



# Antropologías en Colombia

Tendencias y debates

Julián Arturo / Darío Blanco Arboleda / Janeth Cabrera / Alejandro Castillejo-Cuéllar  
Aída Gálvez Abadía / Cristóbal Gnecco / Herinaldy Gómez  
Johana Guachetá Huila / William Martínez / Lucía Eufemia Meneses Lucumí  
Germán Moriones / Beatriz Nates Cruz / Astrid Perafán / Juan Carlos Piñacué  
Julián Quinchoa / Eduardo Restrepo / Margarita Serje / Elías Sevilla-Casas  
Rosa Elizabeth Tabares / Jairo Tocancipá-Falla (Compilador)

editorial  
**UC**

# Antropologías en Colombia

Tendencias y debates



# Antropologías en Colombia

Tendencias y debates

Julián Arturo / Darío Blanco Arboleda / Janeth Cabrera  
Alejandro Castillejo-Cuéllar / Aída Gálvez Abadía / Cristóbal Gnecco  
Herinaldy Gómez / Johana Guachetá Huila / William Martínez  
Lucía Eufemia Meneses Lucumí / Germán Moriones / Beatriz Nates Cruz  
Astrid Perafán / Juan Carlos Piñacué / Julián Quinchoa / Eduardo Restrepo  
Margarita Serje / Elías Sevilla-Casas / Rosa Elizabeth Tabares  
JairoTocancipá-Falla (Compilador)



Editorial Universidad del Cauca

2016

---

Antropologías en Colombia : Tendencias y debates / Julián Arturo, Darío Blanco, Janeth Cabrera... [et al.] ; Compilado por Jairo Tocancipá-Falla.-- Popayán : Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2016.

618 p. tablas, mapas, gráficos.

Incluye referencias bibliográficas al final de cada capítulo; índice p. 605-608.

1. ANTROPOLOGÍA CULTURAL. 2. ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN.  
3. ANTROPOLOGÍA URBANA- COLOMBIA. 4. ARQUEOLOGÍA - COLOMBIA. 5. ETNOLOGÍA  
- INVESTIGACIONES. I. Título. II. Arturo, Julián. III. Blanco, Darío. IV. Cabrera, Janeth. V.  
Tocancipá-Falla, Jairo, Comp. VI. Universidad del Cauca.

ISBN: 978-958-732-220-0

572 A636

scdd 21.

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995  
Catalogación en la fuente - Universidad del Cauca. Biblioteca

---

© Universidad del Cauca, 2016

© De los autores: Jairo Tocancipá-Falla (Compilador), 2016

Primera edición en español

Editorial Universidad del Cauca, septiembre de 2016

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Corrección de estilo: Doris Manrique

Diagramación: Mónica Quevedo Hernández

Diseño de carátula: Daniel Eduardo Pérez Melenje

Imagen de carátula: Mural *Rostros de la memoria*, Carlos Calderón, 2012

Editor General de Publicaciones: Alfonso Rafael Buelvas Garay

Editorial Universidad del Cauca

Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14.

Popayán, Colombia

Teléfonos: (2) 8209900 Ext 1134

<http://www.unicauca.edu.co/editorial/>

[editorialuc@unicauca.edu.co](mailto:editorialuc@unicauca.edu.co)

Grupo de Estudios Sociales Comparativos –GESC–. Vicerrectoría de investigaciones –VRI– Unicauca.  
Decanatura Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Unicauca.

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre  
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Impreso en Cali, Valle del Cauca, Colombia. Printed in Colombia.

