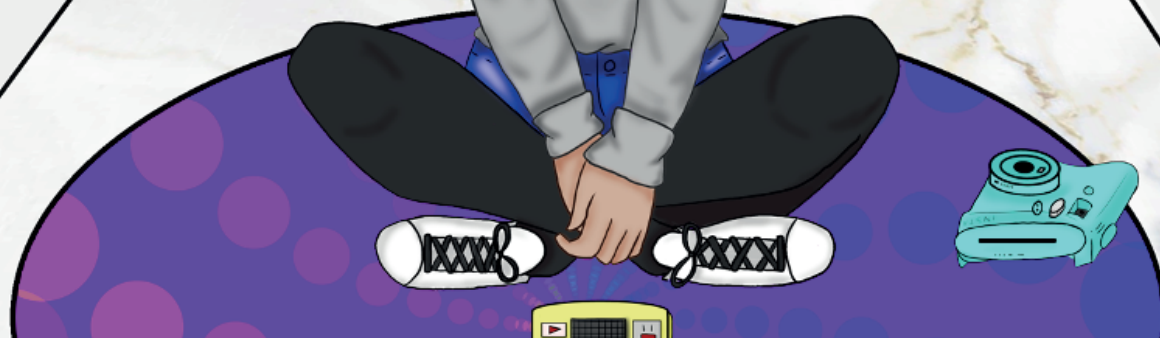
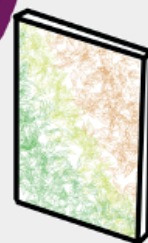
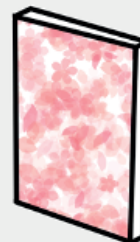
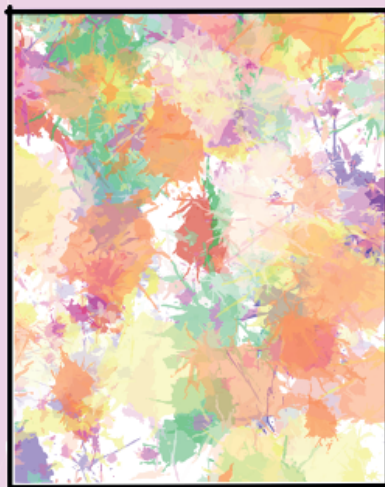


KOGORÓ

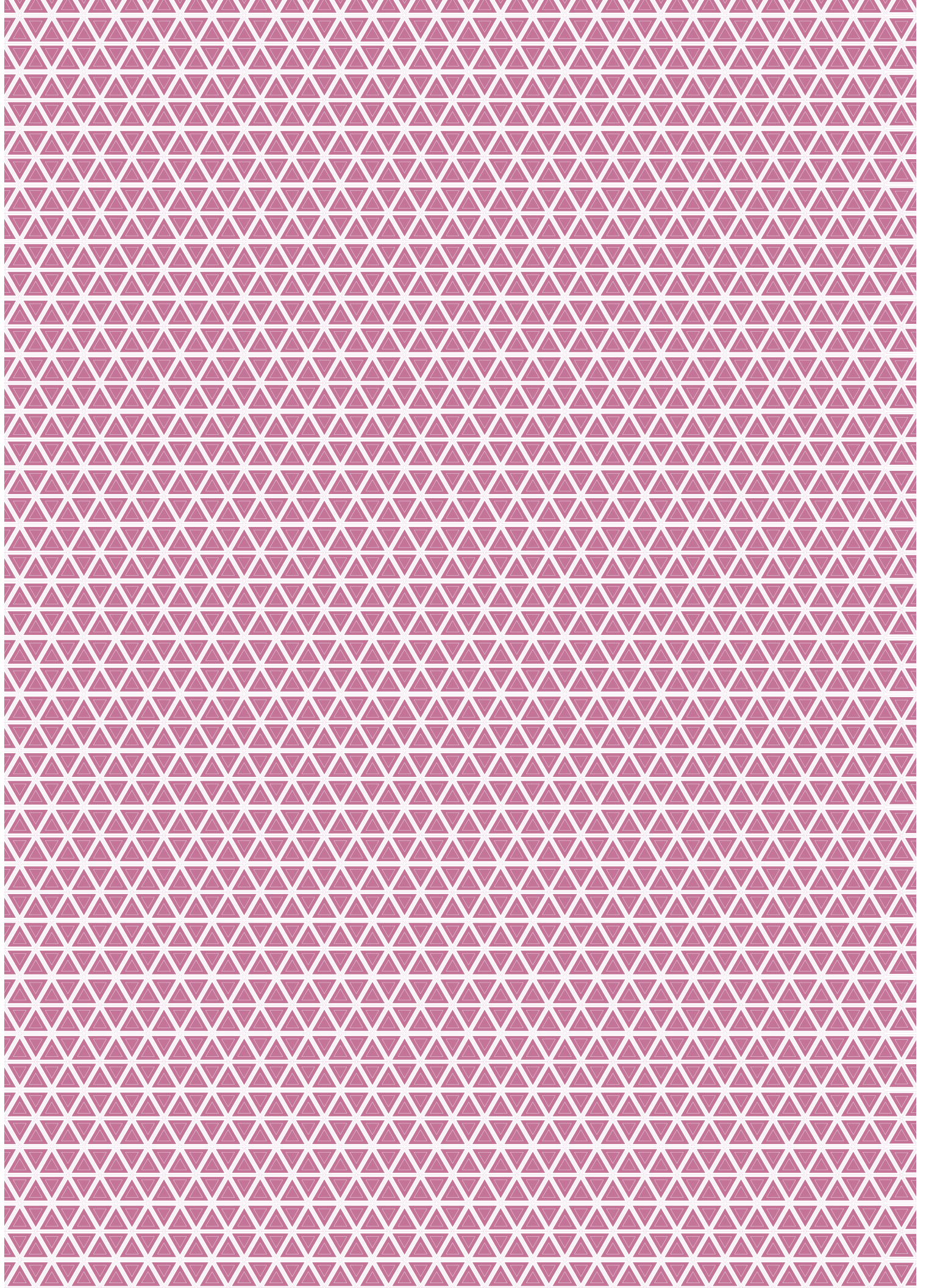
Revista de estudiantes de Antropología
Universidad de Antioquia

Número 10



KOGORÓ

| Revista de estudiantes de Antropología
| Universidad de Antioquia



Comité Editorial

Miguel Arredondo Uribe
Juliana María Campo Yepes
Jorge Enrique Casas Mosquera
Mariana Lucía Celis Velasco
Laura Ximena Miranda Galvis
Angélica Montoya López
Maria Camila Moreno Gil
Jessica Pérez Álvarez
Manuela Velásquez Botero
Ana Isabel Vélez Villegas

Docente asesor

Darío Blanco Arboleda

Evaluadores de apoyo

Diana Elisa Arango Tobón
Edgar Orlando Arroyave Álvarez
Sofía Botero Paez
Marta Cardona López
Jonathan Echeverri Zuluaga
Cristobal Gnecco Valencia
Alba Nelly Gómez García
Juan Carlos Orrego Arismendi
Simón Puerta Domínguez
Sandra María Turbay Ceballos
Santiago Vélez Villegas

**Representante legal del
Comité Editorial**

Miguel Arredondo Uribe

Diseño y diagramación

Laura Raigosa García

Portada

Laura Velásquez Botero
Manuela Velásquez Botero

Ilustración

Valentina Rodríguez Gómez
Manuela Velásquez Botero

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales
y Humanas
Departamento de Antropología
Número 10
Medellín, Colombia
2020

ISSN 2256-361X

revistakogoro@udea.edu.co
www.revistakogoroudea.com

CONTENIDO

PÁG. 7

1. Editorial.

Homenaje

PÁG. 14

2. Homenaje a Robinson López. Por: Wilman Robles.

PÁG. 16

3. Entrevista a Robinson López.

Entrevistas: Debates de la antropología latinoamericana en la producción de conocimiento

PÁG. 24

4. Introducción a las entrevistas.

PÁG. 26

5. Entrevista a Marcio Goldman.

PÁG. 32

6. Entrevista a Helen Hope.

PÁG. 38

7. Entrevista a Esteban Krotz.

PÁG. 43

8. Entrevista a Jairo Tocancipá-Falla.

PÁG. 52

9. Entrevista a Carlos Alberto Uribe.

Artículos

PÁG. 78

11. El fútbol en el Estado: establecimiento y globalización de la práctica deportiva. Por: Julián Garay.

PÁG. 98

12. El cambio social en la cultura Calima: revisión documental de los grandes clásicos. Por: Mirsa Angulo y Jorge Enrique Casas.

PÁG. 110

13. Liberación de Uma Kiwe: resistencia y organización indígena por la tierra. Por: Juan Diego Arévalo y Daniel Valencia.

PÁG. 137

14. Entre los hitos del quehacer antropológico y el oficio de los antropólogos: el caso de la Universidad del Cauca. Por: Jorge Alberto López-Guzmán.

PÁG. 152

15. Descripción densa de un contexto artístico: otro ejercicio posible para la antropología. Por: Mariana Villegas.

PÁG. 170

16. La violencia representada. Pensar la violencia colombiana a partir de imágenes fotográficas. Por: Daniel Vélez.

PÁG. 181

17. ¿Por qué elegimos la violencia? Un acercamiento a los factores que motivan la violencia directa y estructural. Por: Daniela Ruiz.

EDITORIAL

NÚMERO 10

Hasta que se inventó la escritura, la gente vivía en un espacio acústico: ilimitado, sin dirección, sin horizonte, en la oscuridad de la mente, en el mundo de la emoción, por la intuición primordial, por el terror. El habla es un gráfico social de este pantano.

La pluma de ganso dejó de escribir, abolió el misterio; dio arquitectura y pueblos; trajo caminos y ejércitos, burocracia. Fue la metáfora básica con la que comenzó el ciclo de la civilización, el paso de la oscuridad a la luz de la mente. La mano que llenó la página del pergamino construyó una ciudad.

Hemos leído muchos consejos sobre escritura y estado en clases sobre corrección de textos, tratando de compartir lo mejor con los lectores de esta revista. Pero en nuestra opinión, hay una pizca de sabiduría que se encuentra en demasiados ensayos sobre la vida de la escritura: "no hay excusas". Por lo general, se usa para recordarnos cómo, cuando todo está dicho y hecho, el escritor debe escribir: punto. Es un grito de batalla contra la procrastinación y apreciamos su eficacia. Después de todo, podemos pensar en un año de cosas que se deben hacer antes de publicar este nuevo número. Pero esta prohibición de las excusas nos parece un simple titular, que atrae a aquellos que piensan que las riquezas les esperan si pueden comprometerse con un riguroso programa de escritura.

Somos un nuevo comité editorial, conformado por Miguel Arredondo Uribe, Juliana María Campo Yepes, Jorge Enrique Casas Mosquera, Mariana Lucía Celis Velasco, Laura Ximena Miranda Galvis, Angélica Montoya López, Maria Camila Moreno Gil, Jessica Pérez Álvarez, Manuela Velásquez Botero y, Ana Isabel Vélez Villegas. En nuestro trasegar universitario sabemos que la pandemia ha dado lugar a un rápido cambio a la educación en línea. A consecuencia de esto, algunas universidades se están enfocando en sobrevivir a este cambio temporal, en lugar de construir formas sostenibles de promover la comunidad dentro del distanciamiento social que puede durar más que el COVID-19. Muchos estudiantes universitarios de todo el mundo están experimentando un estrés considerable como resultado de la transformación en la forma en que se les enseña y el miedo a un futuro incierto. Mientras, los estudiantes con hijos hacen malabares con el trabajo, las finanzas y las responsabilidades familiares. Escuchamos muchas noticias sobre el impacto de la pandemia en el número de estudiantes, los fondos universitarios y la economía en general, pero no escuchamos mucho a los propios estudiantes, sobre cómo COVID-19 ha impactado sus vidas. Como resultado, la construcción de la comunidad ocupa el segundo

lugar después de la transición del plan de estudios en línea o la gestión de la logística para la realización de clases en línea.

En lugar de simplemente aceptar el distanciamiento social y el autoaislamiento como una realidad ante el COVID-19, los educadores tienen la oportunidad de utilizarlos como herramientas para participar en discusiones auténticas y promover un cuerpo estudiantil más comprometido e inclusivo. En nuestro caso, en el comité editorial logramos construir sistemas comunitarios y de apoyo mutuo en esta nueva realidad, que contribuyeron a la construcción de un comité más fuerte ante el distanciamiento social que continuará después de que regresemos a clases presenciales.

Al organizar plataformas opcionales de estructura flexible para las redes sociales y la conectividad, se promueve en última instancia el compromiso académico general de los estudiantes y la perseverancia en su aprendizaje a pesar del aislamiento. Esto no solo genera confianza y alternativas para la conectividad social para los estudiantes mientras están aislados, sino que también construye una base sólida de comunidad que se puede ampliar aún más después de que termine la pandemia de COVID-19.

Si bien muchas de estas formas de construir comunidad son frecuentes en los entornos de aula tradicionales, es fácil descuidarlas cuando se imparten clases en línea. Esto es particularmente cierto cuando el enfoque de la universidad es principalmente sobrevivir al cambio hacia la educación en línea como una solución temporal, en lugar de fortalecer la comunidad existente de manera que se adapte a las condiciones de pandemia y las supere.

Ya sea que se esté completando cierta cantidad de lecturas, tomando notas o estudiando, cada persona tiene una circunstancia única y el sistema educativo no personaliza el trabajo para cada uno. Una persona que está luchando con una enfermedad mental o que actualmente está apoyando a otra persona necesitada, que se siente agotada fácilmente o que tarda más en absorber el material; todos obtendrán la misma carga de trabajo. En algún momento, incluso si no se afrontan grandes dificultades, la expectativa poco realista de estar trabajando las 24 horas del día, los 7 días de la semana no se cumple; y eso está bien somos humanos y vamos por la vida a nuestra manera, está bien que no podamos terminar todo y no es el fin del mundo; no nos hace menos capaces o menos inteligentes.

Las revistas académicas dirigidas por

estudiantes no surgieron sin controversia. Hay quienes cuestionan su credibilidad académica porque consideran que los estudiantes editores no tienen experiencia y no están preparados para sus funciones. Los defensores de las revistas pueden argumentar que la mayoría de ellas cuentan con el apoyo de profesores universitarios que participaban en la edición de contenido y en la orientación de los editores estudiantiles. A algunos les preocupa que las transiciones frecuentes en la gestión de las revistas puedan impedir su desarrollo y sostenibilidad; cada año, nuevos estudiantes editores y líderes deben ser seleccionados y capacitados para reemplazar a los estudiantes graduados; y Kogoró no es la excepción.

El creciente entusiasmo por la escritura y la publicación académica a través de revistas dirigidas por estudiantes tiene el potencial de influir positivamente en la calidad editorial y de las publicaciones a futuro, al motivar la participación de estudiantes en el proceso de revisión por pares académicos; este tipo de revistas puede alentarlos a seguir carreras en la investigación y también forma futuros profesionales más competentes en la escritura académica. El interés inicial para la participación en la literatura científica puede ser particularmente relevante en el campo actualmente menguante de antropó-

logos - investigadores; además, promueve una mejor comunicación con la comunidad científica al alentar a jóvenes estudiantes a articular y compartir su trabajo. A esto le gritamos: ¡no hay excusas! La verdad es que si estamos haciendo un buen trabajo, no hay necesidad de justificarlo. No importa cuánto tiempo tarde, no importa cuántas revisiones se hayan descartado o cuántos agentes y editores nos hayan rechazado, no deberíamos tener que ofrecer excusas sobre cómo llegamos aquí. Vivir una vida y escribir un gran poema, una historia, un ensayo o un artículo académico no son mutuamente excluyentes, todo lo contrario. La vida de la escritura es complicada y no hay ningún secreto para el éxito. En cambio, hay muchos caminos que conducen a donde se quiere ir. En este, y en cada número, ofrecemos un vistazo a sus giros y vueltas.

Un artículo es potencialmente el medio más eficaz para difundir una investigación y establecer un registro de publicación; muchas áreas de la vida académica, como la búsqueda de empleo y la obtención de becas de investigación dependen de un buen historial de publicaciones.

Un problema que vemos con frecuencia con los nuevos envíos es olvidar que la audiencia también tiene su punto de vista. Se debe conocer a la audiencia y recordar cómo la menta-

lidad de esta puede coincidir con la propia, o no. Este hecho, probablemente se indica en la introducción para así enganchar a los lectores adecuados. En Kogoró luchamos contra la desigualdad en el acceso al conocimiento en todo el mundo. El conocimiento científico debe estar disponible para todas las personas independientemente de sus ingresos, condición social, ubicación geográfica, etc. Apoyamos el movimiento de acceso abierto en la ciencia. La investigación debería ser de acceso abierto, que es una forma nueva y avanzada de comunicación científica, que reemplazará a los modelos de suscripción obsoletos. Nos oponemos a las ganancias injustas que obtienen los editores al establecer límites a la distribución del conocimiento.

Sin duda alguna todos estos asuntos intrínsecos al ejercicio propio de un comité editorial de una revista estudiantil implican retos, a los cuales desde Kogoró nos vemos enfrentados a diario y tratamos de superar de las maneras más decorosas posibles. Este número está lleno de varios regalos que desde el comité editorial hemos venido trabajando como lo son la serie de entrevistas realizada a varios antropólogos de renombre dentro de la antropología latinoamericana en el marco del evento *Debates de la antropología latinoamericana en la producción de conocimiento*,

organizado por la Maestría en Antropología de la Universidad de Antioquia en el año 2019, en donde se discutió el futuro de la disciplina desde lo disciplinar, la investigación, el campo de acción y su participación e injerencia dentro de los territorios en que esta se ejerce. Además, hay una entrevista y homenaje póstumo a Robinson López (Q.E.P.D), líder indígena quien luchó por los derechos territoriales, políticos y ambientales de las comunidades amazónicas, no sólo de Colombia sino de toda la cuenca.

El cambio social en arqueología es un asunto muy sensible de ser estudiado, debido a que este enfoque de la disciplina de esta ciencia histórica nos permite conocer cómo los grupos humanos y sociedades se transforman con el pasar de los años. El área Intermedia de América, en especial Colombia, ha arrojado unos datos bastante interesante relacionados con el tema, es de esta manera que en el número 10 de esta revista presentamos un artículo titulado *El cambio social en la cultura Calima: revisión documental de los grandes clásicos*, que muestra uno de los casos insignia de las sociedades precolombinas y como fue la transformación social de su sociedad, a partir de una revisión documental de autores clásicos que durante todo el siglo XX se dedicaron a documentar y recolectar datos sobre la sociedad

Calima. Una de las grandes herencia de la época Colonial es la institucionalización de los discursos racializados y racistas; herencia con la cual América Latina sigue luchando por destruir, y que encontró como punto de inflexión la modernidad y todo el discurso teórico que esta implicó, es así como en el artículo *El discurso y la materia: apuntes sobre los conceptos de raza, identidad y otras hegemonías modernas en América Latina*, nuestra autora hace un abordaje teórico del concepto de raza y cómo este discurso ha sido un arma de disputa dentro de la materialidad del poder.

El mundo del entretenimiento y el espectáculo no ha sido ajeno a la instrumentalización del poder de los Estados-Naciones modernos; El fútbol es el gran protagonista en el artículo *El fútbol en el Estado: establecimiento y globalización de la práctica deportiva*, que nos habla del papel de este deporte dentro de la geopolítica del poder a través del tiempo y cómo a partir de la creación de un organismo supra nacional que determina la normativa de este deporte se crean unas lógicas de poder que trascienden los límites de los Estados.

El territorio caucano sin duda alguna ha sido un espacio histórico de disputa dentro del territorio colombiano, lo que ha implicado un desa-

rrollo de militancia política y organizativa territorial importante para los habitantes de esta región, en este número presentamos dos artículos dedicados a esta región colombiana; el primero *Liberación de Uma Kiwe: resistencia y organización indígena por la tierra*, habla sobre cómo ha sido los procesos organizativos de las comunidades indígenas del norte del Cauca que han derivado en la creación de organizaciones de militancias política y territorial como lo es el CRIC, a partir de una cosmovisión propia que busca la reorganización territorial dentro de los territorios ancestrales y el autogobierno, a través de un plan que desde los ojos occidentalizados se ha denominado como la liberación de la madre tierra. El segundo artículo dedicado a esta región mágica y de contrastes es *Entre los hitos del quehacer antropológico y el oficio de los antropólogos: el caso de la Universidad del Cauca*, y trata sobre cómo fue ese proceso de la institucionalización de nuestra disciplina antropológica a nivel regional y cuales han sido los retos que la antropología caucana ha tenido que atravesar a través de los años para perdurar hasta la actualidad. La antropología del arte sin duda alguna es un campo del cual vamos a escuchar mucho en los próximos años, debido a que en nuestros contextos contemporáneos vivimos rodeados de símbolos que nos brindan infinidad de experiencias estéticas, es así

como para este número uno de los artículos rescata este sentir a través de una etnografía densa, como propone Geertz, del contexto de estudio. *Descripción densa de un contexto artístico: otro ejercicio posible para la antropología*, usa el ámbito de una exposición de arte como lugar privilegiado para observar y explicar las experiencias humanas de las personas que visitan y habitan estos espacios. En un país como Colombia, que a diario se enfrenta a realidades tan diversas, complejas y dolorosas que implican que la violencia se convierta en un acto político contra los sonidos ensordecedores del despojo, la guerra y el abandono estatal, encontramos en este número 10 dos artículos que desde experiencias distintas nos hablan de la violencia en clave de problemática social; *La violencia representada. Pensar la violencia colombiana a partir de imágenes fotográficas*, un artículo que nos cuenta cómo el arte ha sido una vía para relatar el conflicto armado interno, valiéndose de la obra del artista Juan Manuel Echavarria; el artículo *¿Por qué elegimos la violencia? Un acercamiento a los factores que motivan la violencia directa y estructural*, por su parte, habla desde una perspectiva sociológica y de desarrollo de la personalidad, como los seres humanos cuando nos vemos sometidos a entornos de estrés utilizamos la violencia como canal de comunicación.

Por último, damos infinitas gracias a todas las personas que colaboraron en este proceso editorial que implicó el número 10, para nosotros es un gran acontecimiento debido a lo insólito que es que un proyecto estudiantil perdure en el tiempo; es así como Kogoró ad portas de cumplir sus 10 años de creación como proyecto académico, educativo y estudiantil le agradece a cada una de las personas que han contribuido a que este sueño siga vivo e indeleble en los anales de la historia. Sin duda alguna, para el comité editorial de la revista Kogoró es un verdadero placer presentarles este número y las reflexiones que aquí se plantean, una muestra fehaciente de esa nueva generación de antropólogos que desde sus experiencias de vida buscan una investigación militante que dé como resultado conocimientos académicos prácticos para entender nuestros contextos sociales contemporáneos, cada vez más complicados y convulsos.

¡Que siga sonando el caracol!

A vertical decorative strip on the right side of the page, featuring a repeating geometric pattern of small triangles in shades of pink and white.

HOMENAJE



UN ADIÓS A ROBINSON

Wilman Robles

Conocí a Robinson López en el desarrollo de la consulta previa al Sistema Integral de Verdad Justicia, Reparación y No Repetición, a finales del 2018. En ese entonces simplemente lo veía como un tipo muy ocupado con una agenda copada de compromisos con todo el mundo. Junto con su esposa, Ginny Alba, hacían un excelente equipo liderando procesos desde la Coordinación de Derechos Humanos (DDHH) de la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) y desde la Comisión de DDHH de los Pueblos Indígenas de Colombia. De hecho, creo que la mayoría de quienes los conocimos cercanamente no podíamos ser amigos de él sin serlo también de ella.

Después de que finalizó la consulta previa empecé a trabajar con Robinson en otros espacios. Algo muy importante de esta pareja es que nunca lo dejaban a uno "varado". Siempre pensaban conjuntamente cómo ubicarlo a uno en algún proyecto que tuvieran entre manos. Por eso, mientras salía algo, Robinson me ofreció trabajar con él en asuntos más personales. En esos espacios conocí a profundidad sus intereses, sus expectativas y su pensamiento sobre los temas que direccionaron su accionar en instancias regionales, nacionales e internacionales. Robinson continuaba pareciéndome un tipo muy ocupado, solo que en

ese momento ya entendía por qué; parece que desde siempre tuvo conciencia de aprovechar el tiempo al máximo para lograr cumplir todos los objetivos que se había planteado en su vida.

En el tiempo que compartí con él descubrí que sus intereses personales y el bienestar colectivo de las personas a las que representaba no eran cosas diferentes. Siempre pensó, se interesó y proyectó su vida en pro del bienestar de los pueblos indígenas, primero de su región, luego de su país y, finalmente, de toda la cuenca amazónica. Por esta razón, con apenas 36 años, Robinson se convirtió en uno de los líderes más importantes del movimiento indígena colombiano y en uno de los defensores más activos de los derechos de los pueblos y los territorios indígenas de la cuenca amazónica.

Robinson defendió precisamente esa unidad entre los pueblos indígenas y el territorio. De hecho, como se observa en la conversación publicada en este número, para él la respuesta a la crisis ambiental global está en los sistemas de conocimiento tradicionales de los pueblos indígenas. Esta consigna la posicionó en todas las instancias internacionales en las que participó como Coordinador de cambio climático de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA).

El pasado viernes 21 de agosto de 2020 despedimos a un gran líder, pero sobre todo a un ser humano increíble que nos deja con muchas enseñanzas y desafíos frente a las problemáticas que atraviesa la población indígena en Colombia y frente a la crisis global que desata el impacto que hemos ocasionado en el medio ambiente y la naturaleza. Por mi parte, me llena de esperanza saber que su esposa aún continúa con nosotros y que comparte muchos de sus ideales y su espíritu de lucha. Confío en que su fortaleza le permitirá superar este momento difícil para retornar al movimiento que han defendido durante muchos años.

Como dicen las leyes de la física, nada se crea ni se destruye, solo se transforma. Espero que Robinson ahora haga parte de los bosques, de los ríos y de la selva que algún día defendió.

Para su esposa, Ginny Alba.

DAÑOS Y AMENAZAS A LOS SISTEMAS DE VIDA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA COLOMBIANA: ENTREVISTA A ROBINSON LÓPEZ, AUTORIDAD POLÍTICA DEL PUEBLO INGA DE VILLAGARZÓN PUTUMAYO

Palabras clave:

territorio, vivir bien, consulta previa, afectaciones, proyectos extractivos.

Contextualización:

La entrevista se realizó el día 6 de abril de 2019 en la sede de la Asociación de Cabildos indígenas del Municipio de Villagarzón Putumayo en el marco de la Minga de los Pueblos Indígenas del Putumayo. Se abordan las problemáticas experimentadas en los territorios de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana producto de las actividades del sector extractivo.

Robinson López fue un líder indígena del pueblo Inga con una amplia trayectoria en procesos organizativos al interior del movimiento indígena tanto a nivel nacional, como en instancias organizativas internacionales. Para el momento de la entrevista, era el coordinador de derechos humanos y paz de la OPIAC, el representante internacional de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana ante la COICA y el encargado en instancias internacionales para tratar temas como el cambio climático. En general, contaba con conocimientos y experiencias en temas ambientales, especialmente relacionados con las actividades del sector extractivo, tanto en la región amazónica colombiana, como en toda la cuenca amazónica. En esta entrevista presenta puntos de vista claves y representativos de la experiencia y la voluntad de los pueblos indígenas de la región respecto al modelo económico nacional mono dependiente del sector extractivo. Asimismo, expone los daños que ocasionan las actividades de este sector a través de casos específicos como el del resguardo Siona Buenavista en el departamento de Putumayo.

WR: ¿Cuál es su nombre, cargo y experiencia?

RL: Robinson López, coordinador de derechos humanos y paz de la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombia (OPIAC). Llevo más de 15 años trabajando con el movimiento indígena colombiano, vinculado desde mi territorio ancestral del pueblo Inga del Putumayo y luego a nivel nacional ya por un periodo de cuatro años como defensor de derechos humanos.

WR: ¿Cómo utilizan los recursos naturales los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana?

RL: Digamos que los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana siempre hacen el aprovechamiento de los recursos naturales de manera sostenible. Desde una visión ancestral milenaria los pueblos indígenas han caracterizado el territorio, de acuerdo con los sistemas de conocimientos tradicionales y espirituales; lo que quiere decir eso es que no todo el territorio se puede utilizar. Por ejemplo, para la Chagra, para el cultivo, para el aprovechamiento, todo tiene un orden, y ese orden es el que construyen los abuelos, los sabedores, y lo enseñan así a las futuras generaciones a los niños en las asambleas, en las mingas de pensamiento, a través de la medicina espiritual, a través del Mambe, la Coca, del Ambil, del Yagé y en esos escenarios espirituales de diálogo entre el territorio, los espíritus la naturaleza, es donde se hace esa caracterización, por eso la importancia de ordenar el territorio. Entonces, en un sector está lo que son los sitios sagrados; en otro están las cuencas sagradas; en otros sitios están los lugares de acceso al territorio, donde todas las familias pueden, donde las familias pueden ir a cazar, pueden ir a pescar, pueden ir a hacer aprovechamiento sostenible para la alimentación, para hacer las casas, las vivien-

das, para la artesanía, para conseguir las plumas para el carnaval de acuerdo con la cultura de cada pueblo. Y los ríos pues son de mucha importancia, las lagunas son sitios sagrados donde solamente tienen acceso los sabedores, los tradicionales, los espirituales, ya que ellos se conectan directamente con estos espíritus de la naturaleza: lo que hay en la tierra, lo que hay en ese entorno natural que no ha sido de alguna manera tocado por el hombre; pues simplemente se conserva su estatus natural y eso ayuda a mantener un equilibrio y una armonía del territorio. Y esto, a su vez, ayuda a la conservación de este, a no destruirlo. Por el contrario, el hombre mestizo lo que hace es destruir, deforestar, implementar proyectos de infraestructura, como proyectos petroleros, como minería que están afectando y alterando ese estatus natural del territorio.

WR: ¿Cuál es su opinión en torno a la visión de Desarrollo del gobierno colombiano, y el extractivismo?

RL: La visión de desarrollo del gobierno colombiano es meramente extractivista, es una visión destructiva que responde a intereses particulares de un segmento de la población colombiana, de unos ricos de este país, que lo que buscan es seguirse enriqueciendo, pero no buscan un equilibrio económico para todos los colombianos. Por eso, esta política extractiva

que en este momento se implementa en Colombia va en contravía de los principios espirituales culturales, trasgreden los derechos de los pueblos indígenas, trasgreden los derechos territoriales, porque van a desarmonizar. Todo ese tipo de proyectos e iniciativas que buscan desarrollo de acuerdo con la visión del Estado son lesivos porque no tienen en cuenta esa visión cultural y espiritual y se contraponen de acuerdo con una visión personal. Esa visión está generando, o va a generar graves impactos en el futuro en cuanto a que no vamos a tener agua limpia para tomar, no vamos a poder respirar aire puro. Cada día las personas se están enfermando producto de la minería, de contaminantes, de tóxicos que llegan al agua, lo mismo la extracción de hidrocarburos que está generando múltiples enfermedades en la población. También por consumir agua contaminada. Estas técnicas están condenando a los pueblos indígenas al exterminio.

En la Amazonía colombiana se conocen múltiples proyectos de extractivismo, de minería y de hidrocarburos. En este momento se está dando vía libre a la implementación del fracking. Está en un proyecto de pilotaje para, según el gobierno, evidenciar que esta técnica no convencional no es lesiva. Sin embargo, ya hay estudios científicos que demuestran en otros países que esta técnica si es

lesiva y ha sido prohibida. Acá en la Amazonía, en Colombia, se pretende implementar. Nosotros tememos que en la Amazonía colombiana estas iniciativas lesivas se implementen y atenten contra lo que hay en el territorio. Contra la Amazonía que es un territorio muy importante, que es uno de los biomas más importantes y frágiles que hay en el planeta, que es uno de los ecosistemas que debe ser cuidado, ahí están las plantas sagradas, el agua, está la vida de los pueblos indígenas. Esta visión de Desarrollo extractivista del gobierno colombiano tiende a exterminar a los pueblos indígenas.

WR: A parte de estos daños físicos que usted menciona, ¿qué otros daños propios de los sistemas de vida de los pueblos indígenas ocasionan los proyectos extractivos?

RL: Primero está generando daños a la cultura, a la espiritualidad. Afectar, por ejemplo, una plata sagrada con estos proyectos de intervención es afectar la vida, el conocimiento tradicional, ese conocimiento tradicional que ha sido cuidado por más de miles de años y que ha sido transmitido de generación en generación. Esto, por ejemplo, es una declaratoria de exterminio contra los pueblos indígenas, porque los pueblos indígenas actúan como un sistema, como una integralidad. Para los pueblos indígenas el territorio es la vida, es la centralidad

porque hay una relación espiritual intrínseca entre el hombre y el territorio; afectar una parte por ejemplo del sistema implica el exterminio del pueblo.

WR: ¿Cultural y físicamente?

RL: Cultural y físicamente. Tal como lo ha dicho la corte constitucional en la sentencia T- 025 y el auto 004.

WR: ¿Cuál es la labor misional de la OPIAC respecto a los derechos que han sido vulnerados y la situación de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana?

RL: La OPIAC es una organización nacional que agrupa a 64 pueblos indígenas, todos hablantes de la lengua materna, también agrupa a los pueblos en aislamiento voluntario o en estado natural. Llevamos más de 24 años de lucha y resistencia en defensa de los derechos de los pueblos indígenas, también en la formación de líderes indígenas. Trabaja también en temas como la constitución y ampliación de resguardos, como la mitigación del cambio climático, como los derechos humanos, los derechos de los pueblos indígenas, de la niñez, de la mujer, de los adultos mayores; entre otras acciones que tienen que ver con la vida y la pervivencia de los pueblos. En ese sentido, la OPIAC ha emprendido varias acciones legales y jurídi-

cas. Ha tenido que acudir a los tribunales en múltiples ocasiones para poder defender los derechos de los pueblos indígenas. Recientemente instauramos una acción de tutela en favor de las víctimas del conflicto armado, entre ellos los pueblos indígenas; porque los pueblos indígenas son víctimas, en su mayoría han sido el blanco de la guerra, y por ello instauramos una acción de tutela en contra del Senado de la Republica, de la cámara de representantes para defender a las víctimas.

También adelantamos una acción jurídica en defensa de la consulta previa y el consentimiento previo libre e informado en razón a que la Agencia Nacional de Minería estaba tratando de adelantar un proyecto para conceder una licencia o crear una zona minera dentro de un resguardo indígena en el Caquetá que se llama "Duche". Entonces la OPIAC instauró una acción de tutela, la ganamos en primera instancia, la seleccionó la corte para revisión y también el fallo fue favorable. Estábamos pidiendo el amparo constitucional del derecho a la consulta y el consentimiento previo libre e informado, pero también la protección del territorio, de la cultura de más de trece pueblos indígenas que se ubicaban en esa zona de ese resguardo y que iban a ser afectados. Está la sentencia que se puede revisar y se puede tomar como sustento de lo que estoy diciendo.

Estas han sido las labores en defensa de los pueblos indígenas que ha venido haciendo la OPIAC. También está la sentencia 383: la OPIAC en su momento presentó acción de tutela contra el Estado colombiano porque se estaba adelantando la sustitución de cultivos de uso ilícito de manera inconsulta y la OPIAC defendió ese derecho. Tuteló ese derecho en el sentido de que la hoja de coca es una planta sagrada; tiene una significación sagrada para algunos pueblos de la Amazonía ya que la utilizan para el mameo, para conectarse con la espiritualidad, después de un proceso de transformación de esa hoja, y es un elemento sagrado dentro de la cultura de la Amazonía. Esa es una sentencia histórica, muy importante que reivindica y reconoce los derechos de los pueblos indígenas; por primera vez la OPIAC a nivel nacional e internacional fue catalogada como una de las organizaciones defensora de los 64 pueblos indígenas en razón a que esta tutela fue favorable y que abrió la puerta para generar otros espacios de concertación, como la mesa regional amazónica, donde se han discutido innumerables políticas públicas para los pueblos indígenas, pero que aún no han sido implementadas en su totalidad.

WR: Dos preguntas para cerrar. ¿cuál es el impacto real de esas sentencias? Es decir, ¿si se respetan? Y la otra es, cuando interponen esas

acciones de tutelas ¿ustedes se ponen en peligro? o ¿qué obstáculos tienen ustedes para defender sus derechos desde la OPIAC?

RL: El ejercicio de la defensa de los derechos humanos, de los derechos territoriales de los pueblos indígenas ocasiona múltiples persecuciones, enemigos que están en contra de esa visión de conservación, por eso hoy por hoy en Colombia todos los líderes defensores de derechos humanos hemos sido considerados objetivo militar por grupos al margen de la ley que vienen lucrándose del territorio, del extractivismo y también contribuyen a que ese gobierno colombiano siga siendo regresivo y lesivo con esas políticas; es como la sombra del mismo gobierno que está en este momento generando ese tipo de amenazas. Y hay una ola de asesinatos a líderes defensores de derechos humanos hoy por hoy, que pone en riesgo, no solamente la vida de los líderes de la OPIAC, sino de todo el movimiento indígena colombiano. Nos ha tocado acudir a instancias internacionales de derechos humanos para poder salvaguardar nuestra vida y nuestra integridad. En Razón a que no hay garantías por parte del gobierno colombiano para la protección de los líderes defensores del territorio y de los derechos humanos y como estrategia para la implementación de sus políticas de desarrollo en los territorios.

Las acciones de tutela que presenta la OPIAC, de alguna manera son reivindicativa de derechos, en el sentido de que a pesar de que los derechos han sido ganados por más de 50 años de lucha, de resistencia de las organizaciones que están vigentes, que han dejado múltiples muertos, sangre en el camino de nuestros dirigentes, se han ganado derechos, se ha ganado terreno. Sin embargo, el gobierno no está respetando estos derechos, los está consignando en el papel, pero no se están implementando, por eso las acciones de tutela para que se garantice el goce pleno de esos derechos, a pesar de que hay fallos de la corte constitucional, de los jueces de la república, no están siendo acatados por el gobierno colombiano, incluso los fallos de la comisión interamericana que son de estricto cumplimiento. Hay múltiples fallos, están los Autos de la Corte Constitucional, Autos de urgencia, Sentencias de la Corte Constitucional; hay medidas cautelares de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y estos fallos no están siendo efectivos, no están siendo implementados.

Tenemos el caso del pueblo Siona del Putumayo, donde está siendo nuevamente agredido por parte de una empresa petrolera denominada Amerisur, que está ingresando al territorio sin el debido, sin la consulta y el consentimiento previo libre e infor-

mado a pesar de que tienen dos fallos, tres fallos que los protegen. Está la Sentencia 025 de la Corte Constitucional que declara el estado inconstitucional de las cosas, pero en razón al conflicto armado, también está un fallo de un juez de restitución de tierras por la Ley 4633 de 2011 que salvaguarda el territorio, que dicta medida cautelar para que ese territorio, de alguna manera, se proteja y, con ello, la vida y la integridad de ese pueblo. También está la medida cautelar de la CIDH en favor del pueblo Siona que ordena de manera inmediata suspender cualquier tipo de actividad en el territorio, suspender cualquier tipo de acción, pero no está siendo acatada. Así mismo, ordena que se garantice la consulta y el consentimiento, pero esto mismo no está siendo acatado por el gobierno colombiano, ni por la empresa petrolera, y los dos actúan en complicidad para afectar la vida de este pueblo, del pueblo Siona que está ubicado en el resguardo Buenavista del departamento del Putumayo, en Puerto Asís. El pueblo Siona se encuentra confinado porque está en medio del conflicto, se está recrudeciendo el conflicto armado, entonces está en medio de la guerrilla de las FARC, en medio de los cultivadores de hoja de coca, de los narcotraficantes, de la empresa petrolera y, por otro lado, se encuentra hostigado por el mismo Estado colombiano, quien no protege sus derechos ni vela por su

integridad.

Convenciones de las personas participantes: Robinson López (RL), entrevistado; Wilman Robles¹ (WR), entrevistador.

¹Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia y antropólogo de la Universidad de Antioquia. Actualmente investigador para la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC); con experiencia en esta misma organización en el procedimiento de Consulta Previa del Sistema Integral de Verdad Justicia Reparación y No Repetición. Trabaja Antropología del Desarrollo y le interesa la investigación de los Pueblos Indígenas de la cuenca amazónica. Correo de contacto: wilman.robles@udea.edu.co

A vertical decorative bar on the right side of the page, featuring a repeating geometric pattern of small triangles in shades of pink and white.

ENTREVISTAS

Las entrevistas que se presentarán a continuación se realizaron el día 13 de agosto de 2019, en el marco de la inauguración de la sexta cohorte de la maestría en Antropología en un evento nominado *Debates de la antropología latinoamericana en la producción de conocimiento*, llevado a cabo en la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Allí, se tuvo la buena suerte de contar con la presencia de Marcio Goldman, antropólogo brasileño que vivió de cerca el proceso del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro; de Helen Hope Henderson, arqueóloga y profesora de la Universidad Nacional de Colombia interesada por las nuevas teorías postprocesuales; de Jairo Tocancipá Falla, profesor de la Universidad del Cauca, estudioso de la antropología de las sociedades campesinas con enfoque en zonas de reserva y en el proceso cafetero; de Esteban Krotz, profesor e investigador de la Universidad Autónoma de Yucatán quien en su producción teórica ha resaltado como clave de análisis a las antropologías del Sur; y de Carlos Alberto Uribe, docente de la Universidad de los Andes, dentro de cuyos variopintos enfoques investigativos se resalta la relación constante que establece entre la cultura y la salud.

Simplemente es imposible pasar por alto la situación histórica y global que atravesamos mientras escribimos estas líneas, momento que en compañía de estos pensadores y pensadora estábamos lejos de vislumbrar. La crisis mundial que se ha desatado con la pandemia producto de la expansión del comúnmente conocido como *coronavirus* nos ha dejado en freno, en un paradójico congelamiento que en la medida en que restringe la movilidad física, trae consigo casi como imperativo, una alta actividad y reflexión; un deseo por husmear las maneras en que podemos como sociedad humana afrontar esta situación y sus derivaciones inmediatas y futuras. Dichos sentipensares se presentan en un amasijo simbiótico con nuestro quehacer *disciplinar-antropológico*, con nuestro lugar subjetivo y colectivo en el mundo.

Quien siga el curso de las entrevistas bien podrá darse cuenta de que cuando interlocutábamos entorno a la pregunta por el distintivo, la característica —casi en términos esencialista— de la antropología, se coincidía en enunciar que el *trabajo de campo* que conlleva la inmersión en un terreno foráneo, la mayoría de las veces, bajo la impronta de la antropología, es lo que en últimas termina por ser esa *marca* que distingue a la antropología de las demás ciencias sociales. Ahora, partiendo de ello y trayéndolo al contexto actual previamente enunciado, será preciso re-cuestionar la pregunta y en ese sentido considerar lo que

le sucedería a la antropología sin la posibilidad de acercarse a esa *otredad* que recorren las respuestas a dicha pregunta. ¿Es el encierro un obstáculo inquebrantable para el desarrollo y la producción del conocimiento antropológico? ¿Qué acciones serán posibles cuando el contacto se presenta como un peligro, como lo prohibido? Lejos de querer apelar a una abstracción desértica permeada de angustia e incertidumbre, quisiéramos hacer brotar la profunda necesidad humana de interpretar la realidad, y qué más pertinente para hacerlo, cuando pasa ante nuestras narices un hecho sin precedentes. Esto sin duda se convierte en un estimulante para reconsiderar lo que habíamos dado como realidades cerradas, inmutables.

Marcio menciona que, si bien hay una incapacidad ontológica de ocupar 'el lugar del otro', es casi un imponderable antropológico que no suceda algo en el encuentro concreto y real: la comunicación cuerpo a cuerpo sin importar procedencias o diferencias del tipo que se quiera. En este sentido, la mil y una vez mencionada *perspectiva antropológica* seguirá siendo esa mirada, pero sobre todo esa acción, ese valor de sentido sobre el mundo que permite a la antropología ser un *locus* de enunciación que se inscribe inicialmente en el sujeto, pero que irá siempre un paso adelante de él mismo para hallarse con lo

que lo constituye y, claramente, también con lo que no.

