

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA



REVISTA DE ANTROPOLOGIA Y ARQUEOLOGIA

Vol. VI No. 2

ISSN 01206613 1990

C O N T E N I D O
(Tabla original de la Revista antes de ser digitalizada)

GUILLERMO ZUÑIGA BENAVIDES Rastreado los mitos y leyendas del Galeras 7

JOANNE RAPPAPORT 11
Cultura material a lo largo de la frontera septentrional: los pastos y sus testamentos.

SANTIAGO MORA , LUISA F. HERRERA, INÉS CAVELIER, CAMILO RODRÍGUEZ 27
Antrosuelos amazónicos: génesis y dinámica de una organización política.

FELIPE CÁRDENAS -ARROYO 41
Moque, momias y santuarios: una planta en contexto ritual.

JOANGERO 57
La mujer y la producción de herramientas líticas.

Debates

CARLOS ALBERTO URIBE 83
Cultura, cultura de la violencia y violentología.

Comentarios

MIGUEL ALVAREZ-CORREA GUYADER 101
Comentario sobre el debate:
Cultura, cultura de la violencia y violentología.

Documentos

Documento sobre las tribus indígenas de Santa Marta: 111
Relación de Nueva Salamanca de La Ramada de 1578. Archivo General de Indias, Sevilla. Transcripción y estudio preliminar por CARL HENRIK LANGEBAEK RUEDA.

Entrevista con el Dr. José Francisco Socarras: 125
primer director de la Escuela Normal Superior, con ocasión de haberse
cumplido 50 años de antropología profesional en Colombia. Entrevista realizada
por JORGE MORALES GÓMEZ.

Reseñas de libros

Paul Michel Taylor 137
The Folk Biology of the Tobelo People: A Study
in Folk Classification.
Reseña por Fabricio Cabrera Micolta.

Rastreando los mitos y leyendas del Galeras

Guillermo Zuñiga Benavides



" La iniciación, la comprensión intuitiva de los misterios que la razón no puede explicar, es un proceso abismal, una lenta transformación del espíritu y del cuerpo, que puede conducir al ejercicio de cualidades superiores e incluso a la conquista de la inmortalidad, pero es algo íntimo, secreto"

Umberto Eco El Péndulo de Foucault

Ah! el Galeras. Siempre se piensa que un monumento natural, o mejor que el primer pastuso que llegó a este valle de Atriz, tenga un historial mítico exuberante y de común conocimiento de todos los moradores de esta comarca; sin embargo no se dispone de rastros de leyendas o mitos. Indagué con alguna minuciosidad pero en ninguna esfera me dieron razón de algo; parecería que la falta de cuidado en registrar oportunamente la tradición oral ha privado de historia al ancestral y legendario centinela de los pastusos.

Ascendí hasta las faldas mismas del volcán a un encuentro con Fidencio Criollo, tal vez el pastuso más ligado al pulso volcánico; desempeña con mística especial su papel de manejador de la estación vulcanológica del ICA. Su fenotipo le hace un alto honor a su apellido que contrasta con su sabiduría técnica muy precisa sobre todos los movimientos sísmicos, su afán de documentarse y propagar cuanto dato cae en su registro nemotécnico con todo el que demuestra interés por la vida y obra del Galeras. En síntesis, él me proporcionó una débil pista, compartida con una no disimulada incredulidad de la validez de la información:

"Lo único que sé de esas cosas que pregunta es la ofrenda de un niño *auca*¹ que los antiguos hacían para que el Galeras no se pusiera bravo con la gente; fuera de eso no se sabe más".

No contento con esta primera pesquiza me fui para Anganoy, antigua vereda absorbida por el desarrollo urbano de Pasto. Sus casas de ladrillo, cemento y teja me gritaban a las claras que en su seno no podían guardar esa reliquia tras la cual andaban mis pasos. Al fin mis ojos divisaron emocionados un mojón del pasado, un techo de paja que coronaba una humilde vivienda. Toqué con insistencia una puerta pesada por el hollín del tiempo; una vecina me dijo que por ser sábado su dueño estaba vendiendo verduras en el mercado.

Mi urgencia de conocer la tradición del volcán y el querer abreviar de las fuentes, colocó en mi camino un registro insospechado y muy fiel; tiene que ver con la presencia de las vibraciones de los pastusos de todos los tiempos, desde los quillacingas hasta los del siglo XX. Un *Taita*² siona, que asegura entró en comunicación chamánica con los pobladores iniciales de estas tierras, me comentó las joyas míticas que trataré de recrear lo más fielmente:

Los Taita-volcanes son las expresiones a través de las cuales vibra la sangre de la Madre Naturaleza. El Taita-Galeras tiene un fuego muy antiguo; fue el primero que existió en esta región y siempre se lo ha utilizado para hacer trabajos ceremoniales. Además no tiene necesidad de azufre para estas ceremonias porque él lo produce, se puede decir que lo lleva incorporado; por eso se le invoca para solicitarle la enseñanza de cómo manejar el fuego y

¹ Auca: Expresión quechua que significa salvaje, bárbaro. Se dice del niño que muere sin ser bautizado.

² Taita: Expresión quechua que significa papá, padre

obtener azufre. En las tribus que rodeaban al Taita-volcán se realizaba una ceremonia de iniciación cuando los jóvenes llegaban a la época de la pubertad; el Taita de la tribu invitaba a los jóvenes a subir hasta el Taita-volcán para que aprendieran todo lo indispensable para ser Taitas, recorrido que debían realizar sin prenda alguna, totalmente desnudos. Luego, cuando ya eran Taitas, debían subir *biringos*¹ también, para encontrar en el Taita volcán calor, poder, conocimiento durante un lapso de siete noches en el cual descubrían cómo recoger la energía para contrarrestar el frío y el hambre; en síntesis, todas las fuerzas descubiertas en Taita-volcán permitían guardar calor. El indígena dormía cerca de la boca del Taita-volcán con la espalda dirigida hacia El para calentarse, porque cuando ésta tiene calor todo lo demás también lo disfruta. Durante el trayecto del ascenso aprendían cómo era la constitución del Taita-volcán, comían todo lo que encontraban, cazaban y recogían cuanto les era de alguna utilidad.

Al llegar a la cumbre, si en*alguna de las siete noches el Taita-volcán mostraba fuego era la prueba inequívoca que El quería que el indio fuera Taita. Entonces le correspondía al indígena aprender la esencia del fuego, entablar comunicación hasta que al cabo de las siete noches pudiera conocer todo el lenguaje del fuego y así bajar con la seguridad del éxito. Consigo traía el fuego y el azufre del Taita-volcán, al igual que la goma conseguida en la vegetación del páramo para entregarlos al Taita que lo había enviado y con ellos debía realizar su primer trabajo de limpia para sí mismo. Después de transcurridas diez lunas debía subir cargado de ofrendas tanto de cosechas como de cacería como señal de agradecimiento por todos los conocimientos recibidos y para que el Taita-volcán tuviera oso, maíz y papa para comer; estos frutos habían crecido alimentados con la sangre de la Madre Naturaleza y ahora volvían por medio de la boca del Taita-volcán nuevamente a su seno; las ofrendas eran escogidas entre lo mejor de los alimentos. La boca del Taita-volcán es la entrada a la sangre de la Madre Naturaleza, lo que entraba en ella como oso, luego salía como maíz o al contrario, porque todo está constituido por una misma energía con diferentes y muy diversas formas externas. En el ceremonial de las ofrendas sólo participaban los Taitas; los otros indios le entregaban las ofrendas a su respectivo Taita y sólo podían llegar hasta un lugar previamente señalado sin alcanzar la cumbre. Eran muchos los Taitas que llegaban con ofrendas, algunos venidos desde muy lejos; se puede afirmar que el Taita-volcán era considerado como un templo. Ellos estaban seguros que no hacerle ofrendas era correr con el riesgo de

¹ Biringo: Desnudo.

disgustarlo, y entonces se sacudía, arrojando piedras y fuego. Cuando coincidía la muerte de un hijo recién nacido de un Taita con el tiempo de subir al Taita-volcán, era evidente el llamado del *guambra*¹ y tenía que ofrendarlo para que vuelva a la sangre de la Madre Naturaleza.

Existen muchos espíritus de Taitas que habitan en la intimidad del Taita-volcán. Ellos cuidan el fuego, sangre de vida de la Madre ¿Naturaleza; cuando los Taitas necesitaban invocarlo para realizar una gran ceremonia subían a la cumbre y llamaban los espíritus de estos Taitas, lo hacían cuando necesitaban concejo.

* Cuando el Taita-volcán estaba tapado con un copo de nubes se aseguraba que estaba cocinando en una gran tulpá² para el Gran Espíritu del Universo; nadie podía subir bajo el riesgo de morir o convertirse en piedra.

Cuando los indios salían a cazar el venado de cuernos y cascos de oro, unos tenían que bajar y otros subir porque sino el venado se iba dentro del fuego; nunca cogieron tal venado, aunque algunos juran que lo vieron.

Las aguas termales salidas de las entrañas del Taita-volcán servían para curar el cuerpo de artritis, salpullidos y como purgante. El quería que con sus aguas todo el mundo se purificara. Cuando llegaron los misioneros españoles, que denominaron "los taiticas", les prohibieron subir donde Taita-volcán con las ofrendas diciéndoles que no debían adorarlo, que no fueran idólatras. Se cuenta que un taitica subió a curiosear lo que hacían los indios y al quedarse dormido se convirtió en piedra.

Los informantes de estos mitos y leyendas corresponden al plano de la dimensión en que vibran los espíritus. La tecnología, seguramente en un futuro que ahora aparece como fantástico, diseñará algún artefacto capaz no solo de registrar la presencia de las vibraciones de los espíritus sino interpretar el código en el cual se expresan. Por ahora es conveniente destacar que es posible esta comunicación con el elemento más evolucionado de la creación: el hombre.

¹ Guambra: derivado del inga *huambra*. Se lo emplea para significar muchacho(a).

² Tulpá: Derivado del quechua *tulipa*: piedra de fogón, cada una de las tres piedras que componen una hornilla.

CULTURA MATERIAL A LO LARGO DE LA FRONTERA SEPTENTRIONAL INCA: LOS PASTOS Y SUS TESTAMENTOS

Joanne Rappaport

*Departamento de Sociología/Antropología
Universidad de Maryland*

En este ensayo se estudia el contenido de los testamentos de los caciques de la provincia de los pastos durante los siglos XVI a XVIII. Esta provincia corresponde a las actuales áreas montañosas al norte de la república del Ecuador y sur de Colombia.

El objetivo es analizar las transformaciones ideológicas que se suscitaron entre los pastos bajo la dominación española durante la Colonia, y cómo estas ideologías cambiantes se manifiestan en las pertenencias materiales y en la forma en que estas pertenencias se describen en los testamentos¹. Quiero reflexionar especialmente acerca de la utilidad que tienen estos documentos coloniales para la arqueología, tanto para aquella que se interesa en la parte precolombina como para la que se concentra en la época histórica.

Aún cuando los testamentos contienen rica información sobre la cultura material de los pastos, su utilidad para las investigaciones precolombinas puede resultar limitada porque denotan gran influencia europea, no solamente en la clase de bienes listados sino en la forma en que están descritos. Es en gran parte el resultado de las convenciones de la sociedad colonial, bajo las cuales debían

¹ Las investigaciones en las cuales se basa este artículo se realizaron en 1990 con el patrocinio de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, principalmente en el Archivo Nacional del Ecuador, y también en el Archivo del Banco Central en Ibarra y Quito. Quiero agradecer muy especialmente a la Directora del Archivo Nacional, doña Grecia Vasco de Escudero, como también a los empleados del Archivo por su paciente y siempre amable colaboración con el proyecto. Cristóbal Landázuri y los miembros de Marka, Instituto de Historia y Antropología Andina en Quito, participaron en la recolección del material de archivo utilizado en este trabajo. Traducción del manuscrito original en inglés por Felipe Cárdenas Arroyo.

operar los indígenas¹. Sin embargo, en los testamentos se observa la continuidad de formas prehispánicas del uso de la tierra, tema que puede ser tratado positivamente por la arqueología. Pero, paralelamente, los testamentos también son de uso limitado para la arqueología histórica en la medida en que sólo se consideren como listados de bienes materiales; más bien deben considerarse portadores de la ideología indígena cambiante, pues en ellos se reflejan los valores, necesidades y aspiraciones producto de la sociedad colonial. Estos se pueden ver más claramente cuando se analiza *cómo* se describían los bienes y *cuáles* se escogían para ser descritos (Leone, Potter & Schachel 1987; Leone & Potter 1988). Al interpretarse de esta manera, los testamentos de los pastos suministran testimonios muy valiosos sobre la forma como los caciques percibían el complejo mundo multiétnico en que vivían, y cómo escogían entre las limitadas opciones que tenían a la mano para mantenerse dentro de la estructura española de poder. Cualquier investigación arqueológica sobre el período colonial en territorio de los pastos debe concentrar su atención en las relaciones de poder internas de la sociedad nativa, como también aquellas relaciones de poder que la rodeaban.

En este ensayo se estudiarán tres áreas. Particularmente los siguientes aspectos ideológicos serán examinados: (1) los símbolos de autoridad en la comunidad nativa; (2) el intercambio regional de bienes suntuarios; y (3) las nociones cambiantes sobre derechos de tierra y sobre territorios como portadores de la historia. Esto se hará de acuerdo con la forma en que dichos aspectos se presentan en los testamentos de los caciques pasto del período colonial.

Símbolos de autoridad

El área sureña de la provincia de los pastos estuvo sujeta por los incas durante la década anterior a la invasión española de 1536. La organización política y económica del Tawantinsuyu y la cultura inca, apenas lograron imponerse entre los pastos y, aún así, sólo sobre un pequeño número de cacicazgos²; más aún, como se verá adelante, muchos de los datos en el registro histórico denominados

¹ Con respecto a la influencia que tuvieron las leyes en la transformación de la autoridad indígena, véase Stern (1982).

² Sobre un análisis acerca del impacto limitado de la organización económica incaica entre los pastos y los grupos étnicos circundantes, véase Salomón (1986). Sobre los pastos coloniales, véase Landázuri (1990).

como cultura Inca o Quechua entre los pastos, son en verdad producto de la política cultural española y no el resultado de una expansión incaica preconquista. De tal manera, nuestro estudio sobre los símbolos de autoridad como aparecen en los testamentos, debe tener en cuenta tres formas diferentes de legitimar el "status" político: el de los pastos, el de los incas - siendo "filtrado" por convenciones españolas - y el europeo.

Los testamentos más antiguos contienen símbolos de poder que son claramente aborígenes. Por ejemplo, Don Cristóbal Cuatín, principal de Tuza, dice poseer dos caracoles, probablemente conchas de *Strombus*, que son comunes en las tumbas de los caciques en Nariño¹. En el testamento de Catalina Tuza en 1605, se incluyen joyas que van desde pulseras de oro y plata, cadenas y cuentas, hasta *tupus* - usados para unir prendas de vestir - y anillos de oro. Doña Catalina también tenía varios collares y pulseras de *chaquiras*² rojas y cuentas de coral. En tiempos precolombinos, las chaquiras formaban parte de cierta categoría de productos exóticos para el intercambio que controlaban los nobles³.

¹ Archivo del Banco Central, Ibarra, Ecuador (ABC/I), 1952, "Testamento de Cristóbal Cuatín, principal del pueblo de Tuza" f. 1v; 1339/244/1/M (transcripción en Landázuri [s.f.: 256-59]).

² N del T: La autora utiliza en el original el término *beadwelth* refiriéndose a las chaquiras. Estas chaquiras cumplían el papel de moneda para comerciar en algunas regiones del Área Septentrional Andina Norte (ver Salomón, Frank: "Un complejo de mercaderes en el norte andino bajo la dominación de los incas" Revista de Antropología IV(2):105-126. Universidad de los Andes, Bogotá, 1988).

³ ABC/I, 1605, "Testamento de Doña Catalina Tuza, principal del pueblo de Tuza", ff. 2r-2v; 1335/295/1/M (transcripción en Landázuri [s.f., pp. 282-292]). Discusiones sobre la asociación de conchas de *Strombus* y sus réplicas en cerámica encontradas en las tumbas de los caciques se encuentran en Francisco (1969), Uribe (1977-78), y Uribe y Lleras (1982-83). Doña Pascuala Tainbupas, de Tuza, también tenía joyas de coral de acuerdo con su testamento de 1730 (Archivo Nacional del Ecuador [ANE/Q], 1746. "Autos en favor de Miguel García Paspues Tuza por unas tierras que heredó de su abuela", f. 3v; Fondo Indígenas, caja 63). Las chaquiras fueron uno de los principales objetos que los caciques pastos pagaban como tributo durante el siglo XVI, de acuerdo con los censos sobre tributos realizados entre 1558 y 1559 por Tomás López (Archivo General de Indias, Sevilla [AGI/S]. "Traslado del libro de tassaciones quel muy magnífico señor licenciado Tomás López hizo en la gobernación e provincia de Popayán", Audiencia de Quito 60:1); y luego en 1570-1571 por García de Valverde (AGI/S, Tasación de los tributos de los naturales de las ciudades de San

Otros caciques eran dueños de ropas de fabricación europea, como también mantas, *cusmas* y *llikllas*, objetos éstos que consideraban suficientemente importantes para incluirse en sus testamentos¹. A pesar de que muchos de estos textiles se mencionan por sus nombres genéricos quechuas en los testamentos de los pastos, la importancia de los textiles viene desde la época precolombina, cuando los textiles se utilizaban a lo largo de los Andes norteños como ofrendas religiosas y funerarias².

Durante el período colonial, cuando los caciques asumían su cargo, se les hacían presentes de mantas. Esto se observa claramente en la siguiente cita que se refiere a la investidura del cacique de Cumbal en 1693:

"...Y en birtud de esta otra parte y titulo de cazique con que rrequerio al dicho justicia mayor Don Ambrosio de Prado y Sayalpud cazique de la parcialidad de Cumbal cojio por la mano al dicho Don Ambrosio de Prado y lo sentó en una silleta pequeña de madera en prezencia de los yndios e yndias

Joan de Pasto y Almaguer de la gobernación de Popayán hecha por el señor licenciado García de Valverde", Audiencia de Quito 60:2). Para una síntesis de los datos documentales y análisis histórico sobre la importancia de las chaquiras en el norte de los Andes, particularmente entre los pastos, véase Salomón (1986). Sobre la presencia de joyería y chaquiras en los antiguos testamentos coloniales del Ecuador véase Caillavet (1982).

¹ Véanse por ejemplo los testamentos de Doña Luisa Actasen, de Túquerres, en 1624 (ANE/Q 1735, "Thomas Rodríguez de Herrera con Fray José Pintado, sobre las tierras de Yanguel", f. 87 r-v; Fondo Popayán, Caja 55); de don Sebastián Calisto a finales del siglo XVII, principal mayor de Carlosama de la parcialidad de Yaputa (ANE/Q, 1747, "Autos de Don Vincente García Yaputa, gobernador, y el común de yndios del pueblo de Carlosama, con Don Mañano Paredes, sobre las tierras nombradas Yapudquer y San Sebastian, en los Pastos", f.5r; Fondo Popayán, Caja 75); de Andrés Yazam de Tulcán (ANE/Q, 1772, "Autos de Don Juan Rosero vecino de la Provincia de los Pastos, con los indios de Tulcán, sobre unas tierras", f.4r; Fondo Indígenas, Caja 97); el testamento de Lorenzo Tarambis de 1700 (ANE/Q.1772, f.13r); y el testamento de Doña Pascuala Tainbupas del 1730 (ANE/Q, 1746, f.4v-5r). Véase el trabajo de Femenias (1989) sobre las variedades de textiles que se mencionan en los testamentos indígenas de la Colonia temprana en el Ecuador.

² Para una descripción detallada de los textiles encontrados en un gran cementerio aborigen en Miraflores, Nariño, véase Cárdate de Schrimpff (1977-78). Para una descripción de la indumentaria de los pastos durante el tiempo de la Conquista, véase Cieza de León (/1553/1962). El uso de textiles como ofrendas religiosas entre los muiscas está documentado en Rodríguez Freyle (/1636/1973).

de la dicha parsialidad de Cumbal les quito las mantas y las echo en el suelo y se las mando lebanar y le huuieron cada uno una reberencia y los abraso a estos todos que hizo en señal de posesión y verdadera posesión la cual se la dio real agtual corporal del quazi sin contradizion de persona alguna y zin perjuicio de otro terzero que mejor derecho tenga..."¹

Hay varios puntos importantes que salen a flote al observar detenidamente la ceremonia de investidura cacical tal como se realizaba durante la Colonia. Por una parte, se presentan una serie de sustituciones de un símbolo de autoridad por otro. La más importante de éstas es el reemplazo parcial a mediados del siglo XVIII de los textiles por bastones de mando - usados tradicionalmente por los cabildos españoles como insignia de autoridad política. Este era el símbolo que legitimaba el mando del cacique². Pero el cambio de un símbolo indígena por uno europeo implica la existencia de una transformación significativa con respecto al contexto en el que los caciques consideraban que se basaba su autoridad: o bien en su propia comunidad, o bien en el mundo español. Pero igualmente, a mediados del siglo XVIII, aparece en Barbacoas el ritual de regalar textiles, que era característico de los pastos, llevado allí posiblemente por los españoles o por emigrantes pastos³. Aquí ya se distingue la penetración del ritual español en las culturas de tierras bajas y altas, formando una compleja mezcla cuyos componentes y explicación apenas se pueden identificar parcialmente. Para entonces los textiles estaban perdiendo su importancia en las tierras altas, aun cuando fueron adoptadas por los

¹ ANE/Q.1694, "Materia seguida por Don Ambrosio de Prado y Sayalpu, sobre el cacicazgo de Cumbal", f.4v., Fondo Popayán, Caja 13. Igualmente para el siglo XVIII véase: ANE/Q, 1735, "Autos de Don Reimundo Guaycal sobre el cacicazgo de Cumbal", Fondo Popayán, Caja 55.

² Por ejemplo: Archivo del Banco Central de Quito (ABC/Q), 1748, "Autos seguidos por Doña Estefanía Pastas pretendiendo el cacicazgo del pueblo de Pastas en la Provincia de los Pastos para su hijo don Gregorio Putag contra Don Tomás Sapuís Acá", f.262v, Archivo de Jacinto Jijón y Caamaño, 19/2 (1704-1837); ANE/Q, 1764, "Autos de Don Marthin Cumbal Aza, sobre el cacicazgo de Cumbal", ff.lv-2v, Fondo Popayán, caja 111.

En las tierras cálidas de Barbacoas, tales rituales incluían el ofrecimiento de camiones o túnicas puesto que el clima era muy caluroso para usar mantas, véase ANE/Q 1738, "Materia seguida por Don Matheo Gualapiango, cacique de Caguasqui, sobre el cacicazgo". Fondo Cacicazgos, caja 11 (Imbabura).

caciques de las tierras bajas; pero cuáles fueron los símbolos de la autoridad que reemplazaron estos textiles en Barbacoas? Por qué se escogieron textiles como objetos rituales en esa época en lugar de los bastones de mando?

Durante el período colonial del siglo XVIII se introdujo un segundo símbolo de poder: el *tiyana* o banquito. Por ejemplo, Doña Antonia García Actas Carlosama recibe la investidura como cacical cuando cuatro indígenas la cargan en un banquito decorado hasta la puerta de la iglesia. Solamente después de esto otras autoridades le ofrecen mantas, como ocurrió con el caso de Don Benvenutio' Nastar:

"Y senttado dicho casique en su silla fueron viniendo los yndios, yndias, chinos y chinas de la dicha su parcialidad y tendiendo sus mantas hasiendo sus acattamientos a su usansa y costumbre le vesaron el pie y los parientes le abrasaron en señal de resepcion y obediensia y después fue cargado en ombros por sus principales y pasado por los quattro ángulos de la plasa con lo cual quedo fenesido este actto..."¹

Esta era una costumbre incaica que probablemente llegó al territorio de los pastos con los españoles, dada su aparición tardía por esta región. Lo importante, sin embargo, es que los pastos fueron forzados a adoptar símbolos incaicos de autoridad para legitimizar su propio papel político, pues los españoles reconocían esos símbolos de autoridad inclusive más allá de las fronteras del Tawantinsuyu.

Segundo, los actos y los objetos que antes habían servido como símbolos centrales en las ceremonias de investidura cacical, empezaron a utilizarse durante el siglo XVIII en ritos que hacían legítimas las relaciones de dominación entre españoles e indígenas. Tal es el caso de la ceremonia que reconocía la autoridad del encomendero que se hacía acreedor a un tributo que ordenaba la Corona, mediante el cual tenía derecho a un porcentaje del tributo indígena a cambio de ciertas tareas y obligaciones. Al encomendero se le ofrecían entonces las mantas de los señores nativos en lo que

¹ Sobre la investidura de Doña Antonia García véase ANE/Q, 1735, "Autos de Reymundo Guaycal..." La ceremonia de posesión de don Benvenutio Nastar se encuentra en ANE/Q, 1761, "Proclama de Don Benvenutio Nastar, del pueblo de Pastas, sobre el cacicasgo de las parcialidades de Nastar y Canchala" ff.4v-5r, Fondo Popayán, caja 103.

resulta una irónica inversión del ritual de investidura¹. El uso de mantas para reconocer a los encomenderos indica la adopción española de costumbres y símbolos nativos como medio para obligar a la población aborigen a reconocer su hegemonía, a la vez que tales imágenes ceremoniales estaban siendo reemplazadas por símbolos españoles e incaicos en los rituales de investidura de las autoridades nativas.

Vale anotar que el ofrecimiento de textiles a los caciques o a los encomenderos es la mezcla de una gran variedad de comportamientos, ideas y actividades, que llegan a la esfera de lo político desde otras áreas de la vida. Los pastos se hicieron católicos muy temprano, adoptando la mayoría de los atavíos cristianos, incluyendo imágenes de santos, que aparecen frecuentemente en los testamentos de los caciques². Prácticamente no se mencionan los ritos aborígenes en el registro histórico luego del período inicial de la Conquista. Durante la Colonia los mindaláes (o mercaderes con jerarquía social diferencial) quienes reforzaban la autoridad de los caciques suministrándoles bienes traídos desde lugares lejanos (como por ejemplo las mantas de algodón y las conchas de *Strombus* mencionadas en los testamentos y descripciones de ceremonias), comenzaron a desaparecer (Salomón 1986) como también - y aquí estoy suponiendo - cualquier ceremonia que representara su obligación con algún señor étnico. Estas ceremonias, que se hacían para establecer relaciones sociales y cosmológicas en otros aspectos de la vida, se

¹ Véase por ejemplo ANE/Q 1723, "Autos de Doña Gertrudes Zarnbrano de Benavides sobre la encomienda de Muellamas", Fondo Popayán, Caja 41; ANE/Q, 1727, "Doña Juana de Basuri y Sanbursi sobre que se le entregue la encomienda de Buesaquillo en Pasto", Fondo Popayán, caja 45.

² Véase por ejemplo ABC/I, 1952 (Don Cristóbal Cuantin); ANE/Q, 1735 (Doña Luis a Actasen [1624]); ANE/Q, 1746 ("Testamento de Don Mathias Quatimpas, principal del pueblo de Tuza [1709], ff.7r-10v); ANE/Q, 1757, "Cuaderno de los instrumentos de la escritura de venta, otorgada por Don Pedro Guatinango a Don Andrés Gualsago y testamento de Don Francisco Paspuel Guachan [cacique principal de Tuza en 1689], en la causa que siguen Don Hernando de Cuatinpas y Don Pedro García, principales del pueblo de Tusa, con Don Antonio Luna, sobre tierras", ff.10r-21r, Fondo Indígenas, caja 77; ABC/I, 1787, "Demanda que hace Pedro Ramón de Rueda, protector sustituto de los naturales, en nombre de Bernardo García Tulcanaza y otros, a Francisco Pérez, quien se ha introducido en las tierras que están a beneficio del común de los indios testamento de Don Pablo Taques, cacique de Tulcán (1739?)", 979/232/3/J ^{ABC/I, 1787} ("Testamento de Don Ambrocio Fernández Taques

.integran a la esfera política bajo la dominación europea; y su manifestación más clara se encuentra en las ceremonias de investidura que venimos describiendo¹. En otras palabras, el pensamiento nativo autónomo quedó relegado a una sola esfera - la política - de tal manera que los símbolos y las relaciones que estructuraban su representación del mundo se redefinieron conceptualmente y se situaron en otro contexto.

Intercambio regional

Tal como lo demuestra Frank Salomon en su obra magistral *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*, el poder cacical entre los pastos y otras comunidades andinas septentrionales estaba altamente centralizado y se basaba, en parte, en el control ejercido por los señores étnicos sobre bienes suntuarios, adquiridos mediante redes de intercambio a larga distancia manejadas por mindaláes, a la vez subordinados a caciques. La autoridad cacical continuó en algún grado en la Colonia temprana, basada en el control sobre los mindaláes. Esto se hace evidente cuando vemos símbolos de autoridad incaicos en los testamentos, particularmente los *keros* que eran recipientes usados para tomar. Los *keros* fueron unos de los objetos que se les daba a los señores conquistados al quedar bajo la dominación inca, y no debe sorprender el hecho de que Don Cristóbal Cuatín y Doña Catalina Tuza - ambos autoridades de la comunidad pasto de Tuza, que estuvo brevemente bajo el dominio del Tawantinsuyu - mencionen *keros* de plata (*aquillas*) y *keros* barnizados (*limbiquiros*) en sus testamentos. Aún cuando estos recipientes son de origen colonial, aparecen en comunidades que seguramente conocieron a su contraparte prehispánica, dada la presencia de los incas en la región². Los testamentos de los caciques pasto del siglo XVI que vivían fuera de los límites del Tawantinsuyu no registran la posesión de *keros* - lo cual no quiere decir que *no fueran dueños de keros*, sino que simplemente no quisieron incluirlos en sus testamentos. En testamentos más tardíos sí aparecen, lo que hace pensar que el concepto de autoridad indígena

¹ De manera parecida, las creencias cosmológicas, cronológicas y sociales, y las actividades referentes a las relaciones jerárquicas tal y como se expresaban en el espacio geográfico, se incluyeron en la esfera de lo político con la creación de títulos sobre tierras durante el siglo XVIII - documentos que registraban límites territoriales; véase Rappaport (1988b).

² Véase ABC/I 1952 y 1605.

asociado con estos recipientes se extendió a los españoles¹. Tales bienes suntuarios fueron adquiridos indudablemente por mercaderes, tal vez mindaláes.

La forma de acceso a productos originarios de lugares muy apartados cambió radicalmente durante la Colonia. Esto debe tenerse en cuenta ahora que empiezan a realizarse excavaciones arqueológicas sobre ese período histórico. Gracias a que manejaban documentos legales escritos en español, los caciques de las tierras altas estaban facultados para usurpar tierras bajas sembradas de maíz, pertenecientes a señores étnicos vecinos, como también a legitimizar su propiedad por escrito sobre ellas². Así, al dominar el intrincado sistema de comunicación español con sus convenciones legales y jerga administrativa judicial, los caciques lograban adquirir bienes de intercambio esquivando a los mindaláes. Esto es importante tenerlo en cuenta, pues debe recordarse que algunos de estos mindaláes trataron de competir con los caciques por la autoridad política (Salomón 1986, según Grijalva 1937).