# Contenido

## Agradecimientos

### Introducción: antropologías en Colombia. Retrospectiva y prospectiva

Jairo Tocancipá-Falla .....	17
La antropología en Colombia entendida por períodos: ¿Superando la periodización? .....	20
El problema de la identidad y el 'estilo' de las prácticas antropológicas en Colombia .....	31
Periodizaciones, crisis y estilos-identidades en la antropología .....	34
ICANH y departamentos de antropología: institucionalidad, práctica y diversidad formativa .....	36
Dinámica reciente de la formación antropológica en Colombia: los programas de pregrado .....	37
Nuevos ímpetus en la formación de posgrado de la antropología en Colombia .....	45
Algunas ausencias en la antropología en Colombia .....	47
Algunas presencias temáticas en la antropología en Colombia .....	49
Referencias citadas.....	56

## Primera parte

### Historicidad y práctica antropológica en Colombia

#### 1. La antropología en Colombia en el nuevo milenio

Eduardo Restrepo .....	63
Introducción.....	63
Antropología en la modernidad.....	65
Establecimiento académico.....	73
Más allá de la academia .....	79
Conclusiones.....	81
Referencias citadas.....	83

#### 2. Dos épocas de la arqueología

Cristóbal Gnecco .....	85
Arqueología en la modernidad.....	85
La época multicultural.....	88
¿Otra época de la arqueología?.....	93
Referencias citadas.....	97

### 3. Márgenes y periferias en el pensamiento antropológico colombiano (siglo XIX)

Margarita Serje .....	99
Introducción.....	99
Los Criollos .....	102
La naturaleza de América y de los americanos.....	105
Márgenes y periferias .....	111
Orden y Progreso .....	116
Conclusión .....	119
Referencias citadas.....	120

## Segunda parte

### Problemas y debates antropológicos actuales

#### 4. Guerra, cotidianidad y los órdenes globales: notas antropológicas para una relectura de la violencia en Colombia

Alejandro Castillejo-Cuéllar.....	125
Antecedentes.....	126
Una inflexión de la mirada .....	130
Traducción, enunciación y trabajo de campo.....	133
Ética, política y colaboración.....	136
Nuevas configuraciones y esferas de violencia .....	139
La militarización de la cotidianidad.....	140
Entre las antropologías de la ley y las etnografías de lo “transicional”.....	146
Estudios críticos de la memoria (y el olvido) .....	151
Comentarios finales: hacia una antropología de lo actual .....	159
Referencias citadas.....	160

#### 5. “Estudios afrocolombianos” en la antropología: tres décadas después

Eduardo Restrepo.....	167
Introducción.....	167
Invisibilidad-estereotipia: doble articulación de la discriminación racial.....	168
Lenguaje: desplazamientos y disputas.....	172
Encuadres teóricos, temáticas y lugares .....	176
Establecimiento académico .....	186
Transformaciones políticas.....	189
Conclusiones.....	191
Referencias citadas.....	193

#### 6. Miradas antropológicas sobre la dimensión política y cultural de las justicias indígenas

Herinaldy Gómez .....	219
Presentación.....	219
Sobre la invisibilidad .....	220
Sobre las persistencias.....	223

Sobre las trasformaciones .....	235
Sobre el reconocimiento jurídico.....	242
Reacción antropológica frente a los enunciados legales .....	251
Referencias citadas.....	265
<b>7. Seis décadas de investigación antropológica urbana en Colombia</b>	
Darío Blanco Arboleda.....	269
Comentario introductorio.....	269
Los primeros desarrollos de la antropología urbana en Colombia.....	270
El asunto de las teorías .....	271
Disciplinas y realidad socio-cultural.....	272
El asunto de si es o no una subdisciplina.....	272
Complementos a reflexiones sobre seis décadas de investigación .....	273
La relación con la administración distrital.....	273
Contribución en algunos equipos interdisciplinarios.....	274
Aporte de la antropología urbana en algunos programas académicos.....	274
El papel de las ONG en el desarrollo de la antropología urbana .....	275
Unas palabras finales sobre las reflexiones .....	276
Breve introducción a la subdisciplina .....	277
Indefiniciones de la Antropología urbana.....	279
Antecedentes teóricos y desarrollo de la Antropología urbana en Colombia .....	280
El posmodernismo y el eclecticismo contemporáneo en las aproximaciones.....	285
Antropología urbana en Colombia .....	286
Metodología, criterios del rastreo y clasificación de los trabajos sobre	
Antropología urbana .....	291
Sesenta años de investigación antropológica urbana:	
breve recuento de retos y desafíos investigativos .....	293
Referencias citadas.....	323
<b>8. La bioantropología en Colombia: visibilidad, tendencias y desarrollos</b>	
<b>investigativos en los departamentos de antropología</b>	
Rosa Elizabeth Tabares.....	333
Introducción.....	333
Preliminares .....	334
Inicios.....	335
Planes de estudios, trabajos de grado y tendencias investigativas	
de los 10 departamentos de antropología del país .....	337
Los nuevos departamentos de antropología del país, sus planes	
de estudios y sus tendencias investigativas en bioantropología.....	356
Consideraciones Finales .....	360
Referencias citadas.....	366