El concepto de capital cultural y simbólico que retoma Helen Hope se presenta con su imponderable de cambio constante, pleno para ser analizado no solo desde los alcances, y en este sentido límites de la antropología, sino a través de una perspectiva arqueológica que permita entenderlo no solo como accidente: también como posibilidad. Así, el pasado recuperado produce un sentido en el presente y siendo allí justo donde la antropología deberá agudizar, a la vez que expandir, su mirada en la comprensión de lo micro como una representación de lo macro, o como expresa Esteban Krotz lo *glocal*: "no estudiamos islas lejanas, sino que estudiamos en islas lejanas y en pueblos chiquitos nada menos que la especie humana entera". Auguramos que el contenido presentado en las entrevistas nos permita situarnos en un rol más que disciplinar, sea uno existencial. Vale el momento para pasear por las palabras allí expuestas con miras siempre contextuales que permitan vivificar lo comprendido y consensuado en torno al quehacer antropológico, ¿qué acciones tomaremos para superar esta crisis? Pero sobre todo, ¿de qué sentidos queremos cargarlos?

ENTREVISTA A MARCIO GOLDMAN¹

Palabras clave: antropología; Latinoamérica; Museo Nacional de Brasil.

VR: Según su opinión, ¿considera que puede hablarse de la existencia de una perspectiva antropológica que diferencie la mirada de la antropología de otras ciencias sociales?

MG: Me parece que lo distintivo de la antropología es la práctica etnográfica, comprendida como una especie de esfuerzo por entender las cosas desde un punto de vista que no es el de uno mismo y, para eso, se necesita de la ayuda de los otros. Así que cuando estudiamos a un grupo, a un colectivo, uno habla sobre el colectivo, pero también tiene que hacer un esfuerzo por intentar —ya que nunca se conseguirá completamente—, mirar las cosas, las cuestiones que se plantean, desde el punto de vista que no es el de uno mismo. Eso es un proceso, un trabajo... No es magia porque uno no puede ponerse en la piel del otro, eso no es posible. Sin embargo, el que no puedas ponerte completamente en la piel del otro no significa que, a través de este esfuerzo, no suceda nada. Para mí, ese es el rasgo distintivo de la antropología.

VR: Pero las otras ciencias sociales también usan el método etnográfico...

MG: Sí, seguro. Tú puedes entender el método etnográfico como trabajo de campo, como ir a vivir con la gente y ver todo lo que hacen. Pero lo que digo es que el método etnográfico, en la antropología, tiene una cosa más, aparte de todo eso. A lo que me refiero no es sólo al esfuerzo por registrar las cosas, sino también a la exigencia de un cierto intento de transformación por parte del etnógrafo, el cual tiene que descubrir cuáles son los problemas planteados por la gente con quien trabaja. En la antropología, no se trata de ver los problemas que el cientista social lleva consigo, que es lo que se hace generalmente en las otras disciplinas. Uno tiene problemas que son problemas de un determinado

¹Doctor en Antropología por la Universidad Federal de Río de Janeiro y actualmente profesor del Museo Nacional de la UFRJ, se ha dedicado al estudio antropológico de las religiones afrobrasileñas y de la política. Ha sido profesor visitante en distintas universidades como la Universidad de São Paulo (USP), Universidad de Cabo Verde y Universidad de Chicago. Entre los libros publicados por Marcio Goldman encontramos *Razão e Diferença. Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (1994), *Alguma Antropologia* (1999) y *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etno- gráfica da Política* (2006 —traducido al inglés como *How Democracy Works. An Ethnographic Theory of Politics*, 2013—). Su trabajo ha sido publicado en numerosas revistas como *Social Analysis*, *Mana* y *Ethnos*. Actualmente, Marcio Goldman lleva a cabo una investigación acerca de las cosmopolíticas de las religiones de matriz africana en Brasil a partir de un trabajo de campo realizado en un terreiro (templo) de Candomblé en la ciudad de Ilhéus, en el sur del Estado de Bahía, el que resultará prontamente en un libro.

contexto, y uno conduce el trabajo de campo para ver cómo la gente reacciona a los problemas que uno cree que son universales... y en cierto sentido lo son. Pero la verdad es que la gente plantea otros problemas que uno ni se imagina cuando recién está llegando a la comunidad con la que trabajará. Creo que eso es lo que diferencia a la antropología.

VR: ¿Hacia dónde piensa que deberían proyectarse los pensum de antropología de las universidades colombianas o latinoamericanas?

MG: En Brasil vivimos una situación muy distinta porque hasta hace muy poco no teníamos pregrado en antropología. Lo que teníamos eran pregrados en ciencias sociales, donde uno cursaba antropología, sociología y ciencia política, y había cursos electivos donde uno podía concentrar sus intereses. Los cursos obligatorios también eran más o menos similares. Pero ahora, desde hace unos cinco o seis años, se crearon algunos cursos de pregrado en antropología. Y algunos son interesantes porque proponen programas con pocas materias obligatorias, dándote la posibilidad de enfocarte en distintas trayectorias o ramas de la disciplina. Por ejemplo, la trayectoria tradicional en Brasil es la antropología social, así que uno tiene la posibilidad de ver cursos en sociología, ciencia política, historia... y bueno, la

antropología biológica y arqueología, por ejemplo, no son de mucho interés para la mayoría de estudiantes. Pero seguro que sí hay estudiantes interesados. Entonces, si la universidad tiene la posibilidad de ofrecer un campo de disciplinas distintas, y si hay alguien que pueda supervisarte, ofrecerte como una cierta tutoría u orientación, los estudiantes pueden enfocarse en las distintas formas de hacer antropología, porque hay muchas. Y, por ejemplo, hay gente a la que puede interesarle más las relaciones entre antropología y lingüística, filosofía, psicología, psicoanálisis... porque la antropología está un poco enredada en el medio de todo eso... En la antropología uno tiene un pie en las ciencias sociales y otro pie en las ciencias naturales, pero hay una especie de tercer pie que está en las humanidades, en campos como la filosofía, la psicología, etc.... Así que, no sé si lo logran hacer porque en las universidades se tienen limitaciones, pero cuando tú miras el plan ofrecido por el programa, es muy interesante debido a la diversidad de posibilidades. Hay pocas asignaturas obligatorias, por ejemplo "teorías antropológicas" y, desde el segundo año, el estudiante puede enfocarse en alguna de las distintas ramas. A mí me parece que eso es lo más interesante que podría hacerse en un pregrado. Bueno, el posgrado es distinto porque allí sí tienes que

concentrarte en una temática y muchas veces en un área etnográfica como lo hacen en Inglaterra o Estados Unidos... Si tú tienes una buena formación de base puedes hacer un posgrado. Nuestro problema es que como no había antropología, teníamos que ofrecer la formación de base en el posgrado. Ahora eso está cambiando, pero es muy reciente. Sólo son cinco años desde que tenemos algunos programas en antropología. Pero no son todas las universidades, creo que la mayoría aún sigue con ciencias sociales.

VR: ¿Entonces considera que es mejor tener esa primera formación más general o menos específica en el pregrado?

MG: Absolutamente. A mí me parece que uno de los errores que tenemos en la actualidad es eso de una especialización muy temprana y también la presión que existe sobre los estudiantes para publicar. Yo conozco gente a las que en el primer día de clase el profesor les dice que ya tienen que preocuparse por su CV y por las revistas donde van a publicar porque están todas ranqueadas. Eso a mí me parece una locura porque en una disciplina que tiene tantas posibilidades de conexión de saberes muy diferentes, dependiendo de la rama seguida, creo que el pregrado podría abrir muchas perspectivas. Claro que para la maestría o el doctorado tienes

que concentrarte en alguna rama. Pero en el pregrado, creo que no. Creo que tiene que ver con mi experiencia trabajando en el Museo Nacional de Brasil, donde sólo tenemos posgrado. Y como no hay pregrado en antropología, es muy común ver que mucha gente de distintas áreas llegue a estudiar al Museo.

VR: ¿Y es enriquecedor?

MG: Es enriquecedor, pero al mismo tiempo esos estudiantes tienen que estar capacitados en antropología. Lo ideal sería que su capacitación viniera de los cursos obligatorios del pregrado. Pero es enriquecedor porque ahí tú tienes muchas trayectorias distintas, gente que concibe la antropología de distintas formas, y creo que eso es enriquecedor. Y hay una cosa de la que se hablaba ayer... la singularidad de las antropologías del Sur. Yo no soy muy cercano a esas ideas, pero sí hay una cosa que es interesante. Me refiero al hecho de que como estamos fuera de los grandes centros, tenemos la posibilidad de usarlos a todos. Así que, por ejemplo, en Brasil, uno tiene cosas de la antropología norteamericana, inglesa, o francesa. Todo eso se mezcla de distintas maneras. En cambio, si uno está en Inglaterra, la antropología francesa es algo que casi no existe. Igual si uno está en los Estados Unidos. Ni siquiera leen en francés, sólo leen a los franceses cuando son

traducidos. Creo que eso es una ventaja porque no tenemos o no necesitamos tener ninguna obligación de fidelidad. Tenemos esa posibilidad de conocerlos a todos y hacer otras cosas con sus ideas. Cosas distintas a las que hacen ellos mismos.

VR: Y en relación con el Museo, ¿cuál es el estado actual o cómo podemos entender eso que pasó en el marco del desfinanciamiento de las universidades públicas?

MG: Bueno, la situación del Museo Nacional es muy singular porque es una institución mucho más antigua que las universidades brasileñas, que no son tan antiguas como las de la América hispánica. La primera universidad en Brasil se creó en los años treinta del siglo XX, mientras que la Universidad de Córdoba es, creo, del siglo XVII, hay una diferencia muy grande. Pero el Museo sí fue creado, creo, en 1818, más de cien años antes de la primera universidad de Brasil. Fue creado como un museo de estilo del siglo XIX, un museo de historia natural. Tenía antropología, pero también geología, paleontología, etcétera. Y por razones que no sé, en el año 1946, el Museo fue incorporado a la universidad que estaba en Río de Janeiro, que en ese entonces se llamaba Universidad de Brasil, porque sería la universidad nacional. Pero eso cambió. En Brasil las universida-

des son todas regionales, entonces se volvió la Universidad Federal de Río de Janeiro. Y en este proceso había que garantizar la no duplicación de carreras ya existentes. Por ejemplo, la universidad ya tenía zoología y en el Museo también, entonces la solución fue que el Museo no fuese una institución de enseñanza, sino una institución de investigación. Fue hasta el año 1968, cuando se logró establecer el posgrado en antropología, que este se instauró como primer curso de enseñanza en el Museo. En teoría, el programa de antropología debía estar conectado con el Museo, con las colecciones etnográficas, etcétera. Sin embargo, en la práctica no fue así ya que el fundador del posgrado, Roberto Cardoso de Oliveira, antropólogo brasileño, quería alejarse de la gente de la antigua antropología que también laboraba en el Museo. Cardoso de Oliveira no quería saber de los antropólogos biológicos, ni arqueólogos, etc., y por eso creó el programa en antropología *social* porque, hasta ese entonces, en el Museo predominaba la antropología cultural con sus cuatro campos.

Por ello, nuestras relaciones con las colecciones son muy raras. La gente que trabaja en el campo conocido en Brasil como etnología, el estudio de las poblaciones indígenas tenía relación con las colecciones. Pero yo, por ejemplo, que estoy ligado a la

antropología social, no tenía nada que ver con las colecciones. Entonces, es como si el Museo Nacional tuviera tres líneas distintas: una de enseñanza, otra de investigación, y la otra ligada al museo.

Bueno, hace un año tuvimos un incendio que destruyó todo, literalmente. El edificio está siendo reconstruido. Nadie sabe qué pondrán adentro ya que las colecciones se perdieron. Y que yo sepa, nadie discutió el hecho de que hoy no se componen colecciones como en el siglo XIX, sobre todo las colecciones indígenas o de matriz africana. Las colecciones de matriz africana, en general, estaban compuestas por las cosas que la policía confiscaba de los templos religiosos en las épocas de las persecuciones religiosas. ¿Y ahora cómo se va a hacer? Seguro que no lo harán de la misma forma. Y es una complicación porque las cosas de matriz africana son sagradas. Hay cosas que la gente que no es iniciada en las religiones de matriz africana no debía mirar; hay muchos problemas con eso. O sea, no se puede recomponer una colección afro, sería ridículo. Sucede lo mismo con relación a una colección indígena, porque los indígenas ya no quieren que la gente vaya y saque sus cosas. Entonces no tengo idea cómo se recompondría.

Hay mucha plata para la reconstrucción del edificio, pero para las colec-

ciones, por un lado, y por el otro, para la enseñanza, ni idea. Estamos trabajando en condiciones muy malas, en salas muy malas. Entonces, no sabemos qué pasará. A todo esto, se une el problema político general en Brasil, del gobierno fascista brasileño que está cortando todo el dinero de la educación. Todos los meses se corta un poco más. Así que no tenemos ni idea de lo que va a pasar en enero, porque este año todavía tenemos el presupuesto que fue establecido en el 2018 por el gobierno anterior, que ya era malo, pero no tanto como el actual. Sin embargo, el presupuesto del 2020 va a ser establecido por este gobierno. Así que puede ser que no tengamos ninguna beca, por ejemplo. Eso es posible, no es absurdo. O por lo menos, ninguna beca nueva. O sea, puede que al menos la gente que ya tenga beca logre mantenerla. Pero hasta hace cinco años, por ejemplo, todos los estudiantes del posgrado nuestro tenían beca. Y ahora, creo que la mitad tiene beca y puede ser que... No tengo ni idea, es una situación de terror absoluto.

VR: Bueno, y a propósito de lo que comentaba, ¿qué posición podríamos asumir frente a las prácticas del coleccionismo para el estudio de la cultura?, ¿es algo que se debe debatir?

MG: Bueno, yo no soy especialista en eso, nunca estuve involucrado en

esas discusiones, pero yo sé que hay discusiones contemporáneas de colaboración entre expertos científicos y la gente, las culturas. No sé, para mí eso sería lo más interesante. En el Museo, por ejemplo, una opción sería ir a los colectivos indígenas. Algo interesante que sucedió, lo puedes encontrar en Internet, es que hubo muchas manifestaciones de estudiantes indígenas recordando que el incendio del Museo, que la destrucción del Museo era también una pérdida para ellos porque allí había cosas que sus pueblos ya no fabrican más. No estaba bien que estas cosas estuvieran en el Museo, por supuesto, pero, por otro lado, existían, estaban preservadas y eso les interesaba. Entonces, desde mi punto vista que, como te digo, no es el de un experto en estos temas, considero que sería un muy interesante sentarse con estos grupos y preguntarles: "¿a ustedes les interesa que se haga alguna cosa con este espacio, que por doscientos años fue un espacio de segregación, de objetificación de su cultura, etcétera?". Ellos lo sabían, pero, al mismo tiempo, veían algo importante ahí. Y si uno habla con ellos, quizá se pueda generar algo interesante. La dificultad, claro, es que parte del Museo está enfocado en las ciencias naturales y la gente más importante del Museo trabaja en esos campos. Y, a ellos, este tipo de propuestas, como ir a hablar con la gente para saber cómo

componer una colección, les parecen ideas muy raras. De seguro es porque ellos no van a hablar con los meteoros, claro que no. Pero a mí me parece que podría ser una cosa novedosa, ¿no? Sería como aprovechar una catástrofe y... hacer algo diferente. Hay ejemplos en el mundo. Se podría investigar. Aprovechar la catástrofe y hacer una cosa diferente. No sé, es una idea.

Convenciones de las personas participantes: Marcio Goldman (MG), entrevistado; Valentina Rodríguez Gómez (VG), entrevistadora.

ENTREVISTA A HELEN HOPE¹

Palabras clave: antropología; arqueología; Latinoamérica; Colombia.

JC: Según su criterio, ¿cree que existe una perspectiva antropológica que diferencie a la antropología del resto de las ciencias sociales?

HH: La antropología nace a finales del siglo XIX, en reacción a propuestas del modelo evolucionista. Comienza a preguntarse por la organización, historia, el cambio en sociedades indígenas en Las Américas, si hubo un cambio o no, de qué manera hubo cambios, cómo se organizaron, cuáles fueron sus rasgos culturales principales. Entonces la antropología, como herencia, tiene una discusión larga sobre diferentes maneras de pensar y comprender la cultura, como ente que organiza la gente. Y transversal a eso, es preguntarse por las maneras muy propias como la gente entiende y construye sus realidades y cómo esas construcciones permanecen o se transforman o se ajustan en el tiempo. Entonces, son esas características que la hacen distinta a la sociología o la ciencia política, este legado.

JC: ¿Hacia dónde piensa que se deberían proyectar los pensum o la enseñanza de la antropología en Colombia?

HH: Primero, pienso que se debe resaltar la importancia de la autonomía de la universidad y la libertad de cátedra, para que las enseñanzas y los abordajes sean múltiples y tengan cierto dinamismo. En la ponencia que traje —las ideas y propuestas que estoy pensando y desarrollando, que son todavía muy iniciales— vienen de Myriam Jimeno y sus discusiones sobre naciocentrismo. Ella propone que las circunstancias sociales, las condiciones sociales, interrumpen y se anteponen al conocimiento disciplinar, y esto, en parte, quiere decir que debemos o, mejor dicho, podemos —porque las propuestas tienen que ser argumentadas— construir conocimiento desde y para o con la gente en diferen-

¹Doctora en antropología de la University of Pittsburgh (EE.UU.). Antropóloga de New College (Florida, EE.UU.). Adelantó investigaciones postdoctorales para la National Science Foundation. Ha recibido varias becas de investigación entre las que cabe mencionar la del Andrew Mellon Predoctoral Fellowship y la del National Science Foundation Doctoral Dissertation Improvement Grant. Se especializa en teoría antropológica, teoría y métodos en arqueología, funcionamiento de la economía política, y arqueología doméstica. Ha participado en proyectos de investigación en Honduras, Guatemala, Belice y Colombia y ha dirigido proyectos en los últimos dos países. Como profesora asociada al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, tuvo a su cargo el proyecto "Ideas y política muisca, un estudio arqueológico de la autoridad política en el centro cacical de Suta, Boyacá", y hace parte del grupo "Desafíos arqueológicos: memoria, patrimonio y poder".

tes regiones, que hay cierto eclecticismo. La antropología tiene ese filtro de acompañar, escuchar, construir con otros. Me interesa de su propuesta la idea de que hay múltiples naciones en Colombia. Me interesa de su propuesta, como arqueóloga, de que hay colectividades que tienen una historia anterior a la nación colombiana y que, quizás, podrían querer saber de esta historia, las conexiones y desconexiones que tienen con pasados más lejanos. Entonces, como arqueóloga, hay una parte disciplinar propia de la arqueología, sus preguntas, sus metodologías, sus datos, pero hay conversaciones que pueden ampliar o crear unos conocimientos mas colaborativos para comenzar a visibilizar, tal vez, lo que no hemos contemplado como colombianos. Esa idea me motiva.

JC: Es decir, ¿construir la emoción y la memoria a través de la enseñanza de la antropología en las universidades colombianas?

HH: Sí, y compartir lo disciplinar, las metodologías y los conceptos, y escuchar cuáles son los conceptos, maneras y relatos que hacen que la gente conecte o no con las historias. ¿Qué historia maneja?, ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿somos producto de la historia?, ¿nosotros hacemos historia? Esos dilemas serían un punto de partida para pensar la labor de la arqueología

en los distintos lugares y en la sociedad más colectiva de Colombia.

JC: De hecho, recordaba un texto de arqueología que dice que esa es la importancia de la arqueología, que es una ciencia histórica, que es construir relatos que sirvan para entender o comprender procesos en el presente.

HH: Sí, las preguntas reflexivas y nacionales son quiénes somos y de dónde venimos. La arqueología tendrá unas posibles respuestas y la gente tiene sus historias familiares, las historias de las regiones, las historias, tal vez, no institucionales que también podemos comprender, escuchar, reconstruir como un proyecto antropológico un poco hacia las complejidades. Ahí hay conexiones y desconexiones, tratar de entenderlo.

JC: ¿Cómo podemos entender el cambio social en la arqueología, a la luz de las nuevas perspectivas post-procesuales? Especialmente, en las sociedades que usted ha denominado *chiefdom* o cacicazgos, ¿cómo entender el cambio de poder y la desigualdad para ese tipo de sociedades?

HH: Hay una cosa interesante, es un desafío, tal vez. Los arqueólogos, cuando planteamos una pregunta de investigación y buscamos metodolo-

gías y analizamos en textos históricos, además buscar artefactos, analizarlos y llegar a alguna ponderación de esta información, muchas veces nos estamos orientando según conceptos generales de la antropología o específicos de la arqueología o una mezcla entre las dos. Los arqueólogos tienen que poder explicar mejor a la comunidad antropológica que podemos hablar de cultura o estructuración o práctica desde datos muy distintos y de una forma no igual y a veces no a la misma escala que se hace en la antropología social y en la etnografía. Podemos utilizar los conceptos para formular preguntas más específicas. Entonces, hay que crear como puentes, diálogos entre debates contemporáneos y aterrizarlos hasta el alcance de la arqueología y explicar sus límites. Hay una noción, por ejemplo, para Bourdieu y para Giddens, las estructuras, lo que antes era cultura, limita mucho las opciones de las personas.

JC: ¿Es eso a lo que se refiere Bourdieu con los patrimonios culturales que llevan las personas?

HH: Sí, el conocimiento que manejan. Ellos entienden el cambio casi como un accidente porque las personas no salen de sus campos de acción internalizados, o los simbolismos internalizados. Sin embargo, la arqueología muestra momentos donde hay continuidades, pero también hay rupturas

e innovaciones. Entonces, no hay que forzar la información que podemos reconstruir para comprobar o reconstruir en los mismos términos que hace un sociólogo o un antropólogo social. Hay unos alcances y límites con los datos arqueológicos y hay que resaltar eso para mostrar, sobre todo, la arqueología puede mostrar esa faceta que limita la acción humana, mostrando continuidades en el tiempo, secuencias de cambio de 800 años o 1000 años, ¿no? Entonces, no hay equivalencias, pero sí hay unos puntos de contemplación, hay que contextualizar esta información arqueológica. Muchas veces utilizamos los mismos términos y es como una falsa promesa, eso no lo podemos hacer.

JC: Sí, me encanta eso que dice sobre las escalas, eso es muy importante y vital a la hora del estudio arqueológico porque uno nunca tiene la misma escala de estudio que de análisis, y para entender el cambio social en las sociedades en las que se trabaja, es muy importante tener en cuenta esos criterios de la escala.

HH: Sí, hay una tesis doctoral que se acaba de defender y se analizó desde de la arqueometría —que es como la ciencia de la cultura material, un poco— la datación de cerámica, la datación absoluta. Toma muestras de un lugar de vivienda donde hay contextos secundarios, no primarios.

Es muy difícil saber por cuánto tiempo hubo grupos sociales viviendo en ese mismo lugar, construyendo casas, y él logró sacar fechas, generar un protocolo de datación absoluta —que es muy científica— y proponer algo como que la ocupación es de un poco más de 500 años. Ya que él puede, con tanta precisión, decir que durante 500 años hubo ocupación humana en este lugar de vivienda, ahora uno puede volver y comenzar a hablar con antropólogos o personas que han hecho historias orales o textuales sobre la permanencia en un solo lugar de grupos sociales. Pero no era posible hasta que un arqueólogo, que trabaja con físicos, logra un protocolo nuevo que permite datar y sacar dotaciones absolutas de un trozo cerámico. Esto duró seis años de investigación e implicó trabajar en Alemania, trabajar en la Universidad Nacional, en muchos laboratorios. Pero ahora, propone en formación empírica concreta y, desde eso, nacen más preguntas que nos devuelven a la etnografía. Entonces es muy largo, es de muchos años, no es de respuestas rápidas y esta complejidad los arqueólogos deben poder explicarla mejor para invitar al diálogo y la ponderación.

JC: Sí, que no se vuelva una cosa como lo es la arqueología actualmente en Colombia, que es una arqueología muy descriptiva o del dato. Es decir, de tener la datación, de tener la

secuencia estratigráfica, de tener el inventario de los “tiestos”, pero los análisis se quedan cortos porque no se bebe de discursos más antropológicos, o no sé si se requiera una mayor experticia en la etnografía.

HH: Sí, ese sería como el ejemplo y tiempo de explicar. Y si vamos a un congreso y nos dan quince o treinta minutos para explicar algo, la complejidad del contexto social de la arqueología tal vez no lo logramos explicar, porque lo que explicamos es la pregunta y el dato. Si solo tenemos veinte minutos logramos decir: “son más de quinientos años de ocupación, ¿cuáles serían las nuevas preguntas?, ¿qué opinan ustedes?”. A veces las preguntas arqueológicas, aunque se inspiren en la teoría social o la teoría contemporánea, son muy generales, entonces los antropólogos dicen: “yo no me siento competente para darte una respuesta porque es muy general y yo no entiendo el registro material”, entonces aquí es donde debemos decir: “mira, el registro material está abierto al debate, es decir, lo construimos, lo presentamos”. Uno hace una ponderación y pone para los públicos sus datos, sabiendo que alguien puede llegar a otro lugar y esto está bien, y es un elemento para pensar el pasado, pero no el único. La arqueología es una manera, pero no es que sea la última palabra. Sin embargo, es un insumo interesante porque que crea contras-

tes con lo que sabemos e invita a conectarse con pasados mucho más lejanos, o mucho más distantes, pero que podrían tener alguna incidencia en quienes somos hoy en día, no sabemos. Es como abrir espacios de indagación, de diálogo, de trabajos muy técnicos y compartir esto, como: ¿qué más nos hace falta?, ¿qué más te hace pensar? Y, finalmente, traer lo disciplinar a los grupos sociales, organizaciones o movimientos sociales, museos o alcaldías, que tendrán que recuperar el pasado y que por ley deben de proteger el patrimonio de todos. Es decir, es posible reconstruir más, es posible saber más, pero hay que protegerlo primero, estar en los colegios y esas cosas. A veces tenemos que ser activistas sobre las leyes de patrimonio para que no se destruya como consecuencia de un desarrollo que requerimos todos: carreteras, puentes, viviendas. Es decir, está bien, pero también hay que proteger e investigar, dar este espacio a la academia que autónomamente plantea sus preguntas, trae sus metodologías, a ver que podemos recuperar. Trabajar conjuntamente, compartir eso a ver qué construcciones más colectivas salen.

JC: Por ejemplo, yo creo que eso es una ganancia de la arqueología que se ha venido haciendo en los últimos tiempos después de este giro postprocesual, que ha permitido unas nuevas metodologías y miradas, a los

temas clásicos de la arqueología como los son el poblamiento o asentamientos de grupos humanos y todas esas cosas, y también a permitido que nuevos grupos sean visibilizados, por ejemplo, como lo que usted dice a raíz de esa multiplicidad de naciones dentro de Colombia. ¿Cómo crees que ha nutrido esos discursos del pasado?, es decir, si crees que ha visibilizado otros grupos como los grupos afrodescendientes o ha buscado otras miradas de los mismos grupos indígenas que también se han estudiado desde la arqueología.

HH: Hace falta una academia más inclusiva y hace falta más eclecticismo. Hace falta no medirnos únicamente si somos procesuales o postprocesuales, sino situar lo que se quiere comprender desde los lugares con los antecedentes que hay. Hace falta preguntarnos qué tanto los procesos coloniales representan la desconexión con el pasado y el saber sobre el pasado. Hace falta saber qué tanto quieren conectar, ¿no? Y yo creo que ese interés social en la arqueología es compartido por los arqueólogos. Pero hace falta en la academia más inclusión, sin duda, y que cada generación y desde las regiones haya una autonomía, porque la fortaleza de la educación y la investigación es su capacidad de crear autonomía, capacidad de cuestionar, ser escéptico, en el sentido de

que yo quiero ver más información, eso es complejo. Son procesos largos, lentos, no muy contundentes a veces, y es un proyecto educativo para que seamos más, más inclusión, más diversidad para que las preguntas sean diversas y no las mismas. Esos espacios los antropólogos en Colombia, lo que entiendo históricamente, han buscado crearlos. Una busca crearlos sin tener la expectativa o la certeza de cómo termina eso, pero necesitamos más inclusión y más diversidad en la educación superior, que haya más oportunidades de entrar a los departamentos, comenzar y terminar, financiar las investigaciones y, desde la autonomía, plantear las preguntas que una cree que son más provechosas para el momento.

Convenciones de las personas participantes: Helen Hope (HH), entrevistada; Jorge Enrique Casas (JC), entrevistador.

ENTREVISTA A ESTEBAN KROTZ¹

Palabras clave: antropología; Latinoamérica; violencia; derechos humanos.

LM: Según su experiencia académica y criterio ¿considera que puede hablarse de la existencia de una perspectiva antropológica que diferencie la mirada de la disciplina de otras ciencias sociales? ¿Tenemos diferencias?

EK: Bueno, para mí esa diferencia es muy clara. Yo pienso que las ciencias, en primera instancia, no se definen a partir de una realidad observada, sino a partir de una pregunta que uno hace a la realidad, es decir, uno experimenta la realidad de alguna forma y esta experiencia luego se convierte en una pregunta a la realidad.

La situación en la cual nace lo que yo llamo “la pregunta antropológica” es la situación de encontrarse con otros. Cada ser humano es un ser irrepetible y distinto de todos los demás seres humanos, pero esto no es el tema aquí. Cada ser humano es también diferente por su pertenencia a un grupo (o varios); esto puede ser un grupo lingüístico, un grupo marcado por determinadas costumbres, un grupo con ciertas rutinas culinarias, un grupo unido por un sistema de normas de parentesco, un grupo organizado en torno a la prevención o resolución de conflictos, o algo así. Uno ve que los otros son otros, lo que significa que son iguales a uno, o sea, no son animales, tampoco son ángeles o seres sobrehumanos o espirituales, sino son como uno, y, *al mismo tiempo*, son distintos. La otredad tiene estos dos elementos: la semejanza y la diferencia. No es solamente diferencia, porque los animales también son diferentes a nosotros, no son iguales a nosotros. Entonces, la pregunta que uno se hace es: si son como nosotros, ¿qué es lo que tienen de diferente? Muchas veces lo primero que llama la atención es el idioma que llega a sonar tan raro que uno dice: ¿quién sabe cómo se pueden entender ellos diciendo esas cosas? Y, de hecho, en la antigua Grecia, la denominación “*bárbaros*” significaba precisamente que eran gentes que hacían barabara, o sea, que no se les entiende.

Entonces, de ahí viene esa pregunta antropológica: si son iguales a nosotros,

¹Licenciado y doctor en filosofía (Munich, Alemania) Actualmente es profesor-Investigador Titular en la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán (Mérida, Yuc. México). Docente en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán y en el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias. Entre sus principales temas de investigación están: Historia y metateoría de las ciencias antropológicas (especialmente: las antropologías del Sur); la antropología política y jurídica (especialmente: los derechos humanos); los problemas del desarrollo; la filosofía intercultural.

¿por qué son diferentes? Y cuando uno pasa más tiempo con los otros, uno se percata de que son diferentes en más aspectos: en el pensamiento, en la religión, en la manera de organizar la casa, de obtener los recursos de la vida cotidiana, de explicar el dolor y la muerte, todo eso. Esa pregunta existe desde que existen seres humanos en forma de grupos pequeños, durante muchos miles de años; en el siglo XIX, esa pregunta se vuelve científica. Es decir, se establece una idea general en Europa de lo que es ciencia y de lo que es el conocimiento cotidiano, y todo esto a diferencia del conocimiento filosófico y teológico. Entonces la antropología se volvió ciencia, en una época en la que "positivismo" no era un insulto, sino indicador de un conocimiento comprobable y basado en los sentidos, a diferencia de la especulación filosófica o del pensamiento teológico, que supuestamente se basaba en otras fuentes.

De esa manera nosotros construimos la categoría de la alteridad como la categoría central de la antropología, y los antropólogos somos quienes vemos la realidad social con esta categoría de zoom, que muestra que la realidad siempre es más heterogénea de lo que en primera instancia parece.² A veces, nos odian en

reuniones interdisciplinarias. Los economistas, sociólogos y demás dicen algo sobre la realidad de la nación, y luego viene el antropólogo a decir: "pero es que en la comunidad que yo estudié, la cosa es así y asá". Entonces, se le acusa de estar estropeando las estadísticas... Y no, porque yo como antropólogo no hago estadística, yo muestro cómo la nación o el pueblo consisten de muchas formas diferentes de vida; no solamente en otras partes del planeta las hay, sino en el mismo país. Medellín es muy distinta a Bogotá o Popayán, pero cuando vives en Medellín, la vida es muy distinta en un barrio y en otro, y si vas a determinado barrio, es diferente la vida de una calle a la otra... es decir, esa diversidad la hay en todas partes, y de eso se ocupa la antropología, a diferencia de otras ciencias sociales.

LM: ¿Hacia dónde piensa que deberían proyectarse los pensum de antropología en las universidades latinoamericanas?

EK: Yo creo que los pensum deben enfatizar justamente lo propio de la antropología. Por decir algo, los científicos económicos y los sociólogos, a veces también los politólogos, trabajan con datos que a veces recogen ellos y a veces otras instituciones, por

²Una breve explicación de esto se halla en el artículo "Alteridad y pregunta antropológica" (en: *Alteridades*, vol. 4, 1994, n. 8, pp. 5-11), una más amplia en los primeros dos capítulos de *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología* (Ed. Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2013, 2ª reimpr.).

ejemplo, instituciones gubernamentales, censos nacionales de empleo y todo eso. Ellos trabajan con material fundamentalmente cuantitativo y a gran escala. El antropólogo normalmente trabaja con realidades pequeñas, pero eso no significa que nosotros estudiemos únicamente realidades pequeñas. Sino nosotros estudiamos la realidad regional o nacional o mundial desde el ángulo de la vida real de la gente que observamos en su cotidianidad. Por eso, trabajo de campo significa convivir con un grupo humano. En la medida de lo posible, etnografía es estar con la gente para tratar de ver cómo ellos ven la realidad, no porque ellos tengan razón, o porque yo los tenga que convencer de la mía, sino porque ellos tienen una parte de la razón como yo tengo otra. Es un acercamiento a través de la vivencia de diferentes grupos o de las fracciones de las que se compone la sociedad. Esto es lo que considero se debería tener en el centro de la formación y, en ese sentido, yo repito la idea de uno de mis maestros, de Ángel Palerm, quien decía: los dos elementos básicos por enseñar son la investigación empírica y el pensamiento teórico.³ La primera significa ante todo etnografía. Y, luego la etnografía siempre tiene una vertiente compara-

tiva, o sea, uno tiene que conocer muchas realidades diferentes, para poder hacer comparaciones y encontrar estructuras y causalidades; y también se necesita siempre una perspectiva temporal o diacrónica, porque nos interesa cómo el pasado produce el presente. Hay que enfatizar lo que nos es propio. Esto no significa que los demás sean tontos o algo así, sino que ellos hacen otra cosa. Yo puedo leer una estadística, más o menos, pero no sé hacer análisis avanzados de datos cuantitativos, para eso hay colegas con formación especializada específica. Por otro lado, la teoría no es una doctrina que se aprende para siempre, sino un debate inconcluso, al cual uno se introduce mediante el estudio de una disciplina. Si yo leo a Lewis Henry Morgan, Mary Douglas, o Clifford Geertz, no estudio una doctrina que debo aceptar. Sino yo adquiero un instrumento para entender algo de la realidad social y cultural. Nosotros leemos a Malinowski, a Levi-Strauss, a Darcy Ribeiro, y no a Luckmann, a Habermas, a Gino Germani. Si te interesa Geertz, vas a preguntarle a un antropólogo, y si te interesa Giddens, vas a preguntarle a un sociólogo, porque se trata de figuras centrales de tradiciones teóricas diferentes.⁴

³Se puede ver ahora su texto "Teoría antropológica y trabajo de campo en la formación de antropólogos sociales y etnólogos en América Latina" (en: Rosana Guber, ed., Trabajo de campo en América Latina: experiencias regionales en etnografía, pp. 95-101. Ed. sb, Buenos Aires, 2018).

⁴Desde luego hay también obras transdisciplinarias, especialmente en el caso de los clásicos iniciales – pero también allí, hay un Marx, un Durkheim, un Weber "antropológico", o sea, hay partes de la obra más interesantes para antropólogos que para sociólogos, y guías de lectura diferentes para aprendices de cada una de estas dos disciplinas.

LM: Teniendo en cuenta los fenómenos de violencia en México y en Colombia, y el discurso de los derechos humanos, ¿qué referencias de la antropología mexicana piensa que podríamos recuperar para la antropología en Colombia?

EK: Yo creo que mucha de la reflexión escrita que se puede ver de la antropología mexicana (y de otras partes) sobre derechos humanos se puede usar muy bien para avanzar con el tema de los derechos humanos. Y es que la discusión teórica sobre los derechos humanos es un tema plenamente antropológico, porque problematiza de modo particularmente agudo, en teoría y praxis, la relación entre lo local y lo global. Los derechos humanos quieren, por una parte, definir derechos universales y, al mismo tiempo, se dan cuenta que no pueden ser exactamente idénticos en todas partes como no lo han sido en todas las épocas. Hay maneras diferentes de entender el mundo, desde las relaciones de género hasta las relaciones de los grupos de edad y, en ese sentido, hay por doquier diferencias socioculturales particulares, por lo que hay que ver cómo se puede articular lo local con lo global. La antropología fue la primera ciencia *glocal*: los antropólogos siempre hacemos estudios muy específicos, sobre un grupo familiar, unos migran-

tes o vecinos o trabajadores; siempre se basan en números relativamente reducidos de seres humanos, porque se les observa (y, como se dijo arriba, se trata de convivir con ellos). Pero no estamos estudiando ese o aquel pueblo chiquitito, no estudiamos islas lejanas, sino que estudiamos en islas lejanas y en pueblos chiquitos nada menos que la especie humana entera. Entonces, ese tema metodológico es también un tema central de los derechos humanos. Así, por ejemplo, hay intentos de entender cómo puede haber derechos humanos en un grupo indígena que tiene costumbres y prácticas sociales muy diferentes de las de las sociedades que formularon hace tres cuartos de siglo por primera vez un catálogo de derechos humanos universal, es decir, dónde uno ve que, para convivir a nivel global, necesitamos la discusión local sobre las diferentes formas de vivir.⁵

Sobre la cuestión de la violencia, yo creo que más bien los mexicanos podemos aprender algo de los colombianos, porque ustedes tuvieron el problema antes que nosotros. Aunque también se observa el problema cada vez más a nivel internacional también, pues muchos habíamos esperado que con la Guerra Fría se iba a acabar la amenaza general de violencia y las guerras sustitutas,

⁵Puede verse para esto "Antropología, derechos humanos y diálogo intercultural" (en: Revista de Ciencias Sociales (Cr), vol. I-II, núm. 103-104, 2004, pp. 75-82).

pero actualmente se está recrudeciendo la violencia bélica, y también la violencia relacionada con las fronteras. En la frontera que ustedes tienen con Venezuela, en las que nosotros tenemos con Estados Unidos y con Guatemala, en las que tienen los europeos en su Sur y su Sureste, donde se mueren todos los días personas.

Creo que estamos todos bastante desarmados y lo único que podemos hacer es tratar de explicar, de entender las causas de los conflictos Norte-Sur y fronterizos, y pensar en sociedades en donde no existen esas causas. Eso se relaciona con la utopía, y hay que recordar aquí la obra de ese nombre "*Utopía*", elaborada por Tomás Moro hace cinco siglos. Él se imagina una sociedad donde no existen las causas que hacen mala a la sociedad inglesa de su tiempo, a la cual dedica la primera parte de su libro. En la segunda parte de su libro, esboza una sociedad en la que todos viven bien, con las necesidades básicas satisfechas, en igualdad de condiciones socioeconómicas y sin miedo.⁶ De esta obra todos podemos aprender algo: estudiar las causas de la situación insatisfactoria para preparar el advenimiento de una mejor, de la sociedad realmente humana. Porque nosotros no tenemos recetas que ofrecer en este

momento, es cuestión de análisis, reflexión y propuesta en la que uno se tiene que involucrar.

Convenciones de las personas participantes: Esteban Krotz (EK), entrevistado; Laura Ximena Miranda (LM), entrevistadora.

⁶Una breve introducción se halla en "A 500 años de la utopía de Tomás Moro" (URL: <http://www.relats.org/documentos/FT.Lecturas.Krotz.pdf>).

ENTREVISTA A JAIRO TOCANCIPÁ FALLA¹

Palabras clave: antropología; Latinoamérica; café; Colombia.

AIV: ¿Considera que podría hablarse de la existencia de una “perspectiva antropológica” que diferencie la mirada de nuestra disciplina de la de otras ciencias sociales?

JTF: Yo creo que es muy importante anotar que la antropología como disciplina tiene unos enfoques teóricos, unas metodologías, unos métodos que la caracterizan e identifican, aunque en años recientes se han visto nutridas por otras disciplinas como la sociología, la ciencia política, la economía, etc. Por otro lado, la diversidad cultural que existe en distintos ámbitos, la forma como la antropología se desarrolla justamente va consolidando ese carácter distintivo, o “perspectiva antropológica” sobre dicha diversidad. Un ejemplo: la ciudad colonial de donde yo vengo, Popayán, evoca de manera distintiva el tema de la historia. ¿Por qué la historia? Es una ciudad colonial, tiene un pasado que revela ciertos elementos diferenciadores de jerarquía, de discriminación, de estrategias de resistencia que posibilitan abordar ese tipo de campos en tensión. Es un ámbito que potencialmente podría favorecer una teorización sobre ese tipo de problemas. Allí estaría un poco el valor distintivo, en la relación de lo que hace la antropología, lo que posibilita y lo que el entorno social también le permite abordar en ese orden.

Yo no creo que podamos pensar que tengamos como finalidad en la antropología colombiana o en América Latina que se dé una antropología propia por sí misma o una antropología del sur. Yo creo que podemos hacer una antropología diferente, sí, que tiene sus particularidades, pero me parece que trabajar en función de que hagamos una antropología del sur es un factor distractor, como lo decía ayer. Uno no debe trabajar en función de buscar esa finalidad, sino simplemente hacer una buena etnografía, una buena antropología que posibilita documentar todas estas realidades, todos estos problemas complejos. Que al final de muchos años por lo que hagamos nosotros digan: “¡Caramba! Aquí en el fondo lo que hay es una antropología a la colombiana”, es otra historia. Yo

¹El profesor Tocancipá-Falla es antropólogo egresado de la Universidad del Cauca y actualmente coordina el Grupo de Estudios Sociales Comparativos adscrito a la misma institución. Su área de interés abarca temas como Antropología del conocimiento y la tecnología, sociedades campesinas y cambio social, Antropología urbana e Historia del pensamiento antropológico. Recientemente publicó dos volúmenes sobre Antropologías en Colombia (2016) y Antropologías en América Latina (2017), ambos del sello editorial de la Universidad del Cauca.

creo que lo que debemos hacer nosotros como antropólogos, las nuevas generaciones, es empezar a trabajar esos factores peculiares, esos factores dinámicos, muy propios de nuestra realidad y articularlos con los programas, y potenciarlos; que en el fondo se trabaje una huella distintiva es una consecuencia. Pero no es en la búsqueda de que esa huella sea distintiva como se alude a las antropologías metropolitanas versus las periféricas, sino en todo lo que se posibilita desde adentro hacia un horizonte de investigación no esperado, que en algún momento llegaremos a decir que definitivamente lo que se hace en América Latina es una antropología diversa que tiene distintas potencialidades por países y que en el fondo hay un hilo conductor entre esas antropologías. No creo que tengamos que estar pensando en buscar ese fin. Tenemos que, precisamente, potenciar lo que tenemos, que es lo que somos y no trabajar en función de ese propósito de ser diferentes. Por nuestras actuaciones y realizaciones el tiempo lo dirá.

AIV: ¿Y si yo le pidiera que nos diera una definición tentativa de qué podría ser "perspectiva antropológica"?