Finalmente, algunos caciques pasto establecieron relaciones directas con los comerciantes españoles, adquiriendo así bienes europeos que llegaban al puerto ribereño de Barbacoas, en la costa, casando a sus hijas con estos comerciantes. Un caso se presenta claramente en el testamento de Don Sebastián García Yaputa, cacique de Carlosama en 1681, que incluye una lista detallada de los hombres con los cuales casó a sus hijas y las dotes que recibieron:

"Yten declaro que también casé a doña Micaela Yapud y que quando casamos con Miguel Rrodrigues lo dimos en dote beinte bacas de vientre con mas tres mulas y un macho y que entre estas dichas bestias mulares la una mula parda de silla era de balor de treinta patacones que en dicha cantidad las

¹ Para un ejemplo de testamento temprano véase ANE/Q 1695, "Don Juan Ipialpud contra Rafael Assa, sobre el cacicazgo de Guachocal ["Testamento de Don Diego Guachaocal Aca, cacique principal del pueblo de Guachaocal (1589)"], ff.48r-49v, Fondo Popayán, caja 13; un testamento más tardío es ANE/Q 1735 (Doña Luisa Actasen - 1624). Una discusión más detallada sobre este punto puede verse en Cummins and Rappaport (1990).

Véase por ejemplo ANE/Q, 1791, "Expediente de los casiques y común de yndios del pueblo del Puntal con los casiques del pueblo de Tusa, sobre tierras"; Fondo Cacicazgos, Caja 3 (Carchi) y ANE/Q, 1792, "Títulos y ynstrumentos de los yndios y casiques del pueblo de Tusa, sobre la propiedad de unas tierras"; hondo Cacicazgos, Caja 3 (Carchi).

bendio a Juan Rrabelo y las dos otras mulas y un macho pongo por presio de beinte y sinco patacones cada una y un mas que uicne rreseuidos por uenta de vnos quarenta y sinco puercos sebados que despache a la Provinisia de Barbacoas con tres yndios de este pueblo el uno llamado Juan Guamagpas el otro Pedro Aqui Yalpas y Juan Muellamas paro en poder de mi hijo Miguel Rodríguez y los uendio según la cuenta que me dijeron estos yndios vnos a tres pesos y medio de oro y otros a tres pesos..."¹.

El yerno de Don Sebastián, Miguel Rodríguez, estaba autorizado para intercambiar los bienes del cacique y controlar a sus emisarios:

"Y también declaro que fui yo mismo a la ciudad de Barbacoas y aliando a mi hijo Miguel Rodrigues en el rrio de Yaguapi juntos con mi hija Doña Micaela y le dejé las cargas que io auia llevado para que me las hendiera y comutar en oro y puesto el presio y balor de este tiempo quedo de entregarme quarenta pesos de oro los qualcs se quedo con ellos sin darme cosa..."²

Para poder conseguir bienes de intercambio y oro para pagar los tributos, los caciques no solamente se despojaban de sus bienes materiales y de sus hijas sino que, más importante aún, renunciaban a controlar las redes de intercambio que constituían la base de la autoridad cacical precolombina. Así es que cuando descubrimos bienes de intercambio en excavaciones arqueológicas de sitios coloniales, debemos preguntarnos acerca de las relaciones sociales bajo las cuales llegaron esos objetos a manos de los nativos, y las implicaciones con respecto a la autonomía de las comunidades

¹ ANE/Q, 1736, "Don Domingo García Yaputa, gobernador del pueblo de Carlosama, sobre el cacicazgo de Carlosama", ff.5v-6r, Fondo Popayán, caja 58.

² Ibid., f. 6r. Otro testamento prácticamente del mismo período menciona a Rodríguez como comerciante de telas, trabajando para otros caciques del área: " Yten declaro me debe Miguel Rodríguez mi compadre un aderezo de espada dada de valor de cuarenta patacones asimesmo me debe un par de calsones y una casaca de paño fino de Otavalo que valdría con todos sus adherentes quince patacones y mas me debe cuarenta patacones que ha cobrado Diego digo que no son mas de treintaicinco patacones los que ha cobrado por poder que le di de dos indios que asisten en la Provincia de Barbacoas que debian resagos de mi tiempo..."; ANE/Q, 1787 (Don Ambrocio Fernandez Taques - 1713), f. 31r.

indígenas sobre las redes comerciales que unían a los pastos coloniales con las regiones bajo el dominio español.

Tierra e historia

En otro estudio (Cummins and Rappaport 1990), he examinado las transformaciones que se presentaron en la forma como se describía la propiedad sobre la tierra durante la Colonia, desde las descripciones más tempranas de parcelas a las cuales se hacía referencia estrictamente con topónimos, hasta el registro de linderos que comienza a finales del siglo XVIII. Este cambio de conceptos probablemente se relaciona con la creciente importancia que fueron adquiriendo los documentos escritos y las normas legales dentro de las comunidades indígenas. Estos cambios, a su vez, tienen incidencia sobre las investigaciones arqueológicas porque, como se verá, los indígenas coloniales volvieron a usar las antiguas delimitaciones para definir sus parcelas en los títulos sobre tierras y testamentos. De tal forma que podrían presentarse confusiones si tales marcas se estudian arqueológicamente.

Un buen ejemplo son las zanjas que sirven de linderos en el actual departamento de Nariño. Las zanjas fueron reutilizadas en esa época, aún funcionan, y se siguen reutilizando como linderos¹. En varios testamentos los terrenos se delimitan con zanjas, algunas de las cuales llevan nombres en lengua indígena y que específicamente son "viejas" o "antiguas", como si se reutilizaran para delimitar nuevos linderos². Los europeos, quienes importaron su propia tradición de cavar zanjas, hicieron las suyas por lo que se pueden confundir fácilmente con aquellas hechas o reutilizadas por los indios³. Otras marcas de linderos, llamadas *mojones* - que con frecuencia reciben también nombres - también se dice que son

1 Véase Rappaport (1988a) para la función que cumplen los diferentes marcadores de linderos en la comunidad contemporánea de Cumbal. Véase Caillavet (1989) para su función colonial en el Ecuador.

2 ANE/Q, 1746 (Don Matías Quatimpas-1709), f.5v; ANE/Q, 1747 (Don Sebastian Cahsto - fines del siglo XVII?). f.5v; ANE/Q, 1757 (Don Francisco Paspup.s Guachan de Mendoza - 1689), f.12v; ANE/Q, 1792, "Títulos y ynstrumentos de los yndios y casiques del pueblo de Tusa..." (Testamento de Doña Luisa Chescued, natural del pueblo de Tusa [1759]), cuaderno 6.

3 ANE/Q 1774 "Expediente de Don Lorenzo García Yaputa, casique, y el común yndios de Carlosama. sobre tierras", (sin paginación) Fondo Popayán, caja 139.

antiguas¹. Las *tolas*, que podrían ser colinas naturales o plataformas artificiales - pero que con frecuencia se consideraban lugares sagrados - también se reutilizaron como linderos, tal como lo ilustra un documento de 1733 de Pastas:

"...Y bueltas las caras puestas honde está una eras de madera para el dicho pueblo de Pastas fueron conciguiendo huntando que hase ha rrais de hunos montesinos que en la lengua materna de los yundios llaman yalhetes que hasen..."².

Finalmente, las terrazas agrícolas precolombinas, llamadas *peradas*, también servían como marcas de linderos en las parcelas, y "aún siguen siéndolo en el actual Cumbal"³.

Estas zanjas, mojones, tolas y gradas encierran varios significados y no se pueden considerar simplemente como linderos: también son una forma de perpetuar la memoria histórica. Uno de los mejores ejemplos sobre el particular, aún cuando no precisamente sobre zanjas, tolas ni gradas, se lee en el testamento de Don Francisco Guachan Paspuel de Mendoza, a finales del siglo XVII, quien indica que el borde de su parcela está demarcado por las ruinas de las casas de sus ancestros:

"... Tiene estas dichas tierras vnas paredes viejas que fueron casas de mis antepasados... Linde para arriba con las mis tierras que tengo heredados de mis antepasados que sirven las mismas paredes sirven de mojones que fueron las casas de mis antepasados que es mi visabuelo Don Andrés Guachan ya difunto..."⁴.

¹ ANE/Q, 1677, "Pleito seguido por Don Manuel Asa y demás indios del pueblo de Guachocal sobre tierras de comunidad", f.3v, Fondo Popayán, caja 6; ANE/Q, 1772 (Don Lorenzo Tarambis - 1700). f.12r.

² ANE/Q, 1733, "Indios de Cuasmayan, del pueblo de Pastas, contra Bernardo Cortes de Palacios, sobre tierras" (sin paginación), Fondo Popayán, caja 53. Véase también ANE/Q, 1747 (Don Sebastian Calisto), f.5v.

³ ANE/Q, 1747 (Don Sebastian Calisto).

ANE/Q, 1757, ff.14v-15r. La misma costumbre de mantener antiguas paredes como linderos se mantiene en el Cumbal moderno.

Curiosamente, la memoria de Don Francisco no solamente se estimulaba con la presencia de las ruinas sino también por varios documentos escritos que eran de su propiedad¹. Sin lugar a dudas, estos antiguos restos encierran muchos años de historia e información sobre la propiedad de tierras.

Conclusión

Probablemente el mejor aporte que la investigación histórica puede hacerle a la arqueología no se encuentra en la mayor accesibilidad que suministran los datos escritos con respecto a la forma de vida y cultura material de pasado, sino más bien en el "tejido" de significados múltiples que encontramos al observar la cultura material en su contexto sociopolítico e ideológico mediante la palabra escrita. Puesto que la investigación histórica no siempre le suministra a la arqueología evidencia concreta sobre la cual realizar sus investigaciones, sí puede ofrecerle al arqueólogo marcos conceptuales que de otra manera permanecerían encerrados dentro de los restos materiales. De igual manera, la interpretación histórica le proporciona al arqueólogo un sentido de la transformación social y de sus causas a corto plazo, lo que contrasta con los largos períodos de tiempo de que se ocupa la arqueología.

El área donde realicé mi investigación histórica no ha sido estudiada detenidamente por la arqueología, aparte de un limitado número de excavaciones de cementerios precolombinos y, hasta ahora, no se han realizado investigaciones arqueológicas del tiempo histórico en el área de los pastos. Ojalá que estas primeras interpretaciones del material documental suministren la base para un tratamiento más sofisticado de la cultura material de los pastos coloniales, estimulando a los arqueólogos a estudiar este período y a considerar las transformaciones ideológicas que ocurrieron en ese tiempo con respecto a los materiales que analizan.

BIBLIOGRAFIA

Archivos consultados:

Archivo del Banco Central del Ecuador, Ibarra (ABC/I) Archivo Nacional del Ecuador, Quito (ANE/Q) Archivo General de Indias, Sevilla (AGI/S)
Ibid, f.15v.

Fuentes secundarias:

Caillavet, Chantal.

1982 Caciques de Otavalo en el siglo XVI: Don Alonso Maldonado y su esposa. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 2:38-55. Quito.

1989 Las técnicas agrarias autóctonas y la remodelación colonial del paisaje en los Andes septentrionales (siglo XVI). En: Peset, José Luis ed: *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, Vol.3 pp.109-126. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

Cárdale de Schrimppff, Marianne.

1977-78 Textiles arqueológicos de Nariño. *Revista Colombiana de Antropología* 21:245-82. Bogotá.

Cieza de León, Pedro.

1962 *La Crónica del Perú* (primera parte). Espasa-Calpe. Madrid.
/1553/

Cummins, Thomas B.F. & Rappaport, Joanne.

1990 *Literacy and Power in Colonial Latin America*. Paper presented at the World Archaeological Congress II, Barquisimeto, Venezuela.

Femenias, Blenda.

1989 *Colonial Ecuadorian Yndias and Their Textiles: Documentary Evidence from Testaments*. Manuscrito inédito.

Francisco, Alice.

1969 *An Archaeological Sequence From Carchi, Ecuador*.
Disertación doctoral Universidad de Berkeley.

Grijalva, Carlos Emilio.

1937 *La expedición de Max Uhle a Cuasmal, o sea, la protohistoria de Jmbabura y Carchi*. Editorial Chimborazo. Quito.

Landázuri, Cristóbal.

s.f. Los curacazgos pastos prehispánicos: agricultura y comercio, siglo XVI. Manuscrito inédito.

1990 *Territorios y pueblos: la sociedad pasto en los siglos XVI y XVII*.
Memoria 1(1):57-108. Quito.

Leone, M.P. & Potter, P.B. (editores).

1988 *The Recovery of Meaning: Historical Archaeology in the Eastern United States*. Smithsonian Institution Press. Washington.

Rappaport, Joanne.

1988a *History and Everyday Life in the Colombian Andes*. *Man* 23:718-39.

1988b *La organización socio-territorial de los pastos: una hipótesis de trabajo*.
Revista de Antropología 4(2):71-103. Universidad de los Andes. Bogotá.

Rodríguez Freyla, Juan.

1973 El carnero. Editorial Bedout. Medellín.

/1636

Salomón, Frank.

1986 Native Lords of Quito in the Age of the Incas. Cambridge University Press. Cambridge.

Stern, Steve.

1982 Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. University of Wisconsin Press. Madison.

Uribe, María Victoria.

1977-78 Asentamientos prehispánicos en el altiplano de Ipiales, Colombia. Revista Colombiana de Antropología 21:57-195. Bogotá.

Uribe, María Victoria y Lleras, Roberto.

1982-83 Excavaciones en los cementerios protopasto de Miradores, Nariño. Revista Colombiana de Antropología 24:335-79. Bogotá.

SUELOS ANTROPICOS AMAZÓNICOS: GÉNESIS Y DINÁMICA DE UNA ORGANIZACIÓN POLÍTICA^{1,2}

Santiago Mora Luisa
Fernanda Herrera Inés
Cavelier Camilo
Rodríguez
Fundación Erigaie

Las selvas tropicales son consideradas como áreas extremadamente frágiles. En ellas la intervención humana puede dar origen a importantes procesos de degradación; por ello han constituido un reto de manejo para diferentes culturas, tanto del pasado como del presente.

Estudios recientes llevados a cabo por biólogos y antropólogos, revelan la gran variedad de estrategias para la utilización del bosque, que generan impacto ambiental bajo; son las respuestas adaptativas de los grupos que hoy habitan las selvas.

La arqueología, por su parte, ha demostrado cómo desde el inicio del primer milenio después de Cristo, fueron desarrolladas técnicas que buscaban producir mejoras en los suelos, permitiendo el uso más prolongado de los mismos. Además, estas transformaciones se relacionan con un incremento de la población y el uso intensivo de áreas reducidas, próximas a los grandes ríos.

En este escrito nos proponemos explorar los suelos originados por la actividad humana en la región de Araracuara, Amazonia colombiana, considerando dos categorías: suelos pardos y suelos negros. Estos son el resultado de un proceso de

¹ Los trabajos que originan este escrito fueron financiados por el Fondo FEN Para la Protección del Medio Ambiente; el Programa TROPENBOS, y el Instituto Colombiano de Antropología. Contamos con la colaboración de Pedro Botero.

² Este texto fue preparado para el II Congreso Mundial de Arqueología de Cartagena. Debido a insalvables obstáculos generados en la organización del mismo, no fue posible presentar este escrito en la ciudad de Barquisimeto donde finalmente se realizó el congreso.

intensificación agrícola por parte de una alta densidad de población en algunos puntos especiales del paisaje amazónico.

Los suelos negros a los cuales nos referiremos, se originan por un proceso de mejora de las condiciones pedológicas con materiales orgánicos, proceso éste que tuvo lugar desde los inicios de nuestra era. A partir del año 800 D.C., la formación de los mismos incluyó la adición de limos aluviales transportados a los campos de cultivo.

Los suelos pardos son el resultado de las actividades desarrolladas en una aldea que tuvo un área de 6 hectáreas, en las cuales, además de las viviendas, se encontraban huertas caseras. En este caso el suelo se formó como resultado de la suma de actividades humanas en el transcurso de 900 años de ocupación, durante el cual la baja rotación de las viviendas y los campos de cultivo determinaron la formación del estrato.

La génesis de los suelos antropogénicos estudiados aquí se encuentra relacionada con diferentes estadios en la organización política de una misma etnia. La complejización de las técnicas agrícolas corre paralela al incremento en la población y a la jerarquización social.

"En la frontera entre el pasado y el futuro estamos en este segundo que ya pasó". (Stanley B. Woodbury: *"Conversación con los Indios"* 1928)

Para el viajero ocasional que se interna en las selvas de la cuenca amazónica serán notorias, en primera instancia, las altas temperaturas y la exuberante vegetación. Una mirada más detenida le permitirá comprobar que las plantas que lo circundan son semejantes unas a otras, aunque evidentemente representan una gran diversidad. Solamente con el transcurso de los días podrá descubrir aves, reptiles y mamíferos que se ocultan en la espesura del bosque.

Estas observaciones, sumadas a la incesante humedad y el constante zumbido de los insectos, le permitirán sacar una conclusión semejante a la siguiente: se encuentra en medio de un territorio homogéneo, compuesto por una multiplicidad de elementos, que se prolonga en una geografía interminable.

Si el viajero intenta usar este espacio como fuente para su subsistencia, se verá obligado a crear sectores de acuerdo al potencial de los recursos por el explotables. En lo profundo del bosque y en

las solitarias riberas, encontrará las presas de cacería; los ríos proporcionarán los peces; la agricultura se efectuará en aquellos lugares próximos a los grandes cursos de agua, empleando zonas periódicamente inundadas para algunos cultivos como el maíz y el plátano. Otros productos, como la yuca y la caña, se cosecharán en zonas altas; la vivienda se edificará en las vecindades de los ríos, en aquellos lugares que por su posición respecto al nivel de las aguas nunca se inundan. La comunicación con el resto del mundo se efectuará de forma periódica por la vía fluvial que también es el eje de toda actividad económica y social.

La persistencia en la ocupación del lugar, sumada al aumento de los individuos que participan del proceso, permitirá que algunos de ellos realicen mejoras. Estas se definen como la supresión de la vegetación arbórea, con el objetivo de crear amplias zonas de pastos; allí con el tiempo se introducirá el ganado vacuno. De forma recurrente el bosque cederá y dará paso a los pastizales.

Este esquema resume el proceso que sigue la colonización en la Amazonia colombiana. Sus resultados son desastrosos, si se considera la rápida degradación que sufre el ámbito una vez han sido introducidas las "mejoras".

Este sistema de uso, además de tener unas consecuencias nefastas en términos de la futura utilización del lugar, revela una percepción, un manejo y una concepción de la geografía que contrasta con aquel de las comunidades que tradicionalmente han habitado el área. La imagen de un espacio compuesto por elementos de uso inmediato, que de frente al río y de espaldas al bosque desecha la variabilidad, se opone a una concepción dinámica basada en la idea de un equilibrio que debe mantenerse.

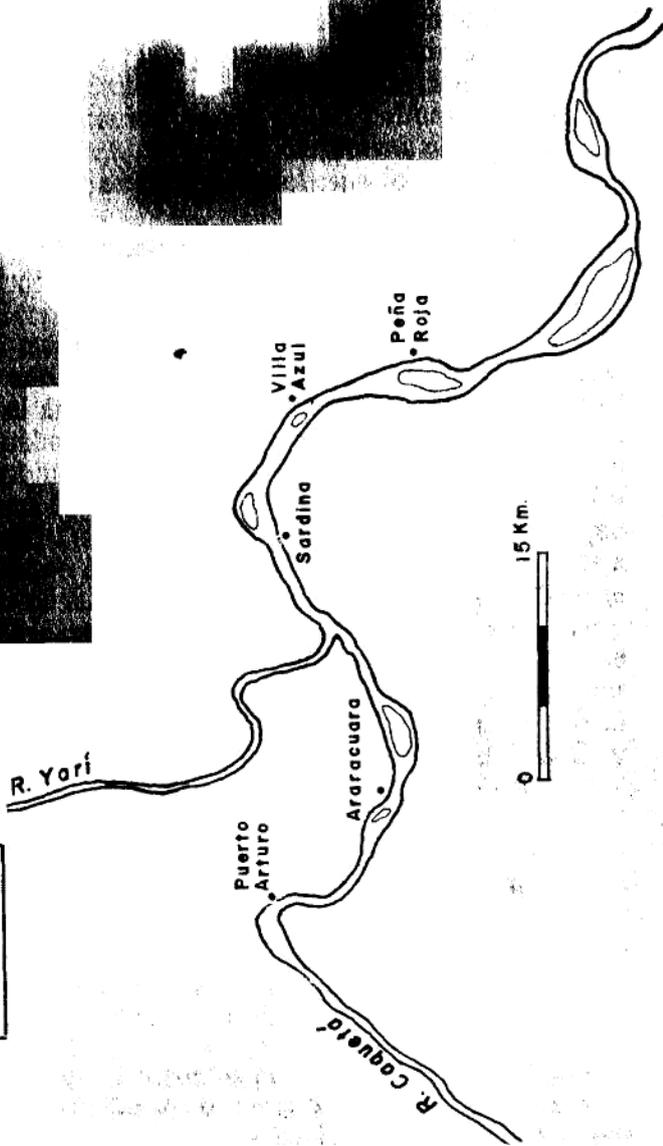
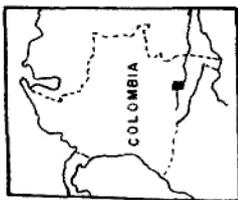
En efecto, para los nativos el espacio no es homogéneo: se caracteriza ante todo por la heterogeneidad que define sectores específicos que son apropiados por personajes míticos y comunidades que ejercen un control territorial (Reichel 1989). Pero esta adjudicación va más allá del bosque: incluye plantas cultivadas y aprovechadas que comprenden variedades específicas, peces, mamíferos y aves. La creación de territorios ancestrales, inclusive, conlleva la restricción en el uso de espacios y "elementos" ajenos a ciertas comunidades. Es así como los yucuna, quienes tradicionalmente han habitado en el río Mirití Paraná, uno de los más importantes afluentes del Caquetá, ven con reserva el consumo de algunos peces de este río de aguas blancas, llegando a considerar sus

riberas como un espacio peligroso (Rodríguez y Van Der Hammen 1990:214-215).

Si bien la historia particular de cada comunidad se puede detallar en un mapa tradicional, en el cual es posible detectar espacios míticos y de uso referidos a sus propietarios ancestrales como también a sus actuales poseedores, no menos importante resulta la inclusión de esta geografía en un esquema amplio. Es así como los ufaina, que habitan entre los ríos Mirití Paraná y Apaporis, consideran que su mundo se encuentra al interior de una geometría construida a partir de tres puntos: *Haatike*, sitio en el cual desembocan los ríos y nace el sol; *Haarontontsïe* que corresponde con el chorro de Araracuara en el medio río Caquetá; y *Ferikoóka* o catarata de Jirijirimo en el río Apaporis (Von Hildebrand 1983-1984:189). De este modo se establecen puntos de referencia a manera de mojones, que emplean sitios estratégicos como lo son algunos accidentes geográficos que contribuyen a dar continuidad a los relatos históricos sobre el origen de la gente, y refuerzan el pensamiento mítico.

En inmediaciones de estos puntos, considerados como puntos geográficos sobresalientes de la historia de los indígenas - por ejemplo el raudal de La Pedrera en el bajo Caquetá, el chorro de Córdoba, el chorro de La Sardina y el de Araracuara - han sido reportados importantes yacimientos arqueológicos. En los mismos se han detectado suelos antrópicos. Estos suelos son reconocidos por parte de las comunidades actuales como producto de la actividad de gentes que vivieron en el pasado y cuentan con referentes mitológicos. Por ejemplo, los desana identifican un suelo antrópico (tierra negra), "tierra de huevos de rana", como producto de la ocupación de los primeros tukano que subieron los ríos en la canoa anaconda, fundando los asentamientos iniciales de un proceso de colonización; muchos de estos lugares, relacionados por los tukano, cuentan con petroglifos labrados en las rocas próximas a los chorros y raudales. Estas señales tienen como propósito recordar eventos míticos (Reichel-Dolmatoff 1990:38) y delimitar territorios a partir de marcas nemotécnicas (Goldman 1968:8; Correa 1990:32). Símbolos semejantes se encuentran en proximidades de los asentamientos prehispánicos más importantes hasta ahora detectados en la ribera del Caquetá (Herrera, Bray & McEwan 1980-1981; von Hildebrand 1975). (Lámina 1)

MEDIO RIO CAQUETA



El carácter especial de estos lugares, tanto por sus propiedades geográficas¹ como por la riqueza ictiológica y los fuertes contenidos simbólicos (míticos/históricos) que albergan, los convierten en foco primordial de la investigación arqueológica. Los datos recientes demuestran, además, que se trata de áreas de ocupación en las cuales se dió una continua utilización del espacio a lo largo de los siglos. Sin embargo, la investigación debe ir más allá del registro y la identificación de un grupo cultural a partir de algunos desechos materiales. Esta debe dar cuenta de los procesos de ocupación y la dinámica en el manejo del espacio.

Es en este sentido que se ha adelantado una investigación sistemática de los asentamientos arqueológicos próximos al chorro de Araracuara. Esta investigación ha permitido realizar un seguimiento de las transformaciones que sufrió la sociedad que desde los primeros años de nuestra era ocupó el área. En un fase inicial, Méidote I, el área es colonizada por grupos que edifican algunas aldeas; la subsistencia de los pobladores se basa en la agricultura que combina productos como el maíz y la yuca. Con posterioridad se da una diversificación de los cultígenos empleados y se inicia hacia el 800 D.C., un proceso de experimentación que determina que se adopte como técnica usual la adición de limos a algunos de los suelos de la parte alta de la colina estructural. De este modo se enriquecen los estratos empleados en las labores agrícolas y se obtiene una mayor producción, contrarrestando los problemas de erosión (Herrera et.al 1988). Este proceso agrícola, que debió estar apoyado por una organización política creciente, contribuyó al abandono de algunas aldeas vecinas hacia el año 1200 D.C. y posibilitó la centralización - Méidote II - (Cavelier et.al 1990).

Sin embargo, esta historia ha sido parcialmente entendida; desde los inicios de Méidote I se presenta como una constante la creación y empleo de dos clases de suelos antrópicos: pardos y negros. Los mismos han sido objeto de estudios que ven en sus diferentes composiciones y coloración divergencias en cuanto a su génesis y uso.

Andrade estima que los suelos negros se forman en aquellos lugares donde son depositadas las basuras de los asentamientos y se encuentran estrechamente vinculados a las huertas de uso intensivo próximas a la vivienda. La formación del sector correspondiente al suelo negro tendría que ver directamente con la acumulación de

¹ Se trata de afloramientos rocosos que en muchas oportunidades impiden la navegación por los ríos

desechos (Andrade 1986:53; 1990:78). Por el contrario, los suelos pardos se forman en aquellos lugares de "cultivos efectuados en rastrojos o bosques, en forma semi-intensiva, situados probablemente en sitios alejados de las viviendas, pero efectuados siempre en la misma área con el fin de mejorar el suelo" (Andrade 1986:54).

Otros autores ven como factores importantes en la formación de estos suelos la *densidad* de la ocupación y la *duración* de la misma. Para Conry y Mitchell (1971) se asocia el espesor del suelo negro con la densidad, en tanto que Smith (1980) vincula el espesor del estrato con el tiempo de uso del lugar.

Para aproximarnos a la formación de estos suelos, fué necesario desarrollar un análisis que tuviese en cuenta las actividades desarrolladas en cada asentamiento, sin dejar de lado la historia particular del mismo y desde una perspectiva que considerara el conjunto de puntos ocupados en una misma época por una étnia. De este modo se evitó reducir la discusión a los componentes y características del estrato formado por la actividad humana en un asentamiento particular, omisión común en los trabajos antecedentes.

Para el presente estudio fueron considerados tres sitios arqueológicos de un mismo grupo cultural (Mapa. 1). El primero de ellos - el 1.86 - se ubica en el piedemonte de la colina estructural, en el sitio donde el río Caquetá se angosta para formar el rápido de Araracuara. Este yacimiento fué excavado por sucesivos niveles de descapotado; su contexto de utilización correspondió a una pequeña vivienda, en la cual no se formó ningún tipo de suelo antrópico. Una característica fundamental de este lugar es que se inunda periódicamente por el río Caquetá. La cronología de la ocupación en este lugar fué determinada por dos fechas de C-14, realizadas a partir de materiales obtenidos en los niveles 6 y 4. Estas correspondieron respectivamente a 1640 ± 70 AP (310 DC)¹ y 740 ± 35 AP-1210D.C.². El lugar fue abandonado hacia el año 1200 D.C. aproximadamente. Adicionalmente, se tomaron muestras de polen en el lugar, las cuales aún no han sido analizadas.

Un segundo asentamiento (el 2.86) distante cinco kilómetros del anterior, se encuentra ubicado sobre la colina estructural. Este sitio se caracteriza por un estrato de suelos pardos, con una extensión de 6 hectáreas. Dentro del perímetro de las mismas se

1 Beta 21890

ubicaron, siguiendo un procedimiento de excavación análogo al ya mencionado, los restos correspondientes a dos plantas de habitación: una hacia la parte central del asentamiento y otra sobre el costado noroccidental; es muy probable que se encuentren aún más viviendas dentro del área delimitada por el estrato de suelo transformado. En la primera de las casas estudiadas, se excavó la zona correspondiente al espacio empleado en la preparación de alimentos, así como una parte del exterior de la antigua edificación. Cabe anotar que las características del estrato que presenta una fuerte intervención humana no son homogéneas. Las mismas fueron estudiadas con relación a la topografía y el registro de actividades concretas durante la ocupación. La cronología correspondiente a este suelo antrópico fue precisada por medio de seis muestras de C-14¹: 1565±35 AP (385 D.C); 1415±75 AP (535 D.C); 1330±30 AP (620 D.C); 1320±30 AP (620 D.C); 1010±110 AP (940 D.C); y 775±25 AP (1175 D.C). Se recolectaron, además, columnas de polen en diferentes lugares del yacimiento, con la finalidad de determinar el uso que se le dio al lugar, así como los posibles cambios climáticos que hubieran podido incidir en la ocupación humana. A través del estudio de una columna de polen, en combinación con los resultados de las excavaciones adelantadas, las fechas de C-14 y los análisis de suelos, se puede concluir que el asentamiento fue utilizado para ubicar viviendas y cultivos hasta el año 1200 D.C; posteriormente se siguió utilizando para cosechar algunos productos. El cambio de utilización determinó que a partir de la fecha citada no se formara más el estrato antrópico.