<b>9. Los lugares, el lugar de la antropología del territorio en Colombia y desde Colombia</b> Beatriz Nates Cruz.....	393
Los estudios territoriales con enfoque antropológico y el enfoque territorial en antropología .....	396
La teoría recobrada .....	399
Problemas territoriales contemporáneos con enfoque antropológico.....	402
Objetivaciones, por una antropología del territorio .....	407
Referencias citadas.....	428
<b>10. Balance de los estudios antropológicos en cambio religioso</b>	
Aída Gálvez Abadía .....	449
Presentación.....	449
Despunta la investigación en religiones.....	451
Estado del arte en los años 1970 y 1980 .....	453
Irrumpen los estudios sobre pluralización religiosa.....	466
El ahora de la investigación en religiones .....	473
Reflexión final.....	475
Referencias citadas.....	477
<b>11. La tecnología en Colombia: algunos apuntes teórico-metodológicos desde la antropología</b>	
Julián Quinchoa, Germán Moriones, Janeth Cabrera .....	489
Introducción.....	489
Anotaciones teóricas sobre los estudios sociales, ciencia y tecnología en Colombia .....	490
Las TIC: una aproximación a su relevancia temática en la antropología.....	500
Consideraciones finales.....	505
Referencias citadas.....	506
<b>12. Antropólogos y sociólogos frente a las clasificaciones e identificaciones societales en Colombia: los retos que hoy imponen ‘los mestizos’</b>	
Elías Sevilla Casas, Juan Carlos Piñacué Achicué, Johana Guachetá Huila.....	513
Introducción.....	513
Voces de sociólogos y antropólogos .....	515
Tensión (conflicto) entre indígenas y campesinos de Guanacas, Tierradentro .....	521
Referencias citadas.....	550
<b>13. Entre ‘chola’ y antropóloga. Una reflexión sobre la formación y el ejercicio de la antropología en Colombia</b>	
Lucía Eufemia Meneses Lucumi.....	557
Introducción.....	557
Indígenas: ¿académicos, intelectuales, militantes o investigadores? .....	559
A manera de conclusión: retos de género y formación disciplinar.....	581
Referencias citadas.....	582

<b>14. Campesinos y antropología en Colombia: algunos alcances y perspectivas actuales</b>	
Jairo Tocancipá-Falla, Astrid Perafán, William Martínez .....	587
Introducción.....	587
Campesinos, capitalismo, cambio social y cultural.....	588
Marxismo y el accionar de lo campesino en Colombia: extensiones y complementos.....	592
Movimientos agrarios, luchas campesinas y antropología .....	595
A manera de conclusión: agenda de interlocución campesinos e investigación social en Colombia .....	599
Referencias citadas.....	601
<b>15. Antropologías en Colombia: tendencias y debates</b>	
Jairo Tocancipá-Falla .....	609
Referencias citadas.....	612
<b>Índice analítico .....</b>	<b>613</b>