JTF: Bueno, eso es una pregunta mayor. Yo siempre he dicho que perspectiva antropológica es una forma de ver el mundo de manera distinta,

no como convencionalmente la vemos o como la ven otras disciplinas. Claro, muchas disciplinas intentan hacerlo a su modo y nosotros también. La antropología no debió llamarse antropología, sino "*alología*". Literalmente la "*alología*" sería el estudio de la "otredad" y ese otro no está referido a una población distante de nosotros en el tiempo y en el espacio, sino que nosotros mismos somos también "otros". En una ciudad como Medellín, uno puede ver la vida de un ciudadano, una persona que se levanta todos los días, que va a hacer su rutina y lleva un mundo muy particular. Esa persona está conectada con otras personas, se reúnen eventualmente y logran entre este grupo de personas empezar a generar unos valores distintivos, pues nuestra perspectiva sería entonces comprender por qué ocurre eso, y sobre todo cómo siendo parte de la escena lo comprendemos. Entonces, la perspectiva antropológica tiene que ver con una mirada diferente sobre el valor de sentido que las personas tienen sobre su mundo, sobre su subjetividad, y dentro de esa forma de llegar a esa mirada, a esa visión del mundo de esas personas. Del mismo modo, esa perspectiva va acompañada de unos métodos muy particulares, y también como ayer lo decía Esteban Krotz, un conjunto de técnicas que nos posibilitan acceder a esa forma de ver la realidad del otro. El antropólogo no tiene la misma

mirada sobre un documento que un historiador, un sociólogo, un psicólogo, ni un economista. El historiador diría lo mismo. El antropólogo pondría esa mirada más sistémica, que quiere decir no solamente ver el documento en sí mismo sino en relación con el entorno, en relación con los actores, con la institucionalidad y trataría de comprender su *locus* o lugar de enunciación, que es lo que le da sentido. Hay una hermenéutica detrás de eso, para seguir los términos de Gadamer, hay una interpretación del documento y lo mismo ya decía Clifford Geertz sobre la realidad: hay una interpretación de la realidad, eso es lo que hacemos en antropología. Es ver el mundo social desde otra perspectiva que no solamente es la de los actores, sino que es una perspectiva relacional de nosotros mismos con ellos. Porque la antropología de hoy no es solamente yo ver cómo piensa el otro sino cómo el/la otro/a piensa sobre mí y yo pienso sobre él/ella y cómo entre los dos nos vamos enriqueciendo en esa mirada o en esa perspectiva antropológica. Esa es la complejidad de la perspectiva antropológica, es un mundo relacional. Igualmente, y dentro de esa perspectiva, existe una dimensión importante de cómo lo que hacemos nos afecta como personas, en nuestro sentir, pensar y actuar. Pocas disciplinas tienen estos efectos transformadores. Ahora bien, la perspectiva antropológica en el

mundo de hoy se construye con los otros, es decir con los indígenas, con los afros, con los campesinos, con los ciudadanos. Hasta hace unas décadas los problemas, y todavía continúan, están anclados a cierta forma de academicismo que tuvo su finalidad en el pasado. Hoy en día tenemos que potenciar más el diálogo con estos actores. Pero no es un diálogo basado en la complacencia de lo que ellos "digan" *so pretexto* que ellos saben resistir por centurias y que nosotros solo debemos obedecer lo que se diga y ser un instrumento pues el lenguaje nuestro no les vale. Flaco favor le hacemos al movimiento campesino e indígena haciendo un activismo ciego y poco crítico. Nuestra actuación, y de allí nuestra perspectiva antropológica, debe ser crítica y respetuosa, pero sobre todo y constructivamente hablando, con aquellos con quienes interactuamos. Servir ciegamente a una agenda preestablecida a un movimiento es una ingenuidad que debemos superar en la relación dialógica con los actores y hasta en eso debemos generar nuevos espacios de discusión para que el pensamiento, desde al menos dos perspectivas diferentes, pueda crecer y enriquecerse en el análisis y la actuación.

AIV: ¿Hacia dónde piensa que deberían proyectarse los *pensum* de antropología de las universidades en Colombia?

JTF: Bien. Yo conozco el departamento nuestro, en Unicauca, además de algo de otros departamentos en el país, pero no es lo mismo. Nosotros estamos en proceso de reforma curricular ahora justamente. Se debe tener en cuenta el tema de la antropología boasiana, que plantea una subdivisión clásica de cuatro campos, que son la lingüística, la bioantropología, la arqueología y la antropología social. Y la pregunta que se plantea ahora es si ese modelo ha funcionado o no, y si debe prevalecer después de adoptarlo. Esa es un poco la perspectiva.

Yo siempre he dicho que, en la antropología estadounidense, que es la boasiana, siempre me pareció muy curiosa la separación de la lingüística y la antropología social, como si la antropología social no tuviera el campo lingüístico. Me parecía que era una separación que no debió darse, porque el mundo que nosotros conocemos en antropología social, lo conocemos a través del lenguaje. El lenguaje es lo que posibilita comprender el mundo, aunque no desde un determinismo lingüístico, que es lo que se acostumbra a hacer, en el que para todo tenemos que entender el mundo a través del lenguaje. Hay otra serie de fundamentos cognitivos, otra serie de acciones, de comportamientos que no van referidos con la forma como la entendemos en el dominio lingüístico, aunque la acción comuni-

cativa prevalece no es oral sino de otro orden.

Yo creo que los departamentos deben potenciar su locus de enunciación, o sea, las regiones. Y es un diálogo con las regiones, con las problemáticas de las regiones lo que nosotros tenemos que profundizar en gran medida. Porque si la antropología tiene su punto inicial en la etnografía en los sitios ubicados, que ese es nuestro desafío hoy: ¿cómo logramos conectar esos sitios localizados con el mundo global con lo de que decía Julian Steward, sobre la dimensión nacional e internacional? Este es un ejercicio que nos toca empezar a estudiar y a conocer mucho más. El locus de enunciación, el lugar de enunciación es la localidad, que se inscribe en la región, el territorio "nacional" y el mundo. Esta interrelación multinivel plantea problemas particulares, pero que son también problemas mundiales o globales y por eso estimulamos mucho la perspectiva comparativa que la antropología ostenta pero que poco aplicamos porque siempre la asimilamos asociada al enfoque evolucionista de donde nació, pero esa línea de pensamiento comparativo ha cambiado en las últimas décadas. Porque en el fondo la perspectiva antropológica es comparativa: "él y yo", el "nosotros, ellos". Ahí hay una dimensión de aproximación a ese otro. Lo que también me parece distintivo es que

nosotros estamos en el laboratorio que es la localidad, la región. Es decir, nosotros podríamos necesitar ir por ejemplo a África a hacer una investigación de trazabilidad de un hábito, de una tradición, pero digamos que nuestro laboratorio tiene bastantes insumos para mantenernos ocupados por un largo rato. Y este laboratorio es lo que tenemos que potenciar nosotros como antropólogos en relación con otros campos del saber y potenciar esa mirada, esa perspectiva de cuando entramos en interacción con estos problemas, nosotros tenemos esa mirada distintiva, pero también debemos reconocer nuestras limitaciones. A veces algunos antropólogos tienden a la arrogancia, a decir "yo sé porque sé mirar el mundo desde otra perspectiva", pero eso no necesariamente es conclusivo. Uno tiene que valorar lo que hacen los sociólogos, los politólogos, los economistas. Ellos tienen otra mirada del mundo. Son como ventanas al mundo. El problema es como un núcleo que tiene distintas aristas, tú puedes verlo desde abajo, lo puedes mirar desde arriba, desde la planta, del otro lado, desde otra perspectiva. Tienen miradas diferenciales y cada mirada es tan válida como la otra. El economista a través de la estadística logra revelar el mundo de una forma particular y eso le da una visión de mundo. El etnógrafo hace otra mirada, no desde la estadística, sino de los estudios de caso, desde el

"mundo de la vida" para emplear la expresión de Edmund Husserl y luego la puede conectar con esa estadística. Tiene que relacionarla para ver cómo la estadística la valida o la invalida, y si la invalida pues hay que ver por qué ocurre eso. Ese es el diálogo que hay que hacer, porque para mí la etnografía arroja cosas que van en contra de la estadística y ha pasado. Ese es el ejercicio que tenemos que tratar de desarrollar.

Yo creo que los *pensum* deben tener ese componente fuerte de lo que es etnografía, lo que es teoría, lo que son técnicas de investigación, talleres de etnografía -que unos le llaman también- y sobre todo ejercicios comparativos. Me parecen muy importante tanto en la parte de pregrado como en la parte de posgrado porque los ejercicios comparativos son complejos. Yo puedo hacer ejercicios comparativos de aproximación. Yo no los recomiendo para pregrado, pero no porque no lo puedan hacer sino porque en un inicio de la carrera el joven apenas está empezando a maniobrar con un dominio específico que es suficiente para iniciarse en la comprensión de algo que no conoce. Si el estudiante ha empezado temprano puede hacer un ejercicio de tipo comparado, pero los estudios comparativos son estudios longitudinales, son estudios que a través del tiempo se van dando y requieren de una mayor exigencia. Yo hice mi

trabajo de grado hace 25 años sobre un barrio y luego volví al barrio, a ver qué había pasado a través del tiempo. Eso me da un poquito más de elementos para poder entender, y eso sí, con todo, tuve dificultades. Entonces, la perspectiva comparativa es muy importante.

Las pasantías son muy importantes: que ustedes vayan al Cauca, que los del Cauca vengan acá. La investigación, la formación es muy importante también porque eso es lo que dinamiza los grupos de investigación, es lo que dinamiza los proyectos y los trabajos. Es un conjunto de factores que tienen que potenciar esas mallas curriculares. Y sobre todo la parte de lectura y escritura. Yo siempre les digo a mis estudiantes, "Por la escritura seréis conocidos", para colocar un acento castellanizado. Los jóvenes tienen que leer mucho. Ya sabemos que existen tres elementos vitales en la antropología: (i) vivir la experiencia, (ii) interpretar esa experiencia, y hacer una lectura y (iii) escribirla para contarla, pero contarla bien. Esos factores son clave en la malla curricular: la experiencia etnográfica, la escritura, la lectura, y la interpretación como una consecuencia de las anteriores. Estos tres elementos son transversales.

Nosotros tenemos una reforma que tenemos que hacer ahí y es que al comienzo de los semestres se da

lectoescritura al estudiante y ahí termina todo. Tenemos que fortalecer estas competencias a mitad de camino y al final de la carrera, porque la escritura debe ser constante. Y a los chicos tenemos que empezar a decirles "déjame ver tu ensayo", "mira, cómo redactaste acá", "mira cómo colocaste el punto, la coma", "pero mira que eso no tiene verbo, cómo lo vas a decir", "pero mira que alientas todo el tiempo, leo el ensayo y en la página novena dice lo más importante y paso la página siguiente y están las referencias. Me dejaste iniciado". Son dimensiones en la escritura que el estudiante tiene que ir aprendiendo a trabajar.

Y hacer ejercicios etnográficos. Yo no digo etnografía, porque la etnografía tiene una dimensión mucho más temporal, espacial y de maduración, y tiene exigencias mayores. Yo digo ejercicios etnográficos. Tú puedes decir, "bueno, Ana Isabel, te vas para el parque Pies Descalzos y haces un ejercicio etnográfico", pero eso no es etnografía, es un ejercicio etnográfico. Son escalas diferentes y eso hay que tenerlo bien claro. "No, es que yo hice una etnografía en Pies Descalzos". Una etnografía de un día, eso no es una etnografía, eso es un ejercicio de aproximación. Ya que tú en el séptimo semestre, Ana Isabel, digas "Voy a trabajar en Pies Descalzos. Ya tengo varios ejercicios y voy a trabajar allá ocho meses, voy a trabajar de

vendedora de minutos, voy a estar haciendo etnografía ahí permanentemente", eso es otra historia. Si hoy ya llevas tú un año o dos años haciendo ese trabajo, eso es otra cosa diferente. Entonces fíjate que esas son dimensiones de tiempo y espacio que se van conjugando para materializar aquello que llamamos una etnografía.

La malla curricular tiene que estar sintonizada, sincronizada con los problemas de las regiones, que no son problemas locales, regionales singulares sino expresiones de algo más global y es lo que necesitamos comprender también de manera relacional. Esa es nuestra potencialidad como antropólogos y etnógrafos, comprender la dimensión local para poder conectar, como decía Steward y otros como Wolf y Mintz, con el ámbito regional, nacional e internacional.

AIV: Hemos leído que usted ha estudiado sobre el café y eso nos interesa mucho. Queríamos preguntarle cómo puede aportar la antropología al estudio del café en Colombia.

JTF: Ana Isabel, esa es una buena pregunta que me hago. Mira, yo vengo estudiando el café hace más de una década. ¿Por qué me interesó el café? Porque entre la tradición de mi familia, mi padre era intermediario de café y yo desde joven le ayudaba a mi padre a trabajar. Yo cargaba bultos

de café, le ayudaba a secar en el calor infernal de Neiva, donde me crié. Yo sé cómo secar café y todas estas cosas asociadas. En ese momento yo no sabía que iba a estudiar antropología, pero eso estaba en mi memoria, corporalmente estaba en mi memoria. Yo conecté eso con mi carrera especialmente a nivel de la maestría y el doctorado en una zona del sur del Cauca donde trabajé por varios años de manera intercalada. Y el aporte que puede hacer la antropología es variado: uno, es la parte etnohistórica, es decir, el café es un producto colonizador que fue integrando al mundo en muchas latitudes. Ya hay trabajos clásicos, como el de William Roseberry de la tradición de la economía política en antropología, y que trabajó el café en Venezuela. Él formó también parte del grupo de Sydney Mintz que trabajo la historia social del azúcar en el Caribe, de Diamond, y de June Nash, quienes trabajaron en variados campos, pero desde una perspectiva global histórica desde mediados del siglo XX, mucho antes que otros empezaran a hablar de estos temas como algo novedoso. Eso es un aporte importante, la etnohistoria, pero mirada un poco en esa trayectoria global, ya que es una materia prima que ha trascendido a través del tiempo y es una de las primeras mercancías o productos que conectó al mundo o en la frase célebre de un historiador "la semilla que conquistó el mundo". En esta trayec-

toría se unen la antropología y la historia. Por ejemplo, la hipótesis más viable es que el café llegó a Colombia a través de Venezuela, los Santanderes, luego pasó a Antioquia y se distribuyó por todo el país, donde estuvo la Iglesia involucrada, los terratenientes, los pequeños productores y los jornaleros: es un cultivo que atraviesa la sociedad. Entonces la antropología puede potenciar la comprensión de cómo y por qué ocurre esa transversalidad, y más importante, cómo un producto como el café genera valores culturales desde su producción, transformación y consumo para luego reiniciar el ciclo productivo.

Lo otro es la etnografía a nivel local. Ayer lo hablaba, en coautoría con algunos cafeteros del sur del Cauca escribimos a más de dos manos, un libro sobre el café desde lo local a lo internacional, parte de mi tesis doctoral está ahí. Hablamos de la historia del café, luego bajamos al Cauca, Colombia y luego a Paraíso, un corregimiento al Sur del Cauca, y después trabajamos con varios campesinos cafeteros. Fue una experiencia maravillosa donde tratamos de integrar en un diálogo sostenido con ellos la historia social del café articulando esos variados niveles. En cierto modo estábamos en la línea del grupo de Julian Steward que inició los estudios con varios antropólogos destacados y ya mencionados. Entonces, la

antropología puede contribuir a ese diálogo, un diálogo constructivo y crítico que pueda potenciar esas diferencias regionales sobre la producción, la transformación y el consumo del café.

Y lo otro, tomando a Arjun Appadurai, es que con la antropología podemos mirar desde una perspectiva cíclica la producción del café. La mayor parte de la etnografía del café está en la producción, no hay etnografías de la transformación ni del consumo. Yo hice todo el ciclo. Parte de mis escritos tienen que ver con algo de la producción, la transformación en las trilladoras, y el consumo. En este último dominio me preguntaba ¿cómo es el asunto de los cafés, donde uno toma café en Popayán, en una ciudad colonial en América Latina? ¿qué significado tiene el café para el ciudadano de a pie?, ¿Cómo se enlaza el ciclo desde la producción hasta el consumo? Hay que tomar todo el ciclo. La antropología puede tener esa mirada sistémica, integral y cíclica e interrogarse sobre las continuidades y discontinuidades en ese ciclo, las relaciones de poder, de control, pero también de cambio, de transformación, del papel de los jóvenes, etc. Y también una mirada crítica de las políticas cafeteras y la institucionalidad, que también hay que conocerla. Cómo surgió el para Estado alrededor del café, que es importante. Bueno, es un tema exten-

so, que todavía amerita más atención a nivel regional comparativo y ese es un desafío para la investigación antropológica hoy en nuestro país.

Convenciones de las personas participantes: Jairo Tocancipá-Falla (JTF), entrevistado; Ana Isabel Vélez Villagas (AIV), entrevistadora.

ENTREVISTA A CARLOS ALBERTO URIBE¹

Palabras clave: antropología; Latinoamérica; interdisciplinariedad.

CYO: Según su experiencia académica y criterio, ¿creería que se podría hablar de una perspectiva antropológica que diferencie su mirada de las otras disciplinas sociales?

CAU: Sí, claramente hay una marca de la antropología, una característica, y es la investigación de campo y la etnografía. La investigación de campo y la etnografía no son lo mismo, el arqueólogo sale a campo como el antropólogo social; sin embargo, ambos aplican métodos diferentes. El arqueólogo tiene otros métodos de campo como la excavación, la inspección, el reconocimiento regional; trabaja con otros especialistas, en botánica, en suelos, etcétera. La característica fundamental de ir a campo que tenemos todos los que nos cobijamos bajo el rótulo de la antropología es ir allá donde están los eventos, los rasgos, los materiales del pasado, las lenguas aborígenes, las comunidades campesinas, afros, urbanas, las minorías de cualquier tipo, etcétera; es lo que hace que exista un contacto para tratar de buscar —mediante experiencias como la “observación participante” que es uno de los métodos o estrategias de investigación etnográfica principal— esa característica que marca la antropología. Eso es lo que nos hace, digamos... ¡especiales!, si se quiere. Nos marca, nos da una impronta disciplinar, una matriz disciplinar.

CYO: ¿Estaríamos hablando entonces de qué es el método?

CAU: Es más que método. Nosotros siempre trabajamos al borde de la alteridad. Siempre estamos cruzando —o por lo menos tratando de cruzar— esa alteridad, esa que aparece entre “nosotros” y los “otros”

CYO: ¿Hacia dónde piensa que deberían proyectarse los pénsus de antropología en las universidades colombianas y latinoamericanas?

CAU: Es muy difícil decir eso, porque me pongo en una posición ahí, casi como

¹Doctor en Antropología de la Universidad de Pittsburgh. Actualmente es profesor titular del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Entre sus intereses de investigación se encuentran la etnopsiquiatría, el etnopsicoanálisis, la psiquiatría cultural, la antropología médica, cultura y salud, la etnografía clínica, el uso de enteógenos, la Sierra Nevada de Santa Marta y la arqueología.

de extrema autoridad. Es difícilísimo contestar eso, entre otras cosas porque la antropología siempre tiene esa característica de buscar originalidad, de buscar marcas, de buscar caracteres que separen o que den originalidad a lo que se hace en cada uno de nuestros departamentos de nuestro programa. Sí hay unas tradiciones comunes, un énfasis de las cuatro ramas de alguna manera, en por lo menos unos departamentos de antropología, porque otros departamentos más jóvenes no tienen nada que ver con arqueología. Por ejemplo, en el Externado, en Bogotá, la arqueología está separada de la antropología social; la Javeriana es un departamento de antropología social y cultural; en cambio, en la del Magdalena, que empieza como un departamento de Antropología social y cultural, lentamente va admitiendo en su pénsum a la arqueología y antropología biológica, de manera que ahí hay una tensión que marca todo: qué “tan boasianos”, somos o qué tan “no boasianos”. Ahora, las orientaciones, es como pedirle a un muchacho que investigue lo que yo quiero, eso es horrible. Supongamos, soy un profesor que digo: “estudie... ¡campesinos de Urabá!”, no creo que el estudiante lo haga si quiere estudiar otra cosa. Sin embargo, también podría suceder que, si existe una financiación importante para hacer un proyecto de campesinos en Urabá, y luego el estudiante busca afinidad en su tema

particular, de pronto ahí sí. Esto es un poco individualista y depende de la situación y las necesidades, sobre todo porque antropología en Colombia se puede hacer en cualquier esquina. Si tú tienes un mapa grande de Colombia, donde tú señales, ahí hay antropología. Esto es un paraíso para hacer antropología.

CYO: Aunque nos estamos refiriendo [con la pregunta] quizá más a unos básicos, es decir, normalmente existen unos básicos y posteriormente un énfasis.

CAU: La antropología de antaño, por ejemplo, tenía mucho énfasis en la etnología, en sociedades indígenas; ahora son escasos los que van a hacer estudios en sociedades indígenas. Ahora, si tú quieres temas originales, busca temas como comunidades LGBTI, por ejemplo, desplazados, violencia, etc.; son temas muy atractivos. Entonces, esta no es una pregunta que yo te pueda contestar de una manera inequívoca, diciendo: “los departamentos de antropología deben ir en esta u otra dirección”. Hay unas tradiciones que se mantienen, pero igualmente existen otros departamentos originales, donde la influencia del Instituto Etnológico Nacional es muy fuerte. Cuando hablo de los cuatro departamentos de antropología originales, hablo en su orden de creación: Universidad de los Andes, Universi-

dad Nacional, Universidad de Antioquia y Universidad del Cauca. Todos tuvieron personas que estuvieron vinculadas con el Instituto Etnológico Nacional en el año cuarenta y uno. En Antioquia, Graciliano Arcila Vélez; lo mismo en la de los Andes con Reichel-Dolmatoff; en la Nacional, Luis Duque Gómez. Los nuevos departamentos no tienen esas herencias, esas tradiciones. Donde yo le diga al departamento de antropología de la Universidad de los Andes que no debemos seguir haciendo antropología lingüística, me van a sacar corriendo.

CYO: ¿Estamos hablando de intereses?

CAU: Intereses, tradiciones, necesidades de investigación, oportunidades de investigación. El Estado puede orientar a los investigadores con el asunto de regalías, los estudios de impactos ambientales, de impactos arqueológicos, evaluación rápida de condiciones socioculturales para proyectos de infraestructura, viaductos, puentes, carreteras, etcétera y esto orienta la investigación también.

CYO: Usted que ha ahondado en temas que no son estrictamente disciplinares, tradicionalmente hablando, o que bien requieren un diálogo con otras disciplinas, ¿qué retos le ha significado ahondar en temáticas que requieren un diálogo

interdisciplinar?

CAU: Más que interdisciplinario pienso que es ¡antidisciplinario! (para romper esos estrechos cánones disciplinarios, como si estuvieras metido en una jaula de la que no te puedes mover). La tal "interdisciplinariedad" es tener un tema en común y poder hablar desde las diversas perspectivas disciplinares, pero no hay un diálogo en común; esto es, cada quien plantea desde sus saberes al problema en cuestión. Hay que romper los bordes disciplinarios. Considero antidisciplinario lo que hago porque está en el vértice, entre la intersección; entre la psiquiatría biomédica, el psicoanálisis, la psicología experimental y la antropología, precisamente porque tengo una formación antropológica amplia. Desde muy joven empecé a estudiar temas de evolución humana, aprendiendo de antropología biológica. Para mí empezar a hablar con los médicos, por supuesto, fue difícil, porque yo no sé de terminología médica. Yo tenía una base para empezar a entender a los psiquiatras biomédicos cuando hablan de neurotransmisores, de neurotransmisión; cuando hablan de "inhibidores selectivos de la recaptación de serotonina". Tenía unas bases para poder estudiar esas cosas, así estuviera en acuerdo o en desacuerdo con eso. De la misma manera pasaba con los psicólogos, con el psicoanálisis.

Claro, hay todo un debate, ese debate tiene que ver con lo que menciona Durkheim en *Las reglas del método sociológico*, en donde tal autor afirma que las implicaciones sociológicas solo pueden ser explicadas con base en otros hechos sociales, no con explicaciones evolutivas, biológicas o explicaciones psicológicas. Entonces, esa "formación" que tradicionalmente se conoce como "boasiana", sirve para estar sensibilizado, para poder hablar otros lenguajes disciplinarios y romper los bordes disciplinarios. Ahora bien, la única frontera que nos resta por conquistar, descubrir o trasegar en el siglo XXI es el cerebro humano. Sabemos mucho más de lo que sabía Freud hace cien años sobre cómo funciona el sistema nervioso central, pero ese conocimiento es un conocimiento todavía precario, elemental. Todo lo que tú haces en la vida tiene un componente, un correlato con el sistema nervioso central, ahí están pasando cosas. Justo allí, tenemos una forma de registrar lo que recibimos del exterior, gracias a lo que se conoce como las neuronas espejo, estas son las que nos que nos permiten identificar dichos estímulos, ¿ves lo bonito que es eso?

Convenciones de las personas participantes: Carlos Alberto Uribe (CAU), entrevistado; Claudia Yuliet Ospina (CYO), entrevistadora.

ARTÍCULOS



EL FÚTBOL EN EL ESTADO: ESTABLECIMIENTO Y GLOBALIZACIÓN DE LA PRÁCTICA DEPORTIVA

Julián Garay Sandoval¹

Resumen

El fútbol se ha constituido como instrumento principal del fenómeno vigente de globalización deportiva. Su carácter expansivo no solamente alcanza niveles acrecentados de aspiración y congregación en las sociedades donde es practicado, sino que por sus características se presenta como un escenario de distinción para el Estado moderno frente a la comunidad internacional. El desarrollo del conocido fútbol oficial de los países, representado en instituciones nacionales con presencia en organismos internacionales, se ha consolidado con firmeza en la historia reciente desde la primera mitad del siglo XX: la aparición de los campeonatos mundiales se establece como mecanismo de competencia internacional y, por consiguiente, de reconocimiento, posicionamiento y prestigio entre los países. Los argumentos acercarán al lector a este tema, a través de un análisis comparado que parte del modelo político-organizativo de este deporte en particular en el marco de la comunidad internacional emergente en algunos períodos de posguerras europeos y la configuración de un orden mundial globalizado. También se referencian casos históricos que en fútbol sirven a modo de análisis de coyuntura, donde se presentan elementos clave para observar la relación entre los escenarios de fútbol local e internacional y el Estado.

Palabras clave: Estado; fútbol; globalización; entretenimiento; competencia deportiva; enfrentamiento cultural.

Abstract

Football soccer has become the main instrument of the current phenomenon of sports globalization. Its expansive nature not only reaches increased levels of aspiration and congregation in the societies where it is practiced, but to its characteristics it is presented as a stage of distinction for the modern State versus the international community. The development of the well-known

¹ Correo de contacto: julian.garay@udea.edu.co.

official football of the countries, represented in national institutions with a presence in international organizations, has been firmly consolidated in recent history since the first half of the 20th century: the appearance of world championships is established as a mechanism of international competition and, consequently, of recognition, positioning and prestige of the countries. The arguments will bring the reader closer to this topic, through a comparative analysis based on the political- organizational model of this sport against the emerging international community in some European postwar periods and the configuration of a globalized world order. Historical cases are also referenced being useful in soccer as a situation analysis, where key elements are presented to observe the relationship between the local and international soccer scenarios and the State.

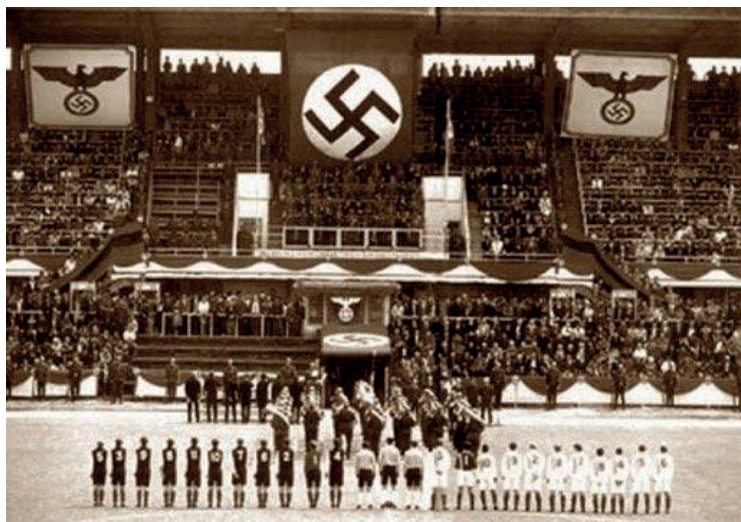
Keywords: State; soccer; globalization; entertainment; sports competition; cultural confrontation.

"El juego se ha convertido en espectáculo, con pocos protagonistas y muchos espectadores, [...] y el espectáculo se ha convertido en uno de los negocios más lucrativos del mundo, que no se organiza para jugar sino para impedir que se juegue"
 —Galeano, 1995.

Introducción

Durante el año de 1942 se jugó un partido que cambiaría, para muchos, la forma de entender el fútbol: el partido de la muerte, como es recordado, aconteció en la época de la ocupación nazi a Ucrania cuando ésta hacía parte de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas URSS (Cruz, 2015). Los relatos de lo sucedido se revelaron en los juicios de Núremberg² posteriores a la guerra, donde fueron juzgados varios altos mandos militares nazis generando controversia internacional, además de los testimonios de algunos sobrevivientes que dejó el acontecimiento. Los ciudadanos ucranianos, sujetos a las condiciones que imponía el régimen alemán, consolidaron un grupo competitivo bautizado FC Star conformado por jugadores del Dinamo de Kiev y el Lokomotiv, los dos equipos principales de la capital ucraniana.

El fútbol, para quienes permanecían bajo la custodia nazi en territorios ucranianos, se había convertido en una actividad cotidiana para escapar al menos del encierro mental, y las victorias del FC Star, en un torneo organizado por los alemanes, el principal escenario dónde observarlo. Sin embargo, para los intereses del III Reich, la superioridad de este equipo aficionado de talentos locales no debía imponerse ante el poder alemán, esta vez representado en el



Fotografía 1:
 preámbulo de *El partido de la muerte*, Ucrania 1942.

²Justamente en esta ciudad alemana unos años antes, el 18 de julio de 1929, se llevaba a cabo una reunión de planeación del I Campeonato Mundial de Fútbol por parte de un Comité Organizador designado por la naciente Federación Internacional de Fútbol Amateur FIFA (Duarte, 1994).

Flakef como equipo prestigio de las fuerzas armadas aéreas germanas (Cruz, 2015). Se organizó entonces un partido donde se midieran a pulso el juego de ambos equipos. La imagen (fotografía 1) de los actos protocolarios es muestra de la eminente tensión que rodeaba al partido.

Lo importante de este partido es el hecho de que fue jugado durante la situación de conflicto que enfrentaba a los países: una derrota en el campo de juego representaba debilidad ante el oponente y, en un contexto de guerra, significaba una victoria ante los ideales de superioridad de la propaganda nazi. Se configuró de esta manera alrededor de un partido de fútbol un escenario de manifestación y ejercicio de poder, más que entre jugadores, entre representantes de una potencia mundial frente a un país subordinado al poderío de esta en aquel momento de la historia. Se cruzaron entonces, quizá como nunca antes, la esfera deportiva del fútbol con los asuntos prioritarios del Estado. Sobre esta compleja relación que empezaba a entrelazarse, el escritor uruguayo Eduardo Galeano recuerda:

El fútbol y la patria están siempre atados; y con frecuencia los políticos y los dictadores especulan con esos vínculos de identidad [...] para los nazis, el fútbol era una cuestión de Estado. Un monumento recuerda, en Ucrania, a los jugadores del Dínamo de Kiev de 1942. En plena ocupación alemana, ellos cometieron la locura de derrotar a una selección de Hitler en el estadio local. Les habían advertido: -Si ganan mueren. (Galeano, 1995, p. 9)

Más allá de esclarecer una verdad respecto al destino posterior de los jugadores, pues existen diferentes versiones e incluso reinversiones de los hechos³, esta historia revela cómo el fenómeno del fútbol mantiene vínculos estrechos y ocultos, con asuntos políticos que en la sociedad aparentan distanciarse del deporte como escenario de entretenimiento. Cabe entonces preguntarse ¿cómo fue que llegó a consolidarse un deporte popular como el fútbol, en un escenario donde interactúan fuerzas políticas-económicas? Si bien esta relación muchas veces no parece obvia, al juzgar el fútbol como una simple actividad trivial distanciada del ordenamiento político global bajo las lógicas del Estado, se pierde de vista su importancia sociológica como elemento cultural destacado de

³Algunos ejemplos son la serie de películas que se rodaron basadas en el partido de la muerte: la versión húngara *Két féldő a pokolban* (1961), la versión soviética *Third time* (1962), la versión estadounidense *Victory* (1981) y la versión rusa *Match* (2012). También el libro titulado en español *El último duelo* que recoge las primeras publicaciones periodísticas de los hechos, las crónicas reunidas en el libro ya referenciado de Galeano (1995) *El fútbol a sol y sombra*, o el artículo también referenciado de Bernardo Cruz en 2015.

las civilizaciones modernas (Elias y Dunning, 1992).

Precisamente, este artículo pretende indagar por las conexiones que existen y han existido entre el fútbol como deporte mundial y el Estado moderno como forma de organización de la sociedad: con este fin se retoman momentos históricos concretos en el siglo XX, correspondientes a la consolidación de los organismos internacionales de fútbol y sus escenarios centrales de competencia. Para lograr leer entre líneas el fenómeno futbolístico y los elementos que permiten sugerir estas conexiones, se presentan una serie de características que responden a niveles de observación del deporte: interesa cómo está estructurado el sistema internacional que regula aspectos como la normatividad, la realización de competiciones y campeonatos, además de la interacción de las diferentes instancias administrativas que posibilitan estos escenarios. La globalización del fútbol como deporte representativo capaz de proyectar un Estado ante el sistema internacional, lleva a presentar aspectos referentes al proceso de enfrentamiento entre países: la creación de un circuito de competencia internacional, los criterios y propósitos (evidentes o especulativos) para la selección de las sedes mundialistas y el fenómeno deportivo futbolístico como marco de espectáculo para

las sociedades globales de la modernidad.

Estructuras del deporte y sistema internacional

En la conferencia denominada *El fútbol pasa al tablero* en el marco del ciclo *El fútbol al revés*, organizada por el grupo de estudios en macroeconomía aplicada llamado *Economía del deporte* de la Universidad de Antioquia, el recordado técnico Francisco Maturana iniciaba su ponencia argumentando que:

La ONU tiene 194 países, si no estoy mal, y la FIFA tiene 209 miembros. Y no sólo el hecho de ser miembro, sino la forma como llegas a ser miembro: cuando una federación quiere entrar a la FIFA declina su soberanía, en temas deportivos o en el tema fútbol. (Maturana, 2018)

La comparación entre estos dos organismos multilaterales pone al descubierto que ambos tipos de organización representan un prestigio y una legitimidad internacional al estar compuestos por una extensa mayoría de países. Podríamos decir que la referencia de Maturana está dirigida a evidenciar el establecimiento de un orden mundial, en términos de congregación de miembros para un fin común. Queremos empezar entonces por señalar algunas características comunes que encontramos útiles para la descrip-

ción de la relación de proximidad entre el fútbol y el Estado.

Lo primero que llama la atención de esta comparación tiene que ver con el concepto de *soberanía* como base fundamental para entender el funcionamiento de estos mecanismos internacionales. Bajo una concepción del término inscrita en la modernidad, la soberanía surge como concepto político de delimitación del poder de una entidad frente a otra. Antes de profundizar cómo funciona esta delimitación y quién constituye esta entidad, es necesario recordar brevemente las raíces de este concepto que han sido elemento fundamental para teorizar sobre la naturaleza del Estado.

Luego de un enfrentamiento bélico en el continente europeo sostenido por tres décadas en el siglo XVII surgió como fin del conflicto un pacto entre los actores enfrentados, conocido como el Tratado de Westfalia que culminó la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), que dio origen a una reorganización política del territorio y a la forma como se ejercía control sobre éste. Este pacto político ha sido interpretado históricamente como la instauración de la soberanía en el sistema de relaciones internacionales (Mingst, 2015). Entendida a partir de su raíz histórica situada, la soberanía

se presenta desde un carácter práctico como una estrategia de superación de conflictos entre Estados. Siendo así, cabe preguntarse: ¿en qué situaciones un Estado debe declinar, como menciona Maturana, su soberanía? Vale la pena aclarar que, en su momento, la proclamación de la soberanía de los Estados europeos en conflicto fue un primer paso de reconocimiento mutuo del poder militar ejercido para el control sobre un territorio.

La designación de los países como soberanos en su territorio debía incluir la aceptación de un organismo central que funcionase como mecanismo para mantener el orden y no caer de nuevo en conflicto. Para aquel entonces este órgano de regulación central se conformó, hasta entrado el siglo XIX, con un bloque de países dominantes⁴, reconocidos posteriormente como potencias mundiales por la escuela de la historia moderna europea (Mingst, 2015). Esta interpretación sobre el reconocimiento y la aceptación de la soberanía puede orientar el enfoque acerca de la membresía en la FIFA, y en este sentido, de la comparación de esta Federación con la Organización de las Naciones Unidas. Los países miembros representados por federaciones de fútbol pasan por un proceso de identificación en doble vía o, en otros

⁴Estos países son: "Austria, Rusia, Prusia (actual Alemania), Inglaterra, Francia y las Provincias Unidas (el área de los actuales Países Bajos y Bélgica)" (Mingst, 2015, pp. 60).

términos, de mutuo reconocimiento: por un lado, al adherirse a este organismo internacional de fútbol reconocen en éste la instancia autorizada y legítima para establecer un ordenamiento mundial en asuntos referentes a la práctica deportiva; mientras, por otro lado, la FIFA reconoce que el Estado está en la capacidad de administrar su fútbol local y demostrar las competencias requeridas para hacerlo. Para proceder con las razones del cómo y el por qué esta lógica funciona por medio de tal relación, puede ser ilustrativa de nuevo la historia.

En los objetivos propuestos en el estatuto que dio vida sobre el papel a esta organización mundial del fútbol el 21 de mayo de 1904 pueden identificarse, según cuenta Orlando Duarte, periodista deportivo de nacionalidad brasileña, las cualidades de soberanía en cuanto al “fortalecimiento de las entidades nacionales y la promoción mediante la unión de las mismas, del respeto a sus decisiones” (Duarte, 1994, p. 2). Similar a como sucedió en el caso europeo descrito, lo que se obtuvo en primer momento fue un reconocimiento de los diferentes Estados. Principalmente por su ejército nacional definido, adscrito a la protección y cobertura (quizá representación) de un territorio determinado, pero también por su capacidad de gobernar al interior de éste y al exterior con sus contendientes.

La historia de consolidación de la Federación Internacional de Fútbol Amateur (FIFA), que rápidamente fue modificada reemplazando Amateur por Asociaciones, tiene un momento característico donde podemos ubicar el afianzamiento de la idea de una entidad superior a sus miembros, pero igualmente importante debido a cada uno de estos que la constituyen. En uno de los tantos intentos de las personalidades que mantuvieron viva la conexión entre Estados en representación de la FIFA, pese a las dificultades que proponía la Primer Guerra Mundial (1914-1918), en el año 1920 se “eligió el nuevo Consejo de la FIFA con Jules Rimet en la presidencia [...] por votación mediante una confirmación por vía postal” (Duarte, 1994, p. 3). Queremos hacer énfasis en que, a partir de entonces, se afianzó un mecanismo que había quedado pendiente para posicionar un fútbol mundial, un nuevo orden deportivo en cabeza del *balompié* tan importante como los juegos olímpicos. Siguiendo con el relato de Duarte:

Con Jules Rimet comienza una nueva era del fútbol mundial. Por aquella época ya formaban parte de la FIFA África del Sur (1910), Argentina, Chile (1912) y los Estados Unidos (1913), además de los países europeos. Cuando Rimet dejó la FIFA en 1954 tenía 85 afiliados. Para quien había empezado con 20, fue un éxito notable. (1994, p. 3)

«Ver: *Cómo surgieron la FIFA y los Mundiales*, en *Todas las Copas del Mundo* (Duarte, 1994).

¿Dónde radicó el éxito de Rimet y su gabinete del Consejo? Diez años después de que entraron a dirigir la FIFA, se realizó el Primer Mundial de Fútbol en 1930 en el llamado “Nuevo Mundo”⁶ con sede en Uruguay. El esfuerzo de coordinación y gasto de trasladar equipos enteros a través del Atlántico inauguró, más que un evento, un circuito de incorporación entre Estados por medio de un suceso deportivo cargado de significaciones culturales; pues recordemos que era la primera vez que se reunían estos dos continentes (pues de África no salieron representantes) para un acontecimiento deportivo exclusivamente futbolístico. Los europeos, como si la historia fuese cíclica o una especie de circunferencia que va y viene en una constante disputa, viajaban en busca de la conquista de “la diosa de oro; ese símbolo codiciado de 1 kilo y 800 gramos” (Duarte, 1994, p. 15), que era la copa.

La diferencia, esta vez, es que su empresa no estaría orquestada por un poder supremo ni por divinidad alguna que los designase como elegidos, sino que el conflicto de intereses

se resolvería por medio del fútbol, a través de la regulación de la FIFA a la que habían aceptado someterse. Parece como si se tratase casi de una revancha histórica, donde la gloria más que de una selección es de un país soberano que derrota a un semejante.

Fútbol, Paz y Orden Mundial

Hasta aquí se ha procurado exponer cómo la soberanía en ejercicio conjuga la defensa de un territorio mediante el uso de la fuerza legítima y el derecho a la gobernabilidad, constituyendo las bases de la formación de los Estados modernos. Y que, además, guardadas las proporciones, este modelo político-organizativo toma forma en diferentes esferas de la sociedad como es el caso del fútbol. La perspectiva que este texto pretende ilustrar es cómo los cambios en una u otra entidad (entiéndase Fútbol y Estado)⁷, repercuten en ambas partes pues mantienen vínculos estrechos, aunque podría sugerirse no evidentes, desde su formación como resultados del proyecto de globalización. De esta manera, puede entenderse el surgimiento de la FIFA

⁶Se utiliza esta polémica expresión, pese a que ha sido motivo de fuerte controversia por su naturaleza colonial en la antropología y las ciencias sociales en general. Ver, por ejemplo: O’Gorman *La invención de América* (1995). La intención de hacerlo es, entonces, destacar que precisamente hubo un componente de exotismo propio de la colonización en la designación de ésta primera sede mundialista.

⁷La referencia en mayúsculas de los dos términos debe dirigir al lector al proceso que acabamos de describir, donde se entiende el nacimiento de una práctica, discurso o forma de organización anclada a su constitución representativa para el fortalecimiento de un proyecto identitario que consolida un orden global. Por ende, fútbol en minúscula hace referencia a la práctica deportiva en general, como estado a la situación o modo de estar. Mientras que Fútbol y Estado refieren al modelo organizacional presentado en el texto.

como la creación del Fútbol, en analogía a cómo puede leerse en el Estado la forma de organización adoptada por las sociedades desarrolladas en un proceso de modernidad y civilización. La reproducción de esta lógica para pensar el Estado y el Fútbol, esta vez como prácticas globales, implica la aceptación de un proyecto ideológico que reúne elementos como la soberanía de las naciones.

Antes de continuar con unos casos ilustrativos para entender mejor cómo el Mundial de Fútbol se instaló como vitrina global de un escenario de representación estatal, abordaremos la comparación que quedaba pendiente entre el máximo organismo internacional en diplomacia política y su homólogo en la práctica deportiva que motiva este texto, es decir, entre la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la FIFA.

Hemos visto cómo en épocas posteriores a la guerra se reorganizan aspectos políticos en los territorios enfrentados. Sobresalen las nuevas alianzas, los tratados y pactos que comprometen a los Estados y, muchas veces, son causantes de nuevos enfrentamientos. No hay que olvidar que, como ya se mencionó, la organización del Primer Campeonato Mundial de Fútbol por parte de la FIFA se vio obstaculizada por el contexto de la Primera Guerra Mundial. El

simple ejemplo de conjugaciones de palabras puede acercar al punto de la relación que se pretende esclarecer. El escenario internacional de principios de siglo XX se dirigía por una vía (la mundialización del fútbol) o por otra (la internacionalización del conflicto) a involucrar a los Estados en dinámicas globales, donde tuvieran participación en la conformación del orden mundial.