Un tercer asentamiento, también ubicado sobre la colina estructural, a ocho kilómetros del primero que mencionamos y a tres del segundo, se compone de seis hectáreas de suelos negros y 26 de suelos pardos². La cronología de este lugar fue determinada por Andrade (1986:56,57), a través de dos fechas de C-14 (2,740±70 AP (790 A.C) y 1160±50 AP (790D.C)³; la más antigua de ellas debe ser corroborada por otras dataciones; la más reciente sirvió para establecer una cronología relativa como parte del análisis palinológico efectuado (Herrera et.al 1988). De este modo fue posible precisar que allí la ocupación se prolongó hasta el siglo XVI.

¹ Gm 16970; gx 15750; grn 16971; grn 16969; gx 15749; grn 16968

² Este asentamiento fue estudiado inicialmente por Andrade (1986), en relación con los suelos pardos y negros. Dentro del mismo se ubican los sitios de Araracuara 25-2, 26, 27, 28, 29 de la autora, correspondiendo el 25 a suelos pardos y el resto a suelos negros. En el punto denominado como Ara 26 por Andrade fueron recolectadas algunas muestras de suelos para su análisis, al igual que una columna de polen.

³ Beta 6949; beta 6950.

Las actividades realizadas en estos asentamientos contemporáneos y vecinos permiten realizar algunas precisiones respecto a la formación de suelos "culturales" en el área.

Los resultados obtenidos en 2.86 demuestran que la consideración de Andrade, según la cual los suelos pardos se forman en lugares de cultivo lejanos de las viviendas, es errónea. En efecto, se comprobó cómo sobre este suelo pardo existieron por lo menos dos viviendas contemporáneas, como sugieren las dataciones (620-630 D.C). Estas se encontraban cercanas a los cultivos, si consideramos que elementos como el maíz y la yuca son característicos de estos sitios¹. Cabe anotar cómo en el transcurso de las excavaciones y durante la etapa de análisis arqueológico, fue notorio que el área ubicada al centro del asentamiento fue recurrentemente empleada para vivienda. Esto significa que no se dio una rotación entre cultivos y área de habitación de forma usual. En la parte interna de esta vivienda, además, se evidencia una pequeña área de suelos más oscura, correspondiente a la zona empleada para la preparación de alimentos. Esta también podría corresponder con un suelo negro, tomando como criterios su coloración, contenido de materia orgánica y fósforo; también se destaca su profundidad respecto a la totalidad del suelo pardo.

Este estrato de suelos modificados parece haberse formado como consecuencia de una alta densidad de población, que se concentró en el lugar de sus viviendas, huertas caseras y campos de cultivo, manteniendo estos elementos de forma estable. De tal modo la utilización del lugar se realizaría mediante la mejora de los suelos de forma regular con los deshechos originados por las diferentes actividades humanas. En este caso la duración de la ocupación - 900 años en este sitio - las actividades y la densidad, son elementos que no pueden ser considerados en forma aislada. Prueba de ello es que la disminución en la concentración de actividades, resultante de la supresión de los elementos como las viviendas y los basureros asociados a ésta hacia el año 1200 D.C, determina que no se forme más el estrato de suelos pardos.

El sitio 1.86, ocupado durante un lapso de tiempo semejante, no presentó un suelo modificado. Es posible atribuirle este fenómeno al tipo de actividades desarrolladas, el carácter de las mismas, la densidad demográfica, así como a su posición geográfica. Por tratarse de un punto ubicado sobre la ribera del río Caquetá, en el

¹ Estos elementos fueron registrados a través del análisis palinológico.

lugar donde se hace imposible la navegación, resulta fácil, por ello, ejercer desde allí el control de circulación de aquellas personas que desean evadir el chorro de Araracuara. Creemos que la función de este asentamiento es la de un puesto de control y embarcadero y no la de un sitio de habitación, con huertas y campos de cultivo asociados. Otro elemento que incide en la función del asentamiento es que el mismo se encuentra continuamente expuesto a inundaciones que dificultan su manejo en labores agrícolas.

En el yacimiento 2.86, los estudios de suelos y polen realizados en el área de suelos negros, revelaron que la dinámica del asentamiento fue muy diferente a la de los ya mencionados. En efecto, se trata de un proceso mediante el cual las plantas de habitación son reemplazadas de forma continua por campos de cultivo. Es posible apreciar en este lugar los períodos de regeneración del bosque, aunque es una tendencia que disminuye progresivamente hacia el año 1000 D.C. La alta densidad demográfica parece mantenerse en forma constante, aunque está indicando un aumento de la misma hacia el año 1000 D.C, época en la cual se consolida el proceso de adición de sedimentos transportados desde las partes periódicamente inundadas por el río Caquetá. Esta fase también corresponde con el abandono de los asentamientos 2.86 y 1.86.

En síntesis, proponemos que las diferencias observadas en estos sitios contemporáneos y vecinos se explican por la dinámica interna de cada asentamiento - densidad demográfica, carácter del asentamiento y duración de la ocupación - así como por su posición geográfica que es un factor que desde un principio determinará el uso del lugar.

En el sitio 3.86, la ocupación representa la fertilización de los suelos con residuos aprovechados posteriormente por las siembras, momento en el cual se hacían nuevos aportes en materia orgánica. Este ciclo, restringido a seis hectáreas, produjo con el tiempo suelo negro. Las 26 hectáreas asociadas pueden explicarse como una ocupación anexa, en la cual debió existir una dinámica interna de rotación menos intensa y con concentración menor de actividades. La historia de este sitio sólo se puede entender al suponer que los primeros pobladores repararon en su importancia estratégica.

Para el sitio 2.86 se infiere una dinámica diferente en la sucesión de casas y campos de cultivo. Existió una rotación menos frecuente, que respetó el espacio central del asentamiento como un área exclusiva para ubicar las viviendas. Este proceso dió lugar a los

parches más oscuros del suelo pardo dentro de las seis hectáreas transformadas. Este yacimiento es ocupado por una población menor que el 3.86, y él mismo tendría carácter de una aldea satélite desde sus inicios, respecto a 3.86.

El yacimiento 1.86 es otro ejemplo que documenta un caso donde la mínima influencia humana sobre el suelo se explica por la función del asentamiento. En efecto, la permanencia de la vivienda estaba amenazada anualmente por la inundación del río; igualmente, el número de habitantes fue escaso y no existió el propósito de implantar cultivos. Todo ello sostiene la hipótesis de uso del sitio como puesto de vigilancia y embarcadero a la entrada del cañón del Araracuara.

Lo expuesto arriba significa una variación en las estrategias de uso y manejo del medio a lo largo del tiempo, así como en el carácter inicial de asentamientos periféricos y un poblado central. Adicionalmente, el intercambio de productos y materias primas de difícil acceso - tales como arcillas de óptima calidad y piedras para tallar artefactos - pudo afianzar el poder, registrándose una concentración de la administración regional (Herrera, L.F, et.al. 1989; Cavelier I, et.al 1990). Probablemente el control de puntos específicos y sus áreas asociadas, por parte de etnias del pasado, contribuyó a que se dieran procesos de especialización en la producción de bienes que circularon a través de un intenso intercambio.

Datos de antropólogos y viajeros sugieren que los intercambios comerciales supralocales, que en el presente realizan algunos grupos indígenas, puede reflejar la estructura de un sistema más amplio que existió en la antigüedad¹, dentro del cual los elementos que permitían marcar una diferenciación social horizontal y vertical tenían una gran importancia. En efecto, la generalidad de las transacciones llevadas a cabo en el presente únicamente involucran elementos que no requieren ser renovados constantemente, y que no se relacionan directamente con la subsistencia; algunos de ellos participan en importantes rituales. Un ejemplo de ello son los bancos de madera producidos por los tukano (Searing 1980:112), los canastos de los desana, las cerbatanas de los makú, las canoas de los ukuyas o las flautas y trompetas

1 Para los Llanos colombo-venezolanos ha sido posible, a partir de datos etnohistóricos, identificar una red de intercambios comerciales que involucraba la totalidad de estas sabanas al igual que un área que corresponde con parte de la Amazonia - ver Morey, 1975.

Suelos antrópicos amazónicos

intercambiadas en los complejos ceremoniales (Hugh-Jones 1988:92).

Por otra parte el estudio de las estructuras políticas a través de la tradición oral, sugiere que organizaciones más complejas que las existentes en la actualidad rigieron estas sociedades. Este es el caso de los makuna, de quienes dice Arhem:

"Este modelo total de la sociedad makuna contiene una profundidad simbólica a la cual yo no puedo hacer justicia aquí; pero lo que sí quiero señalar es que el modelo ideal retrata una sociedad mucho más compleja y elaborada que la que encontramos en la realidad. Es como si la ideología política de los makuna estuviese diseñada para servir a otra, más grande y poderosa sociedad de la que actualmente sirve. Es esta ideología, sencillamente un "cacicazgo imaginario" cuyos rasgos nos traen a la memoria los desaparecidos cacicazgos amazónicos descritos por los cronistas tempranos" (1990:58).

Estos y otros resultados arqueológicos demuestran que la complejidad de las sociedades amazónicas del pasado debe ser comprendida a partir de la dinámica de los asentamientos ubicados en estos puntos "centrales". Allí cristalizaron los esfuerzos económicos y políticos de las más poderosas sociedades de la antigüedad, como lo sugiere la tradición oral de los indígenas que aún habitan en las selvas.

BIBLIOGRAFÍA

Andrade, Angela

1986 Investigaciones arqueológicas en los suelos de Araracuara. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República. Bogotá.

1990 "Sistemas agrícolas tradicionales en el medio río Caquetá". En: Correa, Francois ed: La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano, pp.59-91. Instituto Colombiano de Antropología-Fen Colombia & Fondo Editorial Cerec. Bogotá.

Cavelier, Inés; Mora, Santiago y Herrera, Luisa Fernanda.

1990 "Estabilidad y dinámica agrícola: las transformaciones de una sociedad amazónica". En Mora, Santiago ed: Ingenierías prehispánicas, pp.73-109. Fondo Fen, Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

Correa, Francois

1990 "La reciprocidad como modelo cultural de la reproducción del medio y la sociedad taiwano". En Correa, Francois ed: La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano, pp.83-103. Instituto Colombiano de Antropología-Fen Colombia & Fondo Editorial Cerec. Bogotá.

Conry, M.J.

1974 "Plaggen Soils. A Review of Man Made Raised Soils". En: Commonwealth Bureau of Soils and Soil Fertilizers 3(11):319-325.

Edén, J.M; Bray, Wanvick; Herrera, Leonor and McEwan, Colin. 1984 "Terra Preta Soils and Their Archaeological Context in the Caquetá Basin of Southeast Colombia". American Antiquity 49(1):125-140.

"Goldman, Irving.

11968/1972 The Cubeo Indians of the Northwest Amazon. 4th Ed. Illinois Studies in Anthropology. University of Illinois Press. Urbana.

Herrera, Leonor; Bray, Warwick & McEwan, Colin.

1980-81 "Datos sobre la arqueología de Araracuara (comisaría del Amazonas, Colombia)". Revista Colombiana de Antropología XXIII: 183-251.

Herrera, Luisa Fernanda; Mora, Santiago y Cavelier, Inés. 1988

"Araracuara: selección y tecnología en el primer rílenio AD". En: Colombia Amazónica 3(1):75-87.

Hugh-Jones, Stephen.

1988 "Lujos de ayer, necesidades de mañana: comercio y trueque de la Amazonia noroccidental". Boletín Museo del Oro (21):77-103.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo.

1968 Desana: simbolismo de los indios tucano del Vaupés. Universidad de los Andes, departamento de Antropología. Bogotá.

1990 "Algunos conceptos de los indios desana del Vaupés sobre el manejo ecológico". En Correa, Francois ed: La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano, pp.83-103. Instituto Colombiano de Antropología-Fen Colombia & Fondo Editorial Cerec. Bogotá.

Rodríguez, Carlos y van der Hammen, Clara.

1990 "Ocupación y utilización del espacio por indígenas y colonos del bajo Caquetá". En Correa, Francois ed: La selva humanizada: ecología

alternativa en el trópico húmedo colombiano, pp.147-165.
Instituto Colombiano de Antropología-Fcn Colombia & Fondo Editorial
Cerec. Bogotá.

Searing, Robert.

1980 "Heterogeneidad cultural en el noroeste de la hoya amazónica.
Antropológicas (2):105-117.

Smith, Nigel J.H.

1980 "Antrosoils and Human Carrying Capacity in Amazonia". Annals of
the Association of American Geographers 70(4):553-566.

von Hildebrand, Elizabeth.

1975 "Levantamiento de los petroglifos del río Caquetá entre la Pedrera y
Araracuara. Revista Colombiana de Antropología XIX:303-370.

von Hildebrand, Martín.

1983-84 "Notas etnográficas sobre el cosmos ufaina *f*su relación con la maloca.
Maguaré 11(2): 177-210.

MOQUE, MOMIAS Y SANTUARIOS: UNA PLANTA EN CONTEXTO RITUAL.

Felipe Cárdenas Arroyo

Centro de Estudios en Bioantropología - CEB Departamento de Antropología, Universidad de los Andes

La técnica que emplearon los diferentes grupos indígenas de los altiplanos centrales de Colombia para preservar los cuerpos de sus representantes de la élite política y religiosa, ha sido motivo de confusión. Debido a la tradición que ha existido en Colombia de interpretar literalmente los informes de los cronistas españoles y convertir estos datos en "modelos" de la sociedad prehispánica, ciertos temas como la preservación intencional de los cuerpos humanos, se han tratado con poca objetividad.

Esta deficiencia se hizo mayor cuando los historiadores del siglo XIX tomaron no solamente una o dos citas textuales de las crónicas sino que sobre esta información, de hecho imprecisa, se fueron sumando apreciaciones y conclusiones que dejan serias dudas metodológicas. Como resultado, algunos de los arqueólogos de los años 40 y 50 de este siglo decidieron afirmar, sin cuestionárselo, que algunos indígenas de la Colombia prehispánica "embalsamaban" a sus muertos, llegando inclusive a asegurar que preparaban una sustancia especial para tal fin (Kipperl1958:239).

Las investigaciones que hemos realizado demuestran dos puntos con respecto al proceso de momificación: (1) el sistema utilizado por los indígenas del altiplano para preservar los cuerpos no era sofisticado técnicamente; y (2) no existieron entre ellos sustancias artificiales ni naturales para momificar.

La lectura de la principal fuente escrita que dio origen a esta falsa interpretación del embalsamamiento con una sustancia denominada *mocoba* o *moque*, a saber, Fray Pedro Simón, demuestra que el cronista confundió la utilización de la sustancia. En realidad, cuando se preparaba una momia se utilizaba el *moque*, pero solamente quemándolo para sahumar el cuerpo del muerto. En otras palabras, el *moque* se usaba en el contexto ritual de la momificación, como sahumero, pero no para producir una momia. Lo que realmente hacía secar el cuerpo era el calor de las llamas encendidas a poca distancia.

Es importante aclarar aquí algunos términos técnicos. Embalsamar, según su definición universal, se refiere a la preservación de un cuerpo mediante la aplicación de sustancias que cumplen la función específica de evitar su descomposición¹. Así, los cuerpos de los muiscas no fueron embalsamados. Por otra parte, el término *momia* no es muy apropiado porque su etimología implica la utilización de alguna sustancia utilizada en la preservación². En estudios sobre "momias" se prefiere hablar de "cuerpos preservados"; pero el arraigo universal del término *momia* justifica su uso.

Formas de preservación de los cuerpos

Las formas de momificación tienen características específicas en diversas partes del mundo, pero todas ellas se clasifican en tres grandes categorías:

Momificación natural: este es el proceso mediante el cual un cuerpo se seca por la acción de condiciones ambientales, como por ejemplo, en el desierto de Arizona, los desiertos de las costas peruana y chilena, las cuevas de Santander (Colombia) o las arenas egipcias. También se presentan ambientes de baja humedad relativa en fríos extremos, como en el caso de las tierras heladas de Groenlandia o en los picos nevados de la cordillera de los Andes. Las momias de este tipo se distinguen con alguna facilidad porque muchas veces su preservación no es muy buena porque los líquidos corporales no se eliminan rápidamente. Esto permite cierto grado de descomposición. También los elementos que componen las turberas, como se ha visto en Inglaterra y Dinamarca, facilitan la preservación de cuerpos como en el impresionante caso del hombre de Lindow.

¹ En el caso de Egipto, por ejemplo, se utilizó el natrón, una sal natural con propiedades deshidratantes.

² *Momia*: del árabe "*mumiya*" o del persa "*mumisi*", significa resina. Esta "*mumiya*" se encontraba naturalmente y nunca se utilizó para embalsamar cuerpos. Sin embargo, las momias de los egipcios adquirirían un color muy similar a esta resina y, por esa razón, los árabes pensaron que se utilizaba para preservar sus cuerpos. De allí el origen del nombre que, lingüísticamente, es incorrecto, aun cuando se uso se ha universalizado para referirse a cuerpos preservados tanto artificial como naturalmente.

Momificación natural inducida culturalmente: este es el proceso mediante el cual las condiciones naturales preservan el cuerpo que ha sido colocado bajo tales condiciones *exprofeso*, como por ejemplo aquellos cuerpos que los incas dejaban en los cerros nevados de la cordillera (Fuenzalida 1957; Schobinger 1964; Horn 1984).

Momificación artificial: este proceso se realizaba mediante técnicas como el secado al fuego, la evisceración, la utilización de resinas o sustancias para embalsamar, o una combinación de varias de las anteriores. Etnográficamente se conoce el caso de los yuko de Perijá, quienes envuelven el cadáver en una estera y lo cuelgan para que escurran los líquidos (Fotos 1 y 2).

La primera y última formas de preservación se dieron en Colombia. El objeto de este artículo es presentar los datos que parecen indicar el uso de una resina para embalsamar entre los indígenas del altiplano central de Colombia, con el fin de demostrar lo contrario. Los cronistas incurrieron en una observación errónea de un proceso que nunca se preocuparon por describir cabalmente.

Cómo se momificaba en el altiplano

El sistema básico era secar el cuerpo. Este se colocaba sobre un armazón de cañas o palos gruesos llamado barbacoa. Por debajo se colocaban varios fogones y el calor del fuego deshidrataba el cadáver. Las diferentes sustancias resinosas que mencionan los cronistas y documentos se quemaban, pues estas componían los sahumerios utilizados en los rituales - no solamente en aquellos de momificación sino que también se sahumaban ídolos, estatuillas y otros objetos votivos.

Hasta aquí no se aplicaba ninguna técnica particularmente especial. La evisceración - esto es, la extracción de las vísceras de las cavidades torácica y abdominal - si se practicó, aun cuando no era frecuente. La respuesta a la pregunta de si la evisceración tenía significación ritual o simplemente se hacía para lograr una momificación más eficaz, está dividida. Puesto que los cuerpos eviscerados se rellenaban con piedras preciosas, oro, tunjos de algodón, esmeraldas y otros objetos con fines rituales (de Guzmán 1595) y luego se colocaban en templos o se convertían en santuarios, el argumento hacia el primer planteamiento parece lógico. Sin embargo, no todos los cuerpos se evisceraban; y, para ser más

exactos, con base en la muestra que se ha manejado en este proyecto, se puede pensar que solamente el 10% de los individuos momificados en el altiplano cundiboyacense fueron sometidos a la evisceración. Una sola momia proveniente de Gachantivá (Boyacá) actualmente de la colección del Museo Británico en Londres (BM-1842-11-12-1) (Cárdenas 1990) presenta las cavidades vacías y una abertura grande (Fotos 3 y 4). Las demás que hemos estudiado mediante escanografías, demuestran que su contenido interno se dejó intacto (Fotos 5 y 6).

Tres momias presentan elementos difíciles de interpretar. Dentro de las muestras internas que se tomaron de la momia ICAN 38-1-776 - un niño que murió entre los 10 y 14 años de edad (Foto 7) - se encontró dentro del ano un pedazo de algodón muy pequeño. Este algodón llegó hasta allí introducido postmortem, pues no presenta ninguna evidencia de haber sido digerido. La momia BM-1838-11-11-1 (la segunda de la colección del Museo Británico) es una mujer a quien se le colocó un material fibroso en la boca (Foto 8); y el caso más interesante viene de una momia de Pisba del Museo del Oro, a quien se le observó mediante escanografía una bola de tela de algodón que le introdujeron en el ano. Esta bola mide 6 cm. de diámetro, y sostiene fuertemente entre sus dientes una tela plana de algodón. Las escanografías permitieron determinar que está aprisionada entre los tres molares y dos premolares de la mandíbula y el maxilar (Cárdenas 1990). Ver Fotos 9 y 10).

Desde el punto de vista técnico, ninguno de estos elementos tiene explicación; pero desde el punto de vista ritual, existen observaciones etnográficas recientes y algunas notas escritas de los siglos 16 y 17 en el sentido de que se introducían objetos en la boca de los cuerpos muertos.

En síntesis, el sistema de momificación empleado en los altiplanos de los Andes colombianos y sus vertientes orientales, puede dividirse en dos:

1. Momificación por secado al fuego con evisceración: Esta se realizaba mediante una incisión abierta en el abdomen. En el caso de una de estas momias (BM 1842-11-12-1), parte de los intestinos aún se observan colgando de la abertura, lo que demuestra que la extracción de las vísceras no se hizo con mucho cuidado. Hasta el momento de escribir este artículo, no hay ninguna evidencia de que en Colombia se hubiera practicado la evisceración por el ano, como anteriormente lo sugirieron Dawson (1928:73) y Bray (1978: 233).





2. *Momificación por secado al fuego sin evisceración*: Se desecaba el cuerpo sobre una barbacoa de madera o cañas, sin intervenir el cuerpo internamente. En ninguno de los dos casos se utilizaron sustancias especiales para embalsamar, y en todos, sin excepción, se envolvieron los cuerpos, bien fuera con mantas de algodón, enmallados de fique, cuero de venado o telas de ovino, como en aquellas posteriores a la conquista. Más adelante se tocará el tema del *moque* en su contexto ritual.

El problema del *moque*

A pesar de los escasos datos que nos dejaron los españoles acerca de la momificación en los grupos indígenas del altiplano cundiboyacense - y en general, de todo el país - llaman especialmente la atención los informes acerca del empleo de **una** resina, supuestamente para embalsamar los cadáveres de la gente principal. A esta resina o sustancia - pues en muchos casos se trataba de una mezcla de cosas que aun no se han identificado - se le conocía en el altiplano con dos nombres: *moque* o *mocoba*. Esta se derivaba de una o varias plantas de naturaleza resinosa. De nuevo, las crónicas presentan el dato como si *moque* se tratara de algo generalmente conocido en toda la región. Hoy hemos visto que son pocos los lugares de Boyacá donde reconocen el término, y prácticamente es desconocido en Cundinamarca.

Los cronistas presenciales hasta el siglo 17 afirman que los cuerpos de los difuntos principales se secaban sobre el fuego, y que en algunas ocasiones se evisceraban. Algunos dicen que se empleaba el *moque* para embalsamar; pero ninguno describió bien la planta, ni tampoco la sustancia; y mucho menos presentan pruebas de que realmente se utilizara para embalsamar. **Por** consiguiente, se presenta una confusión con respecto a si *moque* era realmente el fitónimo de una planta, o si se aplicaba indistintamente a las dos cosas. A esto se le agrega el problema de que varios investigadores desde el siglo 19 hasta hoy reiteran el error. Un ejemplo de estos datos es el que se transcribe a continuación de Fray Pedro Simón, y que es el origen de la confusión:

"...con una resina que llamaban mocoba, que se hacía de unos higuillos de leche pegajosa, y otras cosas con que las mezclaban, embalsamaban los cuerpos..."
(Simón/1625/1981 T-3, pp. 406)¹

1 Énfasis agregado.

Sin embargo, Simón nunca describió en detalle la *mocoba* ni su preparación, ni tampoco menciona los ingredientes que se le mezclaban a la resina original, ni tampoco que los "higuillos" fueran de una planta llamada *moque*; y mucho menos las otras posibles plantas involucradas en estos sahumerios. Tampoco describe el proceso técnico de momificación cuando se realizaba por evisceración. Forero asegura que la *mocoba* era una resina que se usaba para embalsamar, pero agrega que no se conoce la materia prima del producto (Forero 1946-1950:46). Puesto que este último autor se basa de nuevo literal y acríticamente en Fray Pedro Simón, uno no puede compartir la inferencia de que *mocoba* implica embalsamamiento pues, realmente, nunca existió de parte del cronista una ilustración clara sobre el producto. Forero sencillamente reitera el error. Ahora bien, existe la posibilidad de que el *moque* fuese la planta propiamente dicha, aun cuando - repetimos - en las crónicas se utiliza el nombre para designar también la resina.

Probable etimología

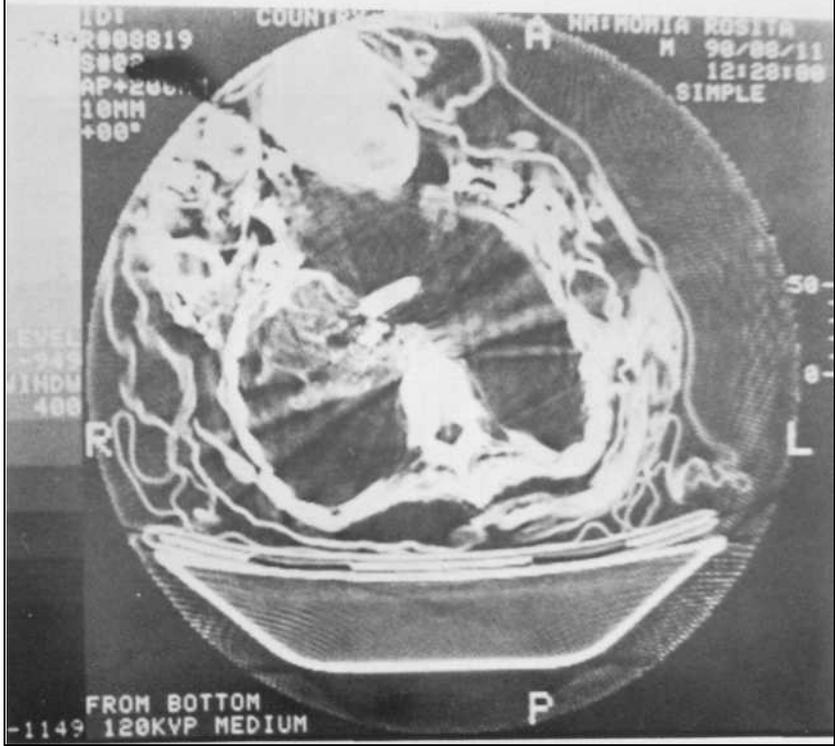
Aun cuando Manuel José Forero escribe que la palabra *moque* pudo haberse empleado en otras lenguas de la América, además de la muisca y de los dialectos que en época de la Conquista se hablaban en el altiplano cundiboyacense (Forero 1946-1950:47), existe la posibilidad de que su etimología fuese quechua. Con respecto a ese idioma, existe en el Perú un árbol que se conoce con el nombre de *molle*¹ (*Schinus molle* {Chávez Velázquez, N, 1977:257}) y, según Cobo, su resina la utilizaban los indios para embalsamar. Dice la cita en cuestión:

"Nace en tierras templadas y calientes, es de la grandeza del olivo y da una frutilla en racimos del tamaño del saúco, su olor es aromático y de temperamento caliente con mucha escepticidad, destila una resina algo blanca y olorosa la cual sirve para embalsamar bs cuerpos de los reyes incas" (Cobo, en Chávez Velázquez, 1977: 257).

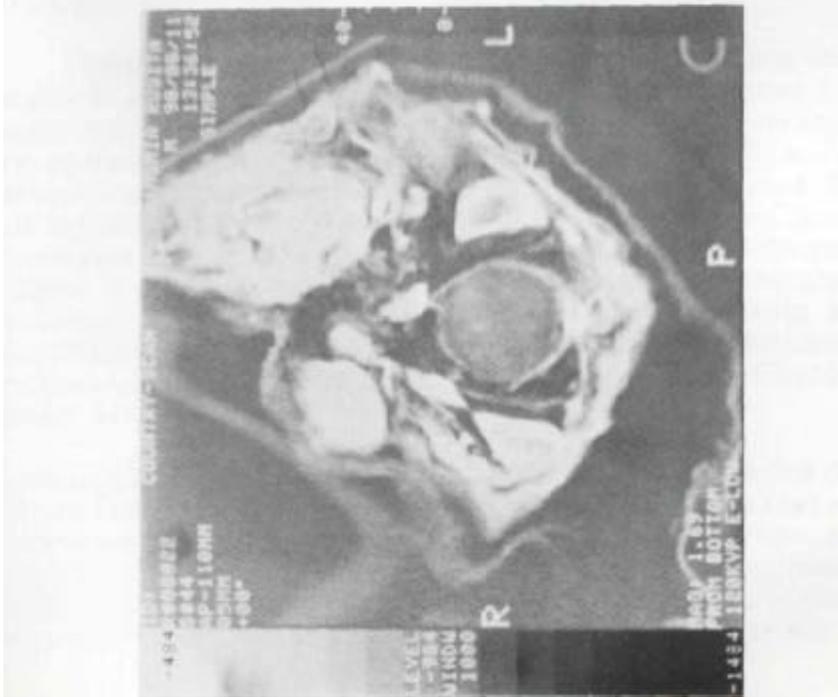
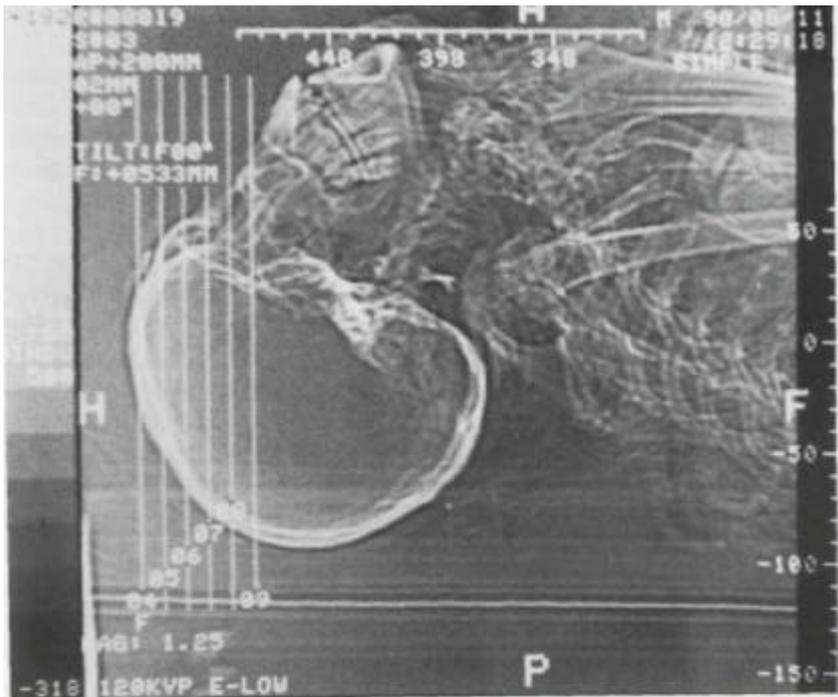
Las referencias más cercanas que hemos encontrado al respecto sobre el territorio colombiano son las del árbol conocido como *muelle* o *pimiento* (también clasificado taxonómicamente como *Schinus molle* (García Barriga 1968: 275-276), y que el

¹ Una Anacardiácea. Sinónimos: Mulli, árbol del Perú, cullash, ovighan, huiñan, huignan, huigan.









citado autor menciona para el área de Villa de Leyva en el siglo XVIII; y Vicente de Oviedo quien también menciona "...Los árboles que llaman muelles..." como árboles resinosos (/1763/1930:25-26). Sin embargo, no existe absolutamente ninguna evidencia de que la resina del *muelle* la emplearan los indígenas de Colombia para embalsamar. Por otra parte, en el Perú se utilizaba también la conocida *quinaquina* (*Myrospermum sereipo*) para embalsamar los cadáveres de los Incas (Barragán, en Patino 1967:191) y el *quinoquino*, o *bálsamo de Tolú* (*Myroxylon toluiferum* (cf. *ibid*, 1942, T.III, pp.527). Vicente de Oviedo menciona también el fitónimo *quinaquina* para el Nuevo Reino, diciendo que se trata de unas almendras que vienen dentro de unas vainas, fruto de un árbol grande, pero sin más descripción (Vicente de Oviedo 1963/1930: 27).