## Tablas y anexos

<b>Introducción: antropologías en Colombia. Retrospectiva y prospectiva</b> .....	17
Tabla 1. Fecha de fundación de los departamentos de antropología en Colombia por ciudad/departamento (2015).....	39
Tabla 2. Número de programas de Antropología por ciudad capital en Colombia .....	41
Tabla 3. Antropólogo/a(s) egresados por programa (1968-2015)	
Tabla 4. Programas de posgrado afines a la antropología en Colombia (1984-2015) .....	46
Tabla 5. Consolidado de egresados a nivel de posgrado, por ciudades y género (2001-2013).....	47
<b>5. “Estudios afrocolombianos” en la antropología: tres décadas después</b> .....	167
Anexo 1. Hechos, eventos y textos relevantes para el campo de los estudios afrocolombianos, desde 1984 .....	214
<b>7. Seis décadas de investigación antropológica urbana en Colombia</b> .....	269
Tabla 1. Trabajos de antropología urbana encontrados desde 1974 hasta 2012 .....	298
<b>8. La bioantropología en Colombia: visibilidad, tendencias y desarrollos investigativos en los departamentos de antropología</b> .....	333
Tabla 1. Síntesis de los perfiles investigativos actuales en bioantropología de los departamentos de antropología del país .....	361
<b>9. Los lugares, el lugar de la antropología del territorio en Colombia y desde Colombia</b> .....	393
Anexo 3 Tablas de Estado de la Cuestión.....	441
Anexo 4 Tablas Grupos plataforma scienti de Colciencias, área de conocimiento antropológico .....	444

## Mapas

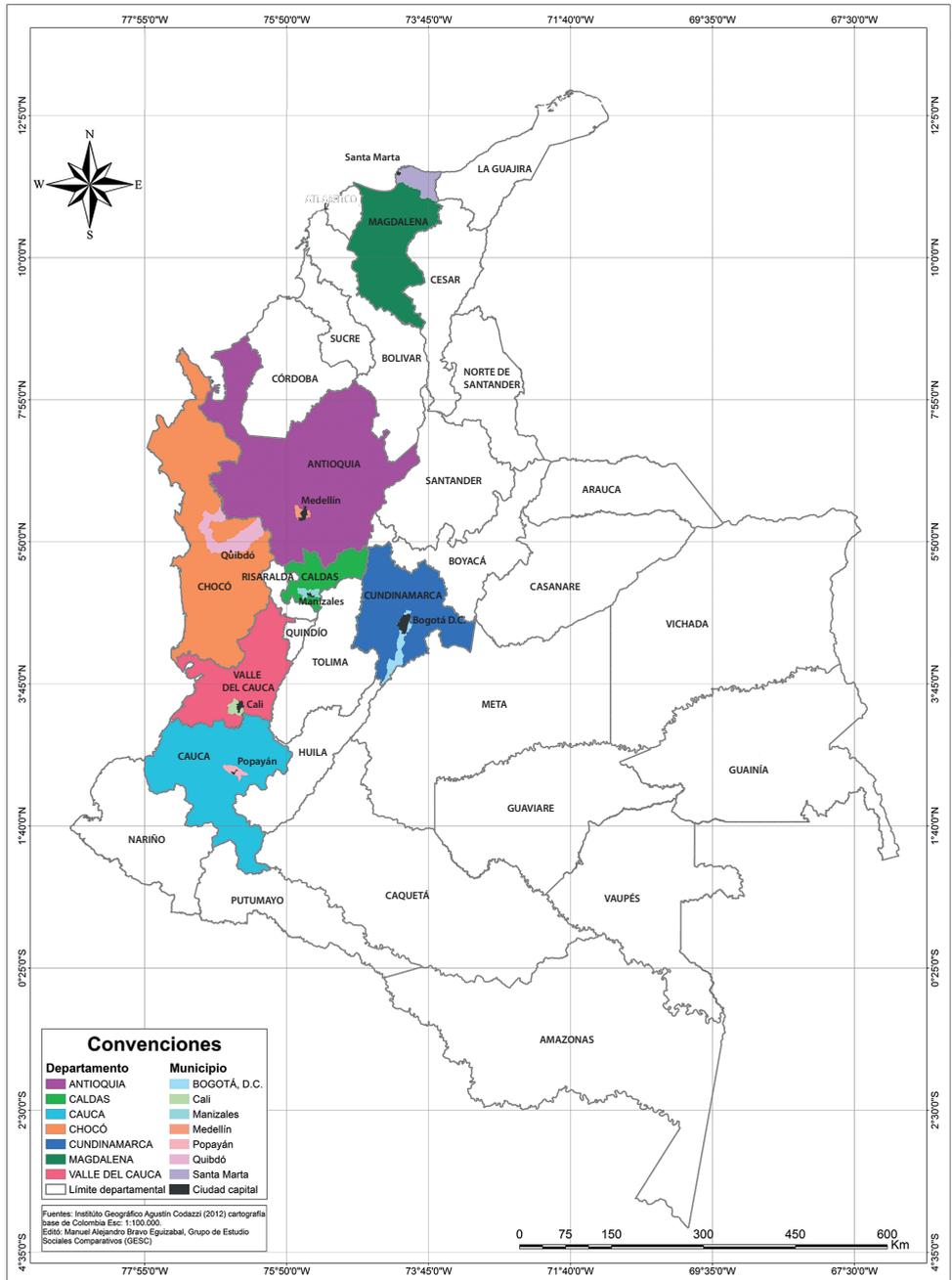
Mapa 1.	Ciudades donde se enseña la antropología en Colombia (2015) .....	13
Mapa 2.	Trabajo de Campo en la Zona de Amortiguamiento PNNN. ....	439
Mapa 3.	Trabajo de campo en el sur de Francia: <i>Saint-Antonin Noble Val, commune du Tarn-et-Garonne</i> .....	440
Mapa 4.	Trabajo de campo en el norte de España .....	440
Mapa 5.	de 'tribus' y 'naciones' en S. XVI (Friede 1967).....	522