El cómo se llegó a tales condiciones ayuda a comprender a fondo las implicaciones de los Mundiales de Fútbol y su desarrollo primario posterior. Europa vivía una época de tránsito de formas totalitarias de gobierno, como eran los imperios y las monarquías absolutas, hacía la aceptación cada vez más férrea de esa antigua idea griega del autogobierno que más adelante se traduciría en el derecho a la *autodeterminación de los pueblos*. Los nacionalismos que protagonizaron las ideologías de la Segunda Guerra Mundial, a sorpresa de muchos que no esperaban la pronta repetición de un conflicto de tal magnitud luego de superado el reciente antecedente, fueron producto de la disolución de varios imperios y de aquel modelo de gobernanza (Mingst, 2015). Esta crisis bélica que envolvía el siglo, al menos en lo que el sociólogo Immanuel Wallerstein ha llamado "la Europa extendida", condujo a los países que compartían la necesidad de garantías para no entrar en una

tercera guerra en algo más de medio siglo, al establecimiento de un organismo central de poder que sintetizara el nuevo orden mundial. En ese sentido, es posible leer más nítidamente las intenciones y los elementos políticos que dieron origen a la ONU en una de sus declaratorias fundacionales, mediante la cual:

[...] se contempló el establecimiento, en la fecha más próxima posible, de una organización internacional general, basada en el principio de igualdad soberana de todos los Estados amantes de la paz y abierta a la membresía de dichos Estados, grandes y pequeños, para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales. (ONU, 1946)

Paz, seguridad y, de nuevo, soberanía. Más que ser valores morales albergados en la constitución de las naciones, conforman el grupo de insignias que soportan el discurso de regímenes políticos en defensa de la democracia por los cuales se avalan políticas nacionales e internacionales, además de acciones militares y económicas resguardadas por la legitimidad del nuevo orden global, pretendido por organizaciones como las Naciones Unidas. La cercanía que queremos resaltar aquí tiene que ver con el modelo político-organizativo que, a partir de la creación institucional de una entidad administrativa, promueve ideas que refuerzan la

existencia de una configuración internacional en el sistema de relaciones entre Estados nacionales. El canal de comunicación entre Estados, para un fin u otro, estaba ya creado y en proceso de fortalecimiento. Es decir, tal como había sucedido con la FIFA, la estructura de Naciones Unidas como entidad superior a los gobiernos⁸ (llámese supraestatal) concreta su presencia en órganos centrales: el Consejo de Seguridad puede ser el más representativo de ésta, como el Consejo General es el más importante de la FIFA. Es en el núcleo de estas instancias donde se toman decisiones fundamentales y, justamente por eso, donde se puede más fácilmente rastrear las estrategias de los Estados para conseguir un asiento en dichas instancias.

Para cerrar este paréntesis que suscitó la contundente reflexión de Maturana, no sobra decir que desde la década de los noventa ambas entidades internacionales adelantan una agenda conjunta para conseguir metas que son consideradas universales (objetivos del milenio), pues atañen a la llamada comunidad internacional que puede interpretarse como el grupo de miembros reconocidos y participantes de estos procesos históricos recién descritos. Llegados a este punto, podría leerse este artículo como una apología a la historia organizacional de la "Europa

⁸Superior a las Federaciones y Asociaciones de Fútbol locales, en el caso deportivo.

extendida" y su referencia a procesos de formalización institucional internacional con organismos de vigencia destacada en el mundo actual. Ha sido de esta manera porque precisamente estos procesos se gestaron con una participación prioritaria de los llamados *países dominantes* con omisión del resto del mundo. Los campeonatos mundiales que referenciamos a continuación son evidencia justa de que los procesos históricos ocurridos en aquel continente fueron posibles gracias a la vinculación del resto de países, o al menos una cantidad que recogiera una muestra representativa y creciente de diferentes latitudes, que otorgaron una validez a esta idea del mundo global, en este caso, a través del fútbol.

Es importante no perder de vista este contexto para examinar cada caso con los Estados correspondientes como protagonistas de este escenario internacional, que aplicaría sobre sí una regulación constante para mantener el orden y posibilitar el funcionamiento de acontecimientos culturales y deportivos masivos.

Entre banderas, botas y uniformes

Habíamos suspendido la historia mundialista que se inauguraba coronando a un latinoamericano como anfitrión y primer campeón. Luego de

la experiencia de Uruguay en 1930 estaba hecha la apertura necesaria para encaminar el deporte hacia sus máximos niveles de competencia. Sin duda los nacionalismos europeos emergentes en la época, que entre otras cosas habían tenido protagonismo en el transcurrir de la copa del mundo, encontraron una cuota de significativa importancia en la consolidación de selecciones fuertes que representarían al país como una nación victoriosa en todos los campos. La competitividad adquirió un desempeño cultural en primera medida, seguida por los campos económico y político-militar.

El Mundial de Italia en 1934 es recordado, como cuenta Duarte (1994), como "un campeonato politizado". Lo primero a destacar es el cambio en los números de participación: de 13 países participantes en 1930, se pasó en cuestión de cuatro años a 32. No hay una respuesta simple a este fenómeno, pero sus aristas se encuentran en el proceso de consolidación de la FIFA como una organización de corazón europeo y el Mundial como escenario oficial de competencia. La ausencia de un país en una convocatoria mundialista dice tanto, o más, que su misma presencia⁹. Así parece haberlo entendido Uruguay al faltar a la defensa de su título en el continente europeo¹⁰, como posible retalia-

⁹ Particularmente en las primeras celebraciones del torneo, donde aún no se realizaban fases eliminatorias.

¹⁰ Podríamos hablar de títulos, en plural, ya que los antecedentes de Uruguay como campeón del Primer Mundial de

ción a la falta de gran cantidad de países en la Copa Mundial cuatro años atrás; países que, según la lógica de competencia en sentido amplio que hemos querido ejemplificar, representan parte importante de la configuración internacional de aquel entonces (y de ahora): Alemania, Holanda, Inglaterra, Austria, Turquía y la propia Italia, por mencionar algunos. Más allá de haber sido una competición mayoritariamente europea, el escenario fue propicio para una realización extendida de la propaganda política del fascismo, en cabeza de Mussolini. Las palabras de Duarte acerca de los procesos de antesala de este Mundial cuentan que: "ya antes incluso de 1930, el país [Italia] movió sus hilos para hacerse con la designación [de la sede] [...] Fueron necesarios ocho congresos de la FIFA para lograrlo" (Duarte, 1994, p. 26). De entrada, pueden leerse entonces claras intenciones políticas puestas en aquel mundial en particular, y de allí en adelante en el resto de éstos en general. Continuando con lo acontecido, el relato de Duarte describe lo siguiente:

El campeonato disputado en Italia resultó politizado hasta el paroxismo. Benito Mussolini ostentaba el poder, y el desarrollo del torneo se enfocaba como muestra de la capacidad organizativa del fascismo. El Mundial constituiría un espejo de la

Nueva Italia; y el posible triunfo local, un ejemplo de superioridad de la doctrina fascista frente a las "decadentes" ideologías que se le oponían. El campo de juego tendía a ser de batalla entre concepciones opuestas del mundo. (Duarte, 1994, p. 26)

Con este preámbulo, la selección de Italia, de una manera u otra, estaba obligada a ganar. Resulta intimidante imaginar qué ocupaba con mayor fuerza las mentes de los jugadores: la convicción infundada de una superioridad frente a sus rivales o el temor a fracasar y desacreditar el régimen de su país. En todo caso, Italia fue campeón luego de un camino turbulento deportiva y políticamente, con un esfuerzo sin precedentes, como se evidencia en la fotografía 2, ante los espectadores y aficionados: "los italianos lidieron cinco partidos, varios de ellos terribles, con un total de 510 minutos de desgaste" (Duarte, 1994, p. 27). La escena de uno de los jugadores italianos casi a punto del desmayo, Giuseppe Meazza, manifiesta los extremos que alcanzaba la necesidad por conseguir la victoria. Actualmente en la ciudad de Milán, como un monumento a esta figura icónica, se alza el estadio de la capital con su mismo nombre.

de Fútbol, eran dos títulos consecutivos en los juegos Olímpicos de 1924 y 1928 donde arrasó con goleadas a varios países europeos.



Fotografía 2:
Giuseppe Meazza, quien anotó el gol de la victoria en el recordado triunfo ante España, en la segunda versión del partido luego del empate 1-1 en los primeros 90 más prórroga.

Este partido puede considerarse uno de los más dicientes respecto al nivel de competencia que emanaba entonces del que alguna vez fue *solo un juego*. Para no perder de vista las relaciones políticas que mueven al fútbol, tanto como este logra mover el espectro político, el gobierno italiano de aquel entonces reconoció en el campo de juego el poder español. Esa disputa que se evidenció en un escenario de carácter mundialista se trasladó luego al campo de batalla como una alianza ideológica para la guerra: durante la guerra civil española en 1936 que enfrentaba, por un lado, los intereses falangistas de Francisco Franco y, por el otro, el republicanismo del Frente Popular, las tropas italianas del fascismo de Mussolini apoyaron decididamente el intento de golpe militar (González, 2002).

Con este antecedente, corría el año de 1938 y Europa respiraba de nuevo el horror de la guerra. Ese fantasma

que deambulaba como un recuerdo fresco por la mente de quienes habían visto aplazados sus intereses de presenciar un Primer Campeonato Mundial de Fútbol por cuestiones de la guerra, rondaba las canchas de Francia, esta vez, protagonista de la tercera cita mundialista. De nuevo un anfitrión europeo con un presagio de guerra forzó la cancelación de la asistencia de algunos países: “de los 35 equipos inscritos, llegan a sobrar 27. Más tarde, Austria por decisión del Gobierno anexionista alemán, se abstiene igualmente en último momento” (Duarte, 1994, p. 32). De este campeonato queremos destacar un partido que, también destacado por el autor Duarte, manifiesta cómo luego de cuatro años la lógica del Mundial como escenario político seguía vigente. Tanto como seguía vigente el discurso del fascismo italiano y la capacidad de sus jugadores que repetían título, mientras Italia encontraba mayor respaldo de sus

ideales en la figura de Hitler que avecinaba revanchas de una Alemania sancionada por el Tratado de Versalles con las medidas impuestas para resarcir los daños de la guerra anterior (Mingst, 2015), además de verse doblemente penalizada por la derrota en el campo de juego:

El gran encuentro, por el simbolismo que encerraba, de la fase inicial tuvo como protagonistas a la neutral Suiza y a la beligerante Alemania [...] Total: 4-2. Desgraciadamente, el triunfo helvético no fue más que una falsa metáfora de la superioridad del pacifismo sobre el militarismo. (Duarte, 1994, p. 36)

Lo que aconteció después en la historia de Europa, con repercusiones en buena parte del mundo, es bien conocido. La Segunda Guerra Mundial significó de nuevo, como si la historia fuera cíclica, la interrupción a la continuidad que venían teniendo los Mundiales de Fútbol. En efecto, tuvieron que pasar una docena de años para que la FIFA estableciera de nuevo un escenario deportivo mundial, esta vez con sede en el más extenso de los países del continente americano: Brasil surge en la escena como alternativa para pasar la página de la violencia con fútbol y, adicionalmente, como alternativa a la forma de hacer fútbol. Pese a esto, no dejó de utilizarse el campo de fútbol como bandera de superioridad ante contrincantes políticos. Esta vez, la confrontación

fue entre dos formas de Estado disímiles que gobernaban en el mismo escenario continental y que, cabe recordarlo, habían constituido antiguos imperios con una fuerte ideología religiosa y colonial. Veamos, para terminar con esta secuencia histórica, cómo Duarte narra los acontecimientos del 1-0 de España frente a Inglaterra -en su debut mundialista-:

En plena dictadura Franquista, la victoria es presentada por la propaganda del Régimen como la demostración, por vía de la designación divina, de la superioridad moral y espiritual de la España eterna frente a la decadente democracia inglesa [...] Zarra {anotador del tanto} es utilizado como símbolo racial de una ideología de nostalgias imperialistas y providencialismos religiosos adaptados a todos los órdenes de la vida. (Duarte, 1994, p. 53)

Las dinámicas sociológicas del fenómeno futbolístico siguieron presentando procesos como los anteriormente descritos. Brasil volvió a ser protagonista de un Mundial en 2014, a pesar de que la sociedad mostraba por diferentes motivos un descontento generalizado frente a la situación socioeconómica de las mayorías. Presidida por disturbios y manifestaciones, se impuso la prioridad del Estado en la realización del evento y la selección local fue apaleada por los alemanes en semifinales por el recordado marcador 7-1.

El preámbulo de Mundial de Rusia del año 2018 alberga en su expediente referencias guerreristas que de alguna manera inciden -al menos en sus señalamientos- en el escenario internacional. La selección de Argentina y la selección de Israel tenían programado protagonizar un amistoso de antesala a los partidos oficiales. No obstante, las protestas por los hechos violentos ocurridos en territorios de asentamientos palestinos que ubican a Israel en una posición internacionalmente cuestionada por varios Estados, pero reconocida por otros en cabeza de Estados Unidos, hizo que el amistoso se cancelara. También estuvieron presentes en la polémica declaraciones de importantes figuras a nivel mundial como Lionel Messi, quien aseguró que no se prestará para ese tipo de actos donde están involucrados países con altos índices de violencia además de un señalamiento constante de varios sectores de la comunidad internacional y la sociedad civil: "somos humanos antes que futbolistas", escribió el futbolista argentino en su cuenta oficial de Twitter.

Ya está definida -lo estuvo desde antes de iniciar el Mundial de Rusia- la sede para el año 2022 en Qatar. Este nuevo actor controversial protagonista en el escenario mundial del Fútbol es una muestra de cómo el poder económico es capaz de atraer al deporte convertido en un campo

propicio para el lucrativo negocio del espectáculo y el entretenimiento deportivo. Los árabes han incursionado en el espectro futbolístico internacional comprando clubes de diferentes ligas alrededor del mundo, construyendo estadios como el Fly Emirates o el Etihad, en Londres y Manchester respectivamente, pagando millones de euros por traspasos de jugadores destacados a nivel mundial. El caso de los jeques, como son llamados estos árabes multimillonarios, es quizá la muestra más sólida de cómo la economía política bajo la organización global del mercado adquiere nuevas facetas en las que explotar el potencial exponencial de crecimiento económico, en este particular, en un escenario internacional de competencia al interior de los Estados y en el enfrentamiento de éstos.

Es preciso cerrar la perspectiva que se ha planteado aquí con la firme convicción de estar frente a un tema cuyas preguntas hacen profundo eco en las ciencias sociales, humanas y económicas de las sociedades modernas, con la contundente reflexión que escribió Antonio Gramsci acerca de la naturaleza del fenómeno deportivo del fútbol inserto en las lógicas actuales del sistema mundo:

También en estas actividades marginales de los hombres se refleja

la estructura económico- política de los Estados. El deporte es una actividad difusa de las sociedades en las que el individualismo económico del régimen capitalista ha transformado la costumbre, también ha suscitado junto a la libertad económica y política la libertad espiritual y la tolerancia de la oposición. (Gramsci, 1920, p. 122)

Conclusiones

El recorrido por el desarrollo histórico del fútbol ha procurado demostrar cómo las diferentes esferas de la sociedad están continuamente interrelacionadas. La intención de mostrar el vínculo del Estado con los procesos deportivos de institucionalización busca también cuestionar la noción de un aparato dominante capaz de tejer entramados indivisibles para la sociedad, quien simplemente se limita a ser testigo incauto de cómo opera cotidianamente, monitoreando y regulando la vida en sus aspectos aparentemente más "triviales". En cambio, los procesos de construcción de identidad a partir de la apropiación local del fútbol son evidencia de la relación donde las prácticas de la sociedad constituyen y moldean diariamente al Estado. Es esa región de infrapolítica (Vélez, 2004) la que permite ampliar la visión del fútbol de simple fenómeno deportivo a conjunto de interacciones interdependientes y constitutivas de

las dinámicas actuales del mercado en el Estado-nación moderno, en su faceta de escenario para el entretenimiento. Las prácticas y los patrones de comportamiento masivo frente al lugar que ocupa este deporte en el ámbito internacional presentan una oportunidad de gobernabilidad mediante la adopción de estrategias de mercado capaces de canalizar las diferentes esferas de interés que se encuentran en la antesala futbolística.

Si bien en buena medida, se trataba de una época de guerras declaradas, con relaciones en muchos casos incipientes entre los Estados en formación y cambio, el siglo XX muestra cómo a través de los diferentes desarrollos de la sociedad en su proyecto insignia de la modernidad para la civilización y el progreso, se pueden identificar relaciones intrínsecas pero poderosas, donde la globalización demanda avances en la consolidación de un ordenamiento mundial bajo regímenes democráticos de gobierno, como nueva bandera para el Fútbol y el Estado. Los Mundiales de Fútbol, al convertirse en ese espacio de ventilación de capacidades económicas, políticas y deportivas, despiertan esta red de vínculos que la mayoría del tiempo parecen permanecer inadvertidos.

Sin embargo, asistimos hoy con mayor fuerza a un escenario invadido por las pretensiones de fortaleci-

miento económico a partir de la realización de estos eventos. Las guerras se han menospreciado en su mayoría por ocurrir en países diferentes a los europeos, silenciosas para el marco internacional y extremadamente violentas para la población local que las padece. El ordenamiento mundial se ha reconfigurado bajo una lógica de intervención para el mercado. Precisamente este sistema se posiciona como una de las prioridades de los Estados en el neoliberalismo, que disfraza, aún más, los vínculos de las actividades populares con los intereses estatales. Estado y sociedad se dispersan, contraponen, enfrentan y construyen constantemente en esa disputa continua por el reconocimiento de las formas de organización de la vida social, en diversos aspectos. El Estado, entendido como una institución más -siguiendo a Lenin (1997)- al igual que el capitalismo y, para nuestro caso, igual que el Fútbol, son mecanismos que se reproducen como entidades únicas, representativas de un orden social absoluto, legítimo y autorregulado.

Referencias

- Cruz, B. (2015). *Partido a muerte: la dignidad de los victoriosos*. *Maldita Cultura* [sitio en internet]. Recuperado de <https://malditacultura.com/memorias/partido-de-la-muerte/>
- Duarte, O. (1994). *Todas las copas del mundo*. Bogotá, Colombia: McGraw-Hill Interamericana S.A.
- "El Gráfico". (2014). *El día en que Adolfo Hitler mató a un equipo de fútbol*. El Universal: El Gráfico [sitio en internet]. Recuperado de <https://www.elgrafico.mx/deportes/09-05-2014/el-dia-en-que-adolfo-hitler-mato-un-equipo-de-futbol>
- Elias, N., y Dunning, E. (1992). Dinámica de los grupos deportivos con especial referencia al fútbol. En *Deporte y ocio en el proceso de civilización* (pp. 231-246). Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Galeano, E. (1995). *El fútbol a sol y sombra*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- González, T. (2002). La política deportiva en España durante la República y el Franquismo. En *Sport y autoritarismos. La utilización del deporte por el comunismo y el fascismo* (pp. 169-202). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Gramsci, A. (2009). El fútbol y la escoba. En *Bajo la mole: fragmentos de civilización 1916-1920* (pp. 121-123). Madrid, España: Sequitur.
- Lenin, V. I. (1997). La sociedad de clases y el Estado. En *El Estado y la Revolución* (pp. 27-44). Madrid, España: Fundación Federico Engels.
- Maturana, F. (2018). *El fútbol al revés* [Conferencia]. Universidad de Antioquia.
- Mingst, K. (2015). El contexto histórico de las relaciones internacionales. En *Fundamentos de las relaciones internacionales* (pp. 47-104). Ciudad de México, México: CIDE.

Vélez, J. C. (2004). Prácticas hegemónicas y resistencias cotidianas. Una perspectiva para estudiar la formación del Estado en Colombia. *Estudios Políticos*, (25), 89-111.

Índice fotográfico

Fotografía 1. Tomada de <http://www.elgrafico.mx/deportes/09-05-2014/el-dia-en-que-adolfo-hitler-mato-un-equipo-de-futbol>

Fotografía 2. Tomada de <http://colgadosporelfutbol.com/italia-atraco-a-espana-en-el-mundial-del-34/>



EL CAMBIO SOCIAL EN LA CULTURA CALIMA: REVISIÓN DOCUMENTAL DE LOS GRANDES CLÁSICOS

Mirsa Eneida Angulo López¹
Jorge Enrique Casas Mosquera²

Resumen

La región calima es una de las zonas arqueológicas de estudio en las cuales se ha dividido el territorio colombiano. En el presente trabajo se pretende hacer un abordaje a manera de resumen sobre los estudios arqueológicos que se han realizado acerca de la cultura calima por parte de algunos autores clásicos y un grupo de arqueólogos pertenecientes a PROCALIMA, desde los diferentes aspectos de la vida cotidiana de las poblaciones humanas que se asentaron en este territorio durante los distintos periodos que abarcaron la Cultura Calima y su área de influencia. Pretendemos acercarnos a entender cómo operó el cambio social en esta zona del país a partir de una revisión bibliográfica restringida de la literatura académica disponible.

Palabras clave: cambio social; Cultura Calima; cerámica, medio ambiente.

Abstract

The Calima region is one of the archeological study areas into which the Colombian territory has been divided. The present work has tried to make an approach of a summary way about the archaeological studies that have been carried out the Calima culture by some classical authors and of archaeologists belonging to PROCALIMA from the different aspect of the daily life of the human population that settled in this territory during the distinct periods that covered the Calima culture and its area of influence, and thus understand how social change operated in this area of the Colombia from a restricted bibliographic review of the available academic literature.

Keywords: social change; Calima Culture; ceramics, environment.

¹Correo de contacto: mirsa.angulo@udea.edu.co.

²Correo de contacto: jorge.casas@udea.edu.co.

Generalidades geográficas

El complejo cultural Calima se ubica en una zona paisajísticamente hermosa³ ubicada en el departamento del Valle del Cauca. Se caracteriza por tener una topografía suavemente ondulada de lomas y colinas redondeadas, separadas por pequeños y medianos valles transversales inundables en la zona del alto río Calima. Se encuentra en la parte alta de la cordillera occidental a una altura promedio de 1.500 msnm con un clima templado y temperaturas que oscilan entre los 25°C junto con abundantes temporadas de lluvias, además cuenta con una vegetación de bosque sub-andino que se conserva en pequeños parches de monte aislado

sobre las lomas y a lo largo de la cuenca hidrográfica.

La región Calima es una zona de comunicación entre la costa pacífica y la cordillera occidental; la zona de influencia de esta región comprende los actuales municipios de Calima-Darién, Restrepo, Yotoco y Vijes, los cuales están en relación con el banco occidental (valle aluvial) del río Cauca, las tierras bajas del pacífico, el delta del río San Juan, el altiplano de Popayán, la región Quimbaya y región encañonada del río Dagua. Geográficamente el término Calima fue acuñado por los conquistadores desde el periodo colonial, haciendo referencia al área del valle occidental del río que tenía este mismo nombre.



Figura 1
Mapa de las zonas de asentamiento del complejo cultural calima y sus áreas de influencia. Fuente: DANE 2012 editado por Jorge Casas y Mirsa Angulo.

³Como autores hemos decidido usar este adjetivo de apreciación estética para describir el paisaje Calima motivados por las lecturas realizadas a las crónicas de indias del siglo XVI donde se describen los primeros hallazgos en la región, las cuales se valen de un lenguaje bastante poético descriptivo para hablar de ese espacio geográfico.

La región es excepcionalmente atractiva para los asentamientos humanos puesto que la zona habitable llega hasta unos 1.500 msnm con días cálidos y noches frías, sus suelos ricos en materiales piroclásticos, gracias a los volcanes ubicados en la región de la cordillera central son propicios para actividades agrícolas debido a sus bondades minerales y es un hábitat ideal para gran variedad de especies animales y vegetales.

Antecedentes

Las investigaciones de los diferentes autores clásicos permitieron entender el verdadero contenido arqueológico del concepto "Cultura Calima", y, por consiguiente, las hipótesis planteadas sobre la existencia de diferentes culturas en el ámbito del Valle del Cauca. Es el caso de Henry Wassen quien en 1936 reconoció en la región del Valle del Dorado unas formaciones de aterramiento, sitios habitacionales, arte rupestre, caminos y sepulcros. Esto le permitió formular la primera tipología de la forma de los pozos y cámaras, entre las cuales diferenció dos tipos de tumbas: las de pozo rectangular sin cámara y las de pozo rectangular con cámara lateral.

Roberto Pineda, en 1945, investigó la región y descubrió una red importante de "camino de indios" en los que se pueden distinguir áreas urbanísticas bien definidas, donde los indígenas

tuvieron instalados sus talleres para la fundición y el laboreo del oro. En otros sitios arqueológicos aledaños a estas redes de caminos se descubrieron cementerios en pequeños montículos en la cordillera de los rebordes del valle, como lo expresa el autor en sus trabajos.

Estas tumbas, de las cuales su mayoría permanecen aún abiertas, presentan la forma general de un tambor central, rectangular o cilíndrico, indiferentemente, cuya profundidad varía considerablemente en cada uno, y en el fondo del cual se abre una bóveda lateral que, en ocasiones, es mayor que el tambor central, y en la cual se encuentran depositadas las ofrendas funerarias, consistentes en objetos de cerámica, orfebrería, piedra, etc. Estas bóvedas se encuentran siempre sin carga, es decir vacías de tierra, ocupadas sólo con el ajuar funerario. (Pineda, 1945)

Los sitios de habitación se sitúan en terrazas artificiales con una abundante presencia de cerámica de uso diario de fabricación ordinaria con burdo pulimento, frecuentemente lisa y gruesa, con decoraciones incisas dadas por líneas oblicuas cortadas entre sí que forman pequeños rombos.

Por otra parte, José Pérez de Barradas, en 1954, también realizó investigaciones sobre las prácticas orfebres

de la zona y fue el que acuñó el término de *estilo Calima* para las materialidades pertenecientes a esta región, recuperadas del periodo colonial donde esta zona fue designada con este topónimo. Barradas utilizó como método de estudio las crónicas de indias y el trabajo de campo en la zona para concluir que:

Durante esta época era popular en Calima la fabricación de ornamentos martillados de lámina de oro, y entre los juegos de joyas más ricas está una gran variedad de diademas, orejeras, narigueras y pectorales. Las piezas están decoradas con motivos incisos y repujados y muchas tienen cabezas en las cuales, a su vez están completamente vestidas con una gama completa de joyas en miniatura. (como se cita en Cardale De Schrimpff et al, 1989)

Entre los tipos de orfebrería destacaban las máscaras, que se diferenciaban de las Yotoco al tener cuatro agujeros hechos aproximadamente a la altura de la boca y los ojos, se dice que para pasar cordones para sujetarlas a la cara. En cuanto a sus características estos autores expresan que:

Estas máscaras no solamente son muy distintas de las caras que aparecen en los ornamentos Yotoco en el sentido de que no tienen "objetos colgantes", sino también en lo que se refiere a los

detalles de los rasgos faciales. Los ojos son ovalados y hacen pensar en los de las figuras de la cerámica llama; están representados por medio de dos líneas repujadas, con otra más arriba para marcar la ceja. (Cardale De Schrimpff et al, 1989)

Cronología

Según los datos proporcionados por investigadores clásicos como Wassén, Barradas, Pineda, Hernández de Alba y otros autores que en distintos momentos han realizado investigaciones arqueológicas en la región se ha propuesto una cronología para los sitios Calima a partir de muchos años de discusiones e investigaciones, se llegó al consenso de distribuir en tres periodos temporales de ocupación esta área de estudio; en estos tres periodos donde se pueden evidenciar importantes ocupaciones diferenciadas por parte de grupos humanos para los cuales se han podido describir prácticas culturales asociadas que ayudan a develar un paisaje social precolombino. Estas temporalidades son nombradas en los periodos llama, Yotoco y Sonso. En estudios recientes se ha registrado un enorme sitio arqueológico en las inmediaciones del municipio de Palmira (Valle del Cauca) cuya cultura material se relaciona con la cultura Calima. Esto ha llevado a que se proponga un nuevo periodo de

ocupación el cual ha sido denominado Malagana, el cual ha sido asociado fuertemente por diversos autores con el periodo de desarrollo Yotoco dando así origen al nombre del periodo Yotoco-Malagana. Con el fin de realizar una presentación temporal más acorde a lo propuesto por los autores clásicos, en este texto solo se abordarán las tres temporalidades bases propuestas por ellos.

CRONOLOGÍA CALIMA				
Pleistoceno	Holoceno			
Precerámico (10.000 -5.000 B.P.)		Formativo (3.000 a.C. – 1.000 a.C.)	Desarrollos Regionales (1.000 a.C. - 900 d.C.)	Tardío (900 d.C.- 1.600 d.C.)
Cazadores Recolectores		Horticultores	Agricultores Sedentarios	
<div><div>-----</div><div>ILAMA</div><div>-----</div><div>YOTOCO</div><div>-----</div><div>MALAGANA</div><div>-----</div><div>SONSO</div></div>				

Figura 2

Línea de tiempo de la ocupación humana en el occidente de Colombia. Fuente: Elaboración por Jorge Casas a partir de los datos de Calima and Malagana: Art and Archaeology in Southwestern Colombia, Cardale De Schimpff (Ed), PROCALIMA..

Llama

Los sitios llama son relativamente numerosos en el área Calima; es usual encontrar tumbas ubicadas en la cima de lomas y colinas como patrón funerario, aunque son difíciles de identificar debido a la presencia de huellas de reocupación por parte otros grupos humanos. Estos grupos humanos ya comenzaban a practicar una agricultura en zonas de bosque húmedo tropical con gran presencia de mamíferos como tapires, armadi-

llos, felinos (jaguares y ocelotes), zarigüeyas, murciélagos y monos, además había gran cantidad de reptiles como cocodrilos, tortugas, lagartos, serpientes.

La cultura llama se desarrolló entre los siglos VII y I A.C, de los que se encuentra una cerámica con decoraciones en incisión y formas de recipientes zoomorfas, antropomorfas y canasteros orfebrería con máscaras humanas y cuentas de collar hechas en la técnica de láminas de

oro martillado con grabados en relieve. Una característica de los recipientes es que poseían doble vertedero. Esta variedad puede suponer la presencia de hábiles alfareros que empleaban sofisticados cánones artísticos, en los cuales se combinan el naturalismo con la estilización. Ejemplares muy característicos de esta mezcla son las vasijas con doble vertedera y asa puente ("alcarrazas") en forma de barril, los cuales podrían dar cuenta de unos atributos representativos de los objetos en los que "las características de las vasijas modeladas en forma de animales silvestres podrían ser un indicador de la presencia de ecosistemas selváticos y de los animales que los habitaban, además de las primeras representaciones humanas denominadas "patones" y canasteros" (Salas, 2017).

Yotoco

Este periodo arranca desde el siglo I de nuestra era hasta una fecha que, aunque en disputa, se traza entre el siglo VII y XI D.C, periodo al cual se le ha asociado la mayor parte de la producción orfebre Calima. Su cerámica cambia la técnica de decorado al pintado con motivos circulares y lineales; las figuras zoomorfas dominan la escena. Hubo una transición notable entre el periodo llama y el periodo Yotoco en donde se presentaban dos aspectos destacables en la

cerámica y la orfebrería que reflejan cambios sociales "profundos" en el imaginario de los pobladores de la zona como lo propone Bray y otros autores del grupo PROCALIMA: "las vasijas llama se caracterizan por ser de tamaño pequeño, en cambio al iniciarse el periodo Yotoco, aparece por primera vez, toda una gama de vasijas grandes" (Cardale De Schrimpp et al, 1989, p.57).

Sonso

Desde el siglo XII hasta más o menos la época de contacto, la técnica orfebre cambió del martillado a la fundición en la región Calima y las representaciones animales se vuelven prácticamente nulas, lo que denota otro cambio en el pensamiento mítico-religioso de la sociedad. La cerámica que se presenta es de paredes más gruesas y de menor pulimiento, relacionada con una alfarería utilitaria de diferentes tamaños: cuencos, copas y platos, y no se da una representación zoomorfa significativa; así lo expresa (Salas, 2017): "la gran escasez de figuras animales en la cerámica de este período demuestra las diferencias culturales en relación con las dos primeras fases y una cierta discontinuidad en el pensamiento mítico-religioso" (p.87).

La cerámica de la región presenta tres formas generales de decorado:

decoración pintada, incisión y en relieve, realizadas principalmente en patillaje, empleando los colores ocre, naranja, negro y rojo, los cuales están armoniosamente combinados para realizar los diferentes tipos de decoraciones, dando cuenta del refinado grado de los acabados de los alfareos Calima que tras mucho tiempo habían destacado por sus técnicas:

Los motivos pintados que dominan en la decoración de las piezas arqueológicas son: las espirales, construidas con fajas anchas que van disminuyendo de grosor a medida que se acercan al centro de la espiral; los triángulos, los ángulos agudos, puntas de lanza, fajas anchas o angostas oblicuas o paralelas entre sí (Pineda, 1945)

Adicionalmente, se puede destacar que las piezas de orfebrería frecuentes en la región, ya sea en oro o tumbaga, son: caricuríes o caracolíes, enrollados en forma de espiral, y de un tamaño casi estandarizado; argollas, narigueras, zarcillos de diferentes tamaños y formas; cuentas de collar; representaciones antropomorfas y zoomorfas; y pequeños pedazos de láminas delgadísimas o de alambre finamente elaborado. De la misma manera, se encuentra que el material utilizado en la fabricación de los objetos de cerámica es generalmente una arcilla amarilla, de consistencia no muy fina en la mayoría de los casos. El desengrasante está gene-

ralmente compuesto por cenizas de paja y restos vegetales.

¿Cómo abordar el cambio social?

Se puede decir que los autores que han trabajado sobre esta región han llegado al consenso de que el factor motor del cambio social ha sido medioambiental y la forma en la que el hombre ha transformado y labrado el paisaje según sus necesidades.

Según las investigaciones realizadas por los arqueólogos de PROCALIMA, el relieve de la región está formado por colinas suaves y valles inundables, que sufrieron cambios a través del tiempo. En el periodo llama, una abundante y variada fauna silvestre pudo desarrollarse tanto en zonas amplias de bosques húmedos subtropicales, como en la vegetación de arbustos y pastos que rodeaban los valles pantanosos. En cambio, al principio del periodo Yotoco, los análisis de polen y fitolitos muestran una reducción de los bosques para dar más espacio a áreas de cultivo. Los valles cenagosos fueron drenados y adecuados para la agricultura mediante un sistema de camellones. Esta transformación del paisaje, cada vez más dominado por el ser humano tuvo seguramente consecuencias en la fauna, lo cual pudo reflejarse en la iconografía precolombina de esta región.

Otro marcador importante que denota el cambio social que atravesó la cultura Calima en sus diferentes periodos es el que se mostró en la representación iconográfica de la cerámica, lo cual es un indicador para el cambio de pensamiento que dinamiza las técnicas, tecnologías y conocimientos sobre el entorno que posibilitan la transformación de toda la cultura material.

Por último, para la región Calima es posible encontrar patrones funerarios con ajuar, caminos y sitios de unidades habitacionales, lo que en cuestión significa que se puede hacer una reconstrucción de cómo posiblemente eran estas sociedades.

Consideraciones finales

Desde el holoceno, los habitantes de los territorios que conforman la actual Colombia ocuparon variedad de nichos ecológicos que permitió el poblamiento de nuevas áreas como la región Calima, ya que era un bosque con gran atractivo para el desarrollo de la vida humana. La región Calima además sirvió como puente natural que conectó todo el corredor occidental de los Andes y la costa Pacífica lo cual les permitió a los pobladores tempranos y tardíos de la zona disfrutar de una gran disponibilidad de recursos naturales gracias a un importante intercambio interregional entre diferentes grupos humanos.

Esto se puede ver reflejado en las materialidades que se encuentran en los ajuares de las tumbas Calima, conocidos por poseer una rica diversidad de objetos que se presumen pueden ser foráneos.

La cultura material Calima evidencia la gran influencia que tuvo el factor medio ambiental a la hora de producir los objetos que usaban los habitantes que poblaron la región; el medio ambiente fue un elemento central en la creación de símbolos y en la disposición de todo su sistema místico-religioso de pensamiento, lo que permite pensar que eran una sociedad que vivía en simbiosis con su entorno natural alejándose de esa dicotomía entre cultura/naturaleza propuesta por la disciplina antropológica estructuralista, con un avanzado sistema de representaciones que permite plantear hipótesis como que los pueblos Calima eran sociedades altamente jerarquizadas.

Esta hipótesis no concuerda mucho a la hora de revisar la información registrada en la cultura material y las estructuras “monumentales” encontradas de las unidades domesticas, pero estos datos contrastan con los vestigios encontrados en las tumbas, donde si se pueden observar importantes marcas distintivas en los patrones funerarios, lo que refuerza la hipótesis de que las sociedades Calima contaban con un avanzado

sistema de representaciones simbólicas que regía su experiencia en el mundo que habitaban. Los diversos autores que han investigado el mundo Calima se han encargado de seguir trabajando ese presupuesto, al punto de que nosotros como autores hemos llegado a considerar a los grupos humanos pertenecientes a la Cultura Calima como sociedades de lo ritual o dedicadas a la ritualidad, que como diría Víctor Turner, son grupos humanos donde el rito ocupa un papel central en la vida social de cada uno de los sujetos que habitan la comunidad.

Estas ideas son lo suficientemente fuertes para proponer todo un manifiesto de al respecto, pero por la naturaleza restringida de los datos que hemos presentado y desarrollado en este escrito nos limitamos a enunciar como una invitación al futuro lector de este documento a que indague más sobre estos asuntos. Llamado que se sustenta en las evidencias de las cuales hablamos anteriormente y que presentan los distintos autores como Warwick o Herrera.

Adicionalmente esta situación nos hace plantear el siguiente cuestionamiento: ¿será que en el mundo Calima solo existía una diferenciación social después del momento de la muerte? Si nos valemos de autores como Rodríguez (2005) que describen que la concepción de la muerte

en la región Calima “se encuentra asociado a la diferenciación social y la manera en cómo concebían los ritos de paso” (p.68), esta hipótesis pasa directamente a ser un postulado que se reafirma al examinar en detalle la distribución y uso de la cerámica que se encuentra en los sitios dedicados a las unidades habitacionales y a los ritos de enterramiento. A pesar de esto en el periodo llama existía la particularidad de que las poblaciones realizaban inhumaciones en inmediaciones próximas a las unidades domésticas, en algunos casos los restos podían ser incluso dispuestos debajo de las mismas como queda en evidencia:

Las poblaciones llaman de la cordillera Occidental en la región Calima inhumaban a sus muertos en cementerios ubicados en cercanías a los sitios de habitación y dentro de sus viviendas; las tumbas son de pozo rectangular o circular, de no más de 300 cm. de profundidad, con cámara lateral de forma rectangular o semirectangular con extremos redondeado (Rodríguez, 2005)

Otro interrogante que se despierta a medida que se realiza esta propuesta de revisión y estudio de la Cultura Calima es ¿cómo influyó la ubicación de la región Calima en el desarrollo de su sistema simbólico del pensamiento? creemos que la clave para encontrar el camino a una respuesta certera es generar a futuro un puente entre

los datos que proporcionan los autores clásicos y los futuros datos que puedan seguir proporcionando los investigadores contemporáneos que junto con estudios de arqueología de contexto permitan conocer a profundidad las sociedades Calima y dar una ruta de respuesta a este y muchos interrogantes más.

Para finalizar, queremos precisar que los autores que utilizamos en este texto son los que a nuestro criterio aportan unos datos interesantes y que a pesar de su “antigüedad” permiten un diálogo con los nuevos datos que pueden generarse hoy en día gracias al uso de nuevas tecnologías. También reconocemos que no utilizamos todo el panorama de los datos e información disponible que proporcionan los proyectos y programas de arqueología preventiva, los cuales son un campo potencial para encontrar nueva información sobre esta región. Por último, no podemos dejar de precisar que el cambio social es la suma de muchos factores que a través del tiempo transforman los valores culturales de un pueblo. Por eso consideramos que en el caso de la Cultura Calima uno de los grandes factores que dinamizó el cambio, no el único, pero sin duda alguna si el más importante fue la transformación de las condiciones medioambientales del hábitat que ocuparon estas sociedades durante todas las oleadas de poblamiento que llevaron

a cabo los habitantes de la región, hecho que se puede evidenciarse en la producción de toda la cultura material y es una muestra viva de la cosmogonía de los pueblos pertenecientes a la cultura Calima.

Referencias

- Cardale De Schrimppff, M. (1996). *Caminos prehispánicos en Calima*. El estudio de caminos precolombinos de la cuenca del alto río Calima, Cordillera Occidental, Valle del Cauca. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República Asociación Pro-Calima. Santafé de Bogotá.
- Cardale De Schrimppff, M. (Ed.). (2005). *Calima and Malagana: Art and Archaeology in Southwestern Colombia*. Bogotá. Colombia. Asociación Pro-Calima Foundation.
- Cardale De Schrimppff, M.; Warwick, B. et Herrera, L. (1989). Ornamentos y máscaras de oro de la cultura llama, metalurgia del periodo formativo tardío en la cordillera occidental colombiana. *Boletín del museo del oro*. Núm. 24.
- Cardale De Schrimppff, M.; Warwick, B. et Herrera, L. (1989). *Reconstruyendo el pasado en Calima resultados recientes*. Boletín del museo del oro. Núm. 24. pág. 1-32.
- Groot de Mahecha, A; Herrera, L; Mora, S y Botiva, A. (1989). *Colombia prehispánica: regiones arqueológicas*. Colcultura e Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá
- Legast, A. (1993). *La fauna en el material precolombino Calima*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República. Santa fe de Bogotá.
- Pineda, R. (1945) *Material arqueológico de la zona calima*. PDF. pág.491-529. Recuperado de: https://www.icanh.gov.co/nuestra_entidad/grupos_investigacion/divulgacion_publicaciones/revistas_cientificas/8195.
- Salas, R. (2017). *Arqueología del Paisaje: Colores en el valle de El Dorado Valle del Cauca -Colombia (100-1550 d.C.)*. Colección: Artes y Humanidades-Arqueología. Cali.
- Rodríguez, C. (2005) *Pueblos, rituales y condiciones de vida prehispánica en el valle del cauca*. Bogotá



LIBERACIÓN DE UMA KIWE: RESISTENCIA Y ORGANIZACIÓN INDÍGENA POR LA TIERRA

Juan Diego Arévalo Yazzo¹
Daniel Valencia Velasco²

Resumen

la tierra hace parte fundamental de la vida de los pueblos indígenas caucanos; alrededor de ella se construye su cosmovisión del mundo y se organizan como comunidades ancestrales que reivindican su cultura por medio de la lucha. En un contexto de profunda violencia estructural como es el caso del norte del Cauca, la "Liberación de la Madre Tierra" constituye una respuesta legítima para recuperar la armonía del territorio y garantizar los derechos del pueblo nasa, dejando en claro la profunda diferencia existente entre los intereses hegemónicos defendidos por el Estado colombiano y los proyectos populares de existencia alternativa en lo económico, lo político y lo cultural.

Palabras claves: CRIC; organización indígena; liberación de la madre tierra; Uma Kiwe.

Abstract

The land is a fundamental part of the life of the Cauca's indigenous peoples. It is around it that their cosmovision of the world is built and they organize themselves as ancestral communities that claim their culture through struggle. In a context of profound structural violence such as that of the northern part of the Cauca, the "Liberation of Mother Earth" constitutes a legitimate response to recover the harmony of the territory and guarantee the rights of the nasa people. Making clear the profound difference between the hegemonic interests defended by the Colombian state and the popular projects of alternative existence in the economic, political, and cultural spheres.

Keywords: CRIC; indigenous organization; liberation of mother earth; Uma Kiwe.

¹Correo de contacto: jarevaloy@unal.edu.co.

²Correo de contacto: jarevaloy@unal.edu.co.

"Exigimos un mundo donde quepamos todos y todas, en el que la Madre Tierra nos alimente, nos dé riqueza, pero no para que algunos la acumulen, sino para que la vida perviva"

Consigna indígena

Introducción

El proceso mediante el cual se ha configurado históricamente la estructura agraria en Colombia se ha caracterizado por la conflictividad intrínseca que la atraviesa, una historia que comienza a gestarse desde las particularidades del régimen señorial impuesto en la colonia. El departamento del Cauca es resultado de un proceso histórico en el que se conjugaron distintas formas de vida y pensamiento de forma violenta, un mestizaje obligado y el mantenimiento de estructuras de poder excluyentes. Sin embargo, el departamento ha sido cuna de procesos de resistencia comunitaria que merecen ser reconocidos, como es el caso de las múltiples naciones originarias asentadas históricamente en estos territorios.

Desde el periodo colonial las comunidades indígenas han venido luchando, en un principio lideradas por caciques de poblaciones asentadas en el gran Cauca con el objetivo de defender y proteger su gente de los españoles que llegaban tomando posesión de las tierras ancestrales. La lucha por el territorio en su momento

logró unificar muchas poblaciones, comandadas por caciques como la Gaitana y Pigoanza bajo el ideal de recuperar sus territorios y hacer pagar los crímenes cometidos por conquistadores como Sebastián de Belalcázar. Estas guerras por el territorio dejaron muchas derrotas militares para las poblaciones indígenas, iniciando una nueva época política para las comunidades.