Sobre la posibilidad de una etimología muisca, Montes Giraldo sugiere que hay muchos fitónimos del altiplano que terminan en -ca, -gua, -che, y -que, y que por esta razón se puede pensar que "...el elemento final de ellos era en esta lengua algo así como un sufijo calificador para nombres de plantas" (Montes Giraldo 1978:42-43).

En 1946, Forero aseguraba que *maque* (con u) era una voz que los campesinos del altiplano todavía utilizaban, pero dentro de un contexto muy diferente.

También hay otras plantas resinosas cuyos fitónimos son lingüísticamente muy similares a *moque*, y que son, además, plantas que se encuentran en el altiplano. Algunas de las que más nos pueden interesar son: *Gaque* (*Clusia spp*; identificación taxonómica de Quevedo 1945:1204): Es un árbol resinoso que da una especie de incienso (Quevedo 1945:1204). El género *Clusia* cuenta con más de 100 especies, lo cual hace muy posible que algunas de ellas se hubieran empleado para preparar mezclas resinosas. Montes Giraldo dice también que el vocablo se encontraba en uso en 1978 en Chipaque, Guasca, Pasca, Quétame, Pachavita, Ráquira, Santa Sofía y Turmequé (Montes Giraldo 1978P: 44).

Chaqué o *Raque* (*Vallea stipularis*; identificación taxonómica de Montes Giraldo 1978:43): Un árbol del subpáramo. En este caso es interesante ver que, aun cuando estos vocablos diferentes se refieren a la misma planta, su distribución en el espacio lingüístico cundiboyacense es diferencial. Según Montes Giraldo, se le dice *chaqué* en: Sopó, Gacheta, Chipaque, La Calera y Villa-Pinzón; y

Cárdenas

raque en: Facatativá, Nemocón, Turmequé, Tibaná, Sotaquirá, Aquitania y Duitama (Montes Giraldo 1978:48, 53). Hipotéticamente uno podría pensar que esta es una explicación por la cual *moque* no es un término conocido en todo el altiplano.

Características y contexto ritual

Muchas de las resinas que se quemaban tenían agradable olor. Otras, por el contrario, producían aromas que eran desagradables a los españoles; y entre estas últimas se encontraba el *moque*, lo cual parece que era una de sus principales características. Los comentarios al respecto son:

"... que su olor quemada es tan abominable que no se puede sufrir" (Simón 1625/1981 T-3, pp. 166).

"...sustancia parda, de caracolillos y almcjuelas, y de moque, a manera de incienso, y cada cual género de estos de infernal olor..." (Fernández de Picdrahita 1676/1942 T-I, pp. 38).

"...sahumerios de moque y otros pestíferos olores, de los cuales suelen usar en sus templos los sacerdotes o xcques" (Aguado 1906: 120).

"...el humor o resina que llaman incienso... debía desterrarse de los templos (se refiere a los cristianos) por su fastidioso olor" (Vicente de Oviedo 1763/1930:25).

Precisamente es interesante pensar si acaso el olor penetrante del *moque* era lo que lo hacía un elemento especial para los rituales, pues siempre que se menciona en las crónicas y documentos se encuentra en ese contexto. Las siguientes citas son todas sobre contextos rituales:

"... se hacían unos perfumes de una frutilla que llaman moque..." (Simón 1625/1981 T-3 pp. 166)

"... estaba quemándose mucha de aquella resina moque que tenían puesta los indios como sacrificios..." (ibid. 1625/1981 T-3 pp. 169).

"ofreciéndole sarmientos de moque y resinas" (ibid 1625/1981 T-3 pp. 378).

Moque, momias y santuarios

"... los jeques subían a un monte que tenían dedicado para esto, donde quemaban moque y mechones de trementina"¹ (ibid 1625/1981 T-3 pp. 385).

Más datos sobre el contexto ritual de sahumar aparecen en la crónica de López de Gomara:

"Sahuman los ídolos con yerbas" (López de Gomara 1522/1941: 172-173, Tomo I).

"... los sahumeros son de yerbas, y a revuelta dellos queman oro

y esmeraldas, que es su devoto sacrificio (ibid 1522/1941: 174-175).

Finalmente, en la obra del padre Joseph Dadey, en el Libro IV: "*Confesionario de la lengua mosca chibeha*", en la segunda pregunta sobre el cumplimiento del primer Mandamiento de la Ley de Dios, dice:

"Hasle ofrecido mantas, chicas, pepitas de algodón, esmeraldas, oro, *moque*, quantas, o otra cosa que le ofreciste, y cómo?" (Dadey, Joseph en Lucena Salmoral, 1961:209).

Evidentemente, el *moque* tenía una fuerte asociación con los rituales quemándolo para sahumar el objeto motivo de culto, incluyendo los cuerpos en proceso de momificación.

¿Pero cuál es la evidencia de que los indígenas emplearan una sola planta en el ritual? Ninguna. Por el contrario, cabe la posibilidad de que fueran muchas. Una opción es que los españoles hayan generalizado el término *moque* para referirse a cualquier acción de sahumar a los ídolos².

Un documento interesante del Archivo General de Indias de Sevilla referente a la preparación de muchachos para ser jeques entre los muiscas, describe las actividades que se les enseñaban. Entre ellas estaba la de aprender a sahumar con *moque*:

"... y de allí vienen {al bohío} los xeques viejos a quien estos indios han de suceder que son sus tíos y les dan la ley y enseñan

¹ Se denominan así muchas plantas oleo-resinosas.

² Hoy se utiliza el término *moquear* en algunas regiones del Amazonas para referirse a la acción de secar el pescado al humo.

cómo han de hacer sus sacrificios y sahumeros... y de allí... los llevan al santuario o casa de adoración que tienen y allí les hacen hacer las ceremonias que les han enseñado, que es sahumar antes todas cosas con moque y con una trementina conficionada que tienen mucho hedor..." (AGÍ, Santafé 17, No. 99a)¹

Es difícil señalar una sola planta como materia prima de la *mocoba*. Aun cuando uno siente la tentación de asegurar que el *moque* era una de esas plantas, había muchas otras con las mismas propiedades necesarias para su utilización en sahumeros rituales.

Algunas plantas dentro de las cuales podrían encontrarse las que se utilizaban para preparar la famosa *mocoba*, estarían dentro de esta macro clasificación:

<i>Nombre vulgar</i>	<i>Género</i>	<i>Especie</i>
Gaque	Clusia	spp.
Tamajaco, Tatamaco, Tacamahaca	Bursera	graveolens tormentosa simaroba
Caraña	Elaphrium?	graveolens
Chaque o Raque	Vallea	stipularis
Otoya u Otoba	Myristica Dialyanthera	otoba
Anime	Prótium Prótium Prótium Prótium Polylepis Polymnia	heptaphyllum insigne microphylla caránna racemosa eurylepis

Basilio Vicente de Oviedo (1763) fue uno de aquellos españoles que se preocuparon por describir algunas plantas del

¹ Este dato fue encontrado por Eduardo Londoño, a quien agradezco. El documento completo se encuentra transcrito en *Revista de Antropología y Arqueología*, Universidad de los Andes Vol. VI. No. 1, 1990.

Nuevo Reino en algún detalle. Algunas de las que vio durante el siglo XVIII y que nos interesan para el caso que nos ocupa son las siguientes plantas resinosas que utilizaban los indígenas:

1. *Palma real de resina*: El tronco resuda una resina, que derriba al fuego, y de olor fuerte y fastidioso. Tierra caliente (Neiva, Charalá, Mogotes). Traen mucha de los llanos (los indios) que venden por cera (1763:24).

2. *Estoraquíes* (árbol): Madera muy olorosa; destila una resina demuy suave olor, que sirve en los templos a falta de incienso – se refiere a los templos cristianos. También se le llama *Bálsamo de las Indias* (ibid:24).

3. *Bálsamo 'Rubio* y *Bálsamo Negro* (es fragante; ibid:25).

4. *Anime*: Goma que se usaba también en el sahumero de los ídolos. La siguiente cita se refiere a una planta con las características del *moque* y por ello vale la pena transcribirla:

"Prodúcense en muchas partes templadas y cálidas los árboles que resudan el humor o resina que llaman incienso, la que este nombre le daban los indios a dichos árboles y con 61 daban sahumero a sus ídolos, por lo que debía desterrarse de los templos, y por su fastidioso olor. En las partes que he sido cura, en particular en San Gil, Guane y Mogotes, lo usaban para incensar el altar, y lo he desterrado; y lo hay con gran abundancia en varias partes. También usaban los indios gentiles para el mismo efecto del sahumero de sus ídolos, de la goma que llaman " *anime*, del árbol del mismo nombre, y es oloroso y medicinal y conforta la cabeza en los que padecen vahídos (Vicente de Oviedo /1763/1930:25).

Con respecto al *anime* hay esta información:

Según Santamaría (1942), el *anime* es un árbol que en México se conoce con el nombre más común de *curbaril* (*Hymenaea curbaril*). Con el mismo nombre de *anime* se llama la resina que se saca del árbol. En Colombia, dice Santamaría que al *anime* se le llama también *pauche*, que es una compuesta (*Polymnia eurylepis* Blake). Esto puede volverse algo confuso porque Montes Giraldo escribe que *pauche* es el fitónimo empleado en Santander, mientras que para el altiplano cundiboyacense el fitónimo para la misma planta es el vocablo muiscaapo (Montes Giraldo 1978:47).

Pérez suministra la siguiente taxonomía para el *pauche*: *Polymnia edulis*; *Montanoa quadrangularis* (Pérez 1947: 489) o *Chaenoccephallus arborescens* - *Montanoa quadrangularis* (Montes Giraldo 1978: 47 - y vulgarmente lo llama *upo*).

El *anime*, sin embargo, lo clasifica así: *Prótium heptaphyllum* (produce una resina blanca, y su fruto una resina líquida amarilla aceitosa. La madera es olorosa) *Prótium insigne* (produce una resina blanca) *Prótium microphylla* (produce una resina blanca) *Prótium caránna* (produce una resina negra - Pérez 1947: 332).

El mismo autor anota que otros nombres vulgares para el *anime* son los siguientes, aun cuando no especifica si son vernáculos colombianos: *almáciga*, *tamahaca*, *tey* y *elemí del Brasil*.

Santamaría suministra la siguiente taxonomía para el *anime*: *Polylepis racemosa*; *Polymnia eurylepis* (lo especifica para Colombia - Santamaría 1942: T-I).

Según el vocabulario muzo-colima, el *anime* se denominaba *ata* (árbol de anime; Del Castillo 1972: 424) y también *tatebuco* (Ibid pp. 426). Al árbol de trementina se le llamaba *tateoca* y *tati* (ibid pp. 426-427). El *tatibuco* era un árbol parecido al *tati*, pero de goma dura y blanca (pp. 427).

Otro dato bien interesante es aquel que se refiere a la *otoba* u *otova*, otro fitónimo muy similar lingüísticamente a *mocaba*, aun cuando Santamaría dice que *otoba* es una voz de origen caribe (Santamaría 1942, T.II.361) y ya hemos sugerido anteriormente que *moque* y *mocoba* podrían ser de etimología muisca. La *otova*¹ (*Myristica otova* {Ramírez Sendoya 1952:138}) es una planta que produce un fruto similar a la nuez moscada. Según Ramírez Sendoya, "... los ensayos para fabricar velas de otova han fracasado por su olor nauseabundo" (1952: 138); y el Padre Gumilla anotaba que "el olor de esta otoba es fastidioso..." (en González Patino, pp. 204). Vicente de Oviedo también:

"Otro árbol que hay que su olor es muy fastidioso, que los indios llaman sebo de árbol y los españoles llaman otoba, que sacan mucho los indios tunebos de los llanos..." (Vicente de Oviedo, 1763/1930: 25).

¹ También sinónimo de Oliva, mamó, mamito y kino.

Otra posibilidad es la *caraña* (*Elaphrium graveolens*; también llamada vulgarmente *tatamaco*). Es una resina negruzca, de olor a trementina (Ramírez Sendoya pp. 45), que Yepes Agredo clasifica como *prótium* (1953:27). El mismo observador anterior anota:

"... el humor de otro árbol que llaman caraña... y de esta goma sacan muchos de los indios de los llanos, y ellos la usan mucho en sus enfermedades originadas de frío, en apositos y sahumero...aunque es muy molesta la vehemencia de su olor"
(Vicente de Oviedo 1763/1930: 25).

La búsqueda del término *moque* en los pocos diccionarios existentes sobre la lengua muisca también ha sido infructuosa. Los datos que pudo encontrar a este respecto María Stella González de Pérez son, en el de un autor anónimo: "...moque significa el residuo (sic) de lo que ha comido el fuego, animal o hombre (sic)"; y *gaty moque*, que quiere decir el cabo de vela (Anónimo, ms:p.201).

María Lucía Sotomayor estuvo haciendo averiguaciones sobre el *moque* en Cuitiva, Boyacá en 1990 (comunicación personal). De acuerdo con los informes-que le suministró don Carlos Augusto Gómez, un anciano de aproximadamente 80 años de edad, el *moque* es una planta muy parecida al frailejón y se da en el páramo. Sacan de ella un aceite que queman como velas en las iglesias. Pero agregaba que esta era una práctica prohibida, porque se ahumaban los cuadros. Dijo también que no olía mal al encenderse.

Los problemas

El problema de siempre con este tipo de estudios es que no existen elementos empíricos realmente sólidos sobre los cuales basar una interpretación. No solamente son las fuentes etnohistóricas de un carácter global y poco específico, sino que no se pueden aplicar retrospectivamente en el tiempo. En dos casos de momificación de la época postconquista, hemos usado fuentes documentales para intentar una explicación de dos momias en territorio u'wa (Cárdenas 1990b; 1991). Pero las otras momias analizadas tienen fechas a partir del año 850 DC al 1160 DC. Además, hay que tener en cuenta la diversidad cultural del altiplano; si en el siglo 16 los indios de Sogamoso sahumaban con *moque*, no podemos decir lo mismo de los indios de la región de Leiva o Gachantivá durante los siglos 9 y 12 DC, porque los procesos culturales que determinaron cada uno de estos grupos pudieron ser muy diferentes.

De tal manera, el "modelo" del moque-siglo 16 solamente se puede considerar para el siglo 16, y solamente dentro de un contexto ritual exclusivo para los sitios mencionados en esa época. El sahumero con *moque* no era exclusivo para las momias; los cuerpos no se embalsamaban; y nuestros indígenas no conocieron sistemas altamente sofisticados de momificación. Sin embargo, el sistema básico empleado si tiene una profundidad en el tiempo y una distribución en el espacio. Todas las momias artificiales estudiadas hasta ahora, con cronología desde el siglo 9 al 18 DC, se hicieron por secamiento al fuego.

BIBLIOGRAFÍA

Anónimo

s.f./1987 Diccionario y gramática chibcha. (Manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia. Transcripción y estudio histórico analítico por María Stella González de Pérez) Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.

Bray, Warwick

1978 The Gold of El Dorado. Catalogue for Exhibition at the Royal Acadmy, Picadilly. Londres.

Cárdenas Arroyo, Felipe.

1990a "La momificación indígena en Colombia". Boletín Museo del Oro #25. Banco de la República. Bogotá.

1990b "La momia de Pisba, Boyacá". Boletín Museo del Oro #27. Banco de la República. Bogotá.

Caldas, Francisco José de

1809/1942 Prospecto de la geografía de las plantas. Semanario del Nuevo Reino de Granada, Tomo II. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana Vol.VIII, Ministerio de Educación, Bogotá, pp.2.5-182.

Chavez Velázquez, Nancy A.

1977 La materia médica en el incanato. Editorial Mcjía-Baca. Lima.

Dawson, Warren

1928 "Two Mummies from Colombia". MAN (53):73-74. Londres.

De Guzmán, Egas

/1595/1988 "Santuarios indígenas en el repartimiento de Iguaque". Revista de Antropología IV(2):215-250. Universidad de los Andes. Bogotá.

Del Castillo Maltiicu, Nicolás

1972 "Vocabulario muzo-colima en J. Suárez de Cepeda". Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo, 27(3):413-441. Bogotá.

Duque Gómez, Luis

1970 Los quimbayas: Reseña etnohistórica y arqueológica. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

- Fernández de Pierahita, Lucas
1676/1942 *Historia General de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Ministerio de Educación. Bogotá.
- Forero, Manuel José
1946-1950 "Vestigios de la lengua muisca". *Miscelánea Padre Castellví*, IV(12-16):39-49. Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonia Colombiana. Sibundoy.
- Fosberg, F.R.
1945 "Principal Economical Plants of Tropical America". En Veedoorn, Frans Ed: *Plants and Plant Science in Latin America*, pp. 18-35, *Chronica Botánica*. Waltham, Massachussets.
- Fuenzalida, Humberto
1957 "La momia del cerro El Plomo". *Boletín del Museo Nacional de Ciencias Naturales*. No.1, pp.3-8. Santiago.
- García Barriga, Hernando
1968 "Arboles de la Sabana de Bogotá". *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*. Vol.13, No.540, pp.273-277. Bogotá.
- González de Pérez, María Stella
1987 "Algunas precisiones sobre la lengua chibcha o muisca". *Glotta* 2(3):26-31.
1988 Comunicación personal.
- González Patino, Daniel J.
1984/1988 *Plantas medicinales. Un resumen de farmacognosia*. Editorial Tercer Mundo. Bogotá.
- Horn, Patrick D. & Quevedo, K.
1984 "The Prince of El Plomo: A Palcopathological Study". *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 60(9):925-931.
- Kipper, Anna
1958 "Etapas sagradas en la vida del chibcha". En *Homenaje al Profesor Paul Rivet*. Academia Colombiana de Historia, pp.235-241. Bogotá.
- Lucena Salmoral, Manuel
1961 "Gramática chibcha del siglo XVII". *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XIV:207-220. Bogotá.
- Lugo, Bernardo de
/1619/ 1979 *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno llamada mosca*. Bernardino de Guzmán, Madrid. Edición facsimilar de Ediciones Sol y Luna. Bogotá.
- Maleret, Augusto
1951 "Lexicón de fauna y flora (desde Huarahuao hasta Mapolo)". *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo VII*:294-341. Bogotá.

- María, Apolinar (Hno.)
1939 "Vocabulario de términos vulgares en Historia Natural Colombiana".
Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas,
Físicas y Naturales 111(9-10):78-86. Bogotá.
- Montes Giraldo, José Joaquín
1978 "Fitónimos de sustrato en el español del altiplano cundiboyacense y
dialectos muiscas". Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo
33(1) enero-abril. Bogotá.
- 1981 Medicina popular en Colombia: vegetales y otras
sustancias usadas como remedios. Publicaciones del Instituto
Caro y Cuervo, LVIII. Bogotá.
- Osorno, Mariela
1989 Bibliografía anotada sobre sistemática y taxonomía de
flora colombiana. Instituto de Cultura Hispánica - Editorial Kelly.
Bogotá.
- Oviedo, Basilio Vicente de
/1763/1930 Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada.
Imprenta Nacional, Bogotá.
- Patino, Víctor Manuel
1967 Plantas cultivadas y animales domésticos en América
equinoccial: fibras, medicinas, misceláneas. Tomo III.
Imprenta Departamental, Cali.
- Pérez Arbeláez, Enrique
1947 Plantas útiles de Colombia: Ensayo de botánica
colombiana aplicada. Contraloría General de la República.
Dirección Nacional de Estadística. Bogotá.
- Pérez de Barradas, José
1957 Plantas mágicas americanas. Instituto Bernardino de Sahagún.
Madrid.
- Quevedo, Leandro M.
1945 "Nombres indígenas de algunas plantas". Repertorio Boyacense,
33(134-135): 1203-1206 (órgano del centro de historia de Tunja). Tunja.
- Ramírez Sendoya, Pedro José
1952 Diccionario indio del Gran Tolima: Estudio lingüístico y
etnográfico sobre dos mil palabras indígenas del Huila y
del Tolima. Editorial Minerva, Bogotá.
- Rodríguez de Montes, María Luisa
1984 "Musiquismos y léxicos". En Atlas lingüístico Etnográfico de
Colombia. Instituto Caro y Cuervo, publicación LXIX. Bogotá.
- Santamaría, Francisco J.
1942 Diccionario general de americanismos. Ed. Pedro Robredo. México,
D.F. (3 tomos).
- Schobinger, Juan

1964 Descubrimiento de una momia del período incaico en la cumbre del cerro El Toro (6300m provincia San Juan). Informe preliminar, Instituto de Arqueología y Etnología, Publicación No.7. Mendoza, Argentina.

Simón, Pedro

/1625/1981 Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales. Biblioteca Banco Popular (Tomo III). Bogotá.

Towle, Margaret

1961 The Ethnobotany of Precolumbian Perú. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc. Nueva York.

Uricoechea, Ezcquiel

1871 Gramática, vocabulario, catecismo y confesionario de la lengua Chibcha, según antiguos manuscritos anónimos e inéditos, aumentados y corregidos. París, Maisonneuve I, Cia.

Uscátegui Mendoza, Néstor

1961 "Algunos colorantes vegetales usados por las tribus indígenas de Colombia". Revista Colombiana de Antropología X:331-340.

Vreeland, James & Cockburn, Aidan

1984 "Mummies of Perú". Mummies, Disease and Ancient Cultures, pp.135-174 Cambridge University Press. Cambridge.

Yepes Agredo, Silvio

1953 Introducción a la etnobotánica colombiana. Publicaciones de la Sociedad Colombiana de Etnología, No. 1. Bogotá.

LA MUJER Y LA PRODUCCIÓN DE HERRAMIENTAS LÍTICAS¹

Joan M. Gero

Departamento de Antropología, Universidad de Carolina del Sur, Columbia USA

La producción de herramientas líticas siempre se ha considerado como responsabilidad masculina: "La actividad más evidente en el registro arqueológico es la fabricación de herramientas líticas, un campo exclusivo del hombre" (D.H. Thomas 1983:439). O en las palabras de un evaluador anónimo de proyectos de investigación (1988): "No estoy convencido de que existan dudas sobre el hecho de que casi toda la producción lítica prehistórica fue realizada por hombres".

En este escrito se pone en tela de juicio la premisa de que fueron solamente los hombres los responsables de producir herramientas líticas durante largos períodos de la prehistoria. Mi crítica - que realmente no contiene ningún descubrimiento tecnológico que permita asignar la producción lítica a un sexo determinado - aboga por una arqueología revisionista con un nuevo tipo de ruptura: una perspectiva conceptual que reconozca el sexo como uno de los elementos estructurales más importantes de la vida social y de la organización del trabajo social durante la prehistoria. Uno de los resultados más sobresalientes de este estudio es cómo la producción lítica por sexos es mucho más que simplemente colocar a la mujer en el campo de la producción prehistórica: ilustra cómo las relaciones entre hombres y mujeres están mediatizadas por la cultura material. El ensayo se desarrolla a partir de tres puntos básicos: (1) ¿qué es una herramienta lítica?; (2) ¿por qué la producción de

¹ Esta es una versión modificada de la ponencia presentada en el simposio "La mujer y la producción en la prehistoria" durante la 54ava reunión anual de la Sociedad de Arqueología Americana en Atlanta, Georgia, Abril 6 de 1989. Parte del material de este artículo aparece publicado en *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, editado por Gero y Conkey, Blackwell Publishers. Traducción del original del inglés por Roxana Jones y Felipe Cárdenas.

herramientas líticas se considera una actividad eminentemente masculina?; (3) ¿qué razones existen para que la mujer pueda considerarse como productora de herramientas líticas?

¿Qué es una herramienta lítica? ¿De dónde viene esta definición?

El estudio de las herramientas líticas se relaciona directamente con el concepto de "ser humano". Tal como lo propuso Alice Kehoe (1987), no es una coincidencia que los primeros estudios sobre artefactos líticos (Holmes 1897; Wilson 1899) y quienes los produjeron, se dieran durante una época de gran interés por la recién aceptada teoría de la evolución. Mientras que los etnólogos estudiaban a los salvajes y bárbaros contemporáneos en busca de pruebas que demostraran las etapas sucesivas por las cuales el hombre evolucionó y progresó, los arqueólogos encontraban evidencias directas del tosco hombre primitivo en el registro material. Puntas de proyectil, hachas, armas e implementos de piedra, se relacionaron con los crudos comienzos de la humanidad -comienzo salvaje, sin duda, como lo son todos, pero con aquella característica que es la habilidad del hombre (es de anotar que aquí la palabra "hombre" no es una generalización semántica, pues tales artefactos se consideraban, a no dudarlo, como productos del trabajo masculino).

Así pues, la definición de "herramienta" está íntimamente relacionada con la forma en la cual el hombre que las produce demuestra su capacidad como ser humano. Las herramientas son la medida mediante la cual se clasifica al hombre, "... un termómetro que mide la temperatura intelectual..." (Laughlin 1968:318). Esto es como si la meta del hombre fuera producir herramientas que, una vez terminadas, cumplen una sola función: demostrar las habilidades del hombre; y al final, si la mujer no produce las herramientas líticas, no tiene la posibilidad de demostrar su humanidad.

Los análisis líticos actuales no han superado estos sesgos del todo. Los estudios aún se concentran en la producción y en la forma final de las herramientas finamente terminadas, pasando a un segundo plano el interés por los logros económicos y culturales que resultan de ellas. Las diferencias primarias que se hacen en el análisis lítico son todavía entre el producto final y los procesos secundarios del proceso de fabricación: por una parte, las "herramientas"; y por otra, los núcleos y desechos. De tal manera que la secuencia productiva sigue predominando y no el uso del

artefacto. También vale anotar que aquellos artefactos no uniformes que fueron obviamente *utilizados*, no se les llama "herramientas" sino "lascas utilizadas"; o, más aún, "lascas sin retoques", con todo el énfasis centrado en la cantidad de producción o falta de ella. El término "herramienta" se reserva para cierta categoría de artefactos complejos, retocados, de estructura formal; pero la incógnita aún persiste: ¿cuándo se utilizó una "herramienta" y cuando una "lasca"?

Uno de los motivos por los que se ha acuñado el término "herramienta" a objetos complejos retocados, se origina en la dificultad real que tienen los arqueólogos para reconocer lascas sin retoques que pudieron haberse utilizado como herramientas. En estudios de microdesgaste lítico diseñados específicamente para detectar señales de uso, el término "herramienta" (o borde de herramienta) se aplica generalmente a cualquier piedra que muestre señales de haber sido utilizada; así, hay un espectro inclusivo más amplio para una serie de formas para el mismo término. Aquí los criterios de identificación se han invertido, y es más bien *el uso* el que define una herramienta, aclarando la diferencia entre lasca sin utilizar y herramienta.

Sin embargo, el análisis microscópico de uso es la excepción y, en términos generales, la diferenciación entre lasca y herramienta se mantiene en el modelo arqueológico general. Los estudios líticos se utilizan más frecuentemente para construir tipologías que pueden utilizarse para complementar otros acercamientos espacio-temporales - otra especie de herramienta para escoger grupos culturales, para "medir" el nivel intelectual, o para producir una historia cultural del "hombre". Bajo esta perspectiva, el análisis lítico ha ignorado grandes cantidades de datos provenientes de herramientas de lasca, casuales o producidas deliberadamente, aquellas no clasificables y no formales, que no tienen retoques más elaborados. La adopción de una definición más amplia de "herramienta" no solamente refinaría los supuestos centrales de la arqueología sino que resulta fundamental para el análisis feminista de la utilización de herramientas durante la prehistoria.

¿Por qué la producción de herramientas líticas se considera una actividad masculina?

Si la actividad masculina de producir herramientas ha sido relacionada con el progreso de la humanidad, también hay otros sesgos en el análisis lítico que simultáneamente refuerzan la ecuación: herramientas=fabricantes y utilización masculina. Los

análisis líticos han sido realizados tanto por arqueólogos como por arqueólogas y, sin duda, un buen número de arqueólogas son reconocidas por sus importantes contribuciones en el estudio de la tecnología lítica (Juel Jensen 1982, 1988; Johnson 1977; Knudson 1973, 1979; Leudtke 1979; Montet-White 1974; Moss 1983, 1986; Purdy 1975, 1981; Torrence 1989; Tringham et.al. 1974). Sin embargo, los estudios realizados por mujeres no representan los varios intereses que existen sobre los líticos, y áreas enteras de los estudios modernos sobre líticos prácticamente no cuentan con mujeres investigadoras; particularmente el área de producción experimental moderna de herramientas es una actividad enteramente masculina (Bonnichsen 1977; Bordes 1968; Bradley 1975; Callahan 1979; Clark 1982; Crabtree 1967, 1972; Flenniken 1981, 1984; Kelterborn 1984; Madsen 1984; Newcomer 1971; Sheets y Muto 1972; Sollberger 1969; Titmus 1984; Tsirk 1974; Young y Bonnichsen 1984; Witthoft 1967). Algunas mujeres arqueólogas han aprendido a hacer implementos, pero prácticamente no hay artículos publicados acerca de las mujeres como productoras: este es un territorio del hombre.

No solamente son los hombres arqueólogos los únicos que producen herramientas, sino que aquellas que se replican experimentalmente reproducen un reducido grupo de herramientas, con retoques elaborados, que morfológicamente pueden considerarse como "estándar". El artefacto más imitado son las puntas de proyectil, especialmente las acanaladas (Johnson 1978). Luego vienen otras formas técnicamente más complicadas, como por ejemplo los cuchillos predinásticos egipcios, cuchillas prismáticas, núcleos del tipo Levallois, cinceles pulidos y hachas. La asociación masculina con la producción de herramientas es mantenida por los hombres actuales que solamente reproducen aquellas herramientas convencionales mediante las cuales el "hombre" como fabricante es medido y evaluado.