## Gráficos

Gráfico 1.	Tendencia del crecimiento de los programas de antropología en Colombia (2015).....	40
Gráfico 2.	Número de programas de antropología por ciudad capital .....	42
Gráfico 3.	Antropólogo/as egresados por programa (1968-2015) .....	44



Mapa 1. Ciudades donde se enseña la antropología en Colombia (2015)





## Agradecimientos

Este libro no hubiera sido posible sin la convicción, confianza y empeño que los colaboradores en este volumen tuvieron con la iniciativa. Su esfuerzo y aporte en este proyecto es una demostración más que el sentido de comunidad académica, con todas sus diferencias y afinidades, existe y es necesario fortalecer. Igualmente, agradecimientos también especiales a los jefes de los departamentos de Antropología de las Universidades y sus colaboradores que acompañaron con su apoyo en el suministro de la información: Antioquia, a nivel de pregrado y posgrado (Juan Carlos Orrego y Darío Blanco), Andes (Hilda White), Cauca (Elizabeth Tabares), Externado (Claudia Cano), Icesi, sede Cali (Daniela Castellanos), Javeriana (Carlos Luis del Cairo), Nacional (Ximena Pachón), Magdalena (Eduardo Forero y Kevin Barros), Caldas (Mario Alonso Bermúdez y Paola Acosta) y El Rosario (Laura Ordoñez). Agradecimientos también a la Vicerrectoría de Investigaciones, Doctor Alfonso Rafael Buelvas, y la Decana de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Magíster Zamira Díaz, por su gestión y apoyo para que este proyecto fuera posible. Al equipo del sello editorial de la Universidad del Cauca, Luis Jaramillo, Rodrigo Orozco, Maritza Martínez, Doris Manrique y Mónica Quevedo, por su compromiso. Especial reconocimiento y agradecimiento a Carlos Calderón quien amablemente aceptó la disponibilidad de su obra *Rostros de la memoria* como portada. A Julián Quinchoa, Nuria Cristina Ortigón, Andrés Campo, y Manuel Bravo por su dedicación desinteresada por ayudar a completar la tarea. Y finalmente, a los evaluadores que con sus comentarios críticos ratificaron la idea de que este ejercicio no es un lugar de llegada sino un punto de partida hacia otras indagaciones posteriores.