Luego de 120 años de guerra con los invasores las condiciones se habían transformado, un nuevo momento para los pueblos de este espacio de Abya Yala³ iniciaba. La resistencia nunca se detuvo, el sueño de defender la Tierra no concluyó al final de la guerra, sino que se transformó estratégicamente ante la unión de muchos pueblos para conformar la actual nación nasa (Proceso de Liberación de la Madre Tierra, 2016). Los nuevos jefes ya no serían guerreros, sino guardianes pacíficos de sus pueblos. Eran nuevos caciques que tenían que buscar nuevas formas de acción para seguir enfrentando el enemigo y resistir en paz (Bonilla, 2015). Para comprender de una mejor manera este proceso de largo aliento del

³Abya Yala, es el nombre dado al territorio americano por parte de las naciones originarias antes de la conquista europea (Bonilla, 2015).

pueblo nasa, hemos querido indagar sobre la "Liberación de la Madre Tierra", símbolo de unidad y organización característico de la resistencia indígena en la región.

Desde la colonia, en la retoma de su lucha en los años 70 y hasta la actualidad, el pueblo nasa ha dado una lucha social en la que ejerce el cuidado del territorio, queriendo liberarlo de monocultivos que acaban con su fertilidad, haciéndole una exigencia al gobierno por tierras libres de grandes hacendados e industrias. Nuestro objetivo es analizar la significación histórica del proceso de Liberación de la Madre Tierra destacando su importancia para la vida organizativa indígena, la pervivencia y la permanencia en el territorio. La lucha de la Gaitana, de Juan Tama, de Quintín Lame son una herencia para caminar hoy, son la semilla regada para cosechar y seguir sembrando, así se sembró el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) y los planes de vida de las comunidades (Bonilla, 2015).

Primero se realizará una contextualización del espacio donde se desarrolla el proceso de liberación, las particularidades y problemáticas que se entrelazan en los procesos comunitarios y la manera en que estas han

condicionado la organización indígena. Luego de ello, se abordará la historia de este proceso organizativo bajo el CRIC debido a la importancia y fuerza que mantiene tanto a nivel nacional como latinoamericano; reconocemos la existencia de otras formas bajo las cuales se ha desarrollado la resistencia y la lucha por el territorio en el Cauca, pero se hará énfasis en esta por ser un referente presente de gran importancia para los movimientos sociales. La Liberación de la Madre Tierra será abordada desde el sentido que fundamenta el proceso, el cual parte de la cosmovisión indígena y se ha venido construyendo dinámicamente a través de los años, buscamos desarrollar su significado y su legitimidad para la satisfacción de los derechos y reivindicaciones del pueblo nasa. Para terminar, se hará una aproximación de la relación entre el sistema jurídico estatal y esta acción social que surge de la organización comunitaria, planteando la relación antagónica que se ha construido entre ambas desde las estructuras de poder económico y político regional.

El Cauca: entre la diversidad socio-territorial y los conflictos por la tierra

Para comenzar esta presentación de la Liberación de la Madre Tierra como una alternativa popular para la garantía de los derechos étnicos rurales, es



necesario dar muestra del contexto en que se desarrolla. Los procesos organizativos de las comunidades indígenas han tenido uno de sus focos más importantes en la región suroccidental del país, y particularmente en el departamento del Cauca, donde ha jugado un papel central en el desarrollo de formas de resistencia y lucha basadas en las diversas cosmovisiones originarias.

El departamento del Cauca, en su aspecto físico-geográfico, cuenta con un área total de 3.089.755 ha, en las que habitan aproximadamente 1.346.932 personas, de las cuales el 20,5 % corresponde a comunidades indígenas, el 21,1 % a comunidades afrodescendientes y el 58,5 % a población mestiza. Se caracteriza por tener una vocación agropecuaria que representa el 50 % de la economía caucana, seguida del sector de servicios con el 35 %, la industria con 14 % y finalmente la minería con el 1 % (Duarte et al., 2013). En una perspectiva nacional, el departamento del Cauca se encuentra en el segundo lugar con mayores índices de pobreza después del Chocó, situación problemática especialmente si se observa que la línea de pobreza se encuentra por encima de la media nacional al alcanzar para el año 2013 un 58,4 %, mientras el país se encontraba sobre el 30,6 %. Si estos indicadores ya evidencian por sí mismos la existencia de una problemática aguda en los

territorios caucanos, se intensifica más al ver que corresponden a una tendencia histórica donde la dinámica del departamento se ha mantenido mientras las medias nacionales han ido presentando una disminución (PNUD, 2014).

¿Por qué en el Cauca confluyen tantos intereses y se presentan conflictos sociales, económicos, ambientales y políticos tan agudos? Es una pregunta que tiene un trasfondo histórico que se remonta a las explotaciones mineras realizadas desde la época colonial y de la cual se pueden realizar múltiples interpretaciones, pero el punto central para el contexto actual se concentra en buena medida en las potencialidades extractivistas favorecidas por la ubicación geográfica con la que cuenta el departamento:

El Departamento del Cauca ha cobrado importancia en los últimos años desde el punto de vista económico por su localización geográfica, vital en los proyectos de internacionalización de la economía, y también por los recursos naturales, algunos en explotación y otros localizados en exploraciones recientes. (Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, 2007, p. 12)

La importancia geoestratégica de este departamento ha sido el motivo por el cual la acción de múltiples

intereses entra en conflicto, las disputas históricas se han materializado en un modelo de desarrollo enfocado en la reproducción de procesos de despojo y creación/reafirmación de privilegios. Aplicando una narrativa fundamentada en la modernización como necesidad imperativa de la consolidación de la economía regional y de beneficio para todos los actores, se naturalizan situaciones de desigualdad latentes en la producción económica, las condiciones de vida y la propia participación democrática dentro del sistema político (Caicedo, 2017).

En vista de la diversidad geográfica con la que cuenta el Cauca, es preciso realizar divisiones regionales para poder estudiar las particularidades del territorio. En el informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2014), el departamento se divide en cinco regiones: centro, norte, sur, oriente, occidental-litoral pacífico caucano. Las comunidades indígenas se encuentran asentadas en las zonas montañosas de la cordillera central y el macizo colombiano debido a un proceso histórico de desplazamiento causado por el modelo económico latifundista. El Cauca es, después de La Guajira, el departamento que mayor cantidad de población indígena concentra en Colombia (21 %). La distribución de porcentajes entre comunidades se presenta de la siguiente manera: nasa

65 %, yanaconas 15 %, misak 13 %, coconucos 5 %, emberas e ingas 2 %. El pueblo nasa se compone de 111.642 personas, distribuidas en 24.119 familias dentro de 21 territorios indígenas que abarcan 206.288 ha, de las cuales el 82 % solo sirven para pastoreo y solo el 18 % son aptas para las actividades agropecuarias, por lo cual hay un déficit en el acceso a la tierra (Vargas y Ariza, 2019).

Las tierras en el Cauca se caracterizan principalmente por tener una vocación agropecuaria, ejemplo de ello es que es el departamento con mayor ruralidad del país ya que el 61,5 % de sus habitantes se encuentran en la zona rural de los municipios (PNUD, 2014). Abordar los distintos usos que la tierra tiene en todo el departamento y su relación con los conflictos socioeconómicos existentes sería trabajo de otro estudio, en este caso nos enfocaremos en la zona norte, donde se encuentra un foco importante de la comunidad nasa y se han venido desarrollando procesos de recuperación de tierras. La particularidad de la zona norte reside en que es la zona más fértil del departamento. La mayor parte de las tierras caucanas están categorizadas como de baja o muy baja fertilidad constituyendo un 32 % y 25 % del total disponible respectivamente; el 3 % fértil y moderadamente fértil se ubica en la región colindante con las

zonas bajas del Valle del Cauca, pero actualmente se encuentran bajo el régimen productivo del monocultivo de caña. Esto constituye una problemática por dos motivos: primero, esta producción agroindustrial tiene consecuencias nefastas sobre el medio ambiente debido a que aumenta la acidez de los suelos y contamina por la utilización de múltiples químicos en fumigación; y segundo, la propiedad sobre estos terrenos se ha constituido a partir del despojo efectuado a las comunidades indígenas por parte de los poderes económicos del Cauca y el Valle del Cauca en connivencia con el Estado (Duarte et al., 2013; PNUD, 2014). Esta situación es mucho más evidente al comprender que no se refiere a un hecho aislado ni coyuntural, sino a todo un modelo planeado desde las estructuras de poder institucional y económico.

[...] En el caso del norte del Cauca, despojo y privilegio han sido constitutivos de un modelo de desarrollo cuya lógica se puede rastrear en la larga duración y donde la ilegalidad y la marginalización han desempeñado un papel central como dispositivos de ocultamiento del despojo, así como de la producción de privilegios que el mismo modelo de

desarrollo regional genera, y a partir de los cuales se ha configurado históricamente esta región. (Caicedo, 2017, p. 62)

El pueblo nasa ha manifestado que teniendo un territorio más amplio se puede sembrar y cosechar para subsistir de una mejor manera. Por medio del fortalecimiento del nasa tull⁴ la autonomía alimentaria de las comunidades se vería favorecida, adicionalmente sería posible un mejor aprovechamiento de los excedentes producidos para la comercialización, utilizando técnicas propias de cultivo y conservando las semillas autóctonas, esto teniendo en cuenta que los nasa son uno de los pueblos indígenas más numerosos. La mayoría de las familias nasa están vinculadas a la producción agropecuaria para la subsistencia y comercialización, encontrándose organizados para la transformación de materias primas, para la comercialización de los diferentes productos y para el consumo de variedades nativas que se producen en el resguardo/territorio (Plan de salvaguarda Nasa, 2014).

Históricamente esta región se ha caracterizado por una alta afectación, producto del conflicto armado. La persistencia de actores armados

⁴El nasa tull, es el sistema de cultivo que implementa el pueblo nasa (Plan de salvaguarda Nasa, 2014): "implica la siembra atendiendo a las fases del sol y la luna, la siembra diversificada y no intensiva, el establecimiento de centros de acopio y bancos de semillas propias y, además, la incentivación de los proyectos llevados a cabo por mujeres y jóvenes. El tull es la estrategia base de los nasa para conseguir una economía limpia, sin químicos ni agrotóxicos, que garantice la supervivencia y la salud de las familias indígenas y les sirva desde el punto de vista del lucro a las comunidades indígenas y no a terceros" (Madieto, 2019, p. 87).

legales e ilegales ejerciendo control territorial ha estado estrechamente ligada las disputas sobre la tierra que se dan entre comunidades étnicas, campesinas y los sectores empresariales hegemónicos. Desde que fue firmado el acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia- Ejército del Pueblo (FARC-EP) en noviembre de 2016, el departamento del Cauca ha venido atravesando una crisis de seguridad que se ha agravado de manera considerable hasta el día de hoy. Según un informe realizado por INDEPAZ en el año 2018, en los territorios caucanos se ha venido desarrollando una recomposición de órdenes armados que se disputan las rentas ilegales y el control territorial en las zonas que dejó libre las FARC-EP. La principal amenaza para la seguridad de las comunidades, sus liderazgos y sus organizaciones se encuentra en la existencia y accionar de estas estructuras asociadas al narcotráfico, con una dinámica en los territorios que deja en evidencia un complejo entramado de alianzas entre actores legales e ilegales (González, González y Espitia, 2018). El campo de acción de

estos grupos se encuentra en las redes económicas y políticas de negocios extractivistas, los cuales sirven al modelo de desarrollo planteado por las élites regionales en la medida que se suman a la presión sobre los grupos que habitan el territorio, implementando por medio de la violencia el confinamiento y la marginalización de las comunidades⁵. Adicionalmente, su operación en la región es el aliciente perfecto para que las políticas estatales se enfoquen en aumentar la militarización y evadan su responsabilidad de desarrollar una articulación institucional que dé solución a las condiciones estructurales del problema.

Este fenómeno del presente se enmarca en las profundas raíces históricas de las que se alimenta el conflicto armado en el departamento y, por las cuales, las comunidades indígenas, negras y campesinas han desarrollado procesos organizativos de resistencia ante su exclusión del orden social; nuevamente, las organizaciones indígenas han tenido que hacer frente a los intentos de doblegarlas para que se satisfagan intereses particulares y lo han hecho por

⁵Un ejemplo de esto se puede observar en la vereda Pureto del municipio de Suárez, donde la construcción de la hidroeléctrica de Salvajina transformó la forma de vida campesina y sostenible de sus habitantes en beneficio de la agroindustria de la caña. Esta transformación los obligó a recurrir a dinámicas productivas generadoras de dependencia como el cultivo de coca, llegando a un punto donde la inserción de la vereda en la economía cocalera introdujo actores armados al territorio que controlaban la vida de la población. El despojo inicial del que fueron víctimas se profundizó con la irrupción de grupos violentos que desarticulaban las redes comunitarias e ilegalizaron a las comunidades asentadas allí, situación útil para que las empresas agroindustriales pudieran continuar con sus planes de extracción de recursos naturales al presionar al gobierno con militarizar la zona y despejar el camino de cualquier oposición al “desarrollo” (Caicedo, 2017).

medio del fortalecimiento de sus planes de vida desde la autonomía y el gobierno propio sobre sus territorios. En general, las comunidades étnicas y campesinas del departamento se encuentran en una situación de mayor riesgo ante esta emergencia social, el acumulado de desventajas históricas y su carácter contrahegemónico las ubica en una posición que choca con los intereses ilegales y legales que ejercen la violencia impunemente (González, González y Espitia, 2018).

Para el mes de mayo de 2020, las organizaciones pertenecientes a la mesa territorial de garantías presentaron un informe especial sobre las vulneraciones a los DDHH en el Cauca. En este se puede evidenciar que la situación de emergencia denunciada en el 2018 ante el auge de la recomposición de la violencia sociopolítica está teniendo un crecimiento bastante dramático. Solo en el departamento del Cauca: entre finales de 2016 y mayo de 2020, fueron asesinadas 215 personas que cumplían un papel de liderazgo dentro de sus comunidades, las cuales defendían los recursos naturales y las dinámicas productivas, políticas y culturales propias de la población frente a los intereses extractivistas. Las medidas gubernamentales no han sido efectivas a lo largo de estos años para garantizar su deber constitucional de defensa de

los DDHH (Fernández et al., 2020). Es especialmente preocupante la situación para las comunidades étnicas, en las que el acumulado de desigualdades presente sigue evidenciándose en la falta de respaldo institucional para frenar el desangre de sus organizaciones. Del total de líderes y defensores de DDHH asesinados en el departamento del Cauca, 106 fueron indígenas de los cuales 90 pertenecían al CRIC y a la ACIN, siendo así el sector social más afectado por el recrudecimiento de la violencia en los territorios (Fernández et al., 2020).

Organización indígena

Uma Kiwe nos enseña a vivir como pueblo indígena, nos enseña a vivir en armonía que está representada en una relación que permite al Nasa compartir la palabra alrededor de la tulpá y realizar trabajos comunitarios, rituales y culturales. (Quilcué, 2017, p. 25)

A principios del siglo XX se conoció nacionalmente al líder indígena Manuel Quintín Lame, quien en su trabajo de concientizar a las comunidades recorrió buena parte de los departamentos del Cauca, Tolima y Huila, impulsando el desarrollo de una gran sublevación indígena (La Quintiada) como reacción amplia y de resistencia propia de las comunidades originarias, las cuales estaban siendo directamente afectadas por las dinámicas de explotación sin precedentes sobre sus territorios

(Gros, 1991). Quintín Lame propuso las consignas que 50 años después retomaría el CRIC, invitando a los pueblos indígenas a no pagar el terraje⁶ y, por el contrario, a retomar las luchas de sus antepasados para rescatar su cultura. Las luchas de Quintín Lame surgieron en un momento en el cual la tradicional aristocracia caucana, que basaba su poder en la tenencia improductiva de grandes extensiones de tierra y en la explotación desmesurada del indígena por medio del terraje, se encontraba en plena decadencia (Quintín Lame, 1987). El gran Cauca se empezaba a desmembrar y una nueva clase terrateniente, más emprendedora y colonizadora, comenzaba a surgir; era el año de 1910 y los resguardos indígenas se veían seriamente amenazados (Quintín Lame, 1987). Indudablemente, Quintín Lame consideraba que su misión era educar a las comunidades para que, conscientes de su situación, no se dejaran engañar de sus enemigos. Pero al reivindicar la tierra, más concretamente la de resguardo, la vida en comunidad y la cultura indígena, estaba tocando asuntos muy sentidos por las comunidades (Quintín Lame, 1987). Retomando el impulso histórico de las luchas dadas en el territorio, los pueblos indígenas tomaron una decisión determinante

para el futuro de su movimiento y de sus vidas: “la lucha por la tierra y por nuestros derechos nos impulsaron a organizarnos y a crear el Consejo Regional Indígena del Cauca” (Caminando la palabra, 2009).

El 24 de febrero de 1971, se llevó a cabo, en Toribío, una gran concentración de campesinos, indígenas y obreros agrícolas a raíz de una serie de acciones desarrolladas por las comunidades indígenas en la lucha por recuperar las tierras que hacían parte de las haciendas, entrando en confrontación con sus propietarios. Los principios que guiaron el proceso organizativo se encontraban expresados en un programa reivindicativo construido en el encuentro. Si bien la compleja dinámica que se vive en los territorios ha venido transformando las consignas y el accionar de la organización, los puntos planteados a continuación siguen siendo fundamentales para comprender la consolidación del proceso de Liberación de la Madre Tierra:

De esta histórica concentración nace una Organización indígena: El CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) el cual acuerda un programa de siete puntos, aún vigentes: 1. Recuperar las tierras de los resguardos 2. Ampliar los resguardos 3.R

⁶El terraje se entendía, en la época colonial, como el pago de un canon de arrendamiento o suma de dinero por el uso de un terreno; este canon podía también pagarse en productos de la misma tierra. No había ninguna otra obligación del terrajero o su familia con el terrateniente (Fals Borda, 1975).

forzar los cabildos 4. Dejar de pagar los terrajes 5. Difundir las leyes relacionadas con los indígenas y exigir su justa aplicación 6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas 7. Formar profesores indígenas para educar, de acuerdo con la situación de los indígenas, y en sus lenguas. (Gros, 1991)

Desde ese momento, el movimiento indígena ha ido creciendo y fortaleciendo su lucha, llegando a conseguir importantes logros, remarcando especialmente el valor de su propuesta de mundo construida desde su saber ancestral como alternativa para la vida dentro del modelo de muerte imperante en el país. La acción de estos pueblos para recuperar sus territorios y salvaguardar la vida tiene múltiples expresiones, entre ellas la Liberación de la Madre Tierra, la cual se conjuga con formas comunitarias de organización para construir un proyecto político, económico, cultural y social que puede trascender los espacios de su propio territorio para alcanzar a tener incidencia nacional y latinoamericana.

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) cumplió 38 años de existencia (febrero 24 de 1971-24 de febrero de 2009). Aunque nuestra organización es joven en sus hom-

bros lleva la lucha de miles de hombres y mujeres que con su esfuerzo y trabajo nos han dejado muchas enseñanzas y el patrimonio organizativo para seguir orientando nuestros proyectos de vida. Muchos han entregado sus vidas, nutriendo así la resistencia que traemos los pueblos indígenas. En este proceso recuperamos más de 150.000 hectáreas de tierra. Estos territorios por costumbre los trabajamos en Minga, en cambio de manos, en empresas comunitarias y grupos asociativos, igualmente en tulla y/o parcelas familiares, que hacen parte de nuestra economía comunitaria, respetuosa y defensora de la Madre Tierra. De esta manera buscamos que nuestra relación con la naturaleza sea un proyecto socioeconómico de amplio alcance social. (Caminando la palabra, 2009)

Desde ese momento, y con los años, el CRIC no ha dejado de luchar por la tierra y la organización de las comunidades. Pasados 48 años desde su fundación, el CRIC perdura a pesar de diferentes obstáculos, fortalecido por los pueblos que lo componen, y el movimiento social que impulsa puede ser considerado como uno de los más significativos de la sociedad colombiana actual⁷. Sabemos que del afán de explotar la vida y de extraer riquezas para acumular capital sin límite ni descanso surgen las estructuras y las

⁷El CRIC a lo largo de toda su existencia ha ido tejiendo su dinámica de formación, transformando su pensamiento y construyendo propuestas frente al Estado para exigir los derechos indígenas y el fortalecimiento de las organizaciones sociales, en este sentido es una organización pionera en el despertar de las reivindicaciones étnicas y se mantiene como fuerza social consolidada (Caminando la palabra, 2009)..

relaciones de las sociedades en que vivimos, las que se impusieron sobre estas tierras y contra nuestros pueblos (Proceso de Liberación de la Madre Tierra, 2016). Por eso, podemos afirmar que “las estructuras sociales, los gobiernos, las leyes y las instituciones en Colombia existen para garantizar la protección y el beneficio individual y corporativo que facilita y promueve la acumulación sin límites” (Proceso de Liberación de la Madre Tierra, 2016). El pueblo indígena sabe, desde una memoria más profunda, desde una historia más antigua, desde sus experiencias diversas, desde sus usos y costumbres, que la historia desde la conquista, la historia del capital y de quienes a su nombre lo acumulan, es un proyecto de muerte y destrucción que terminará con la naturaleza, incluida la vida de los seres humanos que en ella comparten. Con esto queda claro que en Colombia nunca ha existido la voluntad de realizar una reforma agraria, pues se arrastra toda una tradición colonial en donde la propiedad de la tierra sigue siendo un signo de prestancia social y de poder (Proceso de Liberación de la Madre Tierra, 2016).

Cabe aclarar que de los siete puntos con los que se conformó el CRIC en su momento, algunos de estos ya no son fuente de lucha porque a lo largo del tiempo se han podido concretar y

poner en funcionamiento. Cinco puntos demuestran lo que ha ganado históricamente: reforzar los cabildos; dejar de pagar los terrajes; difundir las leyes relacionadas con los indígenas y exigir su justa aplicación; defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas; y, formar profesores indígenas para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en sus lenguas. Quedan así los puntos de ampliación y recuperación del territorio vigentes hasta hoy, lo que ha conllevado la lucha permanente contra el imperio económico azucarero y la confrontación directa contra las fuerzas represivas del país. Este mandato también lo están ejerciendo diferentes comunidades indígenas del norte del Cauca, la comunidad nasa entra en un ejercicio cultural y de agricultura retomando la liberación y armonización de su territorio ancestral. Este es un mandato que se ratificó en el XV Congreso del CRIC realizado en el mes de junio del año 2018, desde el cual se hizo un llamado a trabajar en unidad por la defensa y recuperación del territorio, dejándole en claro al gobierno que no se moverían de las ocupaciones hasta que se lograra una negociación con los empresarios “dueños” de dichas tierras, proponiendo un modelo de producción distinto al que se lleva a cabo con la industria cañera especialmente, y encaminado al *Wët Fxinzenx*⁸

⁸Es una palabra que significa vivir con salud y en armonía con la naturaleza. Compartir con la comunidad, servir con

En este camino de lucha y resistencia por la defensa de la Madre Tierra, el movimiento indígena caucano ha sido uno de los sectores más afectados por la violencia sociopolítica que desangra a Colombia. Hacer frente a la maquinaria extractivista ha tenido un alto costo para las comunidades nasa en el norte del Cauca pues, hasta el mes de mayo del 2020, habían sido asesinados 22 indígenas en esta zona por ejercer labores de defensa del territorio (Fernández et al., 2020). A esta situación violenta se le suma la falta de acciones efectivas del Estado colombiano para garantizar la vida y aportar a la solución de los conflictos en la región; la profundización de una política militarista para enfrentar la creciente violencia no ha reducido la incidencia de los grupos armados en las comunidades, por el contrario, estos no han detenido su expansión y fortalecimiento a la par que las necesidades básicas insatisfechas, la pobreza y el desempleo en la región (Fernández et al., 2020).

Otra de las amenazas latentes de la organización indígena se encuentra

en la estigmatización y criminalización de la protesta social, donde la represión por parte de la fuerza pública sistemáticamente hace un uso desproporcionado de la fuerza hacia la ciudadanía. Por medio de artefactos no convencionales producen una gran afectación a la salud de las personas que ejercen su derecho constitucional a la protesta; adicional a ello, el actuar policial y militar no respeta los protocolos necesarios para que haya garantías de DDHH, por el contrario, se caracterizan por incurrir en acciones ilegales para sabotear, judicializar o estigmatizar la protesta social. Hasta el mes de mayo de 2020, 11 personas habían sido asesinadas a manos de la fuerza pública en el departamento del Cauca (Fernández et al., 2020). Un ejemplo de la letalidad con que la fuerza pública actúa para atacar la movilización se presentó el día 13 de agosto de 2020, en el que fueron asesinados dos indígenas y otros dos quedaron gravemente heridos durante el desalojo de siete fincas en proceso de liberación desde el 2014 en el municipio de Corinto, sumándose a larga lista de comuneros asesinados

alegría a las demás personas de la comunidad, estar feliz de vivir. En última instancia, el buen vivir para el pueblo nasa (Diálogo con Rosalba Velasco representante legal ACIN, 2020).

9 "El día 13 de agosto del año 2020, el Escuadrón Móvil Antidisturbios – ESMAD – Policía Nacional y Fuerza Pública de Colombia, arremete contra la comunidad en cumplimiento de una orden de desalojo irresponsable e inconsulta emitida por la Alcaldesa Municipal de Corinto, MARTHA CECILIA VELASCO GUZMAN, sobre las siete fincas que desde el 14 de diciembre del 2014 están en proceso de liberación (Granaditas, García Arriba, Miraflores, Quebrada Seca, el Cultivo, Caucanita y García Abajo), hecho que conllevó a la muerte de JOHAN RIVERA y ABELARDO LIZ CUETIA, este último periodista y comunicador de la emisora comunitaria local, así como los compañeros JULIO TUMBO y LEÓNIDAS PERDOMO gravemente heridos". <https://nasaacin.org/rechazamos-el-accionar-violento-de-grupos-armados-legales-e-ilegales-en-el-marco-de-nuestro-mandato-comunitario-de-liberacion-de-la-madre-tierra/>. Recuperado el 14 de agosto.

durante el cumplimiento del mandato comunitario de Liberación de la Madre Tierra⁹.

...] denunciamos la responsabilidad de la fuerza pública en la falta de proporcionalidad y en el uso indiscriminado de la violencia para este suceso, que **hace parte del ataque sistemático del estado en contra DEL EJERCICIO LEGÍTIMO DE NUESTRO MANDATO COMUNITARIO DE LIBERACIÓN DE LA MADRE TIERRA** el cual, evoca hasta el día de hoy la muerte de nuestros compañeros: PEDRO PASCUE (2006), LORENZO LARGO (2007), BELIZARIO CAMAYO (2007) TAURINO RAMOS (2008), GUILLERMO PAVI RAMOS (2015), JAVIER OTECA (2017), DANIEL FELIPE CASTRO (2017), FREDY YULIAN CONDA DAGUA (2018), JEFERSON ESCUE TROCHEZ (2019), y los mencionados ABELARDO LIZ y JOHAN RIVERA (2020) (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, 2020, 3)

Liberación de la Madre Tierra

Con relación al proceso de recuperación de tierras en el Cauca es importante mencionar lo acontecido durante los últimos años alrededor de la postura de algunos congresistas, políticos regionales, gremios económicos departamentales y grandes terratenientes. Estos han argumentado que los pueblos indígenas solicitan y ocupan la propiedad privada de sus tierras para luego no darle una

utilización productiva que genere beneficios para la región; así mismo, insisten en que estas recuperaciones se realizan en detrimento de los derechos de otros sectores y que se constituyen en un hecho violento que desestabiliza la falsa tranquilidad del departamento. Desde los sectores indígenas se ha promovido, en cambio, la recuperación o Liberación de la Madre Tierra para ejercer soberanía sobre tierras antiguamente expropiadas y ocupadas por grandes hacendados y empresas que han amenazado la vida y la supervivencia de las comunidades.

La Liberación de la Madre Tierra consiste en una conjugación de procesos de defensa y sanación del territorio ancestral que abarca tanto la acción física como la espiritual; es un

proceso que no se limita a la recuperación de tierras para ampliar el territorio colectivo, sino que busca su curación frente a las amenazas de desarmonías que enferman a *Uma Kiwe* (Casa grande). Es parte del sustento político de la organización indígena y pone en el plano de la acción la confrontación entre visiones del mundo opuestas, resistencia que desde las comunidades se realiza a partir de la cosmovisión milenaria de las creencias de los abuelos (Yuluçx, Drexler, y Tocacipá-Falla, 2017). Las comunidades indígenas no son estáticas, tienen una dinámica

que se mantiene al tanto de las situaciones coyunturales y estructurales del funcionamiento del sistema occidental, ejemplo de ello es el planteamiento de alternativas de vida a los modelos hegemónicos de organización del mundo. Una propuesta que se sustenta en su propia cosmovisión integradora en la que la vida digna y la libertad tienen su fundamento en la relación con el territorio, recuperar y defender a la Madre Tierra de manejos nefastos es condición necesaria para el cumplimiento de las reivindicaciones, como se expone a continuación:

Tanto el pensamiento como las prácticas que se refieren al medio ambiente, miran una «vida con dignidad» y dicen «no a la acumulación irracional del capital». Buscan la «libertad colectiva», prácticas que respetan «el derecho a la vida». Tanto «el suelo» como «el hogar» son «colectivo», y por ende la Madre Tierra es «libre». Su lucha trata de realizar «la dignidad, justicia, equidad». Por ende, «defender la vida» solamente puede tener el objetivo de «recuperar a Madre Tierra para ser libres». (Yuluçx, Drexler y Tocancipá-Falla, 2017, 436)

La cosmovisión nasa parte de una caracterización vertical del mundo en tres niveles¹⁰ que se diferencian en el

espacio de izquierda y derecha; esta trata del mantenimiento de la casa grande-*Uma Kiwe* de manera armónica. Para este pueblo existe una relación de respeto y complementariedad entre todos los seres, la afectación ocurrida en uno tiene repercusiones en los demás; ahí se encuentra uno de los primeros puntos de confrontación con el modelo de desarrollo extractivista llevado a cabo por las multinacionales: el daño que estas formas productivas causan a la naturaleza afecta toda la estructura vital nasa (Quilcué, 2017). El equilibrio del mundo y la conservación del pueblo son permitidos gracias al mantenimiento de la relación equilibrada entre los seres del espacio (*Eeka thê'*), los seres guardianes que habitan la Madre Tierra (*Kiwe thê'*) y los seres sobre terrenales (*Kiwe Dxij*) que guían el camino para que se mantenga la ley de origen (Quilcué, 2017). Esta organización del mundo se caracteriza por un ritualismo ecomedicinal permanente, mediante el cual se lleva a cabo un proceso de resistencia para defender el territorio a partir del conocimiento de la naturaleza, labor realizada por los *Thê' Wala* a través de su sabiduría ancestral (Yuluçx, Drexler y Tocancipá-Falla, 2017). Teniendo en cuenta lo anterior, el proceso de Liberación se desarrolla como un proceso necesi-

¹⁰ *Êeka kiwe*, el espacio de las personas espíritu, de arriba; *na kiwe*, o bien *nasa kiwe*, el territorio de aquí, de la Madre Tierra; y *tasxuh kiwe*, el espacio de abajo donde existen otros «hermanos», los «*nasa tusxkwe*» (enanos) (Yuluçx, Drexler y Tocancipá-Falla, 2017, p. 438).

rio para vivir en correspondencia con el conocimiento ancestral del mundo, como bien se expresa a continuación:

Se podría afirmar que el uso del territorio es una expresión material y simbólica del espíritu y cosmovisión de quien lo alberga. Las pretensiones de la Liberación de la Madre Tierra, entonces son una forma de proyección espiritual que busca tanto la defensa como la sanación del territorio, del cosmos, del universo: sus rituales político-religiosos de resistencia tratan de generar la gran armonía y el «Buen Vivir» (wetweth fxizena) del socio-cosmos. (Yuluçx, Drexler y Tocancipá-Falla, 2017, p. 448)

Las comunidades nasa en el norte del Cauca han dejado claro desde el inicio del proceso de Liberación de la Madre Tierra que este es un símbolo de su autonomía consolidada a través de años de lucha y organización. Su cultura y la defensa del territorio han significado la garantía de la vida de sus comunidades, “es por eso que estas palabras nacen desde el corazón y de compartir la rabia, el dolor, pero también el amor por la vida y el compromiso” (Proceso de Liberación de la Madre Tierra, 2016). Es preciso volver a recordar el contexto en que se desarrolla esta lucha, el conflicto con las estructuras dominantes del país ha sido dado a un costo bastante alto, pero aun así se han obtenido victorias importantes en la consolidación de los proyectos de vida

ancestrales.

La tierra en Colombia está en manos de la oligarquía representada en la clase política y los poderes económicos legales o ilegales, que tejen redes de connivencia con actores armados estatales o paraestatales. Los grandes empresarios y terratenientes de este país son los únicos beneficiados de la concentración de las tierras, las comunidades rurales no han sido retribuidas con ningún recurso que permita la conservación y posibilite formas de vida digna (Proceso de Liberación de la Madre Tierra, 2016). Esta situación es el motivo por el cual en el norte del Cauca se sigue con la resistencia por la defensa de su territorio hasta el

día de hoy. El proceso de defensa territorial ha sido una constante en el movimiento indígena caucano. Ya desde la década de los 80 se comienzan a gestar elementos de la acción de recuperación del territorio con el comienzo de la conformación del resguardo de López Adentro en 1983. Las tierras planas han sido el objetivo principal por el derecho de preexistencia de las comunidades sobre ellas y por su fertilidad que puede dar salida a las problemáticas comunitarias alrededor de la presión demográfica (Espinoza, 2012). El pueblo nasa en los últimos años ha seguido defendiendo el primer punto de la plataforma de lucha de la cual nació el CRIC, que en la actualidad se le ha

resignificado como Liberación de la Madre Tierra. Es un ejercicio que se ha llevado a cabo en el marco del gobierno propio.

Antes, la tierra, como nos la habían quitado, había que recuperarla de los terratenientes. Ahora, la tierra se convirtió en un negocio lleno de monocultivos: uno de los más grandes es la caña. Lo que el pueblo Nasa hace ahora es un proceso de liberación de los monocultivos por productos que sean del pan coger de la comunidad. (Diálogo con Rosalba Velasco representante legal ACIN, 2020)

Estas tierras ocupadas por los monocultivos cañeros son las tierras más fértiles del departamento, por ello es necesario darles un tratamiento distinto para tener una forma de producción amigable con el medio ambiente y contribuir, por medio de los cultivos propios como el maíz y la arracacha, a las fuentes de alimentación tanto dentro de los territorios, como para las grandes ciudades como Cali y Popayán.

Luego de la constitución de 1991, la dinámica de recuperación de tierras y Liberación de la Madre Tierra tuvo una transformación a raíz del reconocimiento jurisdiccional que se le otorgó a los pueblos indígenas, tanto en relación con su autonomía para ejercer un gobierno y jurisdicción propia, como a nivel de los resguar-

dos donde se reconoció la propiedad colectiva inembargable e inalienable de estos. Una de las implicaciones que tuvo este reconocimiento fue la obligación práctica que se le impuso a las comunidades indígenas de no tomar más territorios, es por ello que desde aquel momento y hasta hoy en día, el desarrollo de los procesos de liberación es reprimido de forma violenta por el Escuadrón Móvil Anti Disturbios (ESMAD) de la policía y el ejército nacional, adicionalmente, se entra en un complejo entramado de procesos legales dentro de la espera jurídica y los pleitos con los terratenientes (Madiedo, 2019). Sin embargo, a pesar de estas dificultades, el mandato formulado en los planes de vida de las comunidades nasa sigue más vigente que nunca, no solo porque el sueño de volver a vivir sabroso está presente, sino por la imperante necesidad de poder garantizar el alimento para su gente.

La soberanía alimentaria de las familias es una necesidad apremiante que debe ser solucionada por el pueblo nasa, los terrenos que poseen no son suficientes para poder producir el suficiente alimento debido a que solo un pequeño porcentaje de su total es apto para la producción. La autonomía que han defendido históricamente también contempla la soberanía para poder asegurar su pervivencia como pueblo, es por ello que la toma de medidas orientadas a garantizar el

logro de la garantía de alimentos se vuelve tan importante, no solo porque significa el aseguramiento de una condición para la continuidad de la vida, sino porque es una expresión significativa del modelo alternativo que construyen comunitariamente para superar la crisis generada por el sistema capitalista (Madiedo, 2019).

La liberación de la Madre Tierra no es un nido dentro del Estado ni dentro del capitalismo. Liberamos la Tierra del capitalismo, nos liberamos nosotros mismos, para volver al tiempo en el que simplemente gozamos la vida comiendo, bebiendo, danzando, tejiendo, ofrendando al ritmo de Uma Kiwe. (Proceso de Liberación de la Madre Tierra, 2016, p. 30)

En el año 2005 se retoma la acción directa en el proceso de liberar a la Madre Tierra, luego de superar un proceso interno de recomposición a raíz de la institucionalización de la organización dentro de los parámetros del Estado colombiano. La entrada a la finca La Emperatriz se dio el 2 de septiembre de ese año como respuesta al incumplimiento de los acuerdos suscritos por el gobierno, esta se mantuvo en toma durante 11 días hasta que se firmó un acuerdo con el gobierno para que

destinaran recursos a la compra de tierras; esta finca es significativa para el pueblo nasa debido a que en ella se planeó la masacre del Nilo, donde murieron veinte indígenas en 1991 (Proceso de Liberación de la Madre Tierra, 2016). Este acontecimiento marcó un hito en el desarrollo presente del proceso de Liberación a la Madre Tierra; a la par que las dinámicas comunitarias se ven mediadas por los controles estatales en el marco del reconocimiento dado en la jurisprudencia, la supervivencia comunitaria se mantiene independiente del Estado por medio del avance de una agenda institucional y otra comunal (Madiedo, 2019). De esta manera, se van a ir desarrollando proyectos económicos propios en constante revitalización para poder asegurar el cumplimiento de los objetivos consignados en los planes de vida, en estos la Liberación de la Madre Tierra es un pilar fundamental, pues desde su fundamento en la sabiduría ancestral del pueblo nasa orienta la acción llevada a cabo por las organizaciones indígenas en la consolidación de una apuesta alternativa eficiente¹¹.

¹¹ "Su proyecto es coherente con esta meta en tanto se opone a un mercado globalizado donde pierden un papel de productores –para volverse consumidores netos– y se promueve la acumulación de tierras para la producción agroindustrial a gran escala. Por la misma razón se oponen a un modelo extractivista donde empresas y grupos armados les disputan sus territorios para explotar recursos del suelo y del subsuelo con un enfoque puramente lucrativo" (Madiedo, 2019).

La Liberación de la Madre Tierra y la legalidad en el sistema jurídico colombiano

Es innegable que las concepciones sobre la tierra tienen caracteres opuestos entre la cosmovisión indígena y la visión occidental o desarrollista. Para la primera, esta constituye un sistema vital de arraigo al territorio en el cual se unen sus contextos sociales y culturales, es “el centro de toda su vida, la base de la organización, el origen de sus tradiciones y costumbres” (Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, 2007, p. 16). El modelo económico capitalista solo contempla la tierra como un modo de producción que se enmarca en un régimen de propiedad privada, ésta genera riqueza y poder para quien la tiene en su posesión como pasa con los terratenientes (Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, 2007).

La concentración de la tierra en el departamento del Cauca evidencia una gran desigualdad: mientras que el 40 % de los propietarios apenas poseen el 2 % de la tierra, el 0.5 % cuenta con el 25 % (Centro de Estudios Interculturales, 2013). Para el 2004 se encontraban registrados ante el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC) 218.541 predios que abarcan el 70.6 % del territorio departamental (2.068.529 ha), de los

cuales solamente el 10.6 % del total correspondía a propiedades de menos de 5 ha (Centro de Estudios Interculturales, 2013). Estas dinámicas particulares de acumulación tienen especial desarrollo en las zonas de frontera agrícola con fuerte incidencia en la región nororiental, de la cual se ha mencionado ya su importancia por la fertilidad de sus suelos y la manera en que ésta ha sido aprovechada por la agroindustria para poner en marcha monocultivos de caña de azúcar. El presente fenómeno de concentración de la tierra se da justamente en un territorio nasa, lo que da paso a un proceso de choque entre cosmovisiones y realidades históricas propias de la consolidación de las dinámicas de poder en la región (Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, 2007). Este conflicto se da no solo en el marco de la acción directa tomada por las comunidades, también se desenvuelve en el plano de lo jurídico donde la disputa también se expresa, no solo por las definiciones estatales sobre la propiedad de la tierra o el papel de las instituciones para defender ciertos intereses, sino también alrededor de la autonomía con que cuentan las comunidades indígenas.

Con la Constitución Política de 1991 se estableció la existencia de un pluralismo jurídico legal que reconoce múltiples sistemas de jurisprudencia que coexisten con el derecho

estatal dentro del territorio nacional, se abrió la puerta al reconocimiento legal de formas legítimas de organización social que responden a condiciones históricas, culturales y sociopolíticas particulares. Este pluralismo jurídico es de carácter unitario, es decir, dentro de esta coexistencia de sistemas jurídicos existen relaciones de subordinación hacia la jurisprudencia estatal:

Si bien el Estado reconoce la coexistencia del sistema de derecho indígena con el derecho hegemónico estatal, hay una relación de subordinación clara del primero en relación con el segundo. Lo que resulta evidente en el hecho de que el Estado haya dado prelación al derecho a la propiedad privada sobre el derecho al territorio de las comunidades indígenas Nasa. (Vargas y Ariza, 2019, 212)

Este choque que se da entre la hegemonía estatal y la búsqueda de autonomía de las comunidades indígenas es un escenario perfecto para ejemplificar las brechas existentes entre cosmologías, en este caso expresadas en la noción de legalidad y legitimidad. La autoridad expresada por el Estado marca una línea divisoria a partir de la cual se generan relaciones antagónicas, acciones legales/verdaderas frente a otras ilegales/falsas o pura creencia, lo cual, para el caso particular de la lucha nasa en el norte del Cauca, implica que sus creencias

no tengan cabida real en el sistema político y se encuentren en un plano inferior a los preceptos impuestos por el sistema económico acerca de la propiedad y la relación con la tierra, llegando a marcar dentro de la ilegalidad actividades trascendentales para su forma de vida como lo es la defensa del territorio (Vargas y Ariza, 2019).

¿De qué manera se pueden realizar las transformaciones sociales necesarias para la garantía de los derechos comunitarios del pueblo nasa? Históricamente el Estado se ha caracterizado por incumplir sus compromisos con este pueblo. Ejemplo de ello son los acuerdos expedidos en el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 en los que la Agencia Nacional de Tierras (ANT) no realizó acciones eficaces para el proceso de formalización de sus territorios. Otro ejemplo más dramático es el caso de la reparación a las comunidades víctimas de la Masacre del Nilo perpetrada el 16 de diciembre de 1991, en la que 20 indígenas del resguardo Huellas de Caloto entraron a recuperar la hacienda El Nilo y fueron asesinados esa noche por paramilitares en connivencia con la fuerza pública. A partir de este grave hecho de violación a los derechos humanos el gobierno nacional firmó los Acuerdos del Nilo (1991), en los cuales, se comprometió a comprar 15.663 ha de tierra ubicadas en las

fértiles zonas planas en un lapso de tres años. Para el 2005, esta indemnización correspondía a la entrega de la mitad de las tierras iniciales y en un espacio que no fue el acordado, ya que estas están ubicadas en las zonas montañosas e infértiles (Yuluçx, Drexler, y Tocancipá-Falla, 2017; Vargas y Ariza, 2019).

El derecho hegemónico reconoce la legitimidad de las comunidades indígenas con la nueva Constitución. Si bien esto constituye un avance significativo para un país marcado por el racismo y la exclusión por parte de las élites, este reconocimiento de las demandas y reivindicaciones se traduce en su vinculación a distintas instituciones como la Agencia Nacional de Tierras (ANT)¹² y a un proceso de burocratización.