Por otra parte, también son los hombres arqueólogos quienes utilizan experimentalmente las herramientas reproducidas en actividades modernas análogas (en contraste con investigaciones que estudian el micro-desgaste en bordes recién producidos, tales como las de Tringham et.al. [1974] o Juel Jensen [1982]). Hay que anotar que los arqueólogos utilizan las herramientas modernas en actividades muy selectivas con el fin de recrear el hombre antiguo - el "hombre real". Estos programas experimentales tienen en común el gran énfasis puesto en el uso de las herramientas en actividades "exageradamente" masculinas, especialmente la cacería (Flenniken y Raymond 1986), el uso de lanzas (Fischer et.al. 1984; Spencer

1974), descuartizamiento de presas (Elliot y Anderson 1974; Hester et.al. 1976; Odell 1980), talar árboles y fabricar arcos y flechas (Miller 1979). (Deben mencionarse especialmente las investigaciones que lanzan proyectiles a los grandes animales modernos, y la talla de estos mismos [Butler 1980; Huckell 1982; Rippeteau 1979; Park 1978; Stanford 1979]). De nuevo se reitera la asociación de aprovechar la naturaleza mediante los implementos líticos como un área exclusivamente de dominio masculino.

Una última área de los estudios líticos en el que la mujer está subrepresentada, es la observación etnoarqueológica de grupos de la "edad de piedra". Con base en observaciones etnográficas masculinas, invariablemente son los hombres a quienes se observa produciendo y utilizando herramientas en actividades productivas masculinas. Los "etno-hombres" son grabados o filmados haciendo puntas de proyectil, elaborando palos para flechas, cazando, derribando árboles o afilando hachas.

Ocasionalmente hay observaciones etnográficas de mujeres produciendo alguna herramienta, pero sólo secundariamente. Por ejemplo, el estudio de Richard Gould acerca de los aborígenes australianos apunta al hecho de que tanto hombres como mujeres recogen lascas afiladas y las utilizan para despresar o en otras actividades domésticas (1977:164). Pero, inclusive después de hacer resaltar este punto, Gould vuelve los pasos hacia el estudio de los *hombres*, quienes son observados sistemáticamente al igual que sus actividades. Gould escribe:

"... una persona usa aproximadamente unos 20 cuchillos de lasca cada año. Por supuesto, las mujeres los utilizan tanto como los hombres, y debería agregar aquí que la mujer participa a veces en el acabado final de los cuencos de madera. Por consiguiente, es arbitraria mi posición al referir el uso de las herramientas líticas como una actividad masculina" (Gould 1977:166).

De allí en adelante, ignora a la mujer que produce y utiliza herramientas, y los datos se presentan como "total de material lítico requerido *por hombre* cada año" (Gould 1977:166 - el énfasis es mío).

Este punto no se plantea para acusar sino para aclarar: el sesgo masculino se impone sistemáticamente en las interpretaciones sobre manufactura y uso de herramientas. No es de extrañar, entonces, que los supuestos de la interpretación arqueológica interactúen con la ideología moderna sobre los sexos: los hombres

modernos de occidente generalmente producen herramientas, mientras que "sus mujeres" no. Incluso, en ocasiones se ha postulado que solamente los hombres son los suficientemente fuertes para producirlas. Esta ideología moderna está implícita en, y es reforzada por, los arqueólogos actuales que se dedican al estudio de los líticos, en los que se ilustra a los hombres haciendo y usando herramientas, y sugiriendo su pertenencia a la esfera masculina desde los albores de la humanidad. La definición restringida y autocontenida de herramientas líticas como formas establecidas para la actividad masculina, trae como consecuencia una aseveración exagerada sobre la importancia de las herramientas como armas y como implementos de cacería.

¿Cómo ver a la mujer como productora de herramientas líticas?

En contraste con los estudios líticos que concentran su atención en áreas dominadas por el sexo masculino, que analizan algunas formas de las herramientas y cómo algunas de ellas fueron elaboradas, existe otra línea muy diferente de investigación que se pregunta: ¿qué funciones tuvieron dichas herramientas? Son mujeres investigadoras las que en grandes números han trabajado desde una perspectiva funcional, mediante estudios de microdesgaste que tratan de analizar cómo se utilizaron dichas herramientas (Adams 1988; Bienefeld 1985; Juel Jensen 1982, 1988; Lewenstein 1981, 1987; Olausson 1980; Price- Eggerly 1986; Mansure-Franchomme 1983; Moss 1983, 1986; Sale 1986; Unger-Hamilton 1984); mediante estudios de macrodesgaste (Cantwell 1979; Knudson 1973; Stafford 1977); o a través de estudios de la composición de grupos o herramientas (Arundale 1980; Gero 1983a, 1983b, 1989). Así, la mujer analiza las herramientas no clasificadas o no estandarizadas, que son consideradas inferiores en casi todos los aspectos, basándose para esto en conceptos contemporáneos de inversión de tiempo y energía, como también en la unificación de formas. Así como el trabajo de la mujer se ha subestimado culturalmente, en la arqueología se le observa a través de lascas utilizadas de poco valor.

Quisiera ahora analizar la propuesta acerca de que la mujer en la prehistoria también participó en la elaboración de herramientas líticas. Propongo que la mujer elaboró gran parte de las herramientas sobre las cuales las arqueólogas basan sus estudios y las cuales replican en los procesos de experimentación. En el transcurso de este argumento, creo que también podemos reconocer la posibilidad de

que la mujer elaboró una variedad mucho más amplia de herramientas.

Iniciemos, entonces, con algunas suposiciones sencillas: la mujer representaba el 50% de toda la población prehistórica y desempeñó actividades productivas en los campamentos. Creemos, pues, que la mujer era especialmente importante y activa en el contexto doméstico (esto es, en la producción doméstica y en el manejo doméstico [Moore 1988:32]). Es precisamente dentro de este contexto donde los arqueólogos generalmente realizan sus excavaciones (pisos de vivienda, campamentos y aldeas), y donde las mujeres se reunían para desempeñar sus labores. La mujer prehistórica está probablemente poco representada en áreas con alta densidad de desechos de vivienda, y los materiales arqueológicos hallados en la zona central de los campamentos o pisos de vivienda pueden asociarse con las labores femeninas.

Si las mujeres trabajaron reunidas cerca del área central del campamento, también necesitaron ciertas herramientas para las labores que desempeñaron allí. A pesar de que el tipo de herramienta que la mujer necesita para sus tareas varía entre una cultura y otra, y entre una labor y otra, es inconcebible pensar que tenían que esperar al hombre para que elaborara una lasca, o que éstos dejaran sus labores para salir a prestarles una herramienta.

La mujer necesitaba utilizar bordes recién elaborados en su rutina de trabajo, y probablemente los fueron elaborando a medida que los requerían. Si el individuo que utiliza una herramienta es el que está en mejor posición para juzgar su eficacia, es lógico considerar que la mujer realizó muchas de sus propias herramientas, y ciertamente hubiese sido ineficiente para ella tener que depender del hombre para sus necesidades. Por último, debemos considerar que la mujer es suficientemente fuerte e inteligente para poder producir herramientas líticas. La literatura arqueológica basada en la etnografía y la etnohistoria, ilustra ampliamente (o asume) que la mujer elaboraba herramientas; pero la naturaleza rutinaria de dicha actividad hace poco probable que ésta sea registrada como una tarea distinta de ella: "[la mujer] realiza todas las labores excepto la de cacería" - nos dicen *Las relaciones de los jesuitas* (3:101) - a pesar ^e que también conocemos que la mujer, en muchos contextos, sí caza (Estioko-Griffin & Griffin 1981).

Los análisis etnohistóricos de las sociedades líticas ilustran el hecho de que la mujer elaboró y utilizó herramientas líticas, además de que sabemos que la mujer aborígen australiana elaboró lascas y herramientas de núcleo (Gould 1977:66; Hamilton 1980:7; Hayden 1977:183, 185; Trindale 1972:246); que las mujeres tiwi fabrican hachas (Goodale 1971:155) y que por lo menos en alguna oportunidad, un acompañante de la expedición Lewis y Clark en Norteamérica reportó haber visto a una mujer aborígen sacando las lascas para producir pequeñas puntas de lanza, sosteniendo la lasca en su mano izquierda, teniéndola dentro de

un pedazo de cuero doblado y produciendo pequeñas lascas por presión, utilizando un pequeño hueso con punta en su mano derecha para tal propósito (Holmes 1919:316).

Igual que las herramientas elaboradas por el hombre, el tipo de herramienta que elaboró la mujer estuvo determinado por diversos factores de tipo histórico, material, económico, social, político y simbólico. Ciertamente, generalizar con respecto a las herramientas producidas por la mujer sería una tarea sin importancia. Es obvio que la división del trabajo por sexos varía enormemente de un grupo a otro; que lo que es exclusivamente tarea masculina en un asentamiento, es trabajo femenino en otro; y que el control femenino respecto de una tarea específica en un contexto específico poco nos dice acerca de quién controla esa labor en todos los contextos comparables. Las escuelas feministas también han contribuido al conocimiento de la forma como el sexo interactúa con grupos de edades y rangos sociales, como relaciones que organizan las actividades productivas (Gailey 1987; Moore 1988); y es esta riqueza en los sistemas genéricos la que hace de los sexos una variable dinámica en las relaciones sociales productivas.

Nuestro mejor acercamiento, entonces, sería inspeccionar algunas de las restricciones más comunes en la producción de herramientas para sus implicaciones genéricas. Concluiré este artículo considerando cuatro de estas restricciones: restricción de tiempo u horario; acceso a las materias primas adecuadas; la fuerza biológica y finalmente, el significado simbólico de producción.

Restricción de tiempo y horario: el argumento de Judith Brown (1970:1077) considerando que las responsabilidades maternas tienden a restringir a la mujer a labores monótonas y poco peligrosas o arriesgadas, crea una restricción universal para las madres de niños menores de tres años. Esta prescripción universal ha sido rechazada actualmente porque no todas las mujeres crían infantes, y el cuidado infantil es muchas veces compartido con los demás integrantes del hogar. Además, la producción de nuevas herramientas efectivas sólo requiere de un golpe al núcleo y prácticamente nada de tiempo. Nisiquiera las herramientas formales o ya establecidas requieren de mucho consumo de tiempo. Una punta de proyectil de "tamaño promedio" es terminada por un experto en aproximadamente 30 minutos (Holmes 1919:313, 328). Si los fragmentos que se desprenden se consideran peligrosos para los niños, fácilmente se pueden adecuar áreas especiales algo distantes del piso de vivienda, donde puedan elaborarse las herramientas. Existen muchas razones para pensar que la mujer, en muchos contextos líticos, podía regularmente encontrar tiempo y espacio para producir herramientas, y esa producción lítica ha podido estar localizada dentro de los campamentos, poblados o muchas veces dentro de las mismas estructuras.

Acceso a las materias primas: El acceso o el control por parte de la mujer sobre las materias primas líticas apropiadas, es difícil de determinar, y probablemente muy variable. Algunos reportes etnográficos sobre sociedades líticas han sido usualmente interpretados para así ilustrar el control masculino sobre un patrón de líticos exóticos.

Hayden, por ejemplo, describe la prohibición que tiene la mujer entre los yan-kunt-jara para usar rocas criptocristalinas, y una prohibición similar fue reportada en el centro de Australia por Spencer y Gillen (Hayden 1977:183). Gould anota lo visto entre los aborígenes australianos así:

"... las canteras se encuentran cerca o en los sitios sagrados - estos son lugares totémicos o para soñar. La gente (el hombre) que cree descender '*patrilinealmente*' del tótem particular que se encuentre uno en estos lugares, hará viajes especiales a la cantera para asegurar sus líticos allí" (1977:164)¹

Pero otras descripciones australianas indican claramente que mientras el hombre elabora su herramienta en las canteras o minas, la labor de la mujer es transportarlas desde allí (Jones & White 1988:61, 83). Así, la mujer claramente participa en el intercambio a larga distancia de rocas exóticas y ciertamente gozaría del acceso a dicho material una vez que llegue a su casa. También sabemos que los sitios donde se encontraban las canteras eran visitados frecuentemente por grupos residenciales mayores, presumiblemente de ambos sexos, y que los campamentos se establecían por períodos más prolongados de tiempo en donde se fabricaban grandes cantidades de lascas y bifaces reducidas (ver por ejemplo las

¹ El énfasis es mío.

referencias sobre sitios de campamento asociados con canteras de cuarcita en el oriente de Wyoming, o las evidencias de habitación en Flint Ridge, Ohio [Holmes 1919:178,211]).

Finalmente, las etnografías no nos dicen nada acerca del control sobre las fuentes locales de material lítico, y por supuesto son las herramientas hechas en lascas y de materia prima local las que representan la mayoría del registro arqueológico.

Fuerza biológica: El tema de la fuerza se presenta regularmente en discusiones sobre el papel del hombre y la mujer, y representa una objeción implícita de la participación femenina dentro de la producción de herramientas líticas. Las diferencias de la fuerza corporal en los miembros superiores, de acuerdo con el sexo, son de importancia en poblaciones modernas, así la masa corporal sea normalizada (Fausto-Sterling 1985:217), y puede pensarse que estas diferencias tuvieron importancia en la producción de herramientas.

En efecto, la fuerza corporal de la parte superior del cuerpo no es, en ningún momento, un problema al hacer herramientas, donde lo crítico es la técnica y no la fuerza. Más aún, la diferencia de fuerzas de la parte superior del cuerpo entre hombre y mujer no nos da ninguna razón para esperar que una actividad como la producción de herramientas deba catalogarse como masculina o femenina. La división de los papeles masculino y femenino no sigue una lógica moderna de eficiencia racional o justa.

El hombre moderno y su fuerza en la parte corporal superior no nos dan ninguna razón para pensar que la producción de herramientas debió ser labor masculina o femenina. La mujer muchas veces desempeña labores más pesadas que el hombre. Hasta podemos asumir que la producción de herramientas va a estar siempre dividida por el factor sexual, y no por factores de edad, clase y destreza. Las divisiones del trabajo varían en todas estas dimensiones, pero también en el grado de especialización de una labor - en cómo secuencias culturalmente definidas de producción son divididas en tareas específicas. Una pregunta con mucho significado puede enunciarse así: qué pasos en la producción de herramientas líticas podrían ser divididos entre hombres y mujeres en el transcurso de la producción de tipos específicos de herramientas?

El valor social de la producción de herramientas

Es en el significado social y en el de los valores culturales que la producción de herramientas por parte de la mujer debe finalmente ser considerada. El que la mujer pueda hacer y, efectivamente, hace herramientas ya se ha demostrado. Las preguntas sobre dónde y cuándo las elabora, el tipo de herramientas elaboradas y las tareas especializadas para las cuales fueron preparadas, son aspectos más complejos que varían entre los diversos contextos sociohistóricos. Si reconocemos que el valor social siempre viene unido a un trabajo específico, esto ayudará a aclarar el papel genérico en la producción de herramientas.

Qué podemos decir entonces acerca del valor social de las herramientas líticas en la prehistoria y de producir dichas herramientas? Podría ser que las herramientas retocadas y cuidadosamente elaboradas, además de ser estandarizadas, hechas con gran inversión de trabajo y con materiales exóticos, siempre han tenido un "status" superior? Nuestra asociación moderna entre la producción de herramientas con la evolución del hombre moderno, nos hace preguntarnos lo anterior. También observamos que descripciones como "estándar", "exótico", "elaborado" o "labor superior" tienen un gran significado moderno; pero estos valores modernos no se extendieron en el pasado. Parece muy aproximado el hecho de que la construcción en nivel de jerarquías que nosotros hacemos para los diferentes tipos de herramientas (puntas de proyectil "a la cabeza", otros objetos bifaciales en el "medio" y lascas no retocadas a "lo último") no son inherentes en las mismas herramientas. Muy posiblemente, las herramientas de lasca seguras, efectivas y locales no fueron consideradas como humildes o bajas.

Pero aún cuando las herramientas formales hubieran estado asociadas con el "status" superior, las mujeres también las hubieran producido. Hay mucha evidencia de que la mujer en diversos contextos sociohistóricos elaboró objetos que representaban riqueza (Gailey 1987; Schneider 1983). En sociedades donde la relación hombre-mujer se basa en la reciprocidad y complementariedad, al contrario de la jerarquía y dominio (y esto es frecuente en sociedades pre-estatales), y donde la mujer tiene posiciones de poder y respecto, no hayu ninguna razón para excluir a la mujer de la elaboración de bien acabadas y finas herramientas.

¿Y están las puntas de proyectil en una categoría por sí solas? Acaso debieron hacerlas los hombres? Hemos visto ya un ejemplo etnográfico donde la mujer fabrica las puntas de proyectil, sugiriendo que su división del trabajo no está determinada por la clase de objeto que está siendo elaborado. En reemplazo, la división del trabajo será condicionada por el contexto de las relaciones sociales y por el valor social y simbólico de lo que se está elaborando.

La punta de proyectil independiente no tiene un significado universal. Puede representar el peligro y riesgo de la cacería, donde los cazadores son altamente apreciados y donde las puntas de proyectil controlan el significado de la producción, tanto en lítico como en carne. En estos casos las puntas de proyectil pueden ciertamente tener un significado reproductor de "status" del hombre como cazador, y puede ser creado por el hombre. Pero todos los casos no son como éste. En otros contextos, y quizás especialmente en las sociedades agrícolas, la cacería pierde este significado y es solamente una técnica de sobrevivencia secundaria. Las puntas de proyectil no representan necesariamente peligro o dominancia o "status" masculino, y no fueron necesariamente elaboradas por el hombre.

¿Qué sabemos entonces? La concepción de que la producción de herramientas líticas fue dominada universalmente por el hombre desde una lasca hasta una punta, sucumbe ante la luz de la evidencia sociológica, histórica, experimental y etnográfica. La mujer puede ser capaz de hacer la misma cantidad de herramientas líticas que el hombre, e inclusive dejar mayor cantidad de evidencia lítica en concentraciones arqueológicas. Inclusive, visto en retrospectiva, no es lógico que el trabajo en piedra se haya considerado determinante del poder sobre el sexo que la trabajó. Los sistemas de género, profundamente arraigados en las relaciones sociales de complementariedad o jerarquía, cooperación o dominio, pasan por encima de cualquier material; así, la mujer gana una posición predominante como productora de herramientas líticas.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Jenny L.

1988 "Use-Wear Analysis on Manos and Hide Processing Stones". *Journal of Field Archaeology* 15:307-315.

Arundale, Wendy H.

1980 "Functional Analysis of Three Unusual Assemblages from the Cape Dorset Area, Baffin Island". *Arctic* 33:464-486.

Bienenfeld, Paula.

1985 "Preliminary Results from a Lithic Use-Wear Study of the Swifterbant Sites, S-51, S-4 and S-2". *Helinium* 25:194-211.

Bonnichsen, Robson.

1977 *Models for Deriving Cultural Information from Stone Tools*. Mercury Series paper No.60, National Museum of Man. Ottawa.

Bordes, Francois.

1968 *The Old Stone Age*. World University Library. Nueva York.

Bradley.B.A.

1975 "Lithic Reduction Sequences: A Glossary and Discussion". En Swanson, ed: Lithic Technology: Making and Using Stone Tools. Pp.5-13. Mouton. La Haya.

Brown, Judith.

1970 "A Note on the Division of Labor by Sex". American Anthropologist 72:1073-1078.

Butler, William B.

1980 "Penetrating Elephant Hide With Wood Atlatl Darts". Plains Anthropologist 25:353-356.

Callahan, Eric.

1979 "The Basis of Biface Knapping in the Eastern Fluted Point Traditions: A Manual for Flintknappers and Lithic Analysts". Archaeology of Eastern North America 7.

Cantwell, Anne-Marie.

1979 "The Functional Analysis of Scrapers: Problems, New Techniques and Cautions". Lithic Technology 8:5-11.

Clark, John E.

1982 "Manufacture of Mesoamerican Prismatic Blades: An Alternative Technique". American Antiquity 47:355-376.

Crabtree, Don E.

1967 "Notes on Experiments in Flintknapping: Tools Used for Making Flaked Stone Artifacts". Tebiwa 10:60-73.

1972 An Introduction to Flintknapping. Idaho State University Museum Occasional Papers 28. Boise.

Elliot, W.J. and R. Anderson.

1974 "A Butchering Experiment With Flaked Obsidian Tools". Archaeology in Montana 15:1-10.

Fausto-Sterling, Anne.

1985 Myths of Gender. Basic Books. Nueva York.

Fischer, Anders, P.V. Hansen and P. Rasmussen.

1984 "Macro and Micro Wear Traces on Lithic Projectile Points". Journal of Danish Archaeology 3:19-46.

Flenniken, J. Jeffrey.

1981 Replicative Systems Analysis: A Model Applied to the Vein Quartz Artifacts From the Hoko River Site. Washington State University Laboratory, Anthropology Report No. 59.

1984 "The Past, Present and Future of Flintknapping: An Anthropological Perspective". Annual Review of Anthropology 13:187-203.

Flenniken, J. Jeffrey and Anan Raymond.

1986 "Morphological Projectile Point Tipology: Replication Experimentation and Technological Analysis". American Antiquity 51:603- 614.

Gailey, Christine Ward.

1987 *Kinship to Kingship: Gender Hierarchy and State Formation in the Tongan Islands*. University of Texas Press. Austin.

Gero, Joan M.

1983a *Material Culture and the Reproduction of Social Complexity: A Lithic Example From the Peruvian Formative*. Disertacion doctoral inedita, Department of Anthropology, University of Massachusetts, Amherst.

1983b "Stone Tools in Ceramic Contexts: Exploring the Unstructured". En D. Sandweiss, ed: *Investigations of the Andean Past*, Pp. 38-50. Cornell University Latin American Studies Program. Ithaca, Nueva York.

1989 "Stylistic Information in Stone Tools: How Well do Lithics Measure Up?". To Appear in *Time, Energy and Stone Tools*. R. Torrence, ed. Cambridge University Press. Cambridge.

Gero, Joan M. and Margaret W. Conkey.

s.f *Women and Prehistory*. Oxford: Basil Blackwell (en preparation).

Goodale, Jane C.

1971 *Tiwi Wives*. University of Washington Press. Seattle.

Gould, Richard.

1977 "Ethno-Archaeology; or, Where do Models Come From?". En R.V.S. Wright, ed: *Stone Tools as Cultural Markers*. Pp. 162-177. Australian Institute of Aboriginal Studies. Canberra.

Hamilton, Annette.

1980 "Dual Social Systems: Technology, Labour and Women's Secret Rites in the Eastern Western Desert of Australia". *Oceania* 51:4-19.

Hayden, Brian.

1977 "Stone Tool Functions in the Western Desert". En R.V.S. Wright, ed. *Stone Tools as Cultural Markers*. Pp.178-188. Australian Institute of Aboriginal Studies. Canberra.

Hester, T; L. Spencer and J. Bard.

1976 "Butchering a Deer With Obsidian Tools". University of California Archaeological Research Facility Contributions 43:33-75.

Holmes, W.H.

1897 *Stone Implements of the Potomac-Chesapeake Tidewater Province*. En J.W. Powell, ed: *15th Annual Report of the Bureau of Ethnology*. Pp.13-152. Washington, D.C. Government Printing Office.

1919 *Handbook of Aboriginal American Antiquities. Part I: The Lithic Industries*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 60. Washington.

Huckell, Bruce.

1982 "The Denver Elephant Project: A Report on Experimentation with Thrusting Spears". *Plains Anthropologist* 27:217-224.

The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791.

"Relations of New France, of its Lands, Nature and Country and of its Inhabitants" by Father Pierre Biard. Vol III: Acadia, 1611-1616.

Juel Jensen, Helle.

1982 "A Preliminary Analysis of Blade Scrapers from Ringkloster, a Danish Late Mesolithic Site". *Studia Praehistorica Belgica* 2:323-327.

1988 "Functional Analysis of Prehistoric Flint Tools by High-Power Microscopy: A Review of West European Research". *Journal of World Prehistory* 2:53-88.

Johnson, Lucy Lewis.

1977 "A Technological Analysis on an Aguas Verdes Quarry-Workshop". En J.N. Hill and J. Gunn, eds: *The Individual in Prehistory: Studies of Variability in Style in Prehistoric Technologies*. Pp.205-229. Academic Press. Nueva York.

1978 "A History of Flint-Knapping Experimentation, 1838-1976". *Current Anthropology* 19:337-372.

Jones, Rhys and Neville White.

1988 "Point Blank: Stone Tool Manufacture at the Ngilipitji Quarry, Arnhem Land, 1981". En Betty Meehan and Rhys Jones, eds: *Archaeology With Ethnography: An Australian Perspective*. Pp.51-87. Australian National University. Canberra.

Kehoe, Alicia.

1987 *Points and Lines*. Paper Presented at the Annual Meeting of American Anthropological Association. Chicago.

Kelterbom, Peter.

1984 "Towards Replicating Egyptian Predynastic Flint Knives". *Journal of Archaeological Science* 11.

Knudson, Ruthann.

1973 *Organizational Variability in Late Paleo-Indian Assemblages*. Unpublished Ph.D Dissertation, Washington State University.

1979 "Inference and Imposition in Lithic Analysis". En B. Hayden, ed: *Lithic Use-Wear Analysis*. Pp.269-281. Academic Press. Nueva York.

Kramer, Carol and Miriam Stark.

1988 "The Status of Women in Archaeology". *Anthropology Newsletter*, December, Pp.1, 11-12.

Leudtke, Barbara.

1979 "The Identification of Sources of Chert Artifacts". *American Antiquity* 44:744-757.

Lewenstein, Suzanne.

1981 "Mesoamerican Obsidian Blades: An Experimental Approach to Functions". *Journal of Field Archaeology* 8:175-188.

1987 *Stone Tool Use at Cerros: The Ethnoarchaeological and Use-Wear Evidence*. University of Texas Press. Austin.

Madsen, Bo.

1984 "Hint Axe Manufacture in the Neolithic: Experiments with Grinding and Polishing of Thin-Butted Flint Axes". *Journal of Danish Archaeology* 3:47-62.

Mansure-Franchomme, Maria Estela.

1983 "Scanning Electron Microscopy of Dry Hide Working Tools: The Role of Abrasives and Humidity in Microwear Polish Formation". *Journal of Archaeological Science* 10:223-230.

Miller, Tom O., Jr.

1979 "Stonework of the Xeta Indians of Brazil". En Brian Hayden, ed: *Lithic Use-Wear Analysis*. Pp.401-407. Academic Press. Nueva York.

Montet-White, Anta.

1974 "The Significance of Variability in Archaic Point Assemblages". *Plains Anthropologist* 19:14-24.

Moore, Henrietta.

1988 *Feminism and Anthropology*. Polity Press. Oxford.

➤

Moss, Emily.

1983 *The Functional Analysis of Flint Implements: P'incevent and Pont d'Ambon: Two Case Studies from the French Final Paleolithic*. B.A.R. International Series, No. 177. Londres.

1986 "What Microwear Analysts Look At". En Owen, L. and G. Unrath, ed: *Technological Aspects of Microwear Studies*. *Early Man News* 9/10/11:91-96. Tubingen.

Newcomer, Mark.

1971 "Quantitative Experiments in Handaxe Manufacture". *World Archaeology* 3(1):85-93.

Odell, George H.

1980 "Butchering With Stone Tools: Some Experimental Results". *Lithic Technology* 9:48-60.

Park, Edwards.

1978 "The Gingsberg Caper: Hacking it as in Stone Age". *Smithsonian* 9:85-94.

Price-Beggerly, Patricia.

1976 "Edge Damage on Experimentally Used Scrapers of Hawaiian Basalt". *Lithic Technology* 5:22-24.

Purdy, Barbara.

1975 "Fractures for the Archaeologist". En Earl Swanson, ed: *Lithic*

Technology: Making and Using Stone Tools. Aldine Press.
Chicago.

1981 Florida's Prehistoric Stone Technology. University Press of Florida.
Gainesville.

Ripetteau, Bruce.

1979 "The Denver Elephant Project: A Personal and Semi-Preliminary
Report". En B. Ripetteau, ed: Megafauna Puncher's Review
Vol.1, Pp. 1-8. Office of the Colorado State Archaeologist. Denver.

Sale, Irene Levi.

1986 "Use Wear and Post Depositional Surface Modification: A Word of
Caution". Journal of Archaeological Science 13:229-244.

Schneider, Mary Jane.

1983 "Women's Work: An Examination of Women's Roles in Plains Indian
Arts and Crafts". En P. Albers and B. Medicine, eds: The Hidden
Half: Studies of Plains Indians Women. Pp.101-121. University
Press of America. Lanham.

Sheets, Payson D. and Guy Muto.

1972 "Pressure Blades and Total Cutting Edge: An Experiment in Lithic
Technology". Science 175:632-634.

Sollbergcr, J.B.

1969 "The Basic Tool Kit Required to Make and Notch Arrow Shafts for
Stone Points". Texas Archaeological Society Bulletin 40:232-
240.

Spencer, L.

1974 "Replicative Experiments in the Manufacture and Use of a Great Basin
Atlatl". En T.R. Hester, M.P. Mildner and L. Spencer, eds: Great
Basin Atlatl Studies. Pp. 37-60. Ballena Press Publications in
Archaeology, Ethnology and History No. 2. Ramona, California.

Stafford, Barbara D.

1977 "Burin Manufacture and Utilization: An Experimental Study". Journal
of Field Archaeology 4:235-246.

Stanford, Denis.

1979 "Carving up a 'Mammoth' Stone Age Style". National Geographic
155:121.

Thomas, David D.

1983 Gatecliff Shelter. Anthropological Papers of the American Museum
of Natural History Volume 59, part 1. Nueva York.

Tindale, N.B.

1972 "The Piljandjara". En .G. Bicchieri, ed: Hunters and Gatherers
Today. Holt, Rinehart and Winston. Nueva York.

Titmus, Gene L.

1984 "Some Aspects of Stone Tool Notching". En J. Woods, M.G. Plow and
M.G. Pavesic, eds: Stone Tool Analysis: Essays in Honor of

Don Crabtree. Pp. 243-263. University of New Mexico Press.
Albuquerque.

Torrence, Robin.

1989 Time, Energy and Stone Tools. Cambridge University Press.

Tringham, Ruth; Glenn Cooper; George O'Dell; Barbara Voytck and Anne Whitman.

1974 "Experimentation in the Formation of Edge Damage: A New Approach to Lithic Analysis". Journal of Field Archaeology 1:171-195.

Tsirk, Are.

1974 "Mechanical Basis of Percussion Flaking: Some Comments". American Antiquity 39:128-130.

Unger-Hamilton, Romana.

1984 "The Formation of Use-Wear Polish on Flint: Beyond the "Deposit vs Abrasion Controversy". Journal of Archaeological Science 11:91-98.