## Introducción: antropologías en Colombia. Retrospectiva y prospectiva

JAIRO TOCANCIPÁ-FALLA<sup>1</sup>

Hace más de tres décadas que Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (1984) publicaron el libro *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*, donde presentaban un balance historiográfico de la práctica disciplinaria en el país a partir de los hitos destacados como la expedición de la Comisión Corográfica (s. XIX), la Escuela Normal Superior (1939), El Instituto Etnológico Nacional, el Instituto Colombiano de Antropología (década de los cuarenta y cincuenta) y la creación de los programas de Antropología a nivel universitario (década de los sesenta y setenta). Dada su importancia en tratar de dar cuenta de la formación del pensamiento antropológico en nuestro país, sorprende que años después este libro no haya recibido la atención que se merece. Posteriormente a su publicación, las referencias sobre el trabajo son escasas y solo iniciando la década de los noventa una de las colaboradoras hace referencia a través de un artículo que trata sobre el estado del arte en la antropología en Colombia (Jimeno 1990).<sup>2</sup> Desde entonces, y especialmente a partir de esta década de los noventa algunos/as antropólogos/as han reflexionado y examinado la situación de la disciplina en el país, a través de variados artículos en algunos números especiales publicados en revistas antropológicas, entre otros volúmenes (e.g. Revistas Antípoda – 2005-2013; Icanh 1999-2012; Boletín de Antropología 2007-2008; Maguaré 1993, 1996; Restrepo y Uribe 1997, 2000; Sotomayor 1998).

De ello se deriva que *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia* no pretendía agotar el tema hasta ese momento, sino más bien fue un intento

---

1 Profesor Titular, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca.

2 Similar tratamiento recibió el libro de Chaves (1986), *Trayectorias de la antropología en Colombia*, menos conocido que el de Arocha y Friedemann, pero que trata igualmente de presentar un estado del arte de la disciplina en el país con los principales precursores, y las instituciones educativas que contribuyeron en dicho proceso de formación. Después de estos dos libros, se han publicado otras obras colectivas en antropología cuyas implicaciones son analizadas en el Capítulo uno de Eduardo Restrepo. En esta introducción enfatizamos en la obra de Arocha y Friedemann, y sus proyecciones más de tres décadas después.

por dar cuenta, con sus limitaciones, de los aportes que varias generaciones de antropólogos hasta esa fecha venían realizando en la comprensión de la compleja realidad social y cultural en el ámbito nacional. En el prólogo, por ejemplo, Arocha y Friedemann, caracterizaban las relaciones interprofesionales con otras instituciones docentes o de fomento académico e investigativo, como relaciones personales e informales más que interinstitucionales, algo que no ha cambiado mucho desde entonces. Pero a su vez, destacaban que “el nivel académico de los docentes es magro” (Arocha y Friedemann 1984: 16), situación que a todas luces ha cambiado considerablemente en los últimos años. Recordemos que en la década de los noventa, la antropología colombiana empieza a desarrollar los primeros programas de posgrado en el país, al igual que en el ciclo de formación a nivel de pregrado se inicia un proceso que a la fecha se ha manifestado con la apertura de más de diez departamentos de Antropología cuando hasta hace más de una década apenas se contaba con cuatro de ellos (ver Capítulo 1). Este proceso de institucionalización que en algún momento los autores confinaron a la década de los sesenta todavía no termina ahí y a la fecha se ha dado apertura de un nuevo programa en la Universidad Antonio José Camacho en Cali, mientras que al parecer la Universidad del Norte tenía una propuesta, al menos aparece registrada pero no activa, y se conoce de una propuesta de otro programa en la Guajira. Dichos antecedentes plantean un interrogante sobre si la crisis de la antropología que tanto se menciona en otras latitudes, especialmente en países del norte, es correlativa y correspondiente con el dinamismo que se refleja con la apertura de nuevos programas en nuestro país y los desarrollos investigativos que se reflejan en un cúmulo de publicaciones recientes en revistas especializadas.<sup>3</sup>