El derecho al territorio resulta determinado por la voluntad de instituciones estatales que hacen uso de argumentos técnico-científicos, en el cual además prima un principio de “legalidad” en el que tiene prelación la propiedad adquirida por vías legales (como compra y sucesión), principio del cual los movimientos sociales —especialmente indígenas— han sido excluidos históricamente. (Vargas y Ariza, 2019, 222)

Desde el ámbito estatal no ha habido

una solución real a la situación de las comunidades, es por ello por lo que el pueblo nasa ha encontrado en las vías de hecho la defensa y garantía de sus derechos territoriales y sociales. La Liberación de la Madre Tierra representa una acción social legitimada por la historia, las condiciones políticas, culturales y jurídicas de exclusión que ha enfrentado esta nación originaria, aunque desde la hegemonía estatal este actuar sea ubicado en el plano de la ilegalidad y la ilegitimidad política debido a una lectura formalista de la legislación, en evidente apoyo a los poderes terratenientes. De esta manera la defensa de los derechos territoriales nasa que se expresan como parte inseparable de su cosmovisión se constituye como un uso social de la ilegalidad. El proceso de liberación es una respuesta a las múltiples violencias sufridas por este pueblo históricamente; hace parte de un proceso organizativo de largo aliento que está en diálogo con las coyunturas nacionales y regionales, pero no se debe a estas (Vargas y Ariza, 2019).

Conclusión

Es importante destacar la importancia crucial de la Liberación de la Madre Tierra dentro del pueblo nasa en el ejercicio de la autonomía territo-

¹² Esta entidad tiene a su cargo a) ejecutar el plan de atención a las comunidades étnicas por medio de programas de titulación colectiva, constitución, ampliación, saneamiento y reestructuración de resguardos indígenas, adquisición, expropiación de tierras y mejoras, y b) adelantar los procesos agrarios de deslinde y clarificación de las tierras de las comunidades étnicas (Vargas y Ariza, 2019, p. 221).

rial, este proceso permite concretar una propuesta productiva propia que permita su subsistencia como comunidad indígena libre y totalmente capaz de autoabastecerse y pervivir. Las comunidades en el norte del Cauca nos han brindado uno de los ejemplos más grandes de resistencia por los territorios frente a los poderes hegemónicos: a través del desarrollo histórico desde la colonia con los grandes caciques, se vio en Quintín Lame que retomó sus luchas y lo vemos ahora en el CRIC como organización indígena, muestra de todo un relevo generacional que pervive a través del tiempo y que ha hecho que las comunidades se apropien de su territorio y cultura a través de la Liberación de *Uma Kiwe*, proceso que no ha sido un espacio fácil para las comunidades nasa en el norte del Cauca, pero se sigue realizando con entusiasmo y unión.

Es importante pensarse desde esta experiencia las alternativas que pueden tener las comunidades rurales del país para dar solución a sus problemáticas. La relación con el poder estatal ha sido un punto crítico en la estructuración de sistemas productivos, sociales, culturales y políticos en los territorios rurales del país, donde la desigualdad y la exclusión han representado una constante histórica. El sistema jurídico nacional no ha podido responder a las necesidades étnicas para la garantía de sus

derechos territoriales, es importante realizar una lucha también desde nuestras posiciones particulares dentro de la sociedad para sacar los intereses económicos de las élites de la prioridad del Estado y poder plantear una jurisprudencia al servicio de las realidades territoriales. Ese sería un buen punto de partida para la transformación de la realidad nacional.

Desde su comienzo el pueblo nasa ha visto caer muchos líderes y lideresas de la comunidad, junto a muchos compañeros que han dado su vida en este espacio por la defensa de *Uma Kiwe*; todo esto ha sido porque como comunidad sueñan con un territorio mejor, un territorio que pueda gozar en algún momento de una paz duradera. Las comunidades desde su memoria saben que la lucha milenaria que se ha realizado a través de la historia hace parte de la esperanza comunitaria que llevan bajo sus consignas. Un futuro donde sus nuevas generaciones gocen de un medio ambiente sano y productivo que fortalezca cada vez más la autonomía que los pueblos indígenas merecen, tanto por el sufrimiento y dolor que han atravesado desde la conquista, como por la manera en que lo han sabido sobrellevar por muchos años y lo han transformado en acción transformadora. Lo que enfrenta el Cauca, y, más aún, las comunidades indígenas por la Libera-

ción de la Madre Tierra, algún día tendrá que acabar y dará paso a que muchas más organizaciones y comunidades étnicas de Colombia reclamen sus derechos por una vida digna alejada de violencia y sufrimiento.

"Si nos quedamos callados, nos matan, y si hablamos también, entonces, hablamos..." (Cristina Bautista lideresa Indígena asesinada en el Norte del Cauca, 1977-2019)

Referencias

- Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. (2020) <https://nasaa-cin.org/rechazamos-el-accionar-violento-de-grupos-armados-legales-e-ilegales-en-el-marco-de-nuestro-mandato-comunitario-de-liberacion-de-la-madre-tierra/> Recuperado el 14 de Agosto
- Bonilla, V. D. (2015). *Historia política del pueblo Nasa*. Cauca, Colombia: Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca. Recuperado de <https://liberaciondelamadretierra.org/wp-content/uploads/2017/03/Historia-Politica.pdf>
- Caicedo, A. (2017). Vida campesina y modelo de desarrollo: configuraciones de despojo/ privilegio en el norte del Cauca. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(1), 59–89. Recuperado de <https://doi.org/10.22380/2539472X.3>
- Consejo Regional Indígena del Cauca [CRIC]. (2009). *Caminando la palabra de los congresos del Consejo Regional Indígena del Cauca*, CRIC, 1971-2009. Popayán: ARTEMI.
- Duarte, C. (Coord.). (2013). *Análisis de la posesión territorial y situaciones de tensión interétnica e intercultural en el departamento del Cauca*. Cali, Colombia: Convenio Universidad Javeriana de Cali - Incoder. Recuperado de https://www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/field_documents/field_document_file/analisis_posesion_territorial_-_tensiones_interetnicas_e_interculturales_en_el-cauca_1.pdf
- Espinoza, M. (2012). Recuperación de tierras: una mirada desde la economía política. En G. Sánchez (Dir.) y D. R. Peñaranda (Coord.), *"Nuestra vida ha sido nuestra lucha". Resistencia y memoria en el Cauca indígena* (pp. 85–119). Colombia: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Fals-Borda, O. (1975). *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá, Colombia: Publicaciones de la Rosca.

- Fernández, M., Cabrera, M., Mosquera, V., Sauca, J. N., Hoyos, E. A., Salazar, O. G., y Delgado, C. R. (2020). *Informe especial: situación de emergencia por vulneraciones a los Derechos Humanos en el Departamento del Cauca*. Popayán, Colombia. Recuperado de <https://www.cric-colombia.org/portal/informe-especial-situacion/>
- González, C., González, L. y Espitia, C. (2018). Informe especial Cauca y Nariño. *Crisis de seguridad en el posacuerdo*. Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz -Indepaz-.
- Gros, C. (1991). Una organización indígena en lucha por la tierra: el Consejo Regional Indígena del Cauca. En *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá, Colombia: CEREC.
- Madiedo, C. A. (2019). *La Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) en Colombia y la lucha por la soberanía alimentaria en la época del neoliberalismo* (Tesis de maestría). Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia.
- Medina, M. B. (2016). *El papel de la relación terrateniente-colono campesino en la estructura de tenencia de la tierra en el oriente del Tolima de 1926 a 1936* (Tesis de grado). Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia.
- Ministerio del Interior. (2014). *Plan de Salvaguarda Étnica del Pueblo Nasa*.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD]. (2014). *Cauca: Análisis de conflictividades y construcción de paz*. PNUD. Recuperado de <https://www.undp.org/content/dam/colombia/docs/Paz/undp-co-cauca-conflictividades-2015.pdf>
- Proyecto Colombia Nunca Más. (2007). *Lucha por la tierra y persecución al movimiento indígena. Impunidad y Crímenes de Estado en el Departamento del Cauca*. Bogotá, Colombia: Colectivo de Abogados "José Alvear Restrepo" [CAJAR].
- Pueblo Nasa. (2016). *Libertad y alegría con Uma Kiwe. Palabra del proceso de liberación de la madre tierra*. Recuperado de <https://liberaciondelamadre-tierra.org/libertad-y-alegria-con-uma-kiwe/>

- Quilcué, K. (2017). *Umna çxhaçx çxha çxha fxi'zenx. Tejiendo resistencia* (Tesis de grado). Universidad Externado, Bogotá, Colombia. Recuperado de <https://core.ac.uk/display/159846855>
- Quintín-Lame, M. (1987). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. (versión de Juan Friede). Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC].
- Vargas, B. y Ariza, R. (2020). Liberación de la madre tierra: entre la legitimidad y los usos sociales de la ilegalidad. *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, 22(1), 203–232. Recuperado de <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/sociojuridicos/a.7641>
- Yonda, L. A., Drexler, J. y Tocancipá-Falla, J. (2017). Kwesx kiwes peykanha fxiçenxi yuwe: Hacia una comprensión intercultural de la lucha por la Madre Tierra, el territorio y la cosmovisión político-religiosa en los nasasa. *Tabula Rasa*, (27), 429–458. Recuperado de <https://doi.org/https://doi.org/10.25058/20112742.459>

IEN

icfes



ENTRE LOS HITOS DEL QUEHACER ANTROPOLÓGICO Y EL OFICIO DE LOS ANTROPÓLOGOS: EL CASO DE LA UNIVERSIDAD DEL CAUCA

Jorge Alberto López-Guzmán¹

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo describir los hitos más relevantes del quehacer antropológico y el oficio de los antropólogos en Colombia, vinculando la relación entre las reformas curriculares y las diferentes coyunturas sociopolíticas que se presentaron en el país. De igual manera, se realiza un estudio de caso, tomando como referente empírico el departamento de antropología de la Universidad del Cauca, teniendo en cuenta su pertinencia en los estudios arqueológicos y etnohistóricos del suroccidente del país, el acompañamiento a las comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes del Cauca y sus aportes a los nuevos retos epistemológicos y metodológicos que suscita la disciplina.

Palabras clave: antropología; Colombia; departamento del Cauca; Universidad del Cauca.

Abstract

The aim of this article is to describe the most relevant milestones of anthropological work and the profession of anthropologists in Colombia, linking the relationship between curricular reforms and the different socio-political situations that occurred in the country. Likewise, a case study is carried out, taking as an empirical reference the anthropology department of the Universidad del Cauca, taking into account its relevance in archaeological and ethnohistorical studies in the south-west of the country, the accompaniment of indigenous, peasant and Afro-descendants of Cauca and their contributions to the new epistemological and methodological challenges that the discipline raises.

Keywords: Colombian Anthropology; department of Cauca; University of Cauca.

¹Antropólogo, Politólogo, Especialista y Magíster en Gobierno y Políticas Públicas. Universidad del Cauca
Correo de contacto: lopezg@unicauca.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8538-4004>

Introducción

Los inicios de la antropología en Colombia, y en general en Latinoamérica a comienzos del siglo XX dentro y fuera de las universidades, han estado ligados, por una fuerte condición política a la construcción de los Estado-nación, a diferencia de la antropología en el contexto europeo, donde la disciplina se configuró, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, desde una perspectiva colonial en función del conocimiento que extraía del hemisferio sur (África, Oceanía y América). También es el caso de la antropología estadounidense, que se ha destacado por tener numerosos departamentos de antropología, además de museos, fundaciones y otras instituciones relacionadas con la disciplina: los antropólogos que se han formado en ese país, en su mayoría, tienen como objeto de estudio sociedades externas o que en algún momento pertenecieron a proyectos de desarrollo colonial (Pineda Camacho, 2007).

Mientras que la antropología europea y estadounidense hacían parte de un proceso colonialista, en los países latinoamericanos durante el siglo XX, la disciplina contribuía al proyecto de modernización de los Estados, valiéndose del modelo occidental y de políticas indigenistas (Pérez, 2010). Es decir, la antropología colombiana pertenece al género de las antropolo-

gías periféricas o del sur (Pineda Camacho, 2007), en el que los antropólogos se han destacado por su contribución a la construcción de los proyectos nacionales, o al menos de ciertos proyectos, y han aportado a la creación de los grandes mitos o meta relatos de la nación. Como lo expone Jimeno (2004):

La antropología latinoamericana ha dejado atrás el indigenismo y enfrenta coyunturas nuevas. No obstante, continúa en la búsqueda de espejos de otredad y mismidad de cara a la construcción de nación pues permanecen proyectos encontrados sobre lo que significa la construcción de nación, democracia y ciudadanía. (p. 54)

La antropología como disciplina en Colombia

Arocha y Friedemann (1984), manifiestan que los hitos de la disciplina y el oficio antropológico en Colombia fueron: la expedición de la Comisión Corográfica (s. XIX), la Escuela Normal Superior (1936) y El Instituto Etnológico Nacional – IEN (1941); la labor de este último fue tan importante que en la segunda mitad de los años cuarenta se crearon filiales en Antioquia, Cauca, Atlántico, y Magdalena, algunas de las cuales se dedicaron a la investigación arqueológica y etnohistórica. Otros referentes de la antropología como disciplina en el país fueron: el Instituto Colombiano

de Antropología (1952) y la creación de los cuatro primeros departamentos a nivel universitario, la Universidad de los Andes (1964), la Universidad Nacional (1966), la Universidad de Antioquia (1966) y la Universidad del Cauca (1970).

Dentro de los antecedentes de la antropología como disciplina, también se encuentra la fundación del Servicio Arqueológico Nacional (1938), por parte de Gregorio Hernández de Alba como parte de la Sección de Extensión Cultural y de Bellas Artes del Ministerio de Educación Nacional. Este tenía como objetivo el establecimiento de un programa de investigación social a gran escala en Tierradentro, a través de investigaciones arqueológicas y de antropología aplicada, siendo el primer trabajo realizado en el departamento del Cauca en el que antropología y arqueología estuvieron juntas de forma institucional (Tabares y Mene-ses, 2016).

Es importante destacar, que uno de los referentes más importantes en la formación de los primeros antropólogos en Colombia fue el francés Paul Rivet, fundador del IEN, quien pretendía que los futuros etnólogos se formaran en actividades de docencia e investigación, fundamentándose en el americanismo, el funcionalismo de Malinowski, Durkheim y Mauss, y el particularismo de Boas. La formación

incluía expediciones de corta duración para la recolección de información básica y de objetos de los pueblos indígenas (Restrepo, Rojas y Saade, 2017).

En este contexto, desde los comienzos de la antropología como disciplina en Colombia y específicamente en el departamento del Cauca con el Instituto Etnológico del Cauca – IEC, se empezaron a vislumbrar los primeros profesionales en diferentes campos de la etnología y la antropología social, enfocándose en el estudio de las comunidades indígenas, sus procesos de aculturación y desaparición. Por lo que fue necesario, estudiarlas antes de que sus prácticas y tradiciones dejaran de existir (Pineda Camacho, 2004). De igual forma, en la ciudad de Popayán –capital del departamento del Cauca– se auspiciaron estudios sobre comunidades negras, el mismo Gregorio Hernández de Alba escribiría un interesante trabajo sobre la historia de la manumisión; además, en el Instituto del Cauca recibieron cursos Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante, junto con el padre jesuita Rafael Arboleda, pioneros de los estudios afroamericanos en el país.

Desde el IEC se forjó el programa de Antropología de la Universidad del Cauca, teniendo como objetivos la enseñanza de la antropología física, la arqueología, la etnología america-

na y de Colombia y la lingüística. Posteriormente, en la década de los años sesenta y setenta, las labores del Instituto de Antropología de la Universidad del Cauca se enfocaron en brindar análisis para la investigación de tipo social desde la docencia y la investigación en ámbitos locales y departamentales (Méndez, 1967).

Con el surgimiento de los programas de antropología en las universidades, se empezó a titular la primera generación de estudiantes con formación en antropología, consolidándose tres vertientes respecto al quehacer de la disciplina y el rol del profesional: en un primer momento, nace la lucha solidaria con los indígenas, dejándolos de ver como objetos de estudio y valorando sus conocimientos, autoridad y territorio; parte de esta influencia se dio gracias a las reflexiones dadas en la Primera Declaración de Barbados (1971). En un segundo momento, se da la perspectiva militante en boga de apoyar los sectores marginalizados que sufrían de explotación por parte de las prácticas sociales y políticas del momento. Por último, se vislumbra una antropología comprometida con la construcción de ciudadanía (Restrepo, Rojas y Saade, 2017).

A finales de estas décadas, se vivió un auge de movimientos y organizaciones campesinas e indígenas, entre ellas se creó la primera organización

indígena de carácter reivindicativo en el Cauca – Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC en 1972 – como resultado de la presencia activa de los indígenas que influyó de manera notable en los replanteamientos de los jóvenes antropólogos, ya que el indio fue visto como un sujeto activo que influía en su propia historia y la de su territorio.

En efecto, se gestó una relación entre lo jurídico y lo cultural a partir de las luchas de los grupos étnicos que peleaban en contra de la represión del Estado, lo que súbitamente ocupó los despachos de los jueces con procesos de juzgamiento a personas provenientes de culturas diversas, principalmente por temas de recuperación o invasión de tierras, homicidio de terratenientes o colonos. En este contexto, se realizó el I Congreso de Antropología en Colombia en la Universidad del Cauca (1980), con una clara impronta anti-indigenista, es decir, una impronta crítica hacia la instrumentalización y cosificación del quehacer indígena.

Ya en los años ochenta, se destacó un auge de la antropología urbana en el país. Estos trabajos en gran medida tenían que ver con el desarrollo de tesis que se realizaron en instituciones del Estado. Los temas trabajados se referían a estudios de caso relativos a sectores vulnerables de las ciudades, escolarización, demografía,

entre otros. Además, dentro de la cultura urbana de los años ochenta se combinaban aspectos como el crecimiento demográfico, el proceso de industrialización, los desplazamientos de lo rural a lo urbano, las subculturas dentro de la ciudad, todo esto configurando identidades regionales que fueron y siguen siendo estudiadas por los antropólogos (Muñoz, 1990).

Para finales de los ochenta, la discusión del quehacer y del rol se relacionó con la descentralización político-administrativa por la que estaba atravesando el Estado colombiano. Al respecto, el V Congreso Nacional de Antropología en Colombia (1989), realizado en Villa De Leyva, analizó las implicaciones del proceso de descentralización y las limitaciones del ejercicio profesional de la antropología en relación con el cambio administrativo. Cuando se analizan las memorias del congreso, se encuentran investigaciones como las del antropólogo Hernán Henao, profesor de la Universidad de Antioquia, sobre la investigación cultural en contextos locales y regionales, donde se expuso que la antropología colombiana ya no solo era una disciplina que priorizaba las comunidades indígenas para su estudio, sino también los contextos mestizos, donde esta incidía en los procesos de planeación de las comunidades y el Estado.

En el mismo evento, investigadores como Roberto Pineda Camacho, Gabriel Restrepo Forero, Orlando Pulido Chaves, Eduardo Barraza y Carlos Vladimir Zambrano, expusieron una discusión de antropología política sobre el rol de los antropólogos en la década de los noventa, que buscaba diversificar los referentes y los lugares de estudio tradicionales de la antropología hasta ese momento, manifestándose el interés por los procesos de interculturalidad, de diferenciación geográfica y de inclusión de los pueblos mestizos dentro de las preocupaciones de los profesionales.

En consecuencia, variables como la lengua, la religión y el derecho tomaron fuerza como referentes para pensar la antropología desde lo académico y lo político. En un momento en el que el país discutía acerca de los derechos de los pueblos indígenas y las comunidades afrodescendientes, se vislumbró la discusión sobre la diversidad en su más alto nivel para la antropología colombiana que se adentraba a un cambio de Constitución Política y de modelo económico.

Comenzando el siglo XXI, se realizó el IX Congreso de Antropología en Colombia (2000) en la Universidad del Cauca. El congreso tuvo entre sus simposios, paneles y foros, estudios novedosos que la disciplina antropo-

lógica empezaba a trabajar de forma incipiente, como la antropología de la guerra, tema tratado en Colombia históricamente por disciplinas como la historia, la ciencia política y la sociología. De igual forma, el tema de la arqueología, el patrimonio y la relación con el Estado, la antropología de la religión, la etnicidad afrocolombiana y los movimientos sociales.

Antropología en la Universidad del Cauca

De acuerdo con Portela (2015), los primeros estudios sobre la antropología en el Cauca comenzaron con el profesor de la Universidad del Cauca Antonio García (1932), quien no presentaba sus ideas desde una visión totalmente antropológica, sino desde un enfoque etnológico, que permitía reflexionar sobre las problemáticas socioculturales y políticas en torno a los indígenas y sus relaciones con el acceso y uso de la tierra. Por esos años se creó el Centro de Estudios Marxistas y el Centro de Investigación Antropológica.

De igual forma, en trabajos conjuntos, García y Gregorio Hernández de Alba dirigieron el Instituto Indigenista de Colombia, fundado en 1943, que tenía como objetivo: “promover el mejoramiento social de los grupos indígenas y lograr su incorporación efectiva y racional a la vida política, económica y cultural de la nación”

(Correa, 2007: 26). En la misma línea de interés, Gerardo Cabrera fundó el Departamento de Negocios Indígenas del Cauca (1942) analizando la problemática social de los indios terrajeros.

Por su parte, el IEC dirigido por Gregorio Hernández de Alba, se dedicó especialmente a la enseñanza de la etnología de América, de Colombia y de algunas regiones que antiguamente constituían Popayán. No obstante, muchas de las investigaciones que se realizaron en ese momento en el Instituto, se enfocaban por un lado, en ser científicas e imparciales, y por el otro, en la intervención y participación de los investigadores en las problemáticas de los grupos estudiados, dejando entrever la posición académico-política de la institución, como lo indica Echeverry (1997): “la antropología colombiana se encuentra en una posición ambigua frente a su objeto de estudio, dado que tiene una clara misión colonialista que permanece, tanto dentro como fuera de los marcos del indigenismo” (p. 75).

Posterior a la salida forzosa de Gregorio Hernández de Alba del IEC en 1950 por un atentado en su casa de Popayán —como resultado de la denuncia que realizó por el genocidio de un grupo de indígenas paeces asesinados a sangre fría después de haber sido maniatados con alambres

de púas— este se vio obligado a abandonar la ciudad y trasladarse a Bogotá (Pineda Camacho, 2004). Debido a lo ocurrido, las actividades del IEC se suspendieron hasta 1955 cuando el arqueólogo Julio César Cubillos asumió la dirección entre 1956 y 1957.

A partir de 1957, las investigaciones fueron suspendidas de nuevo y las actividades del Instituto quedaron relegadas a una labor de organización y mantenimiento del Museo Arqueológico de la Universidad del Cauca (1942-1955), liderado por el etnólogo francés Henri Lehmann y fundado bajo la rectoría del Doctor Alfredo Caballero Escovar y su sucesor, el Doctor Antonio Lemos Guzmán, quienes tuvieron el interés por las colecciones de Tierradentro (uno de los principales objetivos del museo), registradas bajo los números 42.1 y 42.2. Estas colecciones ya hacían parte de la Universidad del Cauca antes de la llegada de Lehmann al Instituto, las otras entraron al Museo entre diciembre de 1942 y febrero de 1945 (Lehmann, 1945).

Tras el retiro de Cubillos y mediante la Resolución 14 del 28 de febrero de 1967 se le llamó al Instituto Etnológico: Instituto de Antropología, en cabeza del arqueólogo Miguel Méndez. Posteriormente, el instituto suspendió sus actividades en 1969 y un año después fue incorporado en la

recién creada Facultad de Humanidades de la Universidad del Cauca, donde empezó el proceso de disciplinamiento y profesionalización de la antropología y de los antropólogos en el Cauca.

Cuando se fundó el programa de antropología de la Universidad del Cauca en el año 1970 también se estaba fortaleciendo el pensamiento indigenista y la reivindicación de los derechos indígenas con la creación del CRIC, esto ocasionó que desde la academia y desde lo político, surgieran dos procesos que se conjugaron dentro de la disciplina en busca del trabajo conjunto hasta la actualidad (Tabares y Meneses, 2016).

Reformas curriculares: hacia planes de estudio desde y con los estudiantes

Después de tres años de la configuración del programa de antropología, el Departamento de Ciencias Sociales de la universidad, logró formular su primer plan de estudios para la Licenciatura en Antropología mediante el Acuerdo 20 del 10 de julio de 1973. El plan de estudios tenía como objetivo:

Impartir una formación integral en el campo de las ciencias sociales que capacite al egresado para comprender los diferentes aspectos que rodean al hombre contemporáneo, despertando, al mismo tiempo, un interés por el estudio e investigación de las diferentes condiciones

socioeconómicas y culturales de las que se ocupará en el ejercicio de su profesión, buscando una formación antropológica específica en sub-áreas como etnología, arqueología y cambio social en el nivel urbano y rural (Programa de Antropología 1973, citado en Tabares y Meneses, 2016)

De igual manera, se establecieron otra serie de objetivos que buscaban brindar una visión interdisciplinaria e integral a los estudiantes, no solo en lo relacionado con métodos y conceptos, sino con factores ecológicos, culturales, socioeconómicos, psicológicos y genéticos, a través de los cuales se estudiaba el comportamiento de las comunidades regionales y nacionales.

Este primer plan de estudios buscaba formar más que en las áreas clásicas de la antropología, tenía una pretensión de formar humanistas, con conocimiento en ciencias sociales y humanas y no específicamente en antropología. Sin embargo, el primer programa tenía falencias como la ausencia de materias metodológicas, la pertinencia disciplinar de los cursos y la carencia de trabajo de campo. No obstante, un mes después de la aprobación de la Licenciatura en Antropología por el Consejo Académico de la universidad, el programa fue reformado ante las sugerencias del Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior –

ICFES, que brindó el siguiente concepto (20 de abril de 1974):

Nosotros pensamos que un Departamento de Antropología en Popayán tiene todas las condiciones para convertirse en un departamento piloto por estar localizado en un departamento como el Cauca, que tiene poblaciones representantes de las categorías étnico- culturales que componen nuestra nacionalidad –grupos indígenas en estado de semiaculturación que conservan idioma y tradiciones, grupos “negros” y grupos “blancos” y mestizos–. Posee un parque arqueológico (Tierradentro), una vasta zona adyacente inexplorada de riqueza arqueológica y una colección de piezas precolombinas (Museo Mosquera), que necesitan ser analizados y clasificados. Posee el más grande archivo histórico del país, cuya organización y catalogación lo ha hecho uno de los centros de visita obligada de investigadores extranjeros interesados en la historia de Colombia. Posee una hemeroteca con una colección de más de 60 revistas y boletines antropológicos de todo el mundo. (Programa de Antropología 1973, citado en Tabares y Meneses, 2016)

De acuerdo con las sugerencias, los profesores de antropología empezaron a organizar un plan de estudios con especialidad en tres áreas: etnología, arqueología y etnohistoria, que tuvieran un ciclo de dos años básicos y dos de especialización. Muchas de

las indicaciones no solo fueron trabajadas por el programa de la Universidad del Cauca, sino de otras universidades, ya que las reclamaciones no solo eran de índole institucional, sino por parte del movimiento estudiantil. Para la primera promoción de 1978 el programa de la Universidad del Cauca se encontraba constituido de la siguiente manera:

[...] Cinco estudiantes oriundos de Popayán, que realizaron sus tesis sobre arqueología en lugares aledaños a esa ciudad, ratificando el sentido académico del programa y de la antropología en el país, es decir, hablar del pasado indígena era permisible pero no del indígena contemporáneo; los otros dos payaneses no se graduaron. De los cuatro estudiantes restantes, provenientes del Valle del Cauca y Antioquia, tres hicieron tesis sobre comunidades negras del Chocó, Nariño y Cauca –lo que resulta sorprendente, si consideramos que en toda su carrera jamás recibieron una clase sobre comunidades negras– y el otro la hizo sobre ‘antropología económica’ entre los yanaconas del resguardo de Caquiona. (Tabares y Meneses, 2016, p. 67)

Así, para el año 1976, el Consejo Académico de la Universidad del Cauca aprobó un nuevo plan de estudios que tuvo en cuenta las recomendaciones hechas por el ICFES. Estas fueron implementadas por profesores que venían de universidades como la

de Los Andes, ya que el programa de antropología no contaba con docentes especializados en tan poco tiempo. Los docentes que llegaron establecieron un sello teórico-metodológico que involucró enfoques como el evolucionismo, el particularismo histórico, el funcionalismo, el estructural-funcionalismo, el estructuralismo y el materialismo cultural, enfocándose el programa en dos campos tradicionales como los son la antropología sociocultural y la arqueología.

Entre 1980 y 1981, la segunda promoción de alumnos –aproximadamente 15– formados con el segundo plan de estudios, había entendido que el dogmatismo académico que se vivía en el momento tenía exceso de discurso e ideología y precariedad investigativa. Como resultado, algunos de los estudiantes realizaron su trabajo de grado con pueblos indígenas de la región, otros recurrieron a sectores urbanos y marginales ostentando una posición crítica y política.

En 1983 la ciudad de Popayán fue afectada por un terremoto. Lo que causó que 12 propuestas de investigación de estudiantes de antropología se relacionaran con temas como arqueología histórica, valores y desarrollo, catástrofes, migración y cambio sociocultural. El problema del momento es que no se contaba con profesores con experticia en estos

temas. Sin embargo, esto fue la oportunidad propicia para que estudiantes y docentes realizaran la modificación del plan de estudios entre 1984 y 1985, el cual se empezó a implementar desde el primer semestre académico de 1986. El plan que se generó tuvo una preparación previa de dos años en los que el Comité Curricular a través de evaluaciones internas, estudios comparativos con otras universidades, análisis de seminarios y congresos de antropología, y consulta con egresados, concluyó que el programa debía propender por la formación de antropólogos capaces de generar propuestas en los grupos humanos y su desarrollo social (Tabares y Meneses, 2016).

Ocho años después (1993-1994), en un proceso de autoevaluación del plan de estudios, se evidenciaron algunas falencias como la extensión y dispersión, lo que impedía que los estudiantes pudieran profundizar en los temas investigativos. Se percibió también, una desarticulación entre las cátedras magistrales, las prácticas de los estudiantes y las asesorías. Como resultado, para el año 1995 se realizó una nueva reforma que buscaba contextualizar el programa con la realidad que presentaba el país. Así, se ofrecieron dos niveles de formación, uno básico de fundamentación con cursos hasta IV semestre y un segundo nivel más flexible y abierto con énfasis en la

investigación social con una perspectiva interdisciplinaria. Los dos últimos semestres permitirían al estudiante concentrarse en su problema de investigación y posteriormente en el trabajo de grado.

Finalmente, para la autoevaluación y acreditación del año 2003, se reafirmó la trayectoria del programa y la fortaleza de la reforma de 1995, destacando su énfasis en los procesos de investigación y en la formación de posgrado de los egresados. En diciembre del 2004, el programa de antropología recibió por parte del Ministerio de Educación, la Orden a la Educación Superior y a la Fe Pública "Luis López de Mesa". Para el 2005, se aprueba el pénsum que sigue vigente hoy en día.

Cuatro años después (2009), el programa de antropología fue acreditado de alta calidad mediante el concepto del Consejo Nacional de Acreditación – CNA (Tabares y Meneses, 2016). Más recientemente, a través de la Resolución 9839 de 18 de mayo de 2016, expedida por el Ministerio de Educación Nacional y registrada en el Sistema Nacional de Información de la Educación Superior (SNIES), se le confirió el nuevo Registro Calificado, por el término de 7 años (Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, s.f.).

Es de resaltar, que de los mayores

logros del programa han sido la puesta en marcha del programa de maestría (2010) y el doctorado (2007) —el primero en Colombia—, completando así el ciclo de formación. Una de las fortalezas del programa es el componente de investigación, el cual se refleja en la consolidación de seis grupos de investigación liderados por profesores del departamento, la mayoría debidamente escalafonados ante el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación: Anthropolos, Antropacífico, Estudios Arqueológicos Regionales, Estudios Lingüísticos Socio-Pedagógicos y Culturales del Suroccidente colombiano, Estudios Sociales Comparativos y Patrimonio Gastronómico (Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, s.f.).

No obstante, los procesos de acreditación institucional han conllevado a que las universidades exijan a los docentes y formen estudiantes bajo los lineamientos de las políticas de competitividad a nivel internacional, donde se utilizan modelos de medición implementados por entidades como el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación y el Ministerio de Educación Nacional, que clasifican a las universidades, los programas, los grupos de investigación e investigadores (Tocancipá-Falla, (Comp.), 2016). En este contexto, los programas de antropología han tenido profundas reformas en sus currículos

con la incorporación de teorías contemporáneas, la actualización de sus laboratorios y el perfil de sus estudiantes (Pérez, 2010).

Conclusión

Las diferentes etapas de la antropología en Colombia han estado marcadas por una constante relación con las coyunturas políticas, la diferencia entre el sujeto y el objeto, o sea, entre el investigador y el investigado, definiendo la naturaleza de la profesión y de la vocación. Es así como desde el año 2000 la antropología como disciplina ha venido experimentando cambios de orden institucional a partir de la injerencia del Estado a través del Ministerio de Educación en la regulación de los programas de antropología en las universidades.

En la actualidad, los antropólogos están siendo llamados a ejercer sus conocimientos en torno a procesos globales como el trabajo en empresas mineras y petroleras. Esto otorga nuevas concepciones al trabajo de campo y al quehacer de la disciplina, configurándose una nueva relación entre el investigador y el trabajo de campo, principalmente en los trabajos de consultoría, donde se establecen “*etnografías rápidas*” de cumplimiento de actividades para entrega de productos, perdiéndose o construyéndose nuevas dinámicas simbóli-

cas en los territorios donde el compromiso social y ético es casi nulo, llevando a que algunos programas estén formando estudiantes con capacidad de ser técnicos en antropología, aun cuando el título es de pregrado o licenciatura en antropología (Ramírez, 2017).

Los antropólogos se están vinculando, gracias a las demandas del mercado, en temas de responsabilidad social empresarial, consulta previa y etnografía del consumo, apuntando sus investigaciones y actividades a las percepciones y comportamientos de los consumidores, en proyectos económicos y de infraestructura (Restrepo, Rojas y Saade, 2017).

Las nacientes generaciones de antropólogos son cada vez más distantes de un ejercicio disciplinar comprometido y crítico, además el cambio de temáticas y de formas de investigar, también han sufrido una conversión. Basta con revisar las memorias de los congresos nacionales, los índices de las revistas de antropología en Colombia y las tesis de pregrado y posgrado para encontrar que, en años anteriores, con algunas excepciones, la práctica antropológica estaba determinaba por ciertos tópicos y poblaciones; de hecho, hasta había un consenso sobre lo que significaba en términos académicos y políticos hacer antropología en el país (Restrepo y Uribe, (Comp.), 2000).

En definitiva, la disciplina antropológica termina correlacionándose con los resultados que necesitan o imponen el mercado y los Estados. Por lo tanto, el rol de las universidades en repensar la formación y los planes de estudio son fundamentales para resistir o no, a las políticas educativas, así como a las políticas en Ciencia, Tecnología e Innovación que se encuentran en la discusión entre fomentar sujetos acríticos con las necesidades del entorno, profesionales con vocación de transformación social, empleados para las ONG o contratistas de las instituciones del Estado que legitimen los gobiernos de turno.

Agradecimientos

Quisiera terminar este artículo, agradeciendo a quienes fueron mis profesores y profesoras en el programa de antropología de la Universidad del Cauca, de quienes aprendí en las aulas de clase y desaprendí en las salidas de campo unos sentidos de humanidad distintos. Al profesor Leonardo Bejarano, al profesor Jairo Tocancipá-Falla, al profesor Cristóbal Gnecco, al profesor Hugo Portela Guarín, al profesor Tulio Rojas, a la profesora Elizabeth Tabares, al profesor Axel Rojas, al profesor Diógenes Patiño, a la profesora Yohana Orjuela y al profesor Javier Giraldo.

Referencias

- Arocha, J., y de Friedemann, N. S. (Eds.). (1984). *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá, Colombia: Etno.
- Correa, F. (2007). La modernidad del pensamiento indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia. *Maguaré*, (21), 19-63.
- Echeverri, M. (1997). El Proceso de Profesionalización de la Antropología en Colombia. Un estudio en torno a la Difusión de las Ciencias y su Institucionalización. *Historia Crítica*, (15), 67-79.
- Universidad del Cauca. (s.f.). Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Antropología.
- Jimeno, M. (2004). La vocación crítica de la antropología latinoamericana. *Maguaré*, (18), 33-58.
- Lehmann, H. (1945). El Museo Arqueológico de la Universidad del Cauca en Popayán. *Boletín de Arqueología*, 1 (3), 229-242.
- Méndez, M. (1967). *La antropología en Colombia*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Muñoz, J. (1990). *Antropología cultural colombiana*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Educación Nacional, Unidad Universitaria del Sur de Bogotá.
- Pérez, A. L. (2010). Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia. *Boletín de Antropología*, 24(41), 399-430.
- Pineda, R. (2004). La escuela de antropología colombiana. Notas sobre la enseñanza de la antropología. *Maguaré*, (18), 59-85.
- Pineda, R. (2007). La antropología colombiana desde una perspectiva latinoamericana. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 367-385.
- Portela, H. (2015). *Contexto Social del Discurso Antropológico sobre la Alteridad. A Propósito de los 40 Años del Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca*. Universidad del Cauca: *Antropología Médica* [sitio en internet]. Recuperado de <http://www.antropologiamedica.com/node/106>

- Ramírez, S. (2017). Trabajo de campo en la antropología contemporánea: mercancía y globalización en América Latina. En: Tocancipá-Falla, J. (Comp.) *Antropologías en América Latina. Prácticas, alcances y retos* (pp. 175-186). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E., y Uribe, M. V. (Comps.). (2000). *Antropologías transeúntes*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Restrepo, E., Rojas, A., y Saade, M. (Eds.). (2017). *Antropología hecha en Colombia* (Tomo I). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Tabares, R. E. y Meneses, L. E. (Eds.). (2016). *Historia de la antropología en el Cauca: 40 años de ejercicio antropológico a través de las monografías de pregrado*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Tocancipá-Falla, J. (2016). (Comp.) *Antropologías en Colombia. Tendencias y debates*. Popayán: Universidad del Cauca.



DESCRIPCIÓN Densa DE UN CONTEXTO ARTÍSTICO: OTRO EJERCICIO POSIBLE PARA LA ANTROPOLOGÍA

Mariana Villegas Jiménez¹

Resumen

Este artículo expone los resultados de una aproximación interpretativa a un "contexto artístico", en el cual se busca explorar y analizar la exposición presente en este contexto y lo que la rodea, para descifrar y reflexionar sobre la misma y lo que hay más allá de esa materialidad; esto, en un intento por llamar la atención sobre esos otros ejercicios posibles para la antropología en la actualidad. En este proceso se realiza un acercamiento al Laboratorio Multidisciplinario de Creación e Innovación de la Facultad de Artes de la Universidad de Antioquia (CreaLab) y a la exposición allí presente denominada Mujeres – presencias y facetas, con el fin de realizar un análisis del contexto a partir de categorías propuestas por algunos autores en torno al tema de la antropología del arte. Para ello, se consideran atributos físicos del espacio, elementos socioeconómicos y la intencionalidad de la exposición, la cual ilustra, mediante fotografías y fragmentos de texto, la incursión de algunas mujeres antioqueñas en la vida pública y termina creando un ideal generalizador de "la mujer antioqueña" como luchadora, pero desconoce las diversas condiciones socioeconómicas que permitieron esos procesos y la privilegiada posibilidad de transgredir el modelo de sociedad patriarcal del momento.

Palabras clave: antropología del arte; descripción densa; contexto artístico; mujeres; Antioquia.

Abstract

This article exposes the results of an interpretive approach to an "artistic context", where it is sought to explore and analyze the exhibition present in it and its surroundings to decipher and reflect on it and what is beyond that materiality; this, in an attempt to call attention to those possible exercises for anthropology nowadays. In this process, an approachment is made to the Multidisciplinary Laboratory of Creation and Innovation at the Arts Department of the

¹Correo de contacto: mariana.villegasj@udea.edu.co.

Antioquia University (CreaLab) and the current exhibition called *Mujeres – presencias y facetas* (Women – presences and facets), with the aim of making an analysis of the context parting from categories proposed by some authors around the theme of the anthropology of art. For that purpose, consideration is given to the physical attributes of the space, socioeconomic elements and the intention of the exhibition, which illustrates, through photographs and text fragments, the incursion of some of Antioquia's women into public life and ultimately creating a generalized ideal of the "woman from Antioquia" as a fighter, disregarding the diverse socioeconomic conditions that allowed those processes and the privileged possibility of transgressing the current patriarchal society model.

Key Words: anthropology of art, dense description, artistic context, women, Antioquia.

Introducción

Históricamente, la antropología ha sido directamente asociada a una casi única forma de hacerse: aplicar el método etnográfico en un lugar lejano, en un tiempo lo “suficientemente extenso” como para lograr captar y describir algo tan abstracto como la “realidad” de una población, sus costumbres, comportamientos y demás características socioculturales. Sin embargo,

Si por largo tiempo en nuestra disciplina prevaleció una imagen que asociaba el trabajo de campo con la interacción cara a cara, el estar ahí y una recopilación minuciosa de todos los detalles de la vida social, también es cierto que posteriormente ha sido revaluada y complejizada y los antropólogos y antropólogas construimos nuestros campos de trabajo de muy diferentes maneras. (Muzzopappa y Villalta, 2011, p.36)

Es así como la antropología ha abierto sus puertas tanto a otro tipo de sujetos –como pasar de estudiar sujetos *exotizados* a estudiar sociedades u *otros* no tan ajenos a la cotidianidad del investigador–, como a transformar, o al menos cuestionar, las ideas puristas acerca de la espacialidad y la temporalidad del quehacer antropológico. En esa misma vía

se ha explorado la posibilidad de adoptar herramientas de otras disciplinas de las ciencias sociales, combinarlas y proponer diferentes formas de hacer al momento de investigar.

Entre algunos de esos ejercicios particulares se encuentra por ejemplo la etnografía de archivos, no solo porque modifica la relación espacio-temporal tradicional con el campo, sino también porque tiene un interés particular por una materialidad –la información en cuestión– y por el contexto que rodea su existencia –historia, sujetos, objetos, situaciones, etc.–. Quizás en esa misma vía se pueda considerar hacer *descripciones densas de contextos (artísticos)*, más que de grupos de personas o poblaciones, ya que esto se consolida como un ejercicio antropológico en la medida en que es posible trascender esa materialidad, al contrastar las intencionalidades de los seres humanos que la pensaron y construyeron, con las interpretaciones del investigador sobre dicha materialidad, su contexto –características físicas y espaciales, consumidores, objetos, etc.– y los patrones culturales y de pensamiento que puedan develar las obras y los contextos artísticos en sí mismos.²

Así, la propuesta del presente ejerci-

² Es claro que en el ejercicio etnográfico siempre hay una pregunta por el contexto, más allá de ese aspecto particular que se quiere estudiar. No obstante, traigo a colación la etnografía de archivos teniendo en cuenta el tipo de información específica que pretendo analizar, que en este caso no se trata directamente de un grupo humano y sus comportamientos, sino de una materialidad. Lo cual, si nos remitimos a esa concepción clásica del ejercicio antropológico,

cio consiste en explorar y analizar un contexto artístico, un lugar que, para este caso, está oficialmente creado con fines tales como la exposición de obras y expresiones artísticas. A pesar de que la complejidad del arte y su manifestación sensorial podrían hacer parecer banales o inútiles las discusiones acerca de su materialidad, en este ejercicio pretendo analizar, además de una "obra", el contexto en el cual se encuentra inmersa y considerar lo que está más allá de esta.

Para ello, realicé un acercamiento al Laboratorio Multidisciplinario de Creación e Innovación de la Facultad de Artes de la Universidad de Antioquia (CreaLab), donde se encontraba la exposición denominada *Mujeres – presencias y facetas*, la cual permaneció en este lugar del 14 al 31 de agosto de 2018. Allí, me dediqué a hacer un ejercicio de observación, no solo de la exposición, como ya lo mencioné, sino del lugar, la disposición de los objetos, la ubicación y otros elementos que trascienden dicha materialidad, como: la carga simbólica de la institucionalidad a la cual pertenece el Laboratorio, la propuesta a la cual responde la exposición, los creadores y sus intencio-

nes, entre otros. Acto seguido, procedí a tomar algunas fotografías para facilitar el ejercicio de análisis, tomé notas en mi diario de campo y, a partir de una revisión documental realizada previamente en torno a la antropología del arte, me aventuré a intentar realizar a pequeña escala lo que Clifford Geertz llamaría una *descripción densa*³ del contexto, analizándolo a partir de algunas categorías procedentes de dicha revisión.