Withofat, John.

1967 "The Art of Flint Chipping". Journal of the Archaeological Society of Maryland 3:123-144.

Wilson, Thomas.

1899 Arrowpoints, Spearheads and Knives of Prehistoric Times. Report of the U.S. National Museum 1897, Panel, pp.811-988.

Young, David and Robson Bonnichsen.

1984 Understanding Stone Tools. Peopling of the America Process Series, No.1. University of Maine. Orono.

DEBATES

CULTURA, CULTURA DE LA VIOLENCIA VIOLENTOLOGÍA¹

Carlos Alberto Uribe Tobón

Departamento de Antropología, Universidad de los Andes

"A este paso, América Latina va en camino de convertirse en un vasto criadero de Frankensteins; y Colombia nos brinda un ejemplo de alarmante fecundidad". Eduardo Galeano. "Los Cursos de la Facultad de Impunidades" *Magazín Dominical* El Espectador, 22 de julio de 1990.

Ya todo el mundo habla de que a Colombia la afecta, cual epidemia, una "cultura de la violencia". Este mal de muchas caras, entre ellas la no menos siniestra de la "cultura de la muerte" busca explicarle a los colombianos algunos porqués de nuestras muertes sin cuento, de nuestra larga cadena de guerras civiles declaradas y sin declarar, de la Violencia y las violencias, de los sicarios con o sin motocicleta, de los bandoleros, de los "pájaros", los guerrilleros, los combatientes, los subversivos, los militares, los paramilitares y los de las autodefensas.

No se necesita pertenecer a ese peculiar grupo de especialistas que practica la nueva disciplina de las ciencias sociales colombianas, la *violentología*, para perorar sobre la cultura de la violencia y las otras "culturas" igual de trágicas que nos acogotan - como la "cultura de la pobreza", la "cultura de la intolerancia" y hasta la "cultura del malevaje", para sólo mencionar algunas de éstas. En efecto, de la cultura de la violencia discuten por igual el obispo y el periodista, el político y el abogado, el empresario y el lector de diarios, los académicos y la gente de la calle. Algunas de estas personas creen en la aplicabilidad de esta noción, y la ven como una

¹ Un texto previo del presente ensayo fue presentado como ponencia en el III Simposio Nacional sobre la Violencia en Colombia, celebrado en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (sede de Chiquinquirá, Boyacá), entre el 5 y el 9 de septiembre de 1990.

panacea explicativa para entender por lo menos alguna parte de los males que de forma trágica afectan a nuestro país. Otros son más pesimistas y prefieren continuar con el estudio de las causas estructurales de la violencia - sean estas explicaciones de corte histórico, económico, sociológico y político. Todavía hay otros que no creen en lo absoluto en la existencia de una cultura de la violencia en Colombia, y ni siquiera en que la sociedad sea la responsable última de todas las conductas criminales y comportamientos violentos que campean en nuestro medio. Para estos últimos, el problema es de responsabilidades individuales - como quien dice, un sicario es un sicario y punto, y como tal debe caerle todo el peso de la ley sin rehabilitaciones que valgan.

Este ensayo constituye una reflexión sobre la aplicabilidad de la noción de cultura en la comprensión de las violencias contemporáneas que afectan nuestro país. La discusión se centra en dos cuestiones principales: cómo entender la noción de *cultura* en el contexto de las violencias colombianas?; cómo estudiar el fenómeno a partir de una tradición de investigación antropológica? El objetivo final es contribuir en la clarificación de esta dimensión de las violencias de la Colombia actual - o si se prefiere, aceptarle el debate a Eduardo Galeano en su planteamiento sobre nuestro país como un vasto criadero de Frankensteins.

Ante todo, la discusión debe ser planteada en el terreno de la cultura humana. Qué es la cultura? Cómo entender proposiciones del tipo "el *Homo sapiens* es la única forma de vida sobre la tierra dotada de posibilidad de portar, crear y transmitir cultura gracias a una historia evolutiva muy particular"? Tal proposición tiene dos cláusulas conectadas por una palabra (la palabra *gracias*) que denota una cierta conexión causal entre ambas. En efecto, mientras en la primera cláusula se afirma que el ser humano es un ser cultural, en la segunda se implica algo así como que en el caso de nuestra especie, selección natural hizo que la evolución desembocara en una forma de vida cualitativamente distinta. Más abajo veremos cómo la conexión entre estas dos aseveraciones permanece como uno de los problemas fundamentales en la explicación de la evolución humana - problema que, por lo demás, tiene graves implicaciones en decidir qué tan distintos somos del resto de la vida. Por ahora sólo basta con ponernos de acuerdo en que toda la proposición en su conjunto puede ser estudiada de forma empírica. O lo que es lo mismo, que la proposición constituye un problema de investigación científica válido que puede enfrentarse si se aplican ciertos métodos de análisis tomados tanto de las ciencias biológicas como de las ciencias sociales. Y utilizo aquí la palabra *ciencia* de una manera muy general, consciente además de que no hay una definición única en torno a lo que es el pensamiento científico.

Cierto es que todavía subsisten fuertes partidarios del Génesis como la fuente principal de sus ideas sobre el origen de la especie humana, ante todo personas militantes en denominaciones

o

sectores religiosos fundamentalistas. No obstante, ya casi nadie duda que es posible explicar la evolución de todas las formas vivas

sobre la Tierra sin necesidad de invocar una intervención sobrenatural o divina. En este sentido, la evolución humana no es más que un capítulo de la evolución de los primates, los mamíferos,

los vertebrados y, en general, de todo el resto de la vida. Desde luego, es posible "leer" de muchas formas este capítulo. De hecho, aunque pocos dudan hoy que nuestra especie es un producto evolutivo, y como tal el resultado de la operación de selección natural, cuando llega el momento de caracterizar este proceso sobrevienen las dificultades. Mientras que hay unos especialistas que reconstruyen todo con base en los fósiles de nuestros ancestros, otros no quieren sino saber cuál es la historia que nuestros propios

genes nos pueden contar.

No es este el lugar para examinar los debates que se presentan en torno a la explicación de la evolución humana. A lo que apunto es a considerar formas alternativas de entender las relaciones entre selección natural, genes, comportamiento humano y cultura. En primer lugar, cuando se habla de selección natural surgen de inmediato extrañas ideas, compartidas tanto por profanos como por personas que debieran estar mejor informadas, relativas a guerras sin cuartel para hacer valer los propios genes, en contra de los genes de los rivales - noción implícita en el aserto de la selección natural como la "victoria de los más fuertes". Nada más alejado de la verdad, pues selección natural tiene que ver con el hecho de cómo individuos de ciertas poblaciones de organismos vivos tienen más éxito que otros en reproducirse dentro de contextos ambientales en permanente cambio. En la medida en que los individuos de tales poblaciones tengan éxito reproductivo, sus genes estarán presentes en una mayor proporción dentro del total de la piscina genética, y por lo tanto sus características, tanto biológicas como de comportamiento, tenderán a sobrevivir - sobrevivencia que, de todas formas, nunca estará plenamente garantizada pues selección natural es, en el reino de la vida, un proceso constante. Además, a veces aquellos individuos que exhiben de manera regular comportamientos agresivos o violentos tendrán más oportunidades de perder la vida antes de llegar a una madurez sexual, o de garantizar que sus crios estén en capacidad de defenderse por sí solos. Si ellos o su descendencia perecen, los genes de los que son portadores también perecen - o lo que es lo mismo, tenderán a ser eliminados de la piscina genética total. En otras palabras, la agresión y la violencia no son siempre estrategias - y utilizo la palabra *estrategia* con una cierta aprensión - que coadyuven a perpetuar la vida en términos temporales muy largos. Y aquí vale añadir que sólo es posible entender la evolución dentro de los marcos del tiempo geológico, es decir, del tiempo expresado en

términos de millones de años.

El punto anterior tiene singular importancia dentro de los propósitos del presente ensayo. En efecto, hay algunos especialistas que en frente de la historia evolutiva del Homo sapiens creen encontrar en ella la agresión y la violencia como unas constantes que las hacen consustanciales a algo definido en extremo vaga como la naturaleza humana. Para estos investigadores, la agresión y la violencia están tan fuertemente grabados en nuestro código genético que somos como somos porque, en últimas, nunca pudimos controlar nuestros genes. En otros términos, todos los rituales y artificios culturales que el Homo sapiens se ha inventado a lo largo de su experiencia sobre la tierra en poco han contribuido a suprimir o controlar un rasgo que para ellos es exclusivo del humano - esto es, que la agresión intraespecífica a menudo desemboque en la muerte de los adversarios. De estas consideraciones sigue la premisa básica de todos aquellos que quieren reducir la explicación del comportamiento humano a la biología: los genes, antes que el ambiente natural o social, determinan el comportamiento de las gentes. Expresado de otra forma, desde el punto de vista de su evolución nuestra especie no es tan peculiar y diferente de otras especies animales. O para parodiar a Galeano, si el humano se ha convertido en una especie de Frankenstein es por la dictadura de su herencia genética. Tal es, en muy apretada síntesis, el punto de partida de las escuelas etológicas y sociobiológicas, que niegan de entrada una prioridad de la explicación cultural sobre la explicación biológica en el entendimiento del comportamiento humano.

Más allá de los méritos o fallas que pueda tener esta perspectiva sobre el fenómeno humano, me interesa ahora discutir aquí un asunto clave que está relacionado con las anteriores consideraciones. Me refiero a las relaciones entre las llamadas razas y el comportamiento de los humanos. O para expresar el terna como un ejemplo concreto, en qué medida tiene algún valor (científico o empírico) una proposición del tipo "son características intrínsecas de la raza antioqueña la industriosisidad, laboriosidad, creatividad, el temor de Dios y el respeto por la tradición que exhiben los antioqueños"? En esta afirmación, ciertos rasgos de comportamiento observables en un conglomerado humano, cuya operación conjunta crea un patrón o patrones socioculturales que lo diferencian o asemejan a otros conglomerados, responden como los efectos de un conjunto de factores y actitudes hereditarias restringidas a ese conglomerado - conjunto último que en todo caso no aparece especificado. En términos un poco más simples, la afirmación contiene una correlación entre un conjunto de especialidades del comportamiento de un grupo, "los antioqueños", y la dotación hereditaria que todos los antioqueños supuestamente comparten por pertenecer a la misma "raza".

Hay varios problemas involucrados en el planteamiento

anterior, típico de muchas posiciones deterministas raciales defendidas por igual en los editoriales de algunos periódicos del país, en las aulas universitarias y las mesas de comedor de muchas familias paisas. El primer problema tiene que ver con la noción de razas humanas: existen las razas humanas como subconjuntos perfectamente homogéneos, uniformes y delimitados de la especie humana? La respuesta no puede ser otra que la negativa. En efecto, si hay una constante en la historia de la experiencia humana sobre la tierra es el mestizaje - esto es, el libre flujo de genes entre diversas poblaciones, proceso característico en la filogenia humana por lo menos desde el estadio evolutivo de *Homo erectus*, si no antes, que en todo caso produjo que los límites entre las diversas "razas" fuese en extremo difusos y más una cuestión de grado, por decir lo menos. Lo anterior equivale a afirmar, primero, que no existen "razas puras", una creencia que se resiste a morir no obstante los juicios de Nuremberg, y segundo, que aquellas características fenotípicas que exhiben las poblaciones humanas son el resultado de combinaciones y recombinaciones infinitas de los materiales genéticos dentro de una gama inmensa de contextos ambientales. Por lo tanto, las razas quedan reducidas apenas a meras construcciones mentales más o menos arbitrarias utilizadas por la gente (y algunos académicos que aún persisten en estos vanos ejercicios clasificatorios) para organizar la propia experiencia vis-^xa-vis la experiencia de otras gentes - o lo que es lo mismo, para intentar marcar líneas que nos separen a "nosotros" de los "otros". Si se prefiere, la noción de raza nos dice más de quien o quienes realizan la clasificación, de su propia cultura, intereses, ideales de orden o de belleza, etc., que de los que resultan clasificados en una o en otra "raza". En la medida en que son posibles tantas clasificaciones raciales como hay clasificadores y supuestos, culturales o no, sobre los que se basan estas clasificaciones, nunca habrá un acuerdo sobre cuáles son en verdad las razas humanas.

violencias colombianas, pone el acento en los símbolos que los miembros de una misma cultura comparten, crean y recrean en una trama sin fin. En palabras de uno de sus más ardientes defensores, "el concepto de cultura al que me suscribo (...) es en esencia semiótico. Como creo, con Max Weber, que los humanos son animales que se encuentran suspendidos en redes de significado construidas por ellos mismos, considero que la cultura está conformada por aquellas redes y que su análisis conforma por lo tanto no una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de sentidos. Tras lo que voy es a la explicación, a la construcción de expresiones sociales que en su superficie son enigmáticas" (Geertz, 1973: 5) (mi traducción). En otras palabras, los miembros de una misma cultura vivimos en un universo de símbolos públicos, creados por nosotros mismos y por ello con una historia, símbolos que arrastran consigo significados implícitos o explícitos, comprendidos total o parcialmente según sea que compartamos o no los códigos mentales que sirven para interpretarlos. En la medida en que esos códigos nunca se reparten

de manera uniforme en todo el tejido social, esto es, en cuanto existan subculturas con sus propias historias diferenciadoras, tendremos un verdadero laberinto de redes que conforman una "jerarquía estratificada de estructuras significativas". La cultura resulta ser entonces más que un imaginario colectivo, aunque también lo es; así mismo es un documento que hay que aprender a "leer" (lectura que hacen tanto el observado como el observador en un intercambio nunca terminado y menos bien definido), documento que sólo en ocasiones salta a la vista sobre todo durante aquellos "dramas" o rituales que buscan darle sentido a la experiencia o desatan y justifican la acción social (cf. Geertz 1973: 3-30).

Hay varias observaciones que hacer con respecto a esta visión de la cultura como una gran estructura de redes cognitivas o simbólicas. La primera tiene que ver con la transmisión y la reproducción culturales. Como se vio arriba, es durante la socialización que se busca que las reglas, conceptos y símbolos culturales que una sociedad dada exhibe como propios se perpetúan de manera tal que poco a poco capturen (o por lo menos intenten capturar) la imaginación de las nuevas generaciones. El objetivo es buscar de forma más o menos paulatina la organización de toda la experiencia de los sujetos de la socialización —y aquí se incluyen conceptos relativos al tiempo, al espacio, a la causalidad, etc., así como sistemas de clasificación de los seres humanos y de la naturaleza. Asimismo, un objetivo adicional es intentar el moldeamiento de las personalidades de los sujetos según ciertos arquetipos de personalidad social básicos, que en primera instancia deben responder a los papeles sociales según una división del trabajo ideal. Cada cultura, nuestra cultura, tiene ciertos "temas" sobre los cuales la socialización trabaja una y otra vez en un vano afán para que nada cambie. Es la ilusión imposible de tener siempre el pasado presente en el presente.

Y es que todo el truco, si se me permite la expresión, de la reproducción cultural es hacer que la cultura, nuestra cultura, artificial en cuanto que es creada y recreada cada día por todos nosotros, aparezca ante nuestros deslumbrados ojos como algo natural, como el estado normal de las cosas porque está grabado en la misma naturaleza. Es como si al final de cuentas resultáramos afirmando "nosotros somos la gente, la verdadera gente y hacemos las cosas así como las hacemos, porque todo está escrito en el orden de la naturaleza. Aquellos que no son como nosotros, no son gente, o simplemente, son menos gente". Al final resultamos atrapados dentro de las redes tendidas por nuestro propio discurso simbólico --tan atrapados, que quedamos sin un lenguaje para hablar sobre nuestra propia sociedad y cambiarla, en la medida que sólo podemos hablar desde el interior de ese discurso (cf. Bloch 1977). La cultura, nuestra cultura, con su multiplicidad de símbolos de violencia, se va convirtiendo en el tenebroso Frankenstein de Eduardo Galeano: ya lo anotaron los violentólogos originales cuando afirmaron que todas nuestras formas actuales de violencia

"se ven reforzadas por una cultura de la violencia que se reproduce a través de la familia, la escuela y los medios de comunicación como agentes centrales de los procesos de socialización" (*Comisión de Estudios sobre la Violencia* 1987:11).

Pero, qué tan atrapados estamos en verdad por toda esta determinación cultural de la cognición y de la experiencia? En qué medida no tenemos ninguna esperanza de salir de toda esta maraña retórica? Porque es que resulta que al final de cuentas no siempre lo que hacemos responde por entero a lo que predicamos - aunque lo prediquemos en términos que resulten parecidos a los términos que impone el paradigma cultural de que supuestamente todos participamos. En otras palabras, siempre habrá distancias, más o menos grandes según sean las crisis, entre lo que afirmamos y lo que al final resultamos haciendo en nuestras prácticas sociales concretas. Por este camino, el camino de la acción social, entramos en la segunda gran vertiente para entender lo cultural.

Aquellos que se ubican en esta vertiente tienden a considerar la cultura como un cierto tipo de mecanismo de adaptación humana al medio ambiente. La palabra clave aquí es *adaptación* : una especie de ajuste que las poblaciones humanas deben realizar con el ambiente natural para poder sobrevivir y reproducirse - como seres humanos y como grupo social. Y en esta interacción entre los humanos y su entorno, la actividad social -el trabajo humano - es el elemento fundamental que garantiza la reproducción. En otras palabras, sólo a través del trabajo humano el potencial energético del medio ambiente puede ser transformado en alimento. Ahora bien, en qué medida los patrones de obtención de alimentos, o si se quiere ser un poco más sofisticado, las estrategias adaptativas de cada cultura se relacionan con los otros aspectos del sistema, es materia abierta a grandes debates. Algunos representantes de esta tendencia son decididamente deterministas, como el influyente Marvin Harris: "tecnologías similares aplicadas a ambientes similares tienden a producir sistemas similares de trabajo, producción y distribución, y a su vez éstos tienden a producir tipos de agrupamientos sociales similares que justifican y coordinan sus actividades por medio de sistemas similares de valores y de creencias" (Harris 1968: 4) (mi traducción). Para poner lo mismo en otros términos, una población que practique una forma de consecución de alimentos basada en la recolección de alimentos vegetales y de cacería de animales salvajes, establecerá con su entorno natural un tipo de relación diferente al que establece una población organizada a partir de procesos industriales de transformación. La distancia entre ambas no radica sólo en que en uno y en otro caso las posibilidades de capturar energía de la naturaleza son distintas, sino también que en cada uno de estos dos conglomerados los ordenamientos económicos y sociales y los subsiguientes sistemas de valores y creencias serán asimismo diferentes. Vale la pena añadir aquí que en la historia de la especie sólo se han inventado cinco patrones básicos para sostener a las poblaciones humanas -además de los dos mencionados, se incluyen

el pastoreo, la agricultura extensiva (u horticultura) y la agricultura intensiva.

Si uno cree escuchar en esta vertiente ecológica de la cultura ecos de una cierta versión del materialismo no está equivocado. En efecto, la noción ecologista de las estrategias adaptativas es muy similar a la noción marxista de los modos de producción - tan similar que en ambas los elementos ideológicos, de los valores y las creencias humanas son "en última instancia" (en la "triste hora de la última instancia") efectos o epifenómenos que sólo pueden ser explicados a partir de las condiciones materiales de la vida. Lo anterior equivale a afirmar que lo cultural, en el sentido que la primera vertiente asigna a esta categoría, es de alguna manera derivado de una forma particular de adaptación a un entorno, y de los consiguientes arreglos tecnológicos, económicos y sociales característicos del conglomerado humano que lo produce. De esta forma, y en términos muy simplistas, cualquier creencia, valor, o idea, cualquier representación conceptual que el humano haga de su experiencia sobre la tierra, debe ser vista en términos de su ajuste o desajuste con las dimensiones estructurales que la engendran - o aún, en términos de su contribución eficaz a las estrategias adaptativas de la sociedad. Como lo expresaran algunos expertos en *violentología* reunidos en reciente concilio: "(...) la 'cultura' no puede dar razón de los fenómenos relativos a la delincuencia organizada, a los hechos de violencia ocasionados por mecanismos de defensa ciudadana o a la incidencia directa del narcotráfico como causa de los homicidios. La 'cultura' puede estar presente en la forma, pero difícilmente alcanza categoría explicativa de la causalidad" (Programa por la Paz 1990: 65).

En qué terrenos nos dejan las anteriores reflexiones sobre la cultura en nuestros intentos por comprender las violencias contemporáneas de este país? -Debemos dejar de lado en nuestros análisis a la cultura — así a secas, o bajo s^{us} nuevas modalidades de cultura de la violencia, de la pobreza, de la muerte, de la intolerancia y de todas las demás - porque ésta no tiene un estatuto de categoría explicativa de la causalidad (cualquier cosa que signifique "categoría explicativa de la causalidad")? En mi opinión la respuesta a la segunda pregunta no puede ser otra que la negativa, aunque con algunas reservas. Y es que el análisis cultural del país, en el sentido antropológico del término cultura, está en su infancia. Hasta ahora los antropólogos nacionales han dedicado sus mejores esfuerzos a la investigación de nuestro pasado prehispánico y al estudio de las minorías étnicas indígenas y negras - con tímidas incursiones en los sectores campesinos y urbanos de nuestra sociedad. Ocuparse del análisis cultural del país implica que los antropólogos abandonemos el presupuesto de que sólo es posible hacer etnografía del "otro", de aquellos que son diferentes a nosotros en razón de su cultura. Porque es que no hay nada que impida que hagamos etnografía de "nosotros" - en la que todos los otros, los negros, los indios, los campesinos de las costas, llanuras y montañas y los habitantes de las ciudades, terminarán tarde que temprano en el centro del escenario.

Y afirmar lo anterior no hace que se me escapen las dificultades inherentes a la investigación etnográfica de campo - cuyo principio básico es una larga y detallada observación directa de conglomerados humanos pequeños y bien definidos - en una sociedad compleja como la nuestra. Sin duda, al volverse el observador parte de los observados, puede resultar tan atrapado en las redes de significado de su propia cultura que queden sin un lenguaje para hablar de su propia sociedad. Todo esto sin mencionar los problemas que se crean cuando se intenta aprehender la multiplicidad y complejidad de una sociedad estatal, con marcadas diferencias regionales, y varias clases sociales y grupos de interés cuyas acciones, motivaciones y conflictos obedecen a los más diversos principios - intento que de todas formas demanda que la etnografía acepte depender de otras fuentes y "documentos" culturales de información, además de la tan manida "observación participante".

De otra parte, el punto de partida del análisis cultural de nuestra sociedad debe ser el rescate de una teoría de la cultura, cualquiera que ésta sea - y en mi caso ya tomé partido arriba por una teoría simbólica de la cultura. Armados de esta "caja de herramientas" podremos empezar a recorrer la inmensidad de nuestra geografía en búsqueda de muchas de las respuestas que se le han dado a lo que significó y significa ser colombiano. Entonces comenzaremos a ver cómo en nuestra historia y en nuestro presente se han ido construyendo y destruyendo esas redes culturales, esas jerarquías estratificadas de estructuras significativas (para parafrasear de nuevo a Geertz). Luego podremos alumbrar cómo lo simbólico, lo ritual, lo representado, se nutren de a la vez que afectan lo estructural, lo económico, lo político. Al final quizás quedemos en posición de afirmar algo sobre lo que debemos cambiar en nuestra cultura -sin necesidad de regodearnos con los tristes espectáculos de muerte y de violencia que todos los días presenciamos, y que recreamos con morbo en nuestros estudios sobre la cultura de la violencia y la cultura de la muerte. Y así podremos entender que nuestra cultura no es un demiurgo que nos acogota, y que nos hace hacer lo que hacemos porque no tenemos más remedio - al igual que entenderemos que como la cultura es nuestro propio producto, lo podremos modificar cuando en últimas nos resolvamos. Después de todo, el Frankenstein original era un monstruo pacífico y benévolo.

REFERENCIAS

Bloch, Maurice.

1977 The Past and the Present in the Present, Man 12(2):278-292. Comisión de Estudios Sobre la Violencia.

1987 Colombia: Violencia y Democracia. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Gaicano, Eduardo.

1989 Los cursos de la facultad de impunidades, *Magazín Dominical*,
El Espectador, 378:19-21.

Geertz, Clifford.

1973 *The Interpretation of Cultures*. Basic Books. Nueva York.

Harris, Marvin.

1968 *The Rise of Anthropological Theory*. Thomas Y Crowell
Company. Nueva York.

Kuhn, Thomas S.

1970 *The Structure of Scientific Revolutions*. University of
Chicago Press. Chicago.

Programa por la Paz.

1990 Documento previo: Seminario interdisciplinario
sobre violencia y paz en Colombia. Manuscrito.

COMENTARIOS

Comentario sobre el debate
Cultura, cultura de la
violencia y violentología.

Comentario por: Miguel Alvarez
Correa Guyader.

**"Lo que más temo es que el día
en que ellos empiecen a amar,
nosotros hayamos aprendido a
odiar"**

*O Crythe Beloved Countr A.
Paton, 1990*

Tal como lo recalca C. Uribe en su ensayo "Cultura, cultura de la violencia y violentología", la antropología y, más concretamente, los tópicos de violencia en el ámbito colombiano, han padecido, en las dos últimas décadas, de la profunda carencia de un marco de referencia teórico y dinámico, adecuado a las nuevas circunstancias y a las características propias de nuestro medio. Un análisis sobresaliente, capaz de obviar cierto número de lugares comunes, tampoco se ha llevado a cabo.

Vale resaltar que, a modo de discusión, el mencionado texto aporta valiosos tópicos que, por su misma actualidad y pertinencia, ojalá traigan abundantes debates tanto en los medios académicos como por fuera de ellos. ...
...=....*

De manera más concreta, surge la necesidad de plantear varias inquietudes, particularmente de orden conceptual y/o analítico, como también metodológico, con respecto a cómo y porqué la necesidad de desarrollar una teoría de la cultura a

nivel nacional, en el marco de nuestra violencia.

Durante los últimos años ha existido la tendencia de agrupar la totalidad de las modalidades de violencia conocidas en Colombia *baja el mismo rubro: la cultura de la violencia*. Si bien es posible que en épocas anteriores tal etiqueta pudo ser de alguna utilidad, queda claro que hoy, ante circunstancias notoriamente cambiadas, ya no se permite tal agrupación. Dicha afirmación reposa fundamentalmente en dos postulados:

1-Ciertas fuentes de violencia, como por ejemplo las diferentes organizaciones del narcotráfico - los llamados carteles de Medellín, de Cali o de la Costa - ya no responden ni actúan con relación a patrones de comportamiento estrictamente nacionales - en la medida, por supuesto, de que partamos de la base de que sí existe un esquema cultural, a priori, que en líneas generales se reproduce en toda la nación - sino que ven involucrado en el porqué de sus quehaceres patrones extranjeros, principalmente norteamericanos, y en ocasiones europeos. Las categorías ya no son las mismas:

*"Ni siquiera el terrorismo del narco-sicariato es comparable, a pesar del carácter urbano compartido por ambos(...). La historia del narcotráfico en cuanto enemigo del Estado ha sido la de un delincuente común que se ha transformado en un delincuente político fallido."*¹

¹ I.Orozco: Ponencia presentada en el seminario sobre terrorismo. Bogotá, septiembre de 1990)

Dichas agrupaciones no responden a patrones de comportamiento restringidamente cultural. La economía, como en la mayoría de las entidades del crimen organizado, es el motor propulsor, la justificación y la razón de ser de aquellos sindicatos.

2-Por otra parte, es importante anotar que, aunque podrían aparentemente poseer un nexo cultural común, los tipos de violencia son cada vez mayores en número y más difíciles de enmarcar en una teoría de carácter tan sólo antropológico, para mencionar solamente algunos: existe la violencia que surge de la delincuencia común; los abusos de ciertos miembros del ejército contra la población civil; las venganzas políticas tradicionales entre partidos (por ejemplo, Liberales vs Conservadores); la violencia originada por los llamados grupos paramilitares o grupos de autodefensa, a veces diferenciados, y a veces no. Pero también existe la violencia cotidiana del ciudadano común y corriente. Esa es quizás la más significativa por ser de uso más frecuente y generalizado:

"Pocas veces nos detenemos a pensar en el alto porcentaje de violencia que ha invadido nuestras vidas personales. No conversar con el cónyuge es violencia. Regañar a los hijos en voz alta es violencia. No respetar la personalidad de las demás personas del hogar es violencia. No escuchar es violencia. 'Dar caramelo' es violencia. Imponer a los gritos es violencia. El

*sarcasmo y la ironía son violencia. El expresar: 'yo soy el dueño' o 'aquí mando yo' es violencia. Mentir es violencia. No solamente en las relaciones familiares y laborales se da la violencia en muchas formas. También en las calles: pitar, pasarse el semáforo en rojo, atropellar la fila, no poner direccionales, tirar basuras son todos hechos violentos (...) la gran violencia es la suma de las muchísimas violencias individuales."*¹²

Dentro del marco de una nueva antropología urbana, canalizada hacia la violencia urbana colombiana, han de tenerse muy claro las diferencias, tanto de la forma como del contenido, que pueden surgir a raíz de medios distintos, bien sean naturales o artificiales. Esas diferencias no son únicamente de tipo cultural, sino también psicológico. Las nuevas condiciones de vida, la mayor influencia de los medios de comunicación y el más amplio panorama ideológico, plantean al ciudadano alternativas y modos de vida diferentes.

Además de la necesidad de trabajar con disciplinas paralelas como lo son la economía, el derecho o la psicología - o mejor con una antropología psicológica - ha de desarrollarse paralelamente una antropología teórica adecuada, es decir, integrada.

También es interesante hacer hincapié en la especial importancia que los teóricos de las ciencias sociales y los periodistas - estos últimos para desgracia nuestra, pésimamente informados - le han dado a la imagen violenta del país con respecto a otros. En otras palabras, seríamos un país

particularmente violento, con una historia cargada de atrocidades y crímenes. Si bien es cierto que no podemos postularnos como modelo para las palomas de la paz, es importante resaltar dos aspectos:

1-Nuestra historia es la historia de un país en formación*, con todos los pormenores que ello implica; proceso por el cual ya pasaron las naciones del Viejo Mundo.

2-Nuestra violencia es una violencia distinta porque surge de un marco distinto, en un momento distinto y, obviamente, con puntos de referencia culturales adaptativos diferentes. De allí la dificultad de hablar en términos cuantitativos absolutos.

De cualquier manera, hemos de considerar - eso sí con cautela - las experiencias ajenas, así como las políticas puestas en práctica por los Estados interesados. Parecido intento hizo el presidente de la República, César Gaviria Trujillo, al plantear un diálogo informal en la Casa de Nariño en Bogotá, con cabecillas del Frente Popular de Liberación Farabundo Martí, en el mes de Junio de 1991. Habría tratado de extirpar lo útil e instructivo de aquellas experiencias ajenas, con el lejano propósito de encontrar alguna aplicación constructiva para los actuales diálogos que se están llevando a cabo entre el Estado Colombiano y la Coordinadora Guerrillera..