Es claro que en las tres últimas décadas, la antropología viene experimentando cambios de orden institucional y no institucional que han marcado diversas dinámicas: el incremento del papel del Estado en regular los programas de Educación Superior a través del proceso de Acreditación y Aseguramiento de la calidad de los programas y mejoramiento del Sistema Nacional para la Educación Superior (ver por ejemplo, Ley 30 de 1992, Decreto 1767 del 2 de junio de 2006, Decreto 4968 del 23 de diciembre de 2009, y la Resolución 1780 del 18 de marzo

---

3 A la fecha [2015], y con diferentes grados de alcance, existen las siguientes revistas especializadas en el campo de la antropología: Antípoda (Uniandes), Antropacífico (Unicauca), Boletín de Antropología (Universidad de Antioquia), Estudios Sociales Comparativos (Unicauca), *Jangwa Pana* (Universidad del Magdalena), Maguaré (Universidad Nacional), Revista de Antropología y Sociología: Virajes (Universidad de Caldas), Revista Colombiana de Antropología e Historia (Icanh, Bogotá) y *Universitas Humanistica* (Universidad Javeriana). Esta es apenas una muestra representativa y no se presentan referencias de otras revistas especializadas en el campo de las ciencias sociales y las humanidades donde los antropólogos también publican (e.g. Tabula Rasa, Revista de Estudios Sociales, etc.). La mayoría de ellas son virtuales y están sometidas al régimen de escalafonamiento de Colciencias que plantea un *ranking* de acuerdo con criterios de sostenibilidad, visibilidad nacional e internacional, frecuencia de citación de artículos, etc.

de 2010), la creación de nuevos programas, la revolución tecnológica, el conflicto y el llamado postconflicto en ciernes, entre otros factores han venido influyendo significativamente en el desarrollo de la disciplina. Lo anterior se evidencia en la diversificación de la producción intelectual, tendencias, e intereses y el desarrollo de grupos investigativos. De hecho bajo el impulso de Colciencias, la/os antropóloga/os cada vez más vienen transitado de una forma de investigación individual a otra más colectiva e interdisciplinaria. Treinta años después también se han observado cómo nuevas generaciones han incursionado con ejercicios antropológicos innovadores y renovadores, algunos bajo influencias noratlánticas, más en una relocalización de la práctica antropológica en el ámbito nacional (Ver Restrepo y Uribe 2000). Igualmente, y a partir de los diversos cambios señalados, varias producciones antropológicas, posteriores al trabajo de Arocha y Friedemann (1984), empezaron a señalar temas de interés que buscaban ir más allá de lo local, examinando las tensiones con lo global, tratando de superar la “indiologización de la antropología” y discutiendo críticamente los esencialismos a favor de los bordes, las fronteras e intersticios en las sociedades (Almario 1997; Correa 1993; Restrepo y Uribe 1997, 2000; Sotomayor 1998). Algunas de estas críticas a la antropología esencialista, sin embargo, no eran nuevas (Ver por ejemplo, Bateson 1982 2006, 1976; Leach 2000a, 2000b; Wolf 1987),<sup>4</sup> lo que sugiere que se trataba más bien de hacer una interpretación y aplicación crítica en el entorno colombiano, y buscando seguramente una marca diferencial con los estilos de generaciones precedentes. Es de anotar que esta relectura de la práctica antropológica se corresponde con la diversidad de casos presentados en estos volúmenes y que reiteran la importancia de superar los encasillamientos analíticos que se venían dando en años precedentes.