De acuerdo con lo anterior, considero pertinente este artículo, no solo porque busca explorar un contexto y analizarlo a partir de unas categorías como ejercicio académico, sino también porque es necesario que desde la antropología nos cuestionemos esos parámetros o formas de hacer que tradicionalmente hemos asumido como inmodificables, para reconocer que hoy es posible trabajar con otros tiempos, lugares, personas, objetos y metodologías que nos permitan hacer de la disciplina un lente y una guía, pero no una estructura inmodificable que de entrada nos marque la pauta metodológica del abordaje del *objeto de estudio*, cuando debe ser este quien nos dé luz sobre la forma más apropiada de abordarlo.

representa un cambio significativo, más que en el objeto de estudio, en la forma de acercarnos al comportamiento social y sus múltiples expresiones.

³ El autor toma este término de Gilbert Ryle. Es posible hacer descripciones superficiales o recurrir a la descripción densa, que implica necesariamente un trabajo de interpretación y de trascender lo meramente material y superficial, que sería entonces la forma de operar de la etnografía: "el análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación [...] y en determinar su campo social y su alcance" (2003, p.24).

Resultados

Experimentación del espacio como 'museo' y primeros apuntes sobre la exposición

Como se describe en su página web, el Laboratorio Multidisciplinario de Creación e Innovación de la Facultad de Artes de la Universidad de Antioquia (CreaLab) es un espacio destinado para la creación, donde confluyen personas de distintas disciplinas para llevar a cabo proyectos "con aplicación en el contexto local desde una perspectiva Glocal" (CreaLab, s.f.). Además, ofrece diferentes acompañamientos y asesorías en términos de producción artística, con su debido costo, teniendo descuento quienes hacen parte de la población estudiantil.

En términos generales, es un espacio donde pueden confluir diferentes personas, pues el "libre acceso" a la mayoría de las exposiciones propicia una posibilidad de asistencia que no es a primera vista excluyente desde el ámbito económico, sin olvidar que disponer del tiempo para asistir a estos lugares ya implica, de entrada, un asunto de privilegio de clase que no se puede negar. Adicionalmente, como bien lo plantea Bourdieu (1971), es esta una *libertad artificial*, "ya que la entrada libre es también

entrada facultativa" (p.74); es decir que, para este caso, el hecho de que cualquier persona pueda ingresar libremente sin costo alguno, no significa que cuente con la facultad de "apropiarse" de las obras, con la competencia o disposición cultivada que le permita sacar provecho y, dado el caso, *deleitarse*, más que *gozar* de lo que se presenta ante sus ojos⁴. Este tipo de contextos artísticos han sido un privilegio reservado para un selecto grupo de personas en la sociedad; aunque múltiples actores sociales se han embarcado en una lucha para disputarse contextos artísticos y el concepto de arte en sí mismo, no podemos olvidar el posicionamiento histórico que ha tenido este último y el papel que ha jugado en la demarcación de la línea divisoria entre las clases sociales.

Al pensar esta sala de exposiciones como museo, en términos de lo que pretende y la disposición de su espacio, es importante considerar de forma situada lo que Bourdieu (1971) plantea acerca del museo como lugar sagrado, a partir de la idea de oposición entre lo sagrado (mundo del arte) y lo profano (cotidiano). En ese sentido, el autor arroja características como:

⁴En este punto, el planteamiento del autor se refiere a que existen dos formas de placer estético: "el goce, que acompaña la percepción estética reducida a la simple *aisthesis*, y el deleite, obtenido por la degustación erudita y que supone, como condición necesaria aunque no suficiente, el desciframiento adecuado" (Bourdieu, 1971, p.51).

El carácter intocable de los objetos, el silencio religioso que se impone a los visitantes, el ascetismo puritano del equipamiento, siempre escaso y poco confortable, el rechazo casi sistemático de toda didáctica, la solemnidad grandiosa de la decoración y del decoro –columnatas, vastas galerías, cielorrasos decorados, escaleras monumentales, tanto exteriores como interiores– [...]. (p.74)

Para el caso de la disposición del espacio de CreaLab, al menos algunos de estos aspectos pueden considerarse acertados en términos de intencionalidad. Quiero decir, en cuanto al silencio, es necesario aclarar que se parte de una intención de que este se imponga –teniendo en cuenta solo el interior del lugar–, pero la zona en que se encuentra ubicada la sala (justo al lado de un restaurante-bar) y su disposición de puertas abiertas le impide triunfar en ello.

Por su parte, la ubicación distanciada entre las piezas, y la disposición

amplia y abierta del espacio en general, con aire acondicionado, iluminación necesaria, paredes completamente blancas y ausencia de equipamientos como bancas o cualquier tipo de objeto que propicie la permanencia allí, son elementos que dan cuenta de una intención de que este espacio sea habitado como museo, como sagrado en términos de una vivencia “silenciosa”, tranquila y solitaria. Cabe tener en cuenta que al ingreso no hay siquiera una persona visible que dirija o condicione el recorrido, pues en su reemplazo hay una cámara que apunta directamente a la puerta principal, la cual hace justicia a la revolución tecnológica y a las nuevas formas de cuerpos vigilados que vivimos en la actualidad.

La exposición *Mujeres – presencias y facetas* contempla registros como publicaciones de periódico y piezas del acervo fotográfico patrimonial de la Biblioteca Pública Piloto (BPP). Según lo planteado en la pieza con la que el consumidor se encuentra al

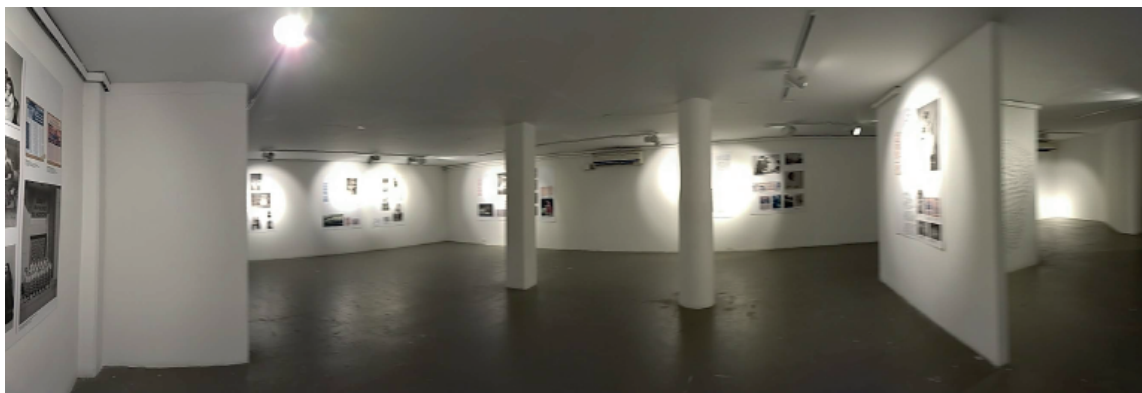


Foto 1. Archivo personal.

ingreso, esta exposición pretende hacer un homenaje a algunas mujeres de la sociedad antioqueña desde el siglo XIX hasta hoy y mostrar cómo fueron incursionando poco a poco en la vida pública.

Partiendo de la etapa infantil de las mujeres, la exposición evidencia cómo los fotógrafos de la época retrataban a las niñas, algunas en sus rituales de iniciación como la Primera Comunión; y, otras posando, adquiriendo posturas que tradicionalmente se ha pensado que son las que debe tomar una persona reconocida socialmente como femenina: una pierna cruzada sobre la otra o el brazo ubicado en la cintura; adicionalmente, todas usan vestido y adorno en la cabeza.



Foto 2. Archivo personal.

Más adelante, se aborda la incursión de las mujeres en la escena urbana, pasando por su acogida en el mundo textil hasta llegar al contraste entre la idea de las mujeres como figura doméstica-maternal y sus capacidades para administrar la hacienda familiar, consolidando así una posición más transgresora en la sociedad patriarcal. Siguiendo esta línea, se presenta la escena política y se ilustra la participación de las mujeres en las contiendas electorales.

En el transcurso de la exposición se exhiben fragmentos de publicaciones en distintos periódicos, realizadas por mujeres que buscaban dar cuenta, por ejemplo, de procesos sindicales en los que ellas jugaban un papel de liderazgo o evidenciar la forma como hacían llamados a "combatir la hegemonía del hombre". Así mismo, se van presentando referentes femeninos como la poetisa y modelo Olga Elena Mattei, la líder política María de los Ángeles Cano, la "pintora revolucionaria"⁵ Débora Arango, entre otras, que fueron consolidándose como mujeres transgresoras de lo tradicional a lo largo de sus vidas.

En el último momento, la exposición desemboca en el campo de las mujeres como ilustradas, presentando el proceso mediante el cual se fueron

⁵ Reconocida socialmente como tal, según la exposición.

abriendo camino para incursionar en el mundo laboral y académico, trascendiendo el ámbito doméstico y presentándolas como personas más libres e independientes. En ese sentido, se llama la atención sobre personajes como Piedad Bonnett, Rosita Turizo, Blanca Isaza y otras cuantas

que se acercaron a estos contextos. Además, la exposición hace un homenaje a las primeras mujeres que accedieron a los estudios universitarios y evidencia la forma en que eran enaltecidas y reconocidas por ser pioneras en obtener tales títulos.



Foto 3. Archivo personal.

Una exposición que se debate entre lo sensorial y lo narrativo

Sin olvidar que “el abismo existente entre lo que hemos visto en la obra (o lo que nos imaginamos que hemos visto) y los balbuceos que logramos pronunciar sobre ella es tan vasto que nuestras palabras parecen huecas, flatulentas o falsas” (Geertz, 1994, pp. 117- 118), considero necesario aclarar que este es un ejercicio interpretativo –como Geertz lo sugiere con su idea de la *descripción densa*–, en el cual me propongo analizar y pensar este contexto expuesto en el marco de lo que algunos autores han pensado acerca del arte, sin pretender, claramente, dar por hecho lo aquí consignado. Adicional, considero que la afirmación de Geertz aplica no solo para este ejercicio de análisis, sino también para toda la construcción narrativa y explicativa que se erige a lo largo de la exposición, pues el consumidor no aborda las imágenes en solitario, sino que hace su recorrido en sintonía con un texto propuesto en todo el montaje. ¿Qué sucede entonces cuando los objetos artísticos (fotografías) están más cerca de lo convencional de nuestro lenguaje que de la sensibilidad que suponen las obras de arte?

Si nos pensamos el arte en términos de que las obras tienen una conexión directa con lo sensible, es cuestionable la dimensión artística de esta

exposición, teniendo en cuenta que narra y explica, más por medio de la palabra que de lo sensible, un mensaje que se quiere transmitir. Si hay algo aquí que pudiera pensarse como artístico serían principalmente las fotografías y el espacio en que son exhibidas, dejando un poco de lado el motivo por el que están allí compiladas y, más bien, entendiéndolas en el contexto en que fueron producidas, de donde fueron extraídas y el papel que juegan hoy al encontrarse en un archivo de una biblioteca pública. En este sentido, habría entonces que considerar la propuesta de Alfred Gell (2016) respecto a que “la teoría antropológica del arte analiza la producción y circulación de los objetos de arte como una función de tal contexto relacional” (p.42); es decir, pensarse esas fotografías y registros *en relación con* sus fotógrafos, con las personas fotografiadas, con los lugares y momentos históricos del suceso y considerar cómo ello nos remite a determinados aspectos de la vida antioqueña de esos tiempos, más allá de abordar este proceso lineal y casi “evolutivo” propuesto para ilustrar la incursión de la mujer en la vida pública. Pero en este ejercicio lo que busco es analizar el contexto y no solo las fotografías que componen la exposición.

Aunque pueda considerarse estéril la discusión de lo que “puede” llamarse arte y lo que no, encuentro pertinente

para el presente ejercicio pensar el papel que juega la narración plasmada en esta exposición y la concepción de la imagen más como un documento que como *objeto artístico*, sin juzgar posición alguna. Concibo esta exposición como un trabajo de revisión de archivo y recopilación que busca darse a conocer por medio de este tipo de presentaciones visuales más accesible a un público diverso, y no tanto como una producción y montaje artístico en sí por el simple hecho de tener un componente sensorial. El que las fotografías estén acompañadas de un texto explicativo conduce al consumidor promedio a asumir lo que dice allí como directamente asociado a las imágenes presentadas; el "contexto artístico" no se propone entonces como un escenario propicio para la apreciación e interpretación de una obra, sino para documentar un pasado ya interpretado y expuesto con un sentido, dando por hecho lo allí consignado.

No obstante, siguiendo la propuesta general de Pierre Bourdieu, considero que, aun cuando todo parece darse por sentado, sigue siendo necesario un *habitus* que les permita a los consumidores desenvolverse en este *campo* —es decir, contar con un grado de *competencia artística* o con las capacidades de interpretación de la obra—, acercándose a un contexto específico adecuadamente para lograr aplicar el código apropiado

para su *desciframiento*⁶. Para lograr dicho cometido, sería necesario tener en cuenta diversos aspectos como: quiénes están detrás de este proyecto, sus intencionalidades, el espacio en el que se exhibe, el material recopilado, el lugar y el fin con el cual es extraído de allí, entre otros puntos que sería importante anotar para tener un acercamiento más profundo a lo que se muestra ante nuestros ojos.

Al ser una recopilación, considero que esta exposición se consolida como una representación de la representación, en el sentido de que recupera fotografías antiguas y otros registros y los agrupa con una aparente intencionalidad: el reconocimiento de unas mujeres en sus diferentes facetas en una temporalidad específica para dejarlo a disposición de un público. Además de ser un intento por reconocer el acervo fotográfico de la BPP y su valor documental, social e histórico.

Al concebir la fotografía como evidencia, considero que la exposición se propone ilustrar y resaltar esas facetas de la vida de las mujeres, pero logra un cometido adicional: hacer ver en aquellas mujeres triunfantes e ilustradas un patrón y un proceso lineal que muestra las facetas de "la(s) mujer(es) antioqueña(s)" —de manera generalizadora— que le permitieron llegar al punto de

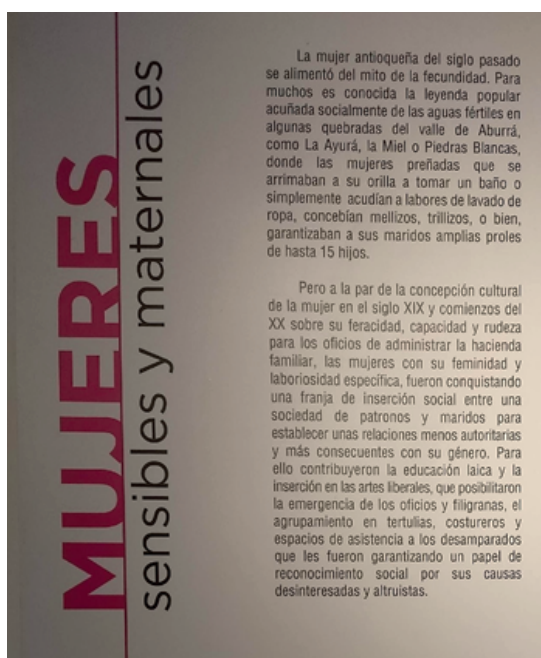


Foto 4. Archivo personal.

incursión en la vida pública en el que se encuentra en la actualidad; adicional, la limita a un arquetipo al atribuirle comportamientos “consecuentes con su género”, desconociendo una vez más las infinitas formas existentes de “ser mujer”.

Más allá del modelo de “mujer antioqueña”

“Los signos o los elementos sígnicos [...] que componen ese sistema semiótico que pretendemos, con propósitos teóricos, denominar estético, se hallan conectados ideacionalmente —y no mecánicamente— con la sociedad en la que se encuentran” (Geertz, 1994, p.123). Esta es una

propuesta que, un poco vinculada con la ya mencionada de Alfred Gell sobre lo relacional, nos plantea que las obras tienen una conexión semiótica directa con el contexto en que son producidas. Para Geertz (1994), lo que se materializa en la obra responde a un contexto social determinado, siendo posible interpretarla a partir de la comprensión del sistema cultural y el análisis de las relaciones propuesto por Gell.

En ese sentido, al tener en cuenta que en todo el espacio se disponen folletos de la Secretaría de las Mujeres abordando en qué consiste su labor y los proyectos que están llevando a cabo, y el hecho de que la pieza que se ve al ingreso tiene el sello de la alcaldía de Medellín, es posible inferir que este es un proyecto promovido por el gobierno local con unas intencionalidades específicas. Además, la exposición fue montada en un espacio cerrado propio de una institución pública y no privada, evidenciando intenciones y posibilidades de sus creadores con la exposición y con respecto al efecto que se pretende lograr en el público.

En el marcado contexto patriarcal en que se encuentran la sociedad antioqueña y la medellinense, interpreto

¶ En palabras de Bourdieu, este proceso consiste en lo siguiente: “el grado de competencia artística de un agente se mide por el grado en que domina el conjunto de instrumentos de apropiación de la obra de arte, disponibles en un momento dado, es decir los esquemas de interpretación que son la condición de la apropiación del capital artístico o, en otros términos, la condición del desciframiento de las obras de arte ofrecidas a una sociedad dada en un momento dado” (1971, p.52).

que esta exposición se plantea generar una idea de las mujeres antioqueñas como luchadoras y capaces de contribuir al ámbito social, en términos de lo académico, lo laboral, lo económico y demás aspectos en que tradicionalmente se ha dado por sentado que son los hombres quienes, “naturalmente”, pueden desempeñarse exitosamente. Esta exposición pretende ser un reconocimiento a la labor de esas mujeres antioqueñas, un homenaje que busca que todo aquel que tenga acceso a esta se percate de cómo esos ideales de mujeres maternas, domésticas y sumisas se han ido reconfigurando en cierta medida, para que los consumidores tomen papel activo en esa perspectiva y promuevan también una imagen de la mujer como transgresora de lo tradicional, como un ser digno de respeto y admiración. Lo anterior, haciendo exclusiva referencia a las intencionalidades que es posible inferir del discurso predominante, teniendo en cuenta quiénes aportaron en el proceso y su posicionamiento en un *campo* bourdieuano.

Siguiendo la línea del *desciframiento*, considero que la exposición crea un ideal de mujer antioqueña —en singular— que lucha por sus derechos, por ser reconocida y por transgredir lo establecido, como si se tratara de algo que cualquiera podría

lograr por el simple hecho de “ser mujer antioqueña”, de forma que se desconocen las condiciones socioeconómicas privilegiadas que, en muchos casos, permitieron ese tipo de procesos. Mi punto es que, en lugar de evidenciar también con ahínco las violencias producto de la sociedad patriarcal y los motivos por los cuales es valioso llamar la atención sobre los logros de unas mujeres antioqueñas, se enfocan en resaltar esas facetas y terminan creando un ideal de mujer que puede hacer creer que casi cualquiera podría contar con esas “capacidades”⁷.

De esta forma se ocultan, tanto las causas de esas resistencias como las condiciones sociales, culturales y económicas que sería necesario tener en cuenta para entender por qué muchas de esas mujeres pudieron llegar a incursionar en campos como el académico y el político. Adicional, no se cuestiona en lo más mínimo la ausencia de las demás y que aún con un trabajo no remunerado desempeñado en el campo privado también fueron mujeres antioqueñas, por lo que deben ser reconocidas como tal. Sin embargo, es importante mencionar que en la pieza dispuesta al inicio de la exposición se aclara que “como investigación curatorial no aspira a profundizar en problemáticas, condiciones o estado de los estudios de

⁷ Pues si bien se reconoce que fueron pocas mujeres las que lograron sobresalir, se reduce esa posibilidad a capacidades como “talento y talante”.

género [...]”; aclaración que tampoco excluye la posibilidad de reflexionar por qué la Secretaría, con este trabajo, recurre a llamar particularmente la atención sobre esas mujeres representativas de esta sociedad y no a cuestionarse a la par lo mencionado.

En últimas, el análisis de las fotografías y su contexto relacional sería objeto de otro ejercicio de *descripción densa* en el cual se haría necesario acudir a la fuente principal (BPP), fundamental para cumplir con ese desciframiento. Para siquiera considerarlo, me limito a llamar la atención sobre los nombres recurrentes de algunos fotógrafos antioqueños –hombres–⁸, como el reconocido Melitón Rodríguez detrás de la firma *Fotografía Rodríguez*, Benjamín de la Calle, Diego García o “Digar”, Francisco García y Gonzalo Escovar, quienes fueron figuras representativas en este campo, reconocido por mucho tiempo como privilegio de las élites. Quizá lo mismo pueda decirse de la procedencia de muchas de las mujeres homenajeadas, transgresoras como académicas e ilustradas en la medida en que un contexto familiar y de clase les permitía, lo que, en concordancia con su habitus, se les presentaba como abanico de posibilidades. Aclaro que mi intención no es demeritar sus logros por contar con

privilegios, sino llamar la atención sobre las generalizaciones mencionadas y la pretensión de la exposición de fortalecer ese modelo de la mujer antioqueña como *luchadora, capaz, con talento y talante*, desconociendo los factores mencionados.

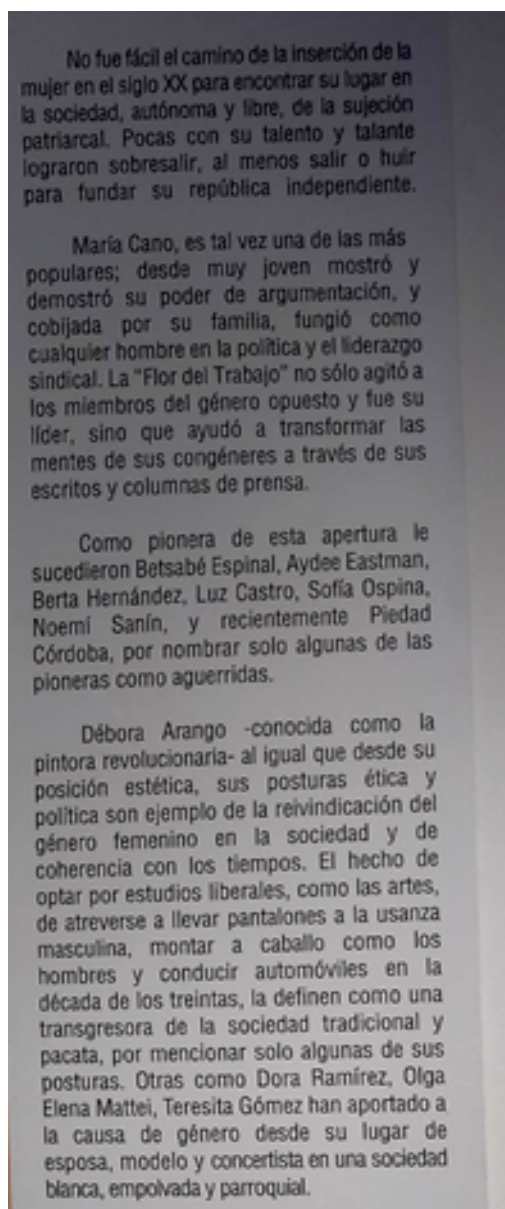


Foto 5. Archivo personal.

⁸Aclaración que nos permite recordar que la incursión de la fotografía en nuestra sociedad –como la mayoría de los trabajos remunerados y oficios desarrollados en la vida pública–, se dio, si no exclusivamente, sí mayoritariamente por hombres de las élites. Esto nos permite reconocer, por ejemplo, uno de los factores por los cuales esas actividades de aquellas mujeres antioqueñas enaltecidas hoy eran reconocidas como transgresiones o rupturas en su contexto.

Otro asunto sería preguntarse por el papel y la experiencia de las mujeres antioqueñas que no aparecen ni en esta exposición ni en la colección fotográfica general de la BPP, preguntarse por la historia de las que nunca fueron fotografiadas –o al menos no con tal reconocimiento– ni homenajeadas ni se les presentó siquiera como una mínima posibilidad el transgredir de tal forma ese escenario patriarcal que habitaron tan cotidianamente. Asunto que, claramente, está lejos del propósito de lo trabajado en esta exposición y, en consecuencia, lejos del mío en este ejercicio. En últimas, cabe reconocer que este tipo de “contextos artísticos” han sido históricamente renuentes a presentarse a disposición de dichos sujetos, por lo que no es de extrañar que una exposición de tales características no apele también, con contundencia, a las vivencias de esas otras mujeres, igual de antioqueñas, que aparentemente nunca fueron “dignas” de ser reconocidas en una sociedad como la nuestra.

Conclusiones

Durante este proceso de análisis e interpretación de un “contexto artístico” fue posible evidenciar varias cosas. Primero, según lo propuesto por Pierre Bourdieu, el CreaLab es uno de esos lugares donde se puede vivir una experiencia como las que se generan en los museos: de tipo

sagrado, por las intencionalidades expresadas a través de las condiciones físicas del lugar; segundo, es posible reconocer cómo el acceso a este tipo de contextos implica una posición de privilegio en diferentes ámbitos.

En cuanto a la exposición, más que tratarse de una producción artística, considero que consiste en un trabajo de archivo donde se recurre a presentar los resultados por un medio sensorial, lo cual no lo hace un trabajo artístico en sí mismo. Es una serie de fotografías expuesta junto a fragmentos de texto, todo dispuesto con una intencionalidad específica; la cual fue posible interpretar a través de la categoría de *lo relacional* de Alfred Gell y del proceso de *desciframiento* necesario, tanto en el acercamiento al contexto como en la interpretación para la *descripción densa*. Como elemento central de análisis de esta exposición, vale resaltar que en un deseo de ilustrar el proceso de incursión de “la mujer antioqueña” en la vida pública, se termina creando un ideal de ella como luchadora, al caer en la generalización, desconociendo realidades del contexto fundamentales para entender por qué esas mujeres aparecen allí y por qué se les rinde homenaje en la actualidad.

En últimas, mantengo mi posición acerca de la importancia de explorar y darle reconocimiento a esos otros

ejercicios posibles para la antropología y a esas diversas formas de acercamiento que hoy nos permite nuestra disciplina. Reconozco la validez de las metodologías que combinan técnicas de diferentes campos del conocimiento para lograr otro tipo de aproximaciones en los procesos de investigación; y, adicional, reafirmo su pertinencia en tiempos en los que todavía se busca distanciarse de las formas de operar de las otras disciplinas, en lugar de reivindicar la posibilidad del enriquecimiento mutuo, aun cuando eso implique distanciarnos del método que se le ha atribuido históricamente a cada disciplina.

Referencias

- Bourdieu, P. (1971). Elementos de una teoría sociológica de la percepción artística. En Silbermann, A. et. al. (Eds.), *Sociología del arte* (pp. 43-80). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Gell, A. (2016). *Arte y Agencia: una teoría antropológica*. Buenos Aires, Argentina: SB.
- Muzzopappa, E., y Villalta, C. (2011). Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(1), 13-42.
- "CreaLab". (Sin fecha). Página web oficial de CreaLab. Recuperado de <http://crealab-udea.com/crealab/>
- Sistema de Bibliotecas Públicas de Medellín, Biblioteca Pública Piloto, y Alcaldía de Medellín. (2018). *Mujeres – presencias y facetas*. Laboratorio Multidisciplinario de Creación e Innovación de la Facultad de Artes de la Universidad de Antioquia, Medellín.



Patronato de obreras de la Fábrica de Tejidos de Bello, actual Fabricato
 Los patronatos fueron los lugares cercanos a las empresas y destinados a las mujeres trabajadoras, auspiciados por los patrones y la iglesia católica; allí se daba hospedaje, alimentación y educación a mujeres y niñas provenientes del campo en un proceso destinado a insertarlas al trabajo industrial.

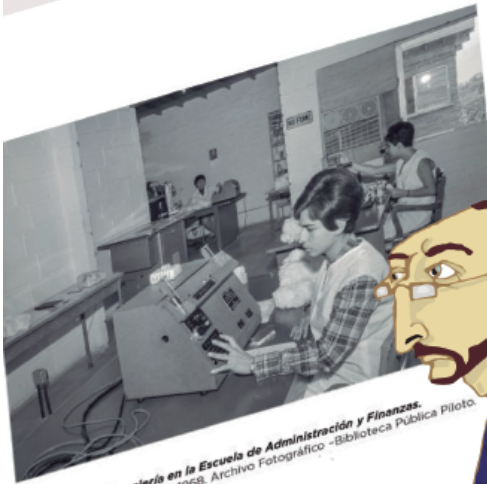
Fotógrafo: Benjamín de la Calle, 1918. Archivo Fotográfico - Biblioteca Pública Piloto.



Desfile de moda Católico, para
 Fotógrafo: Diego García "Dígar"

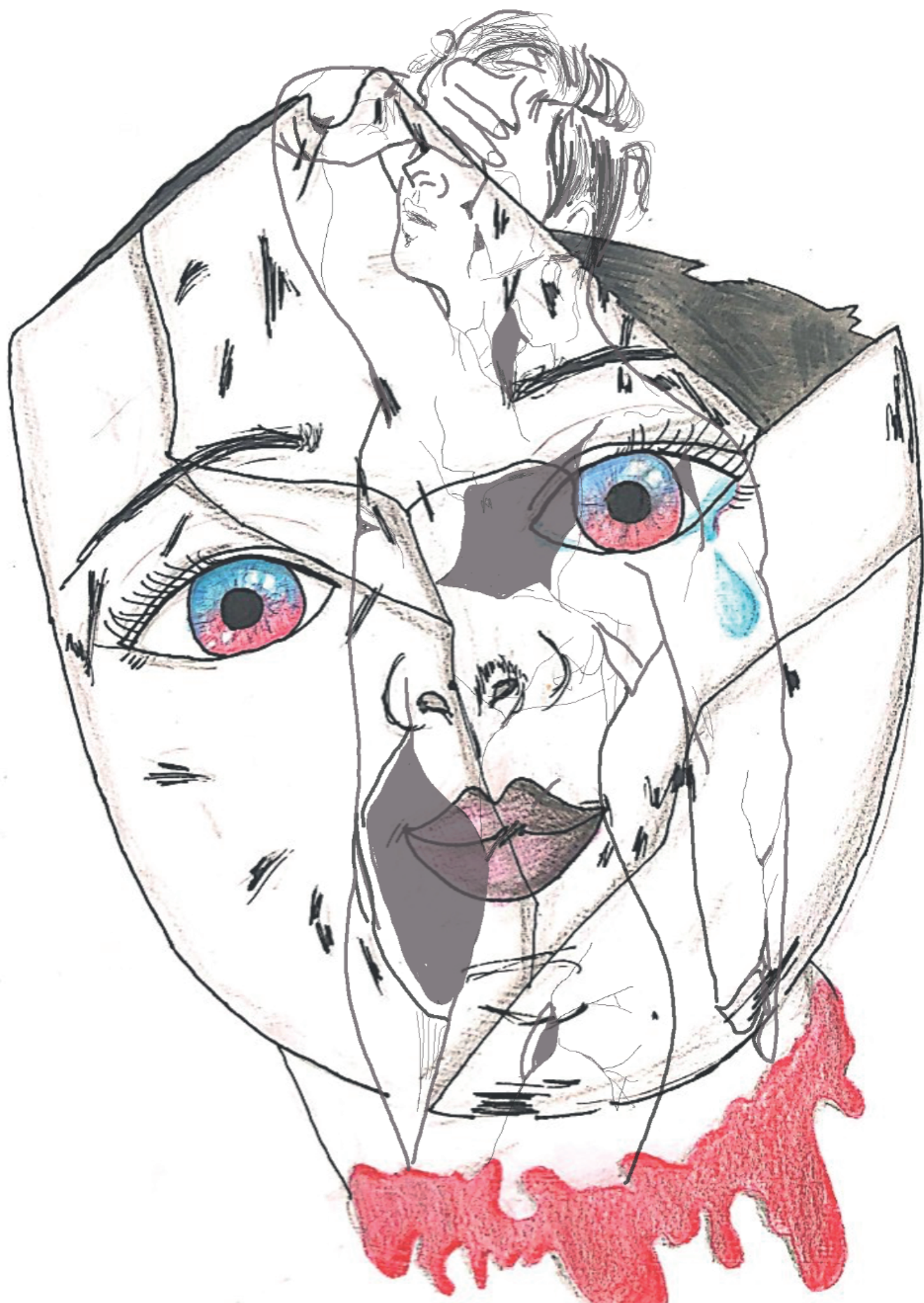


Desfile de Moda en el Club Unión, modelo Olga Elena Nietel.
 Fotógrafo: Diego García "Dígar", 1958. Archivo Fotográfico - Biblioteca Pública Piloto.



Estudiantes de ingeniería en la Escuela de Administración y Finanzas.
 Fotógrafo: Gabriel Carvajal, 1968. Archivo Fotográfico - Biblioteca Pública Piloto.





LA VIOLENCIA REPRESENTADA. PENSAR LA VIOLENCIA COLOMBIANA A PARTIR DE IMÁGENES FOTOGRÁFICAS

Daniel Vélez Cuartas¹

Resumen

Este trabajo es un análisis producido a partir de un corpus de imágenes, sobre la serie fotográfica del artista colombiano Juan Manuel Echavarría, denominada por él como "NN", y sobre dos fotografías emblemáticas de la violencia política colombiana. El trabajo de Juan Manuel Echavarría cuenta con veintitrés fotografías de 60x50 cm, en las que se exponen "partes de cuerpos" de lo que parecen ser muñecos de porcelana. Este análisis pretende problematizar la producción de violencia y la producción de imágenes violentas por medio del uso del arte fotográfico como una narración que parte del fotógrafo, pero que es narrada realmente por quien observa y brinda sentido

Palabras clave: violencia, imágenes, cuerpo, otredad.

Abstract

This paper is an analysis produced from a corpus of images, from the series of photos "NN" of the Colombian artist Juan Manuel Echavarría, and about two emblematic images of the Colombian political violence. The work of Juan Manuel Echavarría has twenty-three photographs of 60x50 cm, in which "body parts" of what seems to be porcelain dolls are exposed. This analysis is trying to use the photographic art as a narration from the artist, but it is really narrated by the observer who gives sense, pretending to problematize the production of violence and the production of violent images.

Keywords: Violence, images, body, others.

¹Correo de contacto: daniel.velezc@udea.edu.co.

"...Usar tanta violencia como sea menester"

General Mola²

"Desenterrar y hablar, tenerlo como una memoria necesaria para el país"

Juan Manuel Echavarría



NN, imágenes "1" y "2" 2005. 50x60cm Autor: Juan Manuel Echeverría

*"Hombres armipotentes, concedan un hilo de mutismo
para que Dios recoja sus muertos y se vaya"*

Edwin Rendón



NN, imágenes "14" y "15" 2005. 30x46cm Autor: Juan Manuel Echeverría.

²General español que luchó por el bando nacionalista en la guerra civil española.

Introducción

La fotografía como técnica, intentó retratar el mundo positivamente, hija del impulso objetivador decimonónico, pretendió en un principio reflejar fielmente la realidad, capturándola y guardándola para intentar controlarla; pero los objetos obturados no son elegidos al azar, ni están dispuestos al azar, el fotógrafo encuadra lo que se le antoja, mostrando así una porción de la realidad elegida por él. Además, toda fotografía tiene varios filtros: la elección/selección del autor, la forma de capturar la luz de la cámara y finalmente el observador. En cualquier caso, la fotografía significó una "democratización" de los observadores, siendo más accesible al público general que la pintura, su predecesora inmediata que también producía *imágenes*³, las cuales estaban reservadas para los grandes salones de las élites políticas y económicas. Las imágenes que aquí se proponen, dejan de tener sentido si no están abiertas para un público masivo.

La serie fotográfica "NN" está compuesta por veintitrés fotografías del artista colombiano Juan Manuel Echavarría. Las fotografías, dispuestas en pares o de manera individual, retratan partes de "cuerpos" de lo que

parecen ser muñecos de porcelana o algún material semejante. Algunas fotografías muestran un par de elementos, es decir, dos fotografías disímiles en un mismo espacio -no tienen continuidad material-, separadas por un fondo blanco, generando así una sola imagen; otras, se presentan de manera individual. El fondo blanco es repetitivo, abstrayendo las imágenes de cualquier contexto espacial, dirigiendo también la mirada del observador, confrontándolo con un primer plano que aparece cortado dos veces: los "cuerpos" están dislocados/separados/fragmentados, pues así fueron dispuestos para ser fotografiados, y posteriormente, también están cortados por la foto. El autor no busca nunca un panorama general, sino más bien una discontinuidad en la narración fotográfica, dejando la responsabilidad de la continuidad al espectador. Las imágenes producidas, fueron elaboradas previamente; es decir, fueron puestas en escena por el artista, fueron manipuladas intencionalmente.

Lo que se ve en las fotos, no es más que un instante, un tiempo muerto, un momento petrificado por la máquina que luego será atravesado por el andamiaje cultural que sostiene a quien observa, que sirve de esquema

³La palabra imagen se entenderá aquí como la abstracción mental generada por la interacción con el mundo sensible. En ese sentido, las imágenes son consecuencia de la observación y cada observador a su vez, dota de sentido aquello que observa. La fotografía es entonces una de las muchas técnicas generadoras de imágenes que pasan a ser deducidas simbólicamente por los observadores



N/N, imágenes "3, 4 y 5" 2005. 76x102cm Autor: Juan Manuel Echeverría. En esas fotografías se puede apreciar como el artista corta las fotografías

para interpretar lo que puede plasmar una máquina que capta la luz. En palabras de Armando Silva, "la foto es un instante capturado que pasa a ser deducido simbólicamente" (1998, p.96). ¿Qué es entonces lo que el autor quiere fotografiar, es decir, lo que selecciona? ¿Qué es en últimas lo que un observador puede deducir?

Si Juan Manuel Echavarría, artista colombiano interesado en la temática del conflicto armado interno de su país, puesto que sus trabajos están orientados a interrogar las formas de violencia, fotografía lo que parecen ser cuerpos desmembrados, evitando la repulsión visual de lo que sería un cuerpo humano real en esas condiciones, es porque pretende generar una metáfora; es decir, hablar de una cosa por medio de otra. La foto, como la huella del dedo índice, no soy yo, pero se conecta de tal manera conmigo que se genera la metonimia: *el dedo soy yo, la foto soy yo*. Si se permite conectar la idea, ese cuerpo desmembrado que aparece representado en la fotografía puede ser un

cuerpo humano, y en efecto lo es, pero la relación para el observador va más allá: *puede ser su cuerpo o el cuerpo de las personas que ama*. Puesto que el arte, en palabras del pintor Jesús Mari Lazkano, tiene la capacidad de "mover conciencias" (Lazkano, 2015) y como lo representado en las fotografías no es un cuerpo concreto, real, puede entonces ser cualquier cuerpo, pues la imagen –que es mucho más amplia que la fotografía que la "contiene"– tiene la capacidad de expandirse en la mente de quien observa.

¿Imágenes violentas o violencia en imágenes?

El cuerpo retratado por Juan Manuel Echavarría es un cuerpo violentado, dislocado, sucio, destruido, vejado, desgarrado, inmóvil, muerto, se está desmoronando. Sin duda alguna, se trata de una imagen que refiere violencia. Por suerte, el nombre de la serie "NN", da luces sobre los cuerpos representados, cuerpos sin nombre, desconocidos, probablemente desa-

parecidos, flagelo recurrente en el país de origen del autor. La forma misma en que el artista obtura para obtener la imagen, evidencia que la importancia está precisamente en el no-saber, ¿son cuerpos, partes de cuerpos, cuerpos sin partes?

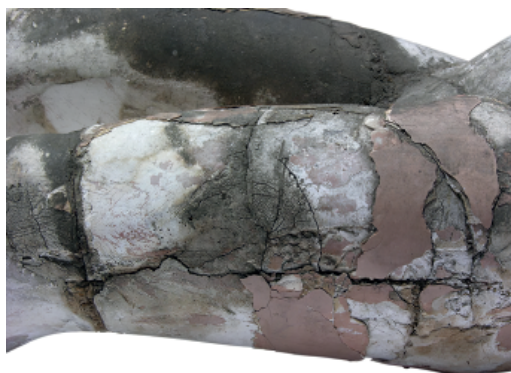
El autor se refiere a su producción artística como *la guerra que no hemos podido o no hemos querido ver* (Como se cita en Builes, 2017), lo que genera varios interrogantes. ¿Han pasado desapercibidas ciertas modalidades de violencia, que a pesar de estar en el imaginario colectivo están relegadas respecto a otras modalidades? La desaparición forzada, por ejemplo, productora de cuerpos inidentificables, arquetipo de violencia difícil de poner en palabras por la mudez que genera, la modalidad del no-cuerpo y del no-saber por excelencia, ha sido opacada sistemáticamente o no, por otras modalidades de violencia con mucha más difusión mediática. Pero ¿acaso es también la violencia en sí misma, la que

no hemos querido ver sino desde la distancia? ¿Se ha vuelto tan cotidiana la violencia en Colombia que impide ser pensada realmente por la población? Al respecto Elsa Blair propone:

La muerte en Colombia es excesiva, no sólo por la cantidad de muertos producidos por esta sociedad, sino por lo excesivo de la carga simbólica inscrita en las maneras utilizadas para ejecutarla y de las formas simbólicas para contarla y narrarla. Y es, finalmente excesiva, en los ritos funerarios que utiliza para tramitarla, ritos que terminan por agotar la eficacia simbólica que los asiste al volverse cotidianos, esto es, al hacer de algo extraordinario una práctica rutinaria (2005, p.19)

¿Acaso las imágenes concretas -y cotidianas- sobre *otros* cuerpos violentados, es decir, las representaciones directas de los cuerpos -imágenes violentas-, usadas en los noticieros y en los periódicos impiden pensar más allá de la reacción visceral suscitada por el impacto visual?

NN, imagen "19" 2005. 50x60 Autor: Juan Manuel Echeverría. NN, imagen "12" 2005. 102x76cm Autor: Juan Manuel Echeverría



¿Se han vuelto tan cotidianas las imágenes que refieren directamente a la violencia sobre los cuerpos que han dejado de tener un impacto reflexivo en quien observa? Parece ser que lo cotidiano de la muerte, la violencia y en últimas la violencia representada que también se ha vuelto cotidiana, ha terminado por neutralizar a los espectadores/actores, impidiendo el tránsito de la reacción visceral primaria a la racionalización del suceso como hecho victimizante que enuncia una historia

trágica; espectadores que asisten de manera religiosa a la expulsión mediática de imágenes violentas que también han sido violentadas al ser expuestas y consumidas como si no se tratara del sufrimiento de otros seres humanos. De nuevo, Blair propone una respuesta, "el exceso sobre lo real tiene también la capacidad de negarlo" (2005, p.29). Es por esto por lo que la obra de Juan Manuel a pesar de referir violencia se abstrae de la forma habitual de contarla en Colombia, el artista plan-



El Cristo campesino. Fotografía emblemática de la violencia bipartidista, en el periodo comprendido entre 1946 y 1953. Autor: Fotógrafo desconocido

tea una obra que permite pensar más allá del acoso visual que produce en el observador la sevicia explícita, le da más tiempo para observar y por supuesto, para pensar.

La expulsión de imágenes violentas en los medios de comunicación no puede tener una misión sensibilizadora en poblaciones que han naturalizado la violencia, no sólo como cotidiana, sino que también en ocasiones la ven como un “mal necesario” puesto que el pueblo colombiano no conoce otros caminos para dirimir los conflictos y su historia ha demostrado una y otra vez que esta nación se encuentra atorada en una espiral de violencia con ciclos que se suceden y escalan en intensidad. Cabe anotar, que la exposición de cuerpos violentados en imágenes no es sólo recurrente, sino que también ha sido ritualizada. “Las manifestaciones performativas de las imágenes que encarnan violencia sobre los cuerpos y acontecimientos de crueldad revelan que el espectáculo de la muerte y la exhibición del cadáver son un suceso social” (Cardona, H. 2014, p. 144); suceso que se completa precisamente cuando existen espectadores que concurren a la exhibición de signos de violencia en los cuerpos.

A diferencia de los “cuerpos” producidos y dispuestos por Juan Manuel Echavarría para sus fotografías, que,

al no ser cuerpos reales, pueden ser cualquier cuerpo, pues como se mencionó anteriormente la imagen es infinita toda vez que es interpretada por alguien; las imágenes fotográficas que se obtienen sobre cuerpos reales que han sido violentados muestran precisamente a otros; es decir, excluyen al observador. Concentran la violencia en otros. Los otros violentados, los otros retratados, son cuerpos que no pueden ser mi cuerpo, ni el cuerpo de *los míos: son otros*. Otros que aparecen claramente obturados y expuestos públicamente, otros que sirven de receptores de violencia, para que esta no llegue hasta donde estoy. La metonimia es inversa: *ese otro no soy yo*.