Quizás el caso del terrorismo moderno sea la modalidad violenta de la que más provecho podría sacarse en un estudio comparativo, tanto nacional como internacionalmente, manteniendo de ese modo la

tradición investigativa antropológica.

En Italia las Brigadas Rojas y el movimiento Línea Negra, la E.T.A en el País Vasco, el B.Z.H. (Movimiento de Liberación de Bretaña Francesa), el Frente de Liberación Palestino, entre otros, indican y han mostrado patrones de violencia más propios del terrorismo puro que de la guerrilla Centro y Suramericana. Aunque no queda aún muy claro por qué, ha de especificarse que esta última en los diez años anteriores, ha cambiado notablemente sus métodos de asedio. Faltaría saber si ello se debe a una evolución propia o, más bien, a un fenómeno progresivo de copia. Contradictoriamente, al preguntar a los grupos insurgentes los motivos de tanta violencia, responden invariablemente que su lucha no tiene otro propósito que conseguir "la libertad". Para ello, cualquier medio resultaría justificable. Aquí hay lugar de hacerse ciertas preguntas: ¿Es válida la lucha armada, la lucha terrorista, realizada con fines "nobles"?:

"La Libertades el derecho a estar sometido sólo a las leyes, la seguridad de no ser arrestado, ni detenido, ni ser muerto, ni limitado de ningún modo por un acto de voluntad arbitraria de un individuo o de muchos."

¿No sería el punto central de nuestras culturas la perpetua lucha para la libre expresión del individuo y de su sociedad?

Benjamín Constant, en Neil O'Sullivan, pp.26, Londres - 1980

DOCUMENTOS

*RELACIÓN DE NUEVA SALAMANCA
DE LA RAMADA DE 1578*

Estudio preliminar Carl Henrik
Langebaek Rueda

Las sociedades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el nororiente del Caribe colombiano, han sido objeto de numerosos estudios etnohistóricos (Restrepo 1929; Reichel-Dolmatoff 1951, 1977; Bishof 1983; Cárdenas 1983, 1988; y Uribe 1990). Sin embargo, la cantidad de fuentes primarias en que se basan dichas investigaciones sigue siendo muy limitada. En parte, como arguye Bischof (1983), esto se debe a que los españoles no parecen haber dejado un volumen de documentos sobre la región comparable con el que existe, por ejemplo, para el altiplano Cundiboyacense. Con todo, y pese a esfuerzos por parte de Friede (1960, 1975), también hace falta transcribir y divulgar material existente en archivos nacionales y extranjeros.

Con la intención de ofrecer a los investigadores una base de datos más amplia sobre las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, se pretende dar inicio a la publicación de una serie de fuentes primarias antes poco conocidas. Se trata de documentos existentes en el Archivo Nacional de Colombia (Bogotá) y en el Archivo General de Indias de Sevilla (España). El espíritu de esta serie no es sólo la descripción de documentos: los informes que se presentarán irán acompañados de una breve reseña de por qué el material transcrito es importante. Por supuesto, se hará énfasis en aquellos puntos donde se considera que el documento transcrito suministra información pertinente a problemas específicos que estudian los investigadores interesados en el área.

En esta ocasión se transcribe la *Descripción histórica y geográfica de la ciudad de Nueva Salamanca de la Ramada* escrita en 1578. Este documento se encuentra en el Archivo General de Indias, Fondo Indiferente General 1528. Algunos segmentos del manuscrito fueron publicados por Restrepo (1943) y han sido fuente de referencia para otros autores posteriores (por ejemplo Bischof 1971 y 1983). No conocemos ninguna transcripción completa previa a la que aquí se presenta. La "descripción" consiste de una colección de testimonios ofrecidos como respuesta a un formulario impreso enviado por Felipe II con el fin de averiguar sobre un eclipse de luna, así como sobre los "pueblos de indios" de las regiones donde se esperaba que el eclipse fuera visible.

La "descripción" es particularmente importante en la discusión sobre la manera y rapidez como la conquista española afectó el modo de vida de las sociedades indígenas de la Sierra. Estas sociedades han sido tradicionalmente consideradas como extremadamente resistentes al cambio. Tras un período de lucha militar que perduró hasta el levantamiento general de 1599, sobrevivientes indígenas continuaron viviendo en zonas de la Sierra alejadas del litoral. Algunos autores suponen que estas comunidades conservaron tantos rasgos pre-europeos que se les puede considerar como reflejo más o menos fiel de la situación precolonial. En consecuencia, relatos de fines del siglo XVI, sobre la región o inclusive de los siglos XVII a XX, son utilizados con alguna frecuencia para interpretar rasgos de las sociedades que encontraron los españoles en el siglo XVI.

Otros autores, en cambio, han sugerido que la Sierra estuvo integrada al sistema económico mundial desde muy temprano en el siglo XVI. En consecuencia, se arguye que las sociedades contemporáneas de la Sierra no pueden ser entendidas desligadas de la expansión del sistema capitalista (Uribe 1990). Aunque no se pueda negar la continuidad en ciertas prácticas y costumbres, o en plantas utilizadas y técnicas de explotación del medio ambiente, las sociedades que actualmente ocupan la Sierra Nevada son básicamente el resultado de la interacción de sociedades prehispánicas con una economía colonial que se inicia en el siglo XVI y llega a nuestros días.

A nuestro modo de ver, la "descripción" favorece esta segunda interpretación al dejar en claro profundos cambios económicos y sociales para 1578, es decir, inclusive años antes del fin de la resistencia militar y de que las poblaciones buscaran aislarse lo más completamente posible de los españoles. En 1578 se describe, de hecho, una sociedad indígena que aunque inclinada a conservar "sus ritos y ceremonias" (al menos a ojos de los españoles), estaba ya completamente transformada por la conquista. En primer término, los testigos concuerdan en un dramático descenso demográfico (f.2 y f.12): uno de los testigos calcula que 24 años antes de que se escribiera la "descripción", es decir en 1554, cada aldea tenía entre 100 y 200 habitantes, mientras que en 1578 apenas si alojaba a unos 6 (f. 12). Este cambio demográfico se refleja también en el hecho de que, de 20 encomenderos originales, la región sólo contaba con 7 en 1578 (f.3). En segundo lugar, la población no constituía una unidad política ni siquiera en oposición a los españoles. En lugar de cacicazgos pequeños pero unidos, liderados por especialistas de alguna importancia, se habla de crónicas guerras intestinas entre multitud de unidades rivales, factor al cual un testigo llega a atribuirle importancia en el descenso demográfico (f.2). De paso, se menciona que existían diversas lenguas en la región, aunque la mayor parte de la población hablaba el *atanque*; no queda claro, sin embargo, si se trataba de una *lingua franca*,

como interpreta Bischof (1983:83), o simplemente de la lengua más difundida.

Así como no se habla de cacicazgos importantes como los que se describen en el siglo XVI (por ejemplo Bonda y Pocigüeica), la importancia de los caciques se describe como poco importante. Se menciona, inclusive, que era bastante menor que la de los especialistas religiosos. La población, en efecto, no tenía "señor a quien obedecer sino es a un indio que llaman mohán que los cura de sus enfermedades" (f.8). El cargo de estos mohanes se heredaba de padre a hijo, siguiendo un riguroso período de entrenamiento (f.8). Esta descripción coincide bastante bien con la que se ofrece para los habitantes contemporáneos de la Sierra Nevada (Reichel-Dolmatoff 1951) pero, curiosamente, no tiene paralelo con lo que relatan los españoles en las primeras décadas del siglo XVI. Las primeras fuentes documentales dejan en claro, en efecto, que cuando llegaron los españoles algunos líderes civiles tenían considerable importancia (Bischof 1971 y Cárdenas 1983). Es muy probable que, como afirma Bischof (1983: 89), el poder político cambió de manos de especialistas civiles a religiosos después de la conquista española; de ser así, este cambio ya habría ocurrido entonces antes de 1578.

La economía indígena se describe con algún detalle, y desde luego también muestra algunos cambios introducidos por los conquistadores. En la "descripción" se hace alusión a yacimientos de oro y a que "tairona", término que inicialmente servía para llamar a un valle y la principal aldea del mismo pero que luego se haría extensivo a la población de la Sierra en general, quería decir "fundición" (f.3). Se hace énfasis, sin embargo, en que para 1578 las minas de oro de la región ya no se aprovechaban por falta de mano de obra disponible.

Aunque se describe alguna importancia económica del intercambio de pescado salado del litoral (f.4), la base de la alimentación tanto para indígenas como para europeos era el maíz; el grano se sembraba dos veces al año de tal forma que "por cada fanega se cogen 200" (f.7). Otros productos mencionados son la yuca para hacer el cazabe, las piñas, las guayabas y las guamas (f.4). Si bien se menciona que los "naturales no usan ninguna de España ni verdura" (f.5), entre los principales alimentos se destaca el plátano (f.4), de probable introducción europea. Los testigos mencionan que los indígenas tenían canales de riego en el bajo río Dibulla, pero aclaran que para cuando se escribía la "descripción" ya estaban completamente abandonados (f.4). Por otro lado, se describe cómo los españoles han introducido para 1578 plantas europeas para su propio consumo, particularmente limas, limones e higueras (f.4). También se habla de cierta importancia de la ganadería (f 6).

BIBLIOGRAFÍA

Bishop, Henning.

1971 Die Spanische-Indianische Auseinandersetzungen in der Nordlinchen Sierra Nevada de Santa Marta (1501-1601).

Bonner Americanistische Studien, 1. Bonn.

1983 "Indígenas y españoles en la Sierra Nevada de Santa Marta - siglo XVI". Revista Colombiana de Antropología 24:75-124.

Cárdenas, Felipe.

1983 Los cacicazgos tairona: un acercamiento arqueológico y etnohistórico. Tesis de grado, Departamento de Antropología " Universidad de los Andes. Bogotá (inédita).

1988 "Importancia del intercambio regional en la economía del área tairona". Revista de Antropología 4(1):37-64.

Friede, Juan.

1955 Documentos inéditos para la historia de Colombia (10

vols). Ed. Arco. Madrid.

1975 Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada (10 vols), Biblioteca del Banco Popular. Bogotá.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo.

1951 Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta. Banco de la República. Bogotá.

"Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta". En Reichel-Dolmatoff, G., ed: Estudios Antropológicos Biblioteca Básica Colombiana: 75-184. 1977. Bogotá.

Restrepo, Ernesto.

1929 Historia de la Provincia de Santa Marta. Eulogio Henao Ed. Bogotá.

1943 "Nueva Salamanca de la Ramada". Boletín de Historia y Antigüedades 30(347-348): 859-862.

Uribe, Carlos A.

1990 We the eider brothers: continuity and change in the Sierra Nevada de Santa Marta. Tesis doctoral, Universidad de Pittsburgh (inédita).

RELACIÓN DE NUEVA SALAMANCA DE LA RAMADA DE 1578

En la ciudad de la Nueva Salamanca de la Ramada, en cinco días del mes de mayo de mil quinientos y setenta y ocho años, el IIL- señor Ju- Gómez alcalde ordinario en ella, por su Magestad dijo que por cuanto el muy IIL- señor Don Lope de Orozco, gobernador perpetuo y capitán general en esta gobernación de Santa Mana y sus provincias, a enviado a esta ciudad un mandamiento firmando de su nombre y de Ju- Soto, su escribano en que por el le manda que luego cumpla lo que su Magestad Real manda por su Real Cédula, la cual está inserta con el dicho mandamiento; en que por ella manda su Magestad se haga una instrucción y memoria conforme a una memoria de (...) de que su Real Magestad envía a estas partes de Indias, y para en cumplimiento de todo ello su md del dcho señor (...) mandó parecer ante sí y en presencia de mi, Antonio Dias (?), notario público y del cabildo de esta dicha ciudad, a Melchor Bello vecino y regidor de ella, del cual su md recibió juramento en forma, y prometió de decir verdad.

Siendo preguntado por el tenor y orden de la memoria y primer capítulo, dijo que en el año de sesenta y uno por el mes de febrero del dicho año, este testigo vino a poblar esta ciudad; y que salió de la ciudad de los Reyes del valle de Upar con el capitán Bartolomé de Alva en compañía de otros cuarenta hombres españoles; el cual dicho capitán había venido al valle de Upar por juez visitador por comisión que para ello le dio el L- Melchor Pérez de Artraga, oidor en la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada. El cual llegado que fue a esta comarca que se dice en lengua de indios Pacarabuey por la cual comarca baja un río caudalo(so) que se llama en lengua de indios Coyone y en lengua de españoles Dibuya. Preguntado porqué se llama en lengua de indios coyone no lo supieron decir, más de que antiguamente se llamaba así. Y llegado que fue a esta comarca fundó y pobló esta ciudad en nombre de su Magestad.

f.2

Y le puso por nombre la Nueva Salamanca de la Ramada porque el dicho capitán Bartolomé de Alva era natural de Salamanca. Este sobrenombre de La Ramada viene de que en la boca deste río a donde entra en la mar estaba un pueblo de indios antiguamente a donde hallaron los cristianos una ramada tan grande que por su grandor llamaron a toda esta provincia La Ramada.

Al tercer capítulo dijo este testigo que esta tierra es cálida de

invierno y fresca de verano y en invierno húmeda y de muchas aguas y truenos y relámpagos; y caen algunas veces rayos que hazen daño por el mes de setiembre y octubre y noviembre. Y en estos meses de invierno no corren los vendavales; y por diciembre y hasta de mediado abril que es el verano corren brisas y nortes de mediodía para abajo.

Al cuarto capítulo dijo que desde la mar a la sierra hay una legua y corriendo la costa al oriente se va ensanchando tierra llana y montuosa, y que también tiene raso aunque poco. Todo lo demás es tierra montuosa y muy áspera y de muchos ríos, y de invierno muy caudalosos; y en lo ajto de la sierra es raso y muy frío por la mucha nieve y es tierra fértil de pastos y comida abundosa de frutas de la tierra.

A los cinco capítulos dijo que sabe que esta tierra es de pocos naturales y que a tenido en tiempos pasados mucha cantidad y se han acabado por las guerras que han tenido unos con otros, y que los pocos que hay están poblados en la sierra y en pueblos formados aunque pequeños y de poca gente; e son de buen entendimiento y son inclinados a guardar sus ritos y ceremonias. En grande manera no tienen señor a quien obedezcan sino es al mohán que los cura de sus enfermedades. Y muerto este queda su hijo en su lugar, y para ser mohán como su padre ha de estar diez años encerrado ayunando que no a de darle el sol. En toda esta tierra hay algunas lenguas diferentes aunque una lengua que se llama atanque la mayor parte destos naturales la hablan. Atanque quiere decir en nuestra lengua bueno.

f.3

Al sétimo capítulo dijo que esta ciudad está fundada veinte y cuatro leguas de Santa Marta la costa arriba, y del río de La Hacha nueve leguas al poniente; y de Santa Marta esta ciudad por causa de los muchos ríos y malos pasos y ser ladera brava no se puede caminar de invierno y de verano con mucho trabajo. Aquel camino es derecho y de esta ciudad al río de La Hacha es camino llano por la costa.

Al noveno capítulo dijo que esta ciudad se fundó con cuarenta hombres y se repartió la tierra en veinte hombres. Y ahora no hay más de siete vecinos por que los demás por haber pocos indios se han ido y otros se han muerto.

Al décimo capítulo dijo que esta ciudad está fundada como mil pasos desviado de la mar en un cerro pequeño e montuoso, y que el norte le atraviesa porque la costa corre este oeste.

A los quince capítulos dijo que los naturales de esta tierra

es gente vestida y que sus mantenimientos son maiz, yuca, batatas, frisoles y la yuca es cierta raíz que ellos siembran para hacer casabe.

A los diez y seis capítulos dijo que todos los indios de esta provincia están poblados en la sierra de tairona y que tayrona en lengua de indios quiere decir fundición.

A los diez y siete capítulos dijo que por ser húmeda esta tierra es algo enferma de cámaras¹ y calenturas, y que para el remedio dellas y las curas aquellos usan es una(s) hoja(s) traídas de sierras nevadas de unos árboles pequeños de largor de un oxeme, cada hoja peluda; y aquella seca la encienden en la candela de la cual sale un humo de buen olor; y toma aquella hoja el mohán y con el humo él da ciertas vueltas en la cabeza y les tira de los cabellos al enfermo la cual hoja se llama en su lengua "donaha" y después le da otra hoja de un árbol grande verde la cual se llama en su lengua "duagora"; y el enfermo la toma y la guarda.

A los diez y nueve capítulos dijo que el río donde este.....

f.4

pueblo bebe antiguamente, los naturales sacaban muchas acequias para regar sus labranzas; Y lo mismo se haría ahora si hubiera naturales, porque tantas acequias abiertas en gran cantidad y si los vecinos tuvieran posible se pudieran hacer grandes heredades y (sic) ingenios de azúcar porque se dan bien las cañas.

A los veinte capítulos dijo que cuatro leguas de esta ciudad yendo al río de La Hacha, está una laguna junto a la mar de agua salada que tendrá de bojo tres leguas poco mas o menos, la cual en invierno abre boca a la mar a donde entra cantidad de pescado de todo género; y luego pasadas las aguas cierra la boca y queda el pescado dentro; y después con la seca del verano se seca mucha parte de la de manera que se hace el agua gorda y muy salada y con esto se emborracha el pescado y muere de suyo donde es tanta la cantidad que a la redonda

¹ Nota del transcriptor: *Cámaras* dolores en el vientre. A veces heridas en los intestinos

de toda ella está muerto que no se puede aprovechar aunque los naturales llevan harto dello a sus tierras para vender a otros indios.

A los veinte y dos capítulos dijo que en esta tierra hay mucha cantidad de frutas, ansi de pinas, plátanos, guayabas, guamas, manzanas de la tierra que son a manera de las de Castilla amarillas de dentro y verdes de fuera y tienen dentro a uno y a dos y a tres cuescos¹ a manera y color de castañas. Hay icacos y uvas de la mar y parras bravas como las de Castilla que las uvas ni mas ni menos; y hay caracolíes que son unos árboles grandes a manera de castaño y aceitunas y guaymaros y mamones y hoyos y guanábanas que son manera de pinas. Los árboles que hay en esta tierra no se saca provecho dellos sino que son algunos cedros blancos.

A los veinte capítulos dijo que en esta tierra se dan naranjas, limas, limones y higueras se dan bien.

A los veinte y cuatro capítulos dijo que de toda hortaliza
de

f.5

España se da muy bien y que maíz se coje de una fanega de sembradura en lo llano docientas fanegas y que los naturales no usan ninguna semilla de España ni verdura.

A los veinte y siete capítulos dijo que en esta tierra hay gran cantidad de bestias fieras en que son tigres, leones, osos hormigueros; y en los ríos muchos caimanes; y también hay cantidad de cintas culebras muy ponsoñosas, puercos de monte en manadas que acá llaman váquiras. Echan de si mal hedor y hacen mucho daño a las (sic) las sementeras. Tienen el ombligo en el espinazo y no tienen rabo. Hay gran cantidad de monos barbados y otros pardos pequeños y andan por encima de los árboles con sus hijos a cuestras / también se dan bien en esta tierra vacas, ovejas, yeguas, puercos, cabras, gallinas de España.

A los veinte y ocho capítulos dijo que en los términos de esta ciudad en muchas partes se han labrado minas de oro y que por no tener los vecinos posible no lo sacan ahora.

A los veinte capítulos dijo que entre los naturales de esta tierra hay muchas piedras asi como jaspes y cristal y otras piedras que los

¹ Nota del transcriptor: *Cuescos* semillas.

españoles usan para la ijada y otras para los ríñones y otras para leche y otras para flujo de sangre y algunas dellas muy aprobadas y que los naturales usan dellas para sus enfermedades. Algunas tienen los indios de mucho valor.

A los treinta capítulos dijo que a una y a cuatro y cinco leguas de esta ciudad hay lagunas donde se hace sal de verano de que se provee toda la tierra y en alguna se cuaja la sal debajo del agua.

A los treinta y unos¹ capítulo dijo que las casas de esta ciudad son de madera cobijada de paja.

f.6

A las treinta y tres capítulos dijo que de algún ganado y maiz que los indios cojen se sustentan con gran miseria los vecinos deste pueblo y. que los indios no dan ningún tributo.

A las treinta y cuatro capítulos dijo que esta ciudad está en el obispado de Santa Marta.

A los treinta y cinco capítulos dijo que en esta ciudad no hay más que una iglesia y que la vocación de ella es Nuestra Señora de la Concepción.

A los treinta y ocho capítulos dijo que la mar en este puerto es brava en tiempo de nortes porque el norte en esta costa es travesía y en tiempo de vendavales y brisas es más bonacible de manera que bien pueden llegar a surgir² navios.

A los cuarenta capítulos dijo que en esta tierra hay poca marea que casi no se echa de ver.

A los cuarenta y cuatro capítulos dijo que el puerto es limpio y ques vasa y una legua en la mar tiene cinco brazas y asi es toda la costa, y que viniendo costeano a costa de río de La Hacha a este pueblo, cuatro leguas deste pueblo está un bajo de una legua en la mar que, tiene braza y media de agua, a donde han varado algunos navios en que fueron dos franceses; y esto dijo ques la verdad y lo que sabe y lo firmó

¹ Nota del transcriptor: "os" tachado en el original.

² Nota del transcriptor: *surgir* dar fondo a la nave.

Y luego para la dicha instrucción y memoria su md mandó parecer ante sí a Ju- marcal vecino de esta ciudad del cual su md recibió juramento en forma, y prometió de decir verdad.

Primer capítulo dijo que este testigo fue uno de los primeros pobladores que salieron del valle de Upar con el dicho capitán Bartolomé de Alva, como dicho está y que llegados que fueron a esta comarca que en lengua de indios se dice Paracabuy

f.7

el dicho capitán fundó Esta ciudad a donde mejor le pareció, a la orilla de un río caudaloso que se llama en lengua de indios "Coyone" y en lengua de españoles Dibuya. Preguntado por qué se llama asina, supo decir más que antiguamente se llama Coyone, la cual ciudad le puso nombre a Nueva Salamanca de La Ramada por que el dicho capitán era natural de Salamanca y el sobrenombre de Ramada porque antiguamente de más de cuarenta años a esta parte los cristianos llaman a esta tierra La Ramada por una Ramada muy grande que hallaron en un pueblo q¹ de indios que solía estar en la boca deste río.

Al tercer capítulo dijo este testigo que esta tierra es cálida de invierno y fresca de verano; y de invierno húmeda y de muchas aguas y truenos y relámpagos y suelen caer muchos rayos por el mes de setiembre, octubre y noviembre corren los vendavales; y por diciembre hasta mayo corren los vientos brisas y nortes de medio día paraba. Siémbrase el maíz en esta tierra dos veces en si año, la una por abril y la otra por agosto por que hace el tiempo dos inviernos y dos veranos. El maíz que se siembra por abril se viene a coger por agosto y lo que se siembra por agosto se coge por navidad.

Al cuarto capítulo dijo que esta tierra es tierra llana, desde la mar hasta el pie de la sierra que hay una legua y que corriendo al oriente va ensanchando la tierra llana y que es tierra montuosa y también tiene raso para pastos de ganados. Todo lo demás es sierra montuosa y muy áspera, y de muchos ríos y de invierno muy caudalosos; y en lo alto de la sierra es raso y muy frío por causa de la mucha nieve; y es fértil y abundosa de comidas y frutas de la tierra.

¹ Nota del transcriptor: "q" tachado en el original.

A la quinta pregunta dijo que sabe que esta tierra es de pocos indios y que a tenido en tiempos pasados mucha cantidad y hanse acabado por las muchas guerras que han tenido unos con otros. Están poblados todos en sierra y en pueblos formados aunque pequeños y de poca gente y de buen entendimiento, y son inclinados a guardar sus ritos y ceremonias y no tienen señor a quien obedecer sino es a un indio que ellos llaman mohán que los cura de sus enfermedades; y muerto este queda su hijo en el oficio de mohán; y para poderlo usar, ha de estar ayunando ocho o diez años encerrado a donde no le de sol. Y en toda esta tierra hay algunas lenguas diferentes y que la mayor parte de los naturales hablan una lengua que llaman atanque que en nuestro lenguaje atanque quiere decir bueno.

A los siete capítulos dijo que esta ciudad está fundada veinte y cuatro leguas de Marta Marta la costa arriba y del río del Hacha nueve leguas al poniente; y de Santa Marta a esta ciudad por causa de los muchos ríos y malos pasos y ser la costa brava, no se puede caminar de invierno y de aquí al río de la Es¹ Hacha es tierra llana por la costa.

Al noveno capítulo dijo que esta ciudad se pobló con cuarenta / hombres y se repartió en veinte; y ahora no hay más de veinte porque los demás por haber pocos indios se fueron de la tierra y otros se han muerto.

Al décimo capítulo dijo que este pueblo está fundado como mil pasos de la mar en un cerrito pequeño y montuoso, y que el norte les travesia porque la costa corre de este a oeste.

A los quince capítulos dijo que los naturales

de esta tierra es gente vestida y que sus mantenimientos son maíz, yuca, batatas que ellos siembran.

A los diez y seis capítulos dijo que todos los indios de esta tierra están poblados en esta sierra de tayrona y que tayrona en Lengua de indios quiere decir fundición.

¹ Nota del transcriptor: "Es" tachado en el original.

A los diez y siete capítulos dijo que por ser húmeda esta tierra es algo enferma de cámaras y calenturas, y que para esto los naturales y su mohán les cura con sus yerbas que para ello tienen.

A los diez y nueve capítulos dijo que el río donde este pueblo bebe antiguamente los naturales sacaban muchas acequias para regar sus labranzas y que si los vecinos tuvieran posible pudieran hacer buenas heredades en el dicho río y (sic) ingenios de azúcar.

A los veinte capítulos dijo que cuatro leguas de esta ciudad iendo al río de La Hacha, está una laguna junto a la mar salada que tiene de bojo tres leguas la cual de invierno abre boca a la mar y entra gran cantidad de pescado de todo género; y después cierra la boca y queda el pescado adentro encerrado. Y que con la seca del verano se seca, mucha parte de la laguna de manera que el pescado viene a morir y es tanta la cantidad que muere que no se puede aprovechar todo, aunque los naturales llevan a sus pueblos mucha cantidad.

A los veinte y dos capítulos dijo que en esta tierra hay mucha cantidad de frutas ansi de piñas, plátanos, guayabas, manzanas de la tierra, guamas,

f. 10

icacos, uvas de la mar, parras bravas y parras de Castilla de buena uva negra, aceitunas de la tierra y otras frutas silvestres.

A los veinte y tres capítulos dijo que en esta tierra se dan naranjas, limas, limones, cidras, higueras.

A los veinte y cuatro capítulos dijo que toda la hortaliza de España se da bien en esta tierra, salvo que no da semilla y si da alguna no vale nada.

A los veinte y siete capítulos dijo que en esta tierra hay mucha cantidad de bestias fieras, como son los tigres, leones, osos hormigueros; en los ríos caimanes, antal, muchos puercos de monte que acá llaman váquiras que andan en manadas y tienen el ombligo en el espinazo y echan del mal olor. Estas váquiras hacen mucho daño en las labranzas / también se dan en esta tierra vacas, ovejas, cabras, puercos, gallinas.

A los veinte y ocho capítulos dijo que en los términos de esta ciudad en muchas partes se han labrado minas de oro, y por no tener los vecinos posible, no las labran ahora.

A los veinte y nueve capítulos dijo que entre los naturales de esta tierra se hallan muchas piedras de valor como son jaspes, cristal y otras piedras que los españoles usan para la ijada, otras para los niños, y otras para leche, otras para flujo de sangre, otras que los naturales usan para sus curas.

A los treinta capítulos dijo que a una y a cuatro y a cinco leguas de esta ciudad hay lagunas donde se hace sal de que se provee toda esta tierra.

A los treinta y un capítulos dijo que las casas de esta ciudad son de madera cubiertas de pajas.

A los treinta y tres capítulos dijo que de algún ganado y maíz que los indios gen (sic) con gran miseria, se sustentan los vecinos de este pueblo por que los indios no dan ningún tributo.

A los treinta y cuatro capítulos dijo que esta ciudad está.....

f.11

en el obispado de Santa Marta,

A los treinta y ocho capítulos dijo que la mar en este puerto es brava en tiempo de norte, porque es travesia; y en tiempo de vendavales y brisas es mas bonancible que pueden surgir navios, tomar carga y descargar y que es puerto limpio.

A los cuarenta capítulos dijo que en esta costa hay poca marea que si no se parece.

A los quarenta y cuatro capítulos dijo que el puerto es limpio y que es vasa y que una legua en la mar tiene cinco brasas; y así es toda la costa y que viniendo del río de La Hacha a este pueblo costeando la costa cuatro leguas antes de llegar a este puerto, hay un bajo una legua en la mar que tiene braza y media de agua, a donde han varado algunos navios aun que ninguno se a perdido.

Y esto dijo que es la verdad y lo que sabe por el juramento que hizo y lo firmo de su nombre

Ju- Marsol

E luego su md del dicho señor (...) para más cumplimiento de este negocio recibió juramento de mi el presente (...) su cargo del cual prometió de decir verdad. Al primer capítulo dijo que yo fui uno de los primeros pobladores que salió con el capitán Bartolomé de Alva a poblar esta ciudad por el mes de febrero año de sesenta y uno, y llegados que fuimos a esta comarca de Pacarabuey el capitán pobló esta ciudad y tomó la posesión en nombre de su Magestad cerca de un río caudaloso que se llama Dibuya y en lengua de indios Coyone, y le puso nombre a la ciudad la Nueva Sa

f.12

Salamanca de La Ramada, porque el dicho capitán era de Salamanca natural.

A los tres capítulos dijo que esta tierra es cálida de invierno y húmeda y de muchas aguas y fresca de verano. Por el mes de setiembre, octubre y noviembre hay muchos truenos y caen algunos rayos que hacen daño, y por diciembre hasta mayo corren los vientos brisas y nortes de mediodía para abajo.

A los cuatro capítulos dijo que desde la mar hasta el pie de la sierra es tierra llana y hay una legua de camino y corriendo y¹ la costa al oriente va ensanchando la tierra llana y tiene raso y monte todo lo demás. Es sierra muy áspera y de muchos ríos que de invierno no se puede andar.

A los cinco capítulos dijo que esta tierra es de pocos indios aunque a tenido muchos, y esto sé porque habrá veinte y cuatro años que salí del valle de Upar en compañía de otros españoles por dos veces a visitar esta tierra y los naturales de ella; y que en pueblos de a cien indios y de a docientos indios no hay ahora seis. Y preguntando a los indios por la gente que solía estar en estos pueblos dicen que una enfermedad de viruelas general en toda la tierra los acabó y esto habrá veinte años.

A los siete capítulos dijo que esta ciudad está fundada veinte y cuatro leguas de Santa Marta la costa arriba y del río de La Hacha nueve al poniente y de Santa Marta a esta ciudad es mal camino y de muchos

¹ Nota del transcriptor: “y” tachado en el original

ríos y la costa muy brava y no se puede desembarcar en ella por ser como es mar de tunbo¹ y de aquí e² al

f.13

Río de La hacha es tierra llana y vase por la costa.

A noveno capítulo dijo que esta ciudad se fundó con cuarenta hombres y se repartió la tierra en veinte, y ahora no hay más de siete vecinos porque los demás por ser los indios pocos, unos se han ido y otros se han muerto.

A los diez capítulos dijo que este pueblo está fundado como mil pasos de la mar en un cerro pequeño montuoso y el norte es travesía y la costa corre de este a oeste.

A los quince capítulos dijo que los naturales de esta tierra es gente vestida y sus mantenimientos es maíz y unas raíces ue llaman yuca, batatas, frisoles.

A los diez y seis capítulos dijo que todos los indios de esta tierra están poblados en la sierra de Tayrona que en lengua de indios Tayrona quiere decir fundición.

A los diez y siete capítulos dijo que por ser esta tierra húmeda es algo enferma de cámaras y calenturas, y para el remedio de ellas los indios se curan con yerbas que para ello ellos tienen.

A los diez y nueve capítulos dijo que el río que pasa por junto a ese³ Este pueblo antiguamente y por las señales que ahora vemos, los indios sacaban muchas acequias para regar sus labranzas lo cual ahora también se pudiera hacer si hubiera posible.

A los veinte capítulos dijo que cuatro leguas de esta ciudad está una laguna de agua salada donde muere mucha cantidad de pescado de q u e s e p r o v e e toda

f.14

¹ Nota del transcriptor: *tunbo* por *tumbo*, mar bravo y de muchas olas.

² Nota del transcriptor: "El" tachado en el original.

esta tierra....

A los treinta y cuatro capítulos dijo que esta ciudad está en el obispado de Santa Marta.

A los treinta y cinco capítulos dijo que en esta ciudad no hay más de una iglesia.

A los treinta y ocho capítulos dijo que la mar en este puerto en tiempo de nortes es brava y en tiempo de brisas y de vendavales es algo bonancible y pueden venir navíos a surgir al puerto y cargas y descargar, y el puerto es limpio y de vasa.

A los cuarenta capítulos dijo que en esta costa hay poca marea que casi no hecha de ver.

A los cuarenta y cuatro capítulos dijo que una legua en la mar en este puerto hay cinco brazas de agua, y viniendo del río de La Hacha costeano la costa cuatro leguas de este puerto, se hace un bajo una legua en la mar que tiene braza y media de agua a donde visto varar dos franceses.....

f . 1 6

cosarios aunque salieron por ser arena; y esto dijo y es la verdad y lo que so cargo del juramento por mí fe y lo firmé

Anto Díaz U- Gemez Melchor Bello Ju- Marsal

**ENTREVISTA CON EL DR. JOSÉ FRANCISCO
SOCARRAS PRIMER DIRECTOR DE LA ESCUELA
NORMAL SUPERIOR, CON OCASIÓN DE HABERSE
CUMPLIDO 50 AÑOS DE ANTROPOLOGÍA**

PROFESIONAL EN COLOMBIA, 1988

Entrevistó

Jorge Morales Gómez

J.M. Doctor Socarras: Cómo fue la creación de la Escuela Normal Superior (ENS), los propósitos del Gobierno al fundarla y los aportes hechos por ella a la educación nacional y a las humanidades colombianas en general?

J.F.S La ENS se creó en el año de 1937 y fue obra del presidente Alfonso López Pumarejo y del doctor Darío Echandía. Su fundación se debió a lo siguiente: por ley del Congreso, se revivió la Universidad Nacional agrupando en ella todas las facultades existentes de medicina, ingeniería, derecho y educación que existían en el país. El doctor Echandía consideró que la Facultad de Educación de Bogotá, que había sido creada durante el gobierno del doctor Olaya Herrera, no debía formar parte de la Universidad Nacional, sino que el gobierno debía mantener el control y la dirección inmediata de toda la enseñanza normalista.

El propio doctor Echandía escogió el nombre de Escuela Normal Superior en recuerdo de uno de los mejores institutos que hay en el mundo para formar profesores de alto nivel: la ENS de París. El doctor Echandía, muy conocedor de la filosofía, de la sociología y de la política, recordaba los nombres de Bergson, Pasteur y otros personajes de esa categoría, salidos de la ENS de la capital francesa.

Yo tomé la dirección de la ENS a mediados o finales de 1937. Fue el primer instituto que hubo en Colombia con todas las especialidades científicas porque con motivo de la guerra española y de la toma de Europa por el nazismo, vinieron al país profesores de un alto nivel científico en muy distintos campos del conocimiento. Con ellos por una parte, y con científicos nacionales y profesores que se habían entrenado en la Escuela Normal de Tunja por obra del profesor Sievert y que tenían una preparación y una capacidad suficientes, se fue forjando todo ese trabajo de crear profesorado de enseñanza superior en todas las ramas de la ciencia.

La ENS tuvo las siguientes especialidades: ciencias sociales, filología e idiomas, ciencias biológicas y química, física y matemáticas. En la sección de Sociales se enseñaba economía primitiva, historia política y sociología universal, demografía general y de América; en el segundo año, economía de la Edad Media, bio-geografía humana, geografía del antiguo continente, etnología y antropología, metodología; en el tercer año, historia política y sociológica, historia de Colombia, geografía de Colombia, economía de América; en el cuarto año, economía contemporánea, historia política y sociológica II (grandes potencias), doctrinas políticas, económicas y sociológicas, historia contemporánea de Colombia, etnohistoria de Colombia, arqueología de Colombia, etc. Estaban además los cursos indispensables para formar buenos pedagogos: sicología, pedagogía, orientación profesional, técnicas de enseñanza, etc., con prácticas supervisadas, para las

cuales la ENS creó el instituto Nicolás Esguerra, que aún existe.

J.M. Qué profesores extranjeros de ciencias sociales vinieron?

J.F.S Dos alemanes muy importantes, uno de ellos un muy famoso antropólogo. Se trataba del profesor Justus Wolfram Schottelius y el profesor Hommes, Rudolf Hommes. En cuanto a otros profesores, debo mencionar al español don Urbano González de la Calle, gran filólogo, el profesor Sirren, don Luis de 2'ulueta y en fin, profesores de la talla de Schottelius en su campo de la arqueología.

J.M. Muchos de los egresados de la ENS en ciencias sociales no se dedicaron estrictamente a ser pedagogos de educación media sino que ejercían la práctica investigadora, como Luis Duque Gómez o Jaime Jaramillo, para no citar más. Eso contrasta con la situación actual de los egresados de las facultades de educación, quienes en su mayoría dedican su vida profesional sólo a ser docentes. A qué cree usted se debió esa actitud científica en aquellos estudiantes?

J.F.S Resulta que muchos de sus profesores eran verdaderos investigadores, tal es el caso de Schottelius o de Rivet posteriormente, pues transmitían la necesidad de reproducir sus inquietudes y de conocer el país. Además, recuerde usted que en Colombia no había facultades especializadas, por ejemplo, en el campo de la arqueología, como hoy, y entonces estos estudiosos quedaban capacitados para llenar ese vacío. Recuerdo que Luis Duque terminaba su turno en el colegio Antonio Nariño y se iba hasta altas horas de la noche donde Rivet, a practicar técnicas de fichero y otros instrumentos de investigación. Había una gran conciencia de investigación científica.

Así se llenó un gran vacío que existía, carencia de investigadores-docentes de alta calidad. La ENS fue un hito en la cultura nacional. La ENS, entonces, no sólo se preocupó por obtener investigadores, sino por lograr muy buenos pedagogos, pues ese fue el objetivo de su fundación. Se consagró a formar profesores conocedores de la sicología del niño y del adolescente, de la sicología del desarrollo y de los mejores sistemas pedagógicos modernos para la época.

J.M. Cómo fue la llegada de Rivet a Colombia y su vinculación a la ENS?

J.F.S Paul Rivet fue uno de los personajes más destacados mundialmente con quien contó la ENS. Rivet fue un escapado del nazismo, por escasas horas; Rivet hacía parte en París del grupo de la resistencia y tenía preparada su biblioteca y

lo demás

para huir en caso de que fuera indispensable y por unas horas, como le dije, logró salir del Museo del Hombre, su oficina, y pasar a la Francia no ocupada y de ella a Colombia, país conocido en Europa por su ejercicio democrático, sin persecuciones, en la década del 30 al 40. Precisamente, Rivet era muy amigo del Presidente Eduardo Santos, con quien se había conocido en París y este contacto fue decisivo para su llegada a Colombia. Pero él ya había estado aquí porque formó parte de la delegación de Francia en la celebración del cuarto centenario de Bogotá. Rivet estaba casado con una ecuatoriana, a raíz de haber sido miembro de la comisión que fijó límites entre Colombia y Ecuador. Estas venidas sucesivas le ayudaron a conocer el país y también contribuyeron a su decisión de establecerse en Colombia.

La llegada suya al país fue todo un acontecimiento, porque con Rivet se creó entonces en la Normal el Instituto Etnológico. En ese instituto enseñaron el profesor Schottelius, José de Recasens y el mismo Rivet. El canalizó el interés por la investigación arqueológica y etnológica, introdujo un enorme entusiasmo entre los estudiantes de la ENS y comenzó sistemáticamente a investigar a todo lo ancho y largo del país. Todos esos son méritos indiscutibles del sabio francés.

J.M. Qué recuerdo tiene usted del arqueólogo alemán Justus Wolfram Schottelius?

J.F.S. Mi recuerdo del profesor Schottelius es una anécdota que bien vale la pena recordar. Schottelius había salido de Alemania por estar casado con una judía, con la cual tuvo una hija; él no era judío. Los nazis lo pusieron en la disyuntiva: o se separa de su mujer e hija y nos las entrega o usted con ellas se va de Alemania. A él se le ofreció esa alternativa porque tenía toda su genealogía desde 1.600 como ario. Eso lo salvó.

Primeramente envió a su hija a la Argentina, donde la esposa tenía parientes judíos. La muchacha se casó allá y creo que aún vive en ese país. Luego se trasladó con su esposa a Colombia, donde se hallaba viviendo de traducciones del alemán al español, idioma éste que ya conocía desde Alemania. Vivía en unas condiciones económicas de pobreza increíble, lamentable.

Siendo yo rector de la ENS, me encontré un buen día con la esposa de Gilberto Vieira, cuyo padre había sido cónsul de Colombia en una ciudad alemana durante bastante tiempo. Me habló de Schottelius y yo le dije que pasara a la Normal para conocer el caso con más detalle. Allá fue y me habló de un erudito alemán muy conocedor de la antropología americana pero que estaba pasando muchas penurias económicas. Yo le pedí que lo trajera a la Normal y efectivamente, llegó, se vinculó con nosotros y

descubrimos una verdadera joya. Entró a la ENS a enseñar antropología y cuando se creó el Instituto Etnológico Nacional,

formó parte importantísima del mismo. Infortunadamente, en una de sus expediciones arqueológicas a Santander, a la Mesa de los Santos precisamente, adquirió una infección en la garganta, una angina estafilocócica.

J.M. Alguien me había dicho que se había descolgado por uno de los abismos de La Mesa y se había fracturado la columna...

J.F.S No, no, no. Fue una infección estafilocócica, si señor. Nosotros lo llevamos a la Clínica Marly, le costeamos toda la estadía pero infortunadamente para entonces no existían todavía los antibióticos y se nos murió Schottelius en esa clínica.

Recogimos a la esposa que se quedó sin recurso alguno y la llevamos a vivir a la ENS, y debo contarle que para que ella pudiera luego viajar a la Argentina el doctor Eduardo Santos, con una generosidad infinita, nos dio el dinero para que la Normal le comprara los pasajes y pudiera viajar a Buenos Aires a reunirse con la hija.

J.M. Qué circunstancias favorecieron la brillante iniciativa de crear estudios de antropología?

J.F.S Hubo varios factores. Bien sabe usted cómo el Museo Nacional había recogido material arqueológico y ese material había quedado abandonado. Además, todos nos preguntábamos qué había pasado con los estudios de nuestras tribus indígenas, que eran tan escasos, y con ese material guardado en cajas y estantes ocultos y que quedaba sin estudiar. Naturalmente que conocíamos las tentativas anteriores (del siglo pasado a finales y comienzos de éste) para estudiar la antropología indígena, la etnografía, la etnología, etc.

De otra parte, resulta que uno de los que en esa época (ca. 1939) se ocupaba de arqueología y etnografía, era Gregorio Hernández de Alba. El había hecho una exposición arqueológica con motivo del centenario de Bogotá, con una parte del material recolectado. Esta exhibición ayudó a tomar conciencia de que debían iniciarse esfuerzos por sistematizar la investigación en esos aspectos. Además, el doctor Santos, que conocía muy bien a Rivet y que tenía un gran interés por la historia de Colombia, unió ambas circunstancias y oficializó la feliz iniciativa. El Presidente Santos comentaba a menudo que el periodo más desconocido de nuestra historia era el de los tiempos aborígenes anteriores al descubrimiento de América. Esa preocupación la

compartíamos todos los que estábamos vinculados a la ENS y era el momento de aprovechar la llegada de Schottelius, de Recasens, y obviamente de Rivet.

Quiero agregar que yo también tenía mis aficiones por la antropología y que desde antes de crearse el Instituto Etnológico en la Normal, ya en ella se enseñaba etiología por parte del profesor Hernández de Alba. En ese tiempo inicié un trabajo que quiero ver cómo termino ahora y que es un estudio antropológico del General Santander. Ahí auno relaciones entre la antropología y el psicoanálisis, tema sobre el cual fue mi tesis en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional.

J.M. A propósito, Darío Guevara hizo un estudio antropológico sobre Bolívar en dos tomos, pero no conocemos uno similar sobre Santander...

J.F.S Exactamente, no lo hay, y en ese sentido le he pedido la colaboración a Luis Duque Gómez, porque Santander tuvo una quinta abuela indígena que era Ana Saaiz, cacica de Suba. Y en los rasgos físicos del general Santander aparecen los caracteres mongoloides.

J.M. Qué papel tuvo el profesor Hernández de Alba en la formación de la antropología profesional en el país?

J.F.S Aparte de haber organizado la exposición a que me referí antes y de haber sido profesor de etnología en la ENS, a Hernández de Alba se le debe mucho en el país, por sus constantes investigaciones arqueológicas y etnológicas. Hernández de Alba tuvo mucha resonancia internacional y consagró muchas energías a la formación del Museo en Popayán, pues estuvo muy vinculado con la Universidad del Cauca.

Fue indudablemente un pionero. Había hecho estudios con Rivet en el Museo del Hombre de París, a raíz de la venida del sabio francés, éste observó el papel tan importante de Gregorio Hernández de Alba aquí y le consiguió una beca de estudios en el Museo del Hombre. Gregorio era una persona sumamente cumplidora, estricta, muy buen profesor y sobre todo tenía la "madera" del científico. Había hecho sus investigaciones en San Agustín y en fin, parte de toda esa obra tan extensa tuvo que ver con la ENS. Afortunadamente para nosotros, recientemente salió a la luz un libro póstumo sobre sus trabajos agustinianos, editado por su hijo.

J.M. Cómo sintetizaría Usted el pensamiento americanista de Rivet?

J.F.S Rivet era un indoamericano No.1. Para Rivet, la América era ante todo la América aborígen y se preocupaba de seguir la herencia aborígen en todos los terrenos habidos y por haber. Y es curioso que él haya sido prácticamente un precursor del americanismo que hunde su pensamiento más allá

de lo hispánico o colonial, lo cual contrasta con buena parte del pensamiento de muchos estudiosos de nuestro mundo americano, que lo ven al lado, al margen de lo indígena.

Eso toca un punto que me llega muy al alma porque yo ando siempre detrás de los rasgos indígenas de nuestras gentes, porque yo creo que aquí somos un mestizaje formidable que es lo que nos da un carácter muy particular; el mestizaje es en Colombia muy manifiesto, al igual que lo es en América Central, Perú, Bolivia, Ecuador y México, y ese fenómeno nos da características físicas y culturales imborrables.

Una de mis aficiones es pasear por Bogotá examinando las figuras de las gentes. Es impresionante ver cómo la gran mayoría de los colombianos llevamos los rasgos indígenas. Hace pocas noches le escuché a Luis Duque Gómez una interesante exposición sobre este tema en la Academia Colombiana de Historia; porque entre otras cosas, las cédulas reales disponían o mejor, casi obligaban a los españoles a que se mezclaran con las indias y si legalmente quedaban influidos por los reyes para amestizarse, qué no sería de las uniones ilegales que hubo.

J.M. Cómo se desempeñaba Rivet en el trabajo de campo?

J.F.S Era un trabajador incansable. Yo lo acompañé en una de las excursiones al Putumayo, a Sibundoy y el ritmo de trabajo era incansable. Rivet se acostaba a las dos o tres de la mañana y se levantaba muy temprano. Se trasnochaba leyendo y escribiendo. Además, tenía un trato muy afable con los indígenas y no se le notaban animadversiones por las dificultades que se presentan por vivir en el terreno. Se adaptaba muy fácilmente a la falta de comodidades urbanas y al presupuesto, que muchas veces era reducido.

J.M. Cómo era el currículo de estudios en el Instituto Etnológico Nacional?

J.F.S Comprendía antropología física, etnografía general, lingüística americana, fonética, orígenes del hombre americano y prehistoria. El Instituto fue fusionado con el Servicio de Arqueología en 1945. El Servicio se creó en 1938 y desde ese año se insitió en el énfasis americanista, tal como se dará Usted cuenta por el programa de estudios.

En cuanto al profesorado, estaba Rivet como director del Instituto, acompañado de Hernández de Alba. Rivet enseñaba lingüística americana y orígenes del hombre americano. Los

demás profesores fueron José de Recasens, quien enseñó prehistoria, Schottelius que enseñaba también prehistoria y etnografía general, y yo enseñaba antropología física y

biotipología... así que recuerde. Debo agregarle, eso sí, que la antropología física que dictaba, hoy está mandada a recoger, pues insistía mucho en antropometría.

A este respecto hay una anécdota muy curiosa. Resulta que las primeras medidas de cráneos indígenas las había hecho el profesor Julio Manrique; se trataba de cráneos Chibchas que resultaron con hiperbraquicefalia en razón de la costumbre indígena de deformar la cabeza. El doctor Manrique no se dio cuenta de ese fenómeno artificial y simplemente dio esa característica como natural. Manrique era médico-psiquiatra.

J-M. Cómo recibió el cuerpo médico la instalación de estudios de antropología en el país?

J.F.S. No repercutió y a mi modo de ver esa intrascendencia se debió a que la medicina ya había tomado un camino de superespecialización. Sólo recuerdo a un médico que había hecho estudios en París y se vinculó luego al Instituto Etnológico. Yo también había trabajado con grupos sanguíneos en el Putumayo, donde se encontró la prevalencia del grupo O. Es una lástima que no haya habido mayor conexión entre ambas disciplinas.

J.M. Cómo se conseguían los recursos para publicaciones e investigación?

J.F.S. Con auxilios, que a veces eran hasta personales. Yo recuerdo que los primeros números de la Revista del Instituto Etnológico Nacional se publicaron con ayuda de los fondos de los expatriados franceses, lograda por el profesor Rivet. Nosotros también conseguíamos auxilios del gobierno y hasta del propio doctor Santos. Pero para investigación, debo decirle que era con las uñas.

J.M. Cómo se terminó la ENS?

J.F.S. Acá en el libro que le voy a entregar está el documento. El doctor Rafael Bernal Jiménez, que había sido el director de la Facultad de Educación, escribió lo siguiente:

"Hacia 1951, el presidente de la República, doctor Laureano Gómez, y su ministro de educación, consideraron que no era aceptable desde el punto de vista moral el que los alumnos de diversos sexos convivieran y trabajaran

dentro de las mismas aulas y en tal virtud determinaron bifurcar la facultad madre de ciencias de la educación enviando el núcleo minoritario de mujeres al Instituto Pedagógico de la Avenida Chile y la totalidad de los alumnos varones a Tunja... De esta manera el alma mater de la Facultad de Educación se trasladó con la mayoría de su personal de alumnos, su profesorado, su archivo, sus gabinetes y sus laboratorios científicos, a la ciudad de Tunja".

J.M. A propósito, cómo eran los recursos bibliográficos del

Instituto Etnológico Nacional?

J.F.S Cuando yo recibí la Escuela (antigua Facultad

de Educación), contaba con dos mil y pico de volúmenes. Al dejar la rectoría, la biblioteca había incrementado sus existencias hasta 22.000 volúmenes y 27.000 títulos, porque me dediqué especialmente a recoger la producción colombiana, incluyendo las publicaciones periódicas. Además de eso, el gobierno e institutos norteamericanos nos habían mandado buena colección de obras en todas las áreas de la Escuela, entre ellas, naturalmente, la antropología.

Los propios alumnos en vacaciones se dedicaban a recoger en los departamentos memorias, informes, revistas regionales, etc., de tal manera que ellos cumplieron una labor estupenda para completar esa biblioteca.

J.M. A quiénes recuerda usted como egresados del Instituto Etnológico que formó parte de la ENS?

J.F.S Entre los primeros figuraron Luis Duque Gómez, Alberto Ceballos, Alicia Dussan de ReichełDolmatoff, Gabriel Giraldo Jaramillo, Edit Jiménez de Muñoz, Blanca Ochoa de Molina y Eliécer Silva Celis. Más tarde fue aumentando la lista de egresados, entre los cuales recuerdo a algunos como Miguel Fornaguera, Carlos Ángulo Valdés y los esposos Pineda, todos ellos con gran recorrido en la antropología del país. Hubo más, pero que no se dedicaron a estas disciplinas directamente.

J.M. Qué hizo usted luego de su vinculación a la ENS?

J.F.S Rivet me escribió una carta desde París en la cual me decía que suponía que con el cambio de gobierno mis condiciones eran difíciles, y que por tanto me ofrecía una pequeña beca, la cual acepté y me fui a París donde reinicié mis estudios de psiquiatría, específicamente de psicoanálisis. Allí me veía todas las tardes con Rivet. El hacía además cada domingo una pequeña recepción en el

Museo a las 5 de la tarde con profesores y americanistas. Tengo de él grandes recuerdos, excelente amigo y qué hombre tan generoso y preocupado por nuestro continente. Como profesor, Rivet fue un hombre abierto, que aunque pertenecía al Partido Socialista Francés, al socialismo democrático, que tanta falta nos ha hecho, aceptaba diversos puntos de vista y otorgaba becas con gran generosidad, independientemente de los credos políticos de los aspirantes.

J.M. Doctor Socarrás, en nombre del Instituto Colombiano de Antropología, de Colcultura, de la directora del Instituto, Ana María Orot, y personalmente, reciba nuestros sinceros agradecimientos por su

colaboración tan oportuna.

J.F.S A ustedes, mil gracias por darme la oportunidad de recordar escenas y experiencias imborrables para mí.

RESEÑAS

The Folk Biology of the Tóbelo People. A Study in Folk Classification.

Autor: Paul Michel Taylor
Editorial: Smithsonian Institution.
Colección: Smithsonian Contributions to Anthropology,
No.34, Washington D.C. 1990, 187 páginas, 11 fotografías, 1 mapa.
Reseña por: Fabricio Cabrera Micolta
Universidad Nacional de Colombia y Universidad de los Andes.

Este libro es un extenso y detallado estudio del sistema autóctono de clasificación de fauna y flora de los habitantes de una de las islas del archipiélago de las Molucas (antiguas "Islas de las Especies"), en Indonesia. Este sistema abarca un total de más de 2300 términos, por medio de los cuales se reconocen y designan los animales y plantas locales.

El autor reseña el proceso de su investigación, emprendida desde mediados de los años 70, a partir de la recolección de gran número de especímenes y de la taxonomía empleada para referirse a ellos. En esta tarea el autor involucró activamente a algunos sectores de la población del pueblo costero en el que llevó a cabo su trabajo de campo, en distintos períodos durante más de una década.

En los cinco capítulos del libro se abordan sucesivamente varios aspectos metodológicos, proporcionando un ilustrativo ejemplo general de las disyuntivas y dificultades que se presentan al abordar el estudio de clasificaciones "folk" o "etnometodológicas".

El primer tema abordado por el autor es el del *contexto socio-cultural* dentro del cual se presentan la conceptualización y la práctica de la clasificación taxonómica de los tóbelo. Este presenta características particulares, como son: la existencia de dialectos, la presencia de multilingüismo y de préstamos lingüísticos para registros especiales, la presencia de distintas tradiciones étnicas y religiosas (islamismo y cristianismo) y finalmente un tabú sorprendentemente estricto que prohíbe pronunciar el nombre de parientes afines (*in-law ñame taboo*). Este tabú es tanto más incidido en sus efectos, por cuanto prohíbe el empleo en otras palabras de las sílabas presentes en el nombre de los parientes afines.

Estas son el tipo de dificultades que se presentan en la identificación y elucidación de los términos taxonómicos. Por ejemplo, para determinar si distintos términos se refieren a

distintos niveles de clasificación, o si se trata de términos

sinónimos, o para determinar en otros casos si se trata de homónimos - el mismo nombre, aplicado a formas en distintas clases. Para el caso tóbelo el autor señala además otras particularidades o presupuestos, que también incidieron sobre el proceso de su investigación, como son: la idea de que todo espécimen debe tener un nombre adecuado - dado inicialmente por los antepasados pero cuyo conocimiento se ha olvidado o perdido - y la noción de que existen áreas de conocimiento que son, y deben permanecer, esotéricas.

Dos discusiones metodológicas con relación al estudio de sistemas clasificatorios, particularmente importantes, se presentan en forma aplicada en este libro. Una de ellas se refiere a la opción metodológica que *aborda el sistema de clasificación mediante la identificación de los términos taxonómicos que lo conforman, los lexemas usados para designar y clasificar*. Los lexemas son las unidades mínimas denotativas del lenguaje, su sentido no está determinado por su estructura gramatical (los lexemas pueden ser, sin embargo, sencillos o compuestos). El método consiste en establecer, mediante criterios morfo-sintácticos, una tipología de los lexemas significativos y pertinentes del campo semántico en cuestión. Esta metodología se diferencia, y se presenta como superior, a aquella que busca encontrar el cuerpo de términos taxonómicos significativos, mediante criterios semánticos. La investigación de corte semántico no puede, en un principio, sino utilizar criterios externos - de una otra constelación o sistema clasificatorio - para proponer los campos y subcampos de investigación; de esta forma, tal vez contamina irremediablemente la investigación en sí. La opción lexicográfica, en cambio, emprende la reconstrucción del léxico con el cual se nombran las cosas y va señalando así los contornos de los campos y subcampos semánticos (en este caso el de las "formas biológicas"), hasta llegar a abarcarlos comprensivamente; no parece presuponer criterios que generen las clases y categorías taxonómicas bajo las cuales se termina reconociendo que están agrupadas las designaciones. Al permitir la elucidación de los criterios "folk" o autóctonos, las agrupaciones y contrastes entre los términos arrojan luz sobre tales criterios culturales de la clasificación, y constituyen claves para proseguir la investigación.

La segunda discusión guarda relación con la opción metodológica reseñada arriba y es posible verla como derivada de la perspectiva inspirada, en forma genérica, por la gramática transformacional (Chomsky, 1965); si bien su parentesco más inmediato es con algunos desarrollos de la etnometodología (Conklin, 1962; Berlin, Breedlove and Raven, 1966, 1968). Constituye un ejemplo de trabajar con modelos fuertes de lingüística y no sólo en analogías sobre lo lingüístico (Nugent, 1985). Esta discusión aborda en forma directa el problema de la *postulación de la existencia de*

categorías subyacentes no explicitadas ni nombradas ("covert" categories) y de clases sin nombres (unnamed classes) en los sistemas autóctonos de clasificación.

Al tratar de encontrar e identificar en el sistema de clasificación de una cultura la categoría (o clase) más comprensiva de un determinado "campo semántico" puede encontrarse una especie de ausencia o "vacío". La "categoría" más general - o nivel "más alto" - del sistema de clasificación (así como algunos sub-niveles y subcategorías), bien pueden no encontrarse explícitamente nombrados mediante un lexema que los denote en el lenguaje de esa cultura; si bien es posible detectar su existencia en el proceso de la recolección sistemática del léxico. La presencia de circumloquios, de conjuntos de términos contrastantes entre sí con respecto a algún sentido pero sin un término que los cobije globalmente o, finalmente, la presencia de términos que se refieren a *clases de seres* a las cuales se aplican (v.gr "machos", "hembras", "gordos"), más que a características de los objetos que pudieran ser vistas claramente como designadas por dichos términos, permiten postular la existencia de algunas categorías culturales sin lexemas explícitos. Tal es el caso de la categoría más general: "Forma Biótica", planteada por el investigador para los tóbelo como la categoría que abarca flora y fauna, pero que no recibe un nombre específico en su lengua. Otras categorías "encubiertas", presentes en niveles intermedios, son por ejemplo para los Tóbelo las de : "forma biótica sexuada" (mediante la cual se agrupan los términos para todos los seres vivos de los cuales se considera existen versiones masculinas y femeninas), las de formas "que respiran" en contraste con las que "no respiran", y las de los "bambúes", "granos", etc. Estas categorías "encubiertas", no explícitas, ayudan a entender la estructura de la agrupación de términos e inclusive según Taylor, en el caso de los tóbelo, les permiten predecir la existencia de formas (o especímenes) no observados o conocidos todavía por ellos. Como . en la discusión anterior, el método no era el de buscar dichas categorías encubiertas mediante "similitudes" o "semejanzas percibidas" por el observador sino a partir de agrupaciones dentro del léxico que manifiesten aspectos, como los señalados arriba, de contrastes no agrupados y caracterizaciones no específicas.

Por todo lo anterior este trabajo tiene pues el valor de ser una especie de introducción aplicada, metodológica y substantiva, al estudio de las clasificaciones "folk", señalando algunos de los puntos más relevantes de las discusiones actuales sobre el tema. Deja en claro la necesidad de una alta destreza en el manejo tanto de la lingüística como de la disciplina "científica" a la cual pertenece el campo semántico que se desea estudiar.

Referencias

- Berlin, Bert; Dennis E. Brodlovic y Peter H. Raven.
1966 "Folk taxonomies and Biological Classification". En Stephen A. Tyler
ed: Cognitive Anthropology Holt, Rinehart and Winston, Inc.
Nueva York.
- 1968 "Covert Categories and Folk Taxonomies" *American Anthropologist* 70:290-299.
- Chomsky, N.
1967 *Aspects of the Theory of Syntax*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Conklin, Harold C.
1962/1969 "Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies". En Stephen A. Tyler ed: Cognitive Anthropology Holt, Rinehart and Winston, Inc. Nueva York.
- Nugent, Stephen L.
1985 "Replacing the Mind, Implicit and Explicit Models of Cognition". *Critique of Anthropology* V(3):3-21.