Las imágenes como el *Cristo campesino* expresan violencia, violencia en pasado, porque toda fotografía es testigo de un tiempo que ya sucedió. Sin embargo, aunque la fotografía posea un tiempo específico, la imagen no, porque como se ha dicho, las imágenes son agentes que dialogan con las experiencias y sentidos del observador. Así, a través del dispositivo de representación que ofrece la fotografía, se da cuenta de los signos de la violencia que tienen como escenario dramático al cuerpo (Cardona, 2014); es decir, violencia que se narra en imágenes. Sin embargo, al hacer parte de ese ritual de socialización de la imagen, estas se tornan en violencia que se observa, es

decir, violencia puesta en escena, violencia hecha espectáculo, violencia que se consume: imágenes violentas más que violencia en imágenes. Esta sociedad produce, reproduce, expone, transforma y consume imágenes que muestran violencia. ¿Acaso cuando narramos por medio de imágenes no nos estamos narrando a nosotros mismos?

Comentarios finales

Los individuos que aparecen en la fotografía de Alonso Moncada se saben observados y posan, se ponen en escena, dramatizan el acontecimiento porque son parte del espectáculo fotográfico de la muerte violenta, es como si quisieran mostrar el cuerpo para que fuese fotografiado y que otros lo vean. De la misma manera, los espectadores que observan el retrato fotográfico de un



Imágenes de la violencia en Colombia. Autor: Alonso Moncada Abello (1963)

cuerpo violentado están descifrando el mensaje del perpetrador, así también quienes obturan la cámara para captar la imagen, es decir, los fotógrafos. La obra de Echavarría es una provocación para salir del círculo e idea nuevas formas de mirar y de pensar la violencia sobre otros.

La obra de Juan Manuel Echavarría puede ser un cuerpo o muchos cuerpos, pero esto no es relevante, la serie fotográfica está dispuesta de tal manera que esa no es la discusión. Por el contrario, las fotografías que generan imágenes violentas sobre un cuerpo, "encierran" el hecho violento y sus repercusiones corporales en el individuo retratado, dando así por acabada la discusión, puesto el hecho ya ocurrió y ya tuvo un receptor.

Así como las marcas de violencia y sevicia sobre los cuerpos son un mensaje que busca producir terror sobre quienes "leen" el mensaje⁴ y lo difunden para "quebrar el cuerpo social" (Barbosa, 2018); las imágenes de esos cuerpos violentados, imágenes que se tornan espectáculo, abstraídas de su contexto inicial, y tal como propone el trabajo de Juan Manuel Echavarría, logran desmembrar y diseminar retazos de violencia por todo el territorio. Esa violencia omnipresente, se

⁴ La violencia siempre tiene un mensaje: "Además de la dimensión física, fruto de una violencia sobre los cuerpos, del "orden de la evidencia", la muerte violenta tiene otras dimensiones simbólicas que deben ser interpretadas" (Blair, 2005: 17)

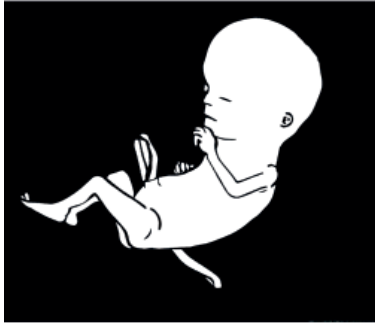
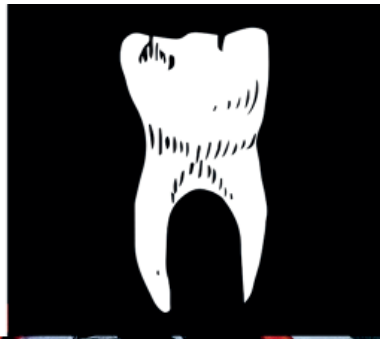
conjura simbólicamente al ser vista sobre otros, como dicen las abuelas colombianas: **Gracias a Dios que no somos nosotros.**

En las “imágenes del terror”, registradas por la fotografía, se vinculan tres personajes en su carácter violento y salvaje: el asesino, el fotógrafo y el “yo” (quien observa la imagen en un acto performativo). De ahí la insistencia en mostrar fotos donde quedaran evidenciadas las torturas y los asesinatos de mujeres embarazadas, niños y demás población indefensa. En estas imágenes de la violencia, la otredad son los muertos. (Cardona, p.146)

La otredad son los muertos que aparecen en las fotos, ellos que no podemos ser nosotros. Nosotros espectador, nosotros que asiste al espectáculo post-sevicia, nosotros observadores. El círculo está completo. Nosotros, que –al menos por el momento- no somos ellos.

Referencias

- Barbosa, I. (2018). *Quebrar el cuerpo social. Prácticas del terror en Colombia: paramilitarismo, población civil y trauma cultural* (Tesis de pregrado). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Blair, E. (2005). *Muertes violentas: la teatralización del exceso*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Builes, M. (2017). *Arte y violencia en Colombia. Juan Manuel Echavarría y esa guerra que no hemos visto*. Publicaciones Semana: Revista Arcadia [sitio en internet]. Recuperado de <https://www.revistaarcadia.com/periodismo-cultural---revista-arcadia/articulo/juan-manuel-echavarria-retrata-la-guerra-en-colombia/66803>
- Cardona, H. (2014). Estéticas de la crueldad y teatros de lo absurdo. Cuerpos, violencia y cultura en Colombia. *Corpo-grafías, estudios críticos de y desde los cuerpos*, 1(1). Recuperado de <https://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/CORPO/article/view/8799>
- Lazkano, J. M. (2015). "Me interesa la capacidad del arte de mover conciencias". KulturKlik. Recuperado de <https://www.kulturklik.euskadi.eus/noticia/20160718093908/jesus-mari-lazkano-me-interesa-la-capacidad-del-arte-para-mover-conciencias-/kulturklik/es/z12-detalle/es/>
- Silva, A. (1998). *Álbum de familia. La imagen de nosotros mismos*. Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.



¿POR QUÉ ELEGIMOS LA VIOLENCIA? UN ACERCAMIENTO A LOS FACTORES QUE MOTIVAN LA VIOLENCIA DIRECTA Y ESTRUCTURAL

Daniela Ruiz Lenis¹

Resumen

Desde que somos niños, los seres humanos aprendemos a partir de la interacción aquellos comportamientos sociales que son percibidos como correctos e incorrectos. Al crecer, cada sujeto comienza a construir un razonamiento moral, no sólo guiado por aquellas conductas que le han sido enseñadas, sino también por sus experiencias vitales individuales, creencias, valores y principios particulares.

El razonamiento moral y la empatía, junto con otros factores como el entorno, las condiciones de vida, la situación en la que se encuentre la persona y los beneficios que pueda adquirir o perder, intervienen en la toma de decisiones. El uso de la violencia directa, como robos, asesinatos y agresiones físicas, o la estructural, a través de creencias, ideologías y estrategias elaboradas al interior del sistema a partir del cual se organiza un grupo humano, es una elección que siempre implicará generar un daño a otro y puede iniciar un ciclo de agresiones, en el que cada acción va a llevar a otra con la intención de generar un perjuicio mayor.

Así, el propósito de este escrito es aproximarse hacia la comprensión de aquello que puede llevar a las personas a cometer actos violentos, a partir de los planteamientos de diferentes autores sobre las emociones morales, el origen y desarrollo del razonamiento moral, la función de las creencias y los prejuicios en la percepción de cada sujeto sobre sí mismo, sus actos, el mundo y las personas, y la empatía como capacidad para construir vínculos con los demás, que también puede generar la exclusión de otros. Estos factores van a tener un impacto tanto en nuestras elecciones cotidianas, como en aquellas que pueden afectar el bienestar de un grupo, comunidad o sociedad, produciendo estructuras socioeconómicas y políticas violentas.

Palabras clave: conflicto; comportamiento social; desarrollo moral; estructura social; norma social; toma de decisiones; violencia.

¹Correo de contacto: daniela.ruiz2@udea.edu.co

Abstract

Since childhood, human beings learn through interaction those social behaviors that are perceived as correct and incorrect. As we grow, each person begins to build a moral reasoning not only guided by those behaviors that have been learned, but also by individual life experiences, beliefs and values and principles of that person.

Moral reasoning and empathy, along with other factors such as the environment, living conditions, the characteristics of the situation and the benefits that may be acquired or lost, are involved in decision-making, both in the daily and simple ones and in those that can have consequences for an entire community or society. The use of direct violence such as theft, murder and physical aggression, or structural violence, beliefs, ideologies and strategies developed within the system from which a human group is organized, is a choice that will always involve generating harm to another, that can start a cycle of aggressions and every action will lead to another with the intention of producing a greater harm.

Thus, the purpose of this essay is an approach to the understanding of what can lead people to commit violent acts, based on the premises of different authors on moral emotions, the origin and development of moral reasoning, the role of beliefs and prejudices in the perception of each individual about himself or herself, his or her actions, the world and others, and empathy as a capacity to build bonds between people, which can also generate the exclusion of others. These factors will have an impact on both our daily decisions and those that can affect the well-being of a group, community, or society, producing violent socio-economic and political structures.

Keywords: decision making; moral development; social behavior; social conflict; social norms; social structure; violence.

Todos los días somos espectadores de actos de violencia. Los diferentes medios de comunicación muestran asesinatos, violaciones, secuestros, robos, peleas y todo tipo de situaciones que evidencian la crueldad y el nivel de agresión al que nuestra especie puede llegar. Este tipo de comportamientos, se encuentran relacionados con la moral y las decisiones que esta orienta y sustenta, siendo un factor determinante a la hora de que se presente o no una agresión.

De esta forma, se construirá una revisión crítica que permita una aproximación a la comprensión sobre el por qué optamos por la violencia, no sólo en situaciones cotidianas en las que se emplea la violencia directa (agresiones físicas y verbales), sino también a gran escala, una forma cultural y simbólica de violencia, que se mueve en las dinámicas de poder de la estructura social.

Se abordarán temas como el razonamiento moral y la forma en la que se origina y desarrolla, las emociones morales, las creencias, los prejuicios y la empatía, pues son elementos que van a determinar los actos que llevará a cabo un sujeto como respuesta frente a un acontecimiento, configuran su concepto de justicia, lo que considera correcto e incorrecto, y su percepción de los demás, definiendo a quiénes considera como iguales y puede unirse para trabajar en pro de

un mismo objetivo, y con quiénes no, siendo estos últimos posibles blancos de conductas agresivas y violentas si llegaran a representar una amenaza para él, su grupo o sus metas.

Para comenzar, se deben tratar los planteamientos que grandes intelectuales como Piaget (1932), Kohlberg (1968 & 1969) y Turiel (1983 & 1987) han elaborado acerca de la moral, su origen, funcionamiento, la forma en la que afecta los juicios y elecciones, la influencia de factores sociales en su modelamiento y sus implicaciones tanto individuales como colectivas.

El razonamiento es el proceso moral que lleva a un sujeto a hacer elecciones con respecto a situaciones que involucran a otros, que pueden generar daño y valoraciones sociales negativas. Está en su mayor parte motivada por la moral y la empatía, pero también puede verse influida por factores como la cultura y aspectos individuales como la historia personal y las emociones que se experimentan en momentos determinados, siendo estas reacciones automáticas, ligadas a las necesidades básicas, la supervivencia y el pasado evolutivo de la especie que predisponen al organismo para que ejecute conductas de aproximación o evitación, dependiendo del estímulo percibido (Ostrosky-Solís & Vélez, 2008).

Las emociones son la base biológica

que le ha permitido a la especie orientar sus conductas y responder a las demandas del medio de forma adaptativa, garantizando así su supervivencia y la satisfacción de sus necesidades. Por esta razón, en los últimos años se ha hecho énfasis en el estudio de estos procesos automáticos, pues son relevantes en la conducta moral, asignándoles el nombre de emociones morales (Ostrosky-Solís & Vélez, 2008).

Continuando con los planteamientos de estos autores, las emociones morales se diferencian de las emociones básicas (alegría, tristeza, enojo, miedo, desagrado, sorpresa) en que estas sólo se originan en la interacción social, especialmente, cuando se presentan actos injustos, los cuales son percibidos de esa forma porque las emociones morales hacen posible una rápida valoración de las situaciones, por lo que es automática y no se encuentra atravesada por la consciencia (Ostrosky-Solís & Vélez, 2008).

Ejemplos de emociones prosociales son la culpa, la gratitud y la compasión, y otras emociones como el desprecio, la indignación y la xenofobia, pueden motivar una reorganización o disolución social, dado que movilizan a las personas hacia el rechazo de aquello que consideran injusto o inaudito, transformando las dinámicas y relaciones entre los sujetos (Ostrosky-Solís & Vélez, 2008).

Otra característica en la que difieren con las básicas es que estas pueden ser evocadas a partir de acontecimientos que no son inmediatos, es decir, que no está experimentando el sujeto en ese momento: mirar las noticias o leer el periódico puede detonarlas. Promueven la cohesión grupal y son el resultado de la historia evolutiva de la especie, que ha forjado procesos neuroconductuales que hacen una captación selectiva de estímulos de orden social y adecuan el comportamiento al contexto en el que se encuentre el organismo (Ostrosky-Solís & Vélez, 2008).

De esta forma, favorecen la asimilación de reglas y normas, y la atribución de estados de ánimo, emociones, sentimientos y pensamientos hacia otras personas, que fueron aptitudes esenciales para nuestros antepasados, al hacer posible la convivencia, el trabajo en grupo y el establecimiento de un orden social, lo que llevó a nuestra supervivencia ante las condiciones ambientales (Ostrosky-Solís & Vélez, 2008).

La interacción social hizo posible la formación de las emociones morales, que son, a su vez, los cimientos de un proceso cognitivo más complejo como el razonamiento moral, cuyo desarrollo en los sujetos ha sido estudiado por grandes mentes científicas.

Piaget (1932) es uno de los autores que se ha interesado por la forma en la que se da la adquisición de este tipo de razonamiento y planteó que éste no es innato en el ser humano ni se aprende en la infancia directamente del comportamiento y las indicaciones de los adultos, sino que es "auto construido" por el sujeto desde que es un niño, en la interacción y el juego con sus pares y al alcanzar los cinco o seis años, el hecho de que deba tener discusiones y solucionar situaciones problemáticas, lo llevará a aprender y comprender conceptos como el de justicia.

Este proceso, que se encuentra marcado por las experiencias sobre el compartir, la equidad y la toma de turnos que tiene el niño, y que lo lleva a convertirse en una persona moral, se denomina racionalismo psicológico dado que el sujeto emplea sus capacidades racionales para resolver problemas y ejecutar conductas (Haidt, 2012).

Igualmente, Kohlberg (1968; 1969), se interesó por el origen de la moral y su desarrollo en las etapas tempranas de la vida, por lo que propuso seis etapas por las que pasan los seres humanos al crecer, en las que van adquiriendo paulatinamente herramientas para construir razonamientos sobre el mundo social. *La primera y la segunda son las preconconvencionales*, en las que el infante comienza a

formular juicios sobre el mundo basado en las características y cualidades superficiales que percibe, considerando positivo aquello que es de su agrado o satisface una necesidad, mientras que lo negativo es todo aquello que genere desagrado o malestar.

Posteriormente, en la *tercera y cuarta*, denominadas *convencionales*, se dan en la época escolar correspondiente a la primaria, el niño se preocupa por respetar la autoridad, acatar, emplear y manipular las reglas y convenciones sociales, y aprende a regular su comportamiento de acuerdo con lo que dictan los adultos. Estas etapas abarcan hasta la pubertad, donde el sujeto ya ha adquirido una capacidad de pensamiento más abstracto, construyen juicios más elaborados sobre la autoridad, el significado de la justicia y las razones que soportan las leyes y normas (Haidt, 2012).

Finalmente, *la quinta y sexta etapa*, llamadas *posconvencionales*, se dan en la adolescencia; el joven valora la honestidad y la autoridad, pero también cuenta con la habilidad para justificar sus acciones cuando estas van en contra de la norma, pues debe romperla para alcanzar un bien mayor, por ejemplo, la justicia. En este momento, el sujeto ha ganado experticia para el razonamiento moral. Kohlberg observó que los

niños con un desarrollo moral mayor eran capaces de ocupar diversos roles en la interacción social, comprender la perspectiva del otro y eran más empáticos; este aprendizaje, se lograba gracias a las relaciones con sus pares, pues se puede dar un intercambio de roles (Haidt, 2012).

Por otro lado, Turiel (1983 & 1987) hace aportes que dan continuidad a lo expuesto por Piaget y Kohlberg, pues propone que los niños no comprenden ni emplean de la misma forma todas las reglas, como lo consideraban anteriormente estos autores, sino que tienen claro que aquellas normas que previenen que otros les hagan daño, son especiales, inalterables y universales. A partir de ellas construyen su razonamiento moral, pues su base será la consideración de que el daño está mal; las reglas más específicas, dependerán de la cultura y las dinámicas determinadas de su contexto social.

Tomando lo anterior, puede decirse que este autor presenta una perspectiva que integra un proceso universal, por el cual pasan todas las personas para adquirir las normas morales y comprender su uso, con las convenciones sociales particulares de la cultura y el contexto del sujeto, que son pautas de comportamiento aplicadas especialmente en dicha comunidad y que se encargan de moderar las relaciones y los deberes

y derechos (Haidt, 2012).

Los aspectos filogenéticos, aquellos relacionados con las cualidades y el proceso evolutivo de la especie, y los ontogenéticos, aquellos propios del desarrollo de un individuo, junto con las cualidades específicas de cada cultura y contexto, son factores que van a determinar el razonamiento moral y la toma de decisiones que se desprende de este. Adicional a estos, la empatía es una capacidad que permite una aproximación a la forma en la que el otro percibe el mundo, lo que puede tener gran influencia en las elecciones que hace el sujeto, debido a que le es posible prever las consecuencias de sus actos sobre los demás, lo sentimientos, emociones, beneficios y perjuicios que puede causar en ellos con su decisión (Bloom, 2016).

La empatía, al ser una capacidad, puede entrenarse y mejorarse. También, motiva conductas voluntarias que son clasificadas como útiles si sus consecuencias mejoran el bienestar y reducen el sufrimiento de los demás, lo que es conocido como consecuencialismo.

Desde una visión alternativa, en la que se destacan autores como Jesse Prinz (2011), las personas pueden construir juicios morales, sin la presencia de la empatía, pues esta requiere que, en la problemática que

se esté evaluando, haya una víctima con la cual pueda haber una identificación y en situaciones como la evasión de impuestos o arrojar desechos a la calle, no hay una víctima, pero los sujetos pueden emitir juicios acerca de estas (Bloom, 2016).

En el razonamiento moral no sólo son importantes las consecuencias del actuar, porque este también se encuentra influido por ideologías, principios, valores, las mismas circunstancias de la situación, la intuición, los deseos o metas individuales y las experiencias vitales del sujeto, que llevan a la elección de conductas pertinentes y sin tener que recurrir a la empatía (Bloom, 2016).

Asimismo, Bloom (2016) muestra que esta capacidad es limitada, pues tiende a enfocarse en individuos y no en grupos y, por ende, su impacto, teniendo en cuenta la población mundial, no es tan significativo, pues dirige los recursos y la ayuda, hacia quienes cumplen con características superficiales, que atraen o sensibilizan al sujeto, o a aquellos que generan emociones y sentimientos positivos en el individuo.

Todo lo expuesto anteriormente sobre las emociones morales, las etapas del desarrollo del razonamiento moral y la empatía son factores que, no sólo motivan a las personas a ejecutar conductas de ayuda, sino

que también intervienen a la hora de optar por la emisión de una conducta violenta o agresiva. Dichas conductas serán aquellas que puedan generar un daño físico, psicológico, emocional o moral a otros, que no se realicen con el consentimiento de quien recibirá los efectos de este comportamiento, que transgredan las normas, reglas y convenciones establecidas en una sociedad, y que no sean realizadas dentro del marco de un ritual, ceremonia, celebración y, en general, un evento significativo culturalmente para todos los involucrados.

A pesar de que las emociones morales permiten la supervivencia de la especie, el trabajo en grupo, la cooperación, la convivencia, la ejecución de conductas adaptativas como respuesta a las demandas del medio y motivan las acciones de ayuda a otros, estas también pueden producir la desintegración social y conductas antisociales (como la agresión, transgresión de normas y principios, etc.), llevando a acciones de discriminación e indiferencia (Ostrosky-Solís y Vélez, 2008).

De la misma forma, a lo largo de las etapas en las que se desarrolla el razonamiento moral pueden tenerse experiencias que, en lugar de producir aprendizajes pro sociales, sirvan como antecedentes que justifiquen el lastimar, engañar y agredir a otros, o que instauren pautas comportamen-

tales que tengan como propósito, por ejemplo, manipular las normas para obtener un beneficio propio, sin considerar las posibles repercusiones para los demás y emplear estrategias para convertir a los sujetos en un medio para conseguir un fin.

La empatía, además de motivar y enfocar los esfuerzos para llevar a cabo acciones que permitan ayudar a otro, también puede encontrarse sesgada por los prejuicios, ideas, creencias y valores individuales, provocando que omitamos información y hechos relevantes, lo que nos lleva a empatizar y generar juicios favorables sólo hacia aquellos que son similares a nosotros o que tengan una apariencia que consideramos más atractiva, inocente, vulnerable o "menos peligrosa". Igualmente, estos sesgos hacen que ignoremos datos, análisis, hechos e información que podría dirigir de una forma más objetiva el proceso de toma de decisiones (Bloom, 2016) y son reemplazados por nuestras creencias, prejuicios e ideologías particulares, llevándonos a auxiliar sólo a aquellos que se consideren dignos, pasando por alto las necesidades de los que no encajan en esta categoría, que podrían ser más vulnerables y que podrían beneficiarse más de nuestra colaboración.

Estos factores llevan, además, a la cosificación y deshumanización de las personas, pues los prejuicios, las

ideas, las emociones y los sentimientos que promueven, hacen que veamos a ese individuo o grupo como diferentes a nosotros, con características desagradables y reprochables, haciéndolos menos que humanos y, por ende, no merecedores de nuestra ayuda ni compasión, ni de compartir nuestro espacio ni bienes, sólo pueden ser destinatarios de odio y agresiones, porque representan aquello que es contrario a lo que creemos bueno, correcto, valioso y humano.

La violencia es la respuesta ante ese otro descrito anteriormente, pues es la estrategia que se emplea para castigar a aquellos que no respetan las convenciones, normas, reglas, principios y valores de una comunidad o sociedad, y para la defensa frente todo aquello que pretenda atentar contra lo conocido, lo estructurado, lo que nos da seguridad, lo puro y lo bueno, lo que apreciamos y consideramos de nuestra propiedad o dominio.

De esta forma, dentro de las mismas sociedades y comunidades pueden presentarse actos violentos, en un nivel que involucra la estructura bajo la cual se encuentra ordenada dicha sociedad, que dicta las normas y leyes encargadas de regular el comportamiento y declaran las consecuencias de su violación. Generalmente, en esta estructura se identifi-

can dos grupos, aquel que es dominante y tiene el poder para tomar decisiones sobre toda la población, y otro, que se acoge a las decisiones.

Los seres humanos se organizan en grupos debido a que las emociones morales brindan la posibilidad de generar vínculos y trabajar con otros, lo que también se emplea como estrategia para aumentar las probabilidades de obtener aquello que se necesita o se desea, o de superar una situación adversa, construyendo lazos leales y empáticos con los demás que permitan la cooperación y la orientación de los esfuerzos hacia un objetivo común, y la coordinación de acciones para protegerse a sí mismos y a sus bienes, de aquellos individuos o grupos que puedan representar una amenaza (Haidt, 2012).

La lealtad y la reciprocidad son elementos fundamentales en las relaciones para que se dé una verdadera cohesión grupal porque la primera permite que el individuo se sienta parte del grupo, que acate las normas, se haga cargo de sus tareas, asista a sus compañeros cuando lo requieran, defienda los valores de la comunidad y trabaje por el objetivo común. Igualmente, la reciprocidad o "saber devolver el favor", implica apoyar y auxiliar a quién ha brindado su ayuda en una ocasión anterior, sólo así se conserva el sentido de

justicia y retribución que indica el razonamiento moral (Haidt, 2012).

Por otro lado, Tomasello et al (2005; 2012), hacen aportes frente a la habilidad para cooperar proponiendo que los seres humanos han desarrollado una *intencionalidad compartida*, lo que significa que pueden compartir representaciones mentales de aquello que desean obtener para que todos puedan conocer y comprender el objetivo hacia el cual orientan las acciones.

Esta intencionalidad compartida, además, da lugar a una mentalidad grupal gracias a la cual todos los miembros pueden compartir emociones, configurar sus normas, dividirse el trabajo y formar una identidad como grupo. Cuando el grupo dominante se ha establecido, construye una ideología a partir de su intencionalidad compartida, necesidades, planes, medios y los beneficios que posee, y de esta nace la cultura con el fin de mantener el orden y el funcionamiento de toda una comunidad o sociedad.

Así, la cultura puede actuar también de forma violenta, al ser empleada como una herramienta para justificar y legitimar agresiones que, generalmente, buscan mantener una estructura de poder. El uso de la violencia por parte de la cultura sirve de base para la violencia estructural, pues a

partir de mecanismos como el utilitarismo moral, es decir, hacer ver algo incorrecto o injusto como correcto, logran que las personas acepten una acción que tendrá una repercusión negativa en sus vidas (Galtung, 1990).

Para comprender la forma en la que actúa la cultura a favor de la violencia estructural, debe primero entenderse a qué se refiere dicho término. Según Galtung (1990), la violencia estructural se presenta en la forma en la que se organiza una sociedad, son aquellas medidas, estrategias y acciones que generan inequidad, alienación, represión y pobreza dentro de una comunidad, afectando más a las personas que se ubican en un nivel socioeconómico inferior, pues este tipo de violencia busca que el poder y el dominio sobre los recursos lo conserven las clases dirigentes y acaudaladas.

Estos grupos en los que se concentra el poder para determinar el funcionamiento de la sociedad comparten representaciones mentales sobre los objetivos que deben alcanzar, sobre el éxito, el poder, el dinero, la felicidad, el bienestar, los medios que pueden emplear para obtener lo que desean y las personas con las que pueden unirse para lograrlos.

Dichas representaciones se encuentran configuradas por las experien-

cias vitales, que hacen posible la construcción de los juicios sobre el mundo, la justicia, la autoridad, el uso y manipulación de las reglas, y lo que se considera aceptable e inaceptable, dando como resultado su razonamiento moral.

Las ideologías y creencias también influyen en estas representaciones mentales debido a que integran el marco de referencia sobre la forma en la que se establecen las relaciones con otros y las percepciones sobre los demás, lo que divide a las personas en: aquellos a los que se considera iguales y a los que no. Con los primeros, se siente empatía y se producen conductas cooperativas, mientras que, a los segundos, se les excluye, rechaza y pueden ser vistos como potenciales amenazas.

Por otro lado, los principios de este grupo dominante se basan en la conservación de sus beneficios y el logro de objetivos, generando estrategias para defender su posición y ganar cada vez más privilegios lo que, en ocasiones, puede significar comprometer el bienestar de los grupos más vulnerables o emprender acciones contra aquellos que puedan poner en peligro sus intereses.

Estas acciones son justificadas a través de la cultura, pues muestra dichas estrategias como las únicas opciones viables y seguras, dándoles

una fachada o apariencia menos cruel y hostil, argumentando la supuesta obligatoriedad de haber realizado dichas acciones, mencionando las consecuencias atroces de no implementar dichas medidas o culpando a un tercero por la necesidad de imponerlas, con esto brinda a las personas una sensación de seguridad y evita que los sectores menos favorecidos de la sociedad se rebelen contra los más favorecidos, protegiendo sus intereses y su posición.

Adicionalmente, para asegurar su posición de dominio sobre otros, utilizan la explotación, es decir, presionar a las personas con exigencias sociales y económicas que las llevan a producir en grandes cantidades, pero recibiendo una remuneración que, en ocasiones, ni siquiera es suficiente para cubrir sus necesidades básicas.

La presión por aumentar la productividad y la producción en el menor tiempo posible, a cambio de un salario insuficiente, es una forma en la que se precariza la vida de las personas en los eslabones más bajos de la cadena de la organización socioeconómica, impidiendo su progreso y asegurando la existencia de otras generaciones que vivan en las mismas condiciones, para conservar el sistema productivo y que los grupos que siempre han acaparado el poder y los recursos puedan conti-

nuar haciéndolo.

Los sociólogos Franceses Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron (1964), configuraron el término "violencia sistémica", para referirse a dichas estrategias culturales y simbólicas implementadas por los grupos de mayor poder en una sociedad para dar legitimidad a sus acciones, mantener el orden social y ejercer control sobre la percepción que tienen los demás grupos poblacionales sobre ellos, evitando revueltas y conflictos que puedan poner en riesgo su estatus de dominancia.

Así, las personas que tienen objetivos en común pueden agruparse y trabajar juntas para lograrlos, llegando a agredir a aquellos que puedan comprometer o representar un obstáculo para su misión. Esto puede evidenciarse, por ejemplo, en comunidades que habitan un mismo territorio y deben competir por el acceso a los recursos. También puede verse en las grandes sociedades contemporáneas, donde el grupo poblacional más favorecido busca permanecer en esta posición a través de estrategias que pueden atentar contra los derechos de los demás grupos e impedir la satisfacción de sus necesidades básicas, situándolos en una posición de vulnerabilidad y alienación, sin la necesidad de emplear la "violencia directa", es decir, las agresiones físicas, observables y evidentes como

el asesinato, sino a través de ideologías, creencias y el control de aquello que presentan públicamente.

La violencia de cualquier tipo inicia un ciclo en el que cada acción lleva a otra para generar más daño, proteger los recursos, alcanzar una meta o como protesta frente a un sistema que vulnera los derechos y empobrece cada vez más la calidad de vida de aquellos que se encuentran en los sectores con menor poder.

En conclusión, la elección de la violencia puede ser motivada por las emociones morales, las experiencias de aprendizaje de las normas y convenciones sociales, la empatía y las creencias e ideologías, a las cuales el sujeto otorga una mayor o menor importancia. Estos factores se integran y generan un proceso de razonamiento moral, el cual lleva a la acción violenta o a la agresión, que será la respuesta ante una situación y también un medio para conseguir lo que desea o conservar lo que posee.

Igualmente, se escoge la violencia, cuando se da más peso a la percepción negativa que se tiene sobre quien sufrirá sus consecuencias, pues es considerado diferente e inferior, va en contra de todos los valores, principios y creencias que defendemos y son la base de nuestra concepción del mundo, y por esto, sólo puede ser atacado, minimizado y

hasta erradicado porque ya con su mera existencia nos ha agredido y ofendido.

Al mismo tiempo, la violencia puede presentarse de diferentes formas, no sólo de un individuo a otro, también existen estructuras sociales violentas, alimentadas por la necesidad de conservar el poder y sostenida por la cultura, que hace posible mostrar como aceptables las acciones que afectan a los sectores sociales más vulnerables, pero que son esenciales para que el grupo dominante triunfe en la consecución de sus objetivos, se mantenga en esta posición, que el orden instaurado no se vea afectado y que su imagen se mantenga dentro de un marco de legitimidad.

La violencia es un fenómeno cuya existencia se mueve más allá de los robos, hurtos, secuestros y homicidios que presentan los medios, estas son las formas más superficiales en las que se muestra. Los símbolos, las creencias y las ideologías, también pueden servir como armas para la promoción de la agresión a otros, enmascaran las acciones esenciales para que el poder y los recursos continúen fluyendo hacia los sectores dominantes, manteniendo inmóviles en la pobreza, la precariedad y la alienación a las personas que se encuentran en niveles sociales menos privilegiados.

Discusión:

Este tipo de estudios sobre lo que lleva al ser humano a optar por la violencia y su expresión a pequeña y gran escala son un importante campo de conocimiento, pues hacen posible un acercamiento a la comprensión de la conducta humana, tanto desde una perspectiva individual, mostrando las razones o motivos subjetivos para ejecutar una agresión hacia otros, como desde una social o colectiva, exponiendo la forma en la cual personas con objetivos, creencias, ideologías y motivaciones similares se unen para alcanzar sus propósitos y llegan a emplear la violencia para conservar sus beneficios, manipular las leyes y reglas, generando consecuencias negativas para grupos poblacionales más vulnerables, y como defensa ante quienes puedan poner en peligro sus planes. La violencia no siempre toma la forma de una agresión física, también puede ser a través de la cultura y la política, con leyes, normas y convenciones sociales que excluyan, dañen o afecten de alguna forma a otros.

Lo anterior, con el fin de mostrar la violencia como un fenómeno que no sólo abarca aquello que se encuentra a simple vista, los robos, las violaciones y masacres, los asesinatos, el terrorismo, entre otros; también está en nuestras formas de pensar, las creencias arraigadas en nuestras

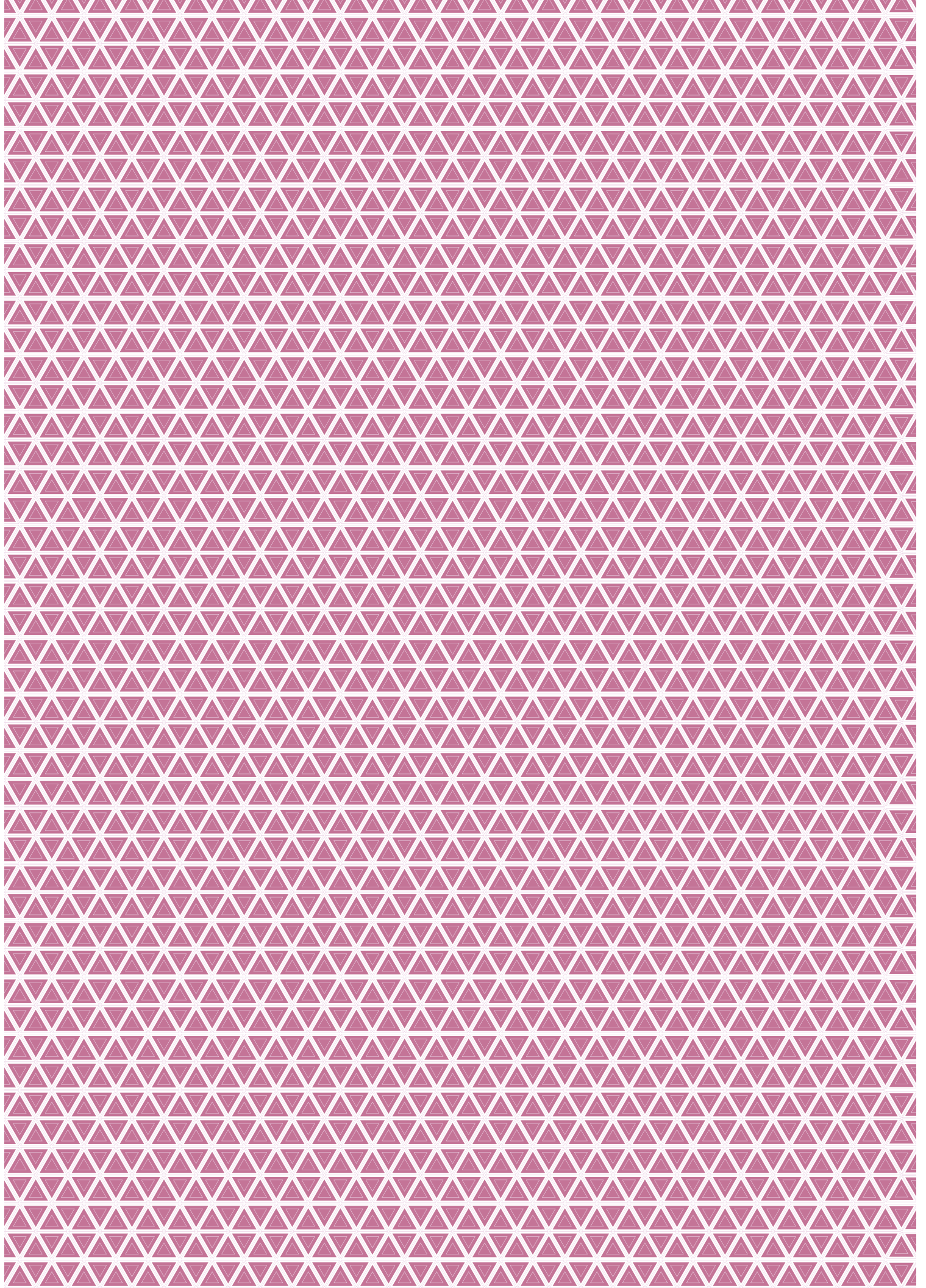
comunidades y en la estructura política y económica de las sociedades, que fragmenta a la población, dividiendo a las personas en categorías, una que está compuesta por aquellos privilegiados y poderosos, que acaparan la mayoría de los recursos, mientras en la otra, se encuentran las personas subordinadas, cuya existencia se basa en cumplir con las exigencias de producción y productividad, con la esperanza de obtener lo necesario para su subsistencia y la de sus familias.

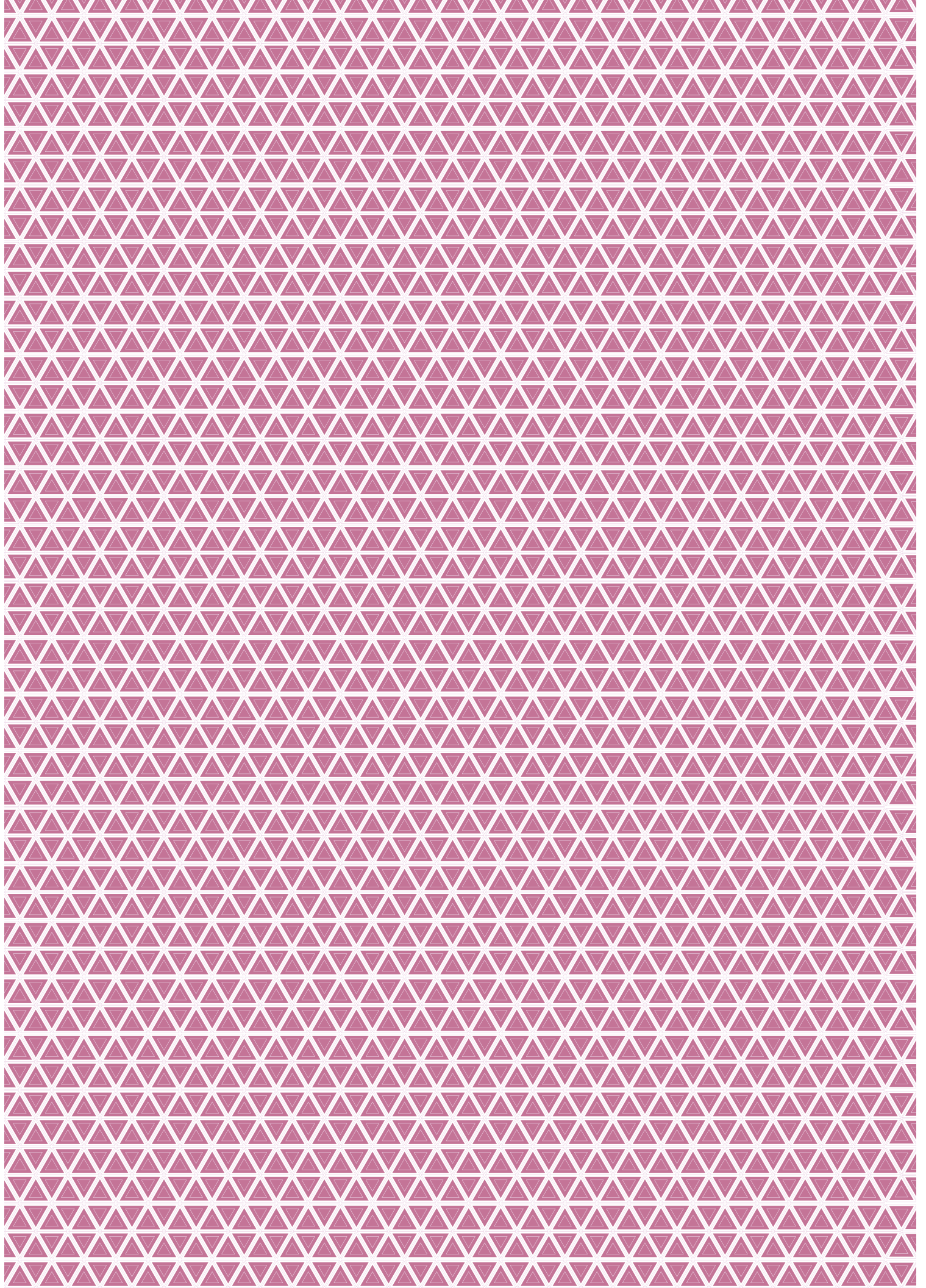
Estudios cualitativos y cuantitativos sobre las formas en las que se presenta la violencia en diferentes contextos y en los diferentes niveles políticos y socioeconómicos, integrando a su vez, las diferentes perspectivas de los sujetos y grupos involucrados, pueden proveer conocimiento sobre el origen, las motivaciones y las consecuencias de este fenómeno, haciendo posible un análisis y una deconstrucción de estas creencias y concepciones que fomentan y perpetúan ideologías orientadas hacia la discriminación, la intolerancia y la agresión hacia otros.

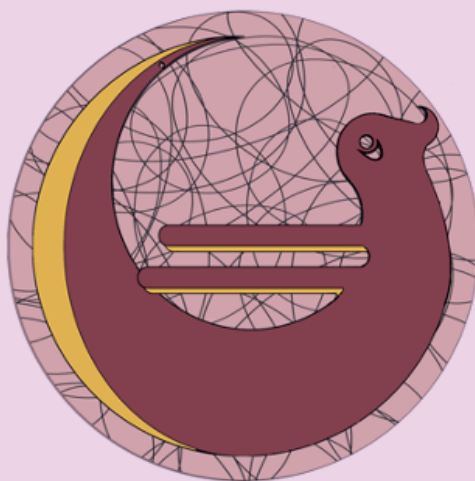
Referencias

- Bourdieu, P. y Passeron, J. (2009). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Bloom, P. (2016). *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*. Nueva York, Estados Unidos: HarperCollins Publishers Inc.
- Galtung, J. (1990). La violencia: cultural, estructural y directa. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291-305.
- Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. Nueva York, Estados Unidos: Pantheon Books.
- Kohlberg, L. (1968). The Child as a Moral Philosopher. *Psychology Today*, 2, 25-30.
- Kohlberg, L. (1969). *Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization. Handbook of Socialization Theory and Research* (347-480). Chicago, Illinois, Estados Unidos: Rand McNally.
- Ostrosky, F. y Vélez, A. (2008). Neurobiología de la Sensibilidad Moral. *Revista Neuropsicología, Neuropsiquiatría y Neurociencias*, 8(1), 115-126.
- Piaget, J. (1932). *The Moral Judgement of the Child*. Nueva York, Estados Unidos: Trans. M. Gabain, Free Press.
- Prinz, J. (2011). Is Empathy Necessary for Morality? En: Coplan, A, y Goldie, P. (Eds.). *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Tomasello, M., Carpenter, M., Call, J., Behne, T. y Moll, H. (2005). Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition. *Behavioral and Brain Sciences*, 28(5), 675-691.
- Tomasello, M., Melis, A., Tennie, C., Wyman, E., Herrman, C. y Schneider, A. (2012). Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation: The Mutualism Hypothesis. *Current Anthropology*, 53, 653-692.

- Turiel, E. (1983). *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Turiel, E., Killen, M. y Helwig, C. (1987). *Morality: Its Structure, Function and Vagaries. The Emerge of Morality in Young Children*. Chicago, Illinois, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Tomasello, M.; Carpenter, M.; Call, J.; Behne, T.; Moll, H. (2005). Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition. *Behavioral and Brain Sciences*, 28, 675-91.
- Tomasello, M.; Melis, A.; Tennie, C.; Wyman, E.; Herrman, C.; Schneider, A. (2012). Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation: The Mutualism Hypothesis. *Current Anthropology*, 53, 653-692.
- Turiel, E. (1983). *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Turiel, E.; Killen, M.; Helwig, C. (1987). *Morality: Its Structure, Function and Vagaries. The Emerge of Morality in Young Children*. Chicago, United States of America: University of Chicago Press.







Revista Kogoró, Universidad de Antioquia

Departamento de Antropología, Número 10

ISSN: 2256-361X

...

Medellín, Colombia

2020