De igual manera, y en una perspectiva que se corresponde con este volumen, al plantear la referencia de Antropologías, en plural, se desea notar el ímpetu con el que han surgido una variedad de tendencias y problemas pero también se desea indicar la fuerza con la que han ingresado nuevas temáticas en la agenda investigativa en Colombia (e.g. Tecnología, experiencias autoreflexivas y biográficas, antropología jurídica, etc.). Es claro también que estos cambios también pueden significar una masificación acrítica de interpretaciones y prácticas sobre las variadas condiciones sociales y culturales existentes. Igualmente este crecimiento puede también implicar olvidos o la marginalización de ciertos temas que en el pasado tuvieron una mayor preponderancia pero que todavía tienen vigencia.

---

4 El problema de los esencialismos en la antropología no es patrimonio único de nuestra disciplina; la filosofía en su larga historia se ha planteado también esta discusión. Aquí solo mencionamos algunos autores con los cuales estoy familiarizado, pero de seguro habrán otros en diversas tradiciones académicas.

Bajo esta perspectiva, este libro busca indagar qué ha pasado después de haber sido publicado *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*,<sup>5</sup> y en particular cómo los antropólogos han interpretado, asimilado, transformado o innovado con discursos en boga, o no en boga, sobre palabras clave o temas como globalización, postestructuralismo, postcolonialidad, compromiso social, hermenéutica, economía política, investigación colaborativa, etc. Estas consideraciones pueden ser resumidas con interrogantes tales como: ¿Cuáles han sido las continuidades y discontinuidades relevantes que la disciplina antropológica ha sufrido en Colombia en más de tres décadas? ¿Cómo hemos traducido, desechado, transformado o reelaborado las teorías noratlánticas y las del Sur? ¿Qué novedades, en términos teórico-metodológicos, desde nuestra esquina geográfica se han planteado? A la luz de lo transcurrido, ¿Qué debates, tendencias actuales y nuevos enfoques empiezan a plantearse en nuestra práctica disciplinar? Estos son algunos interrogantes que configuran un marco referencial que el lector podrá apreciar en los capítulos que siguen.

Antes de iniciar, y como se indicó anteriormente, consideramos pertinente discutir algunas ideas planteadas en 1984 y que a la fecha ameritan algunas revisiones, no sin antes destacar y valorar los aportes significativos que los autores y autoras dieron en aquella compilación, y que lo buscado aquí es destacar puntos referenciales de los desarrollos que se ha planteado la disciplina en las tres últimas décadas. El trabajo de Arocha y Friedemann, como se verá en algunos capítulos, no es un referente obligado en el análisis pues aspectos normativos, legales, nuevos contextos, las dinámicas propias de los programas y el surgimiento de otras líneas de la antropología en el país no fueron previstas por ellos, como otros planteamientos fueron bien establecidos. En esa variedad de posibilidades, aquí hemos elegido el problema de las periodizaciones, las políticas de las crisis y las identidades o 'estilos' de la antropología en Colombia, la institucionalidad, práctica y la diversidad formativa en la antropología (pre y posgrado) —acompañada de alguna estadística reciente— que se ha potenciado y desarrollado en las tres últimas décadas. Finalmente, cerramos con algunas ausencias y presencias asociadas con la intencionalidad de esta compilación.

## **La antropología en Colombia entendida por períodos: ¿Superando la periodización?**

Las periodizaciones en la antropología en América Latina como en Colombia no son nuevas. En el caso argentino, por ejemplo, Rosana Guber (2009) examina las diferentes versiones que varios antropólogos e historiadores establecieron en el quehacer disciplinario y sus correlaciones con las políticas estatales y los diversos

---

5 No se articulan completamente los volúmenes señalados anteriormente, no porque no sean pertinentes sino porque la diversidad de temas y enfoques y la importancia de marcar una diferencia generacional requieren de un espacio mayor de análisis al que se dispone aquí.

gobiernos que se apoyaron en la disciplina para el logro de sus objetivos. Algo parecido acontece para el caso colombiano, cuando los gobiernos liberales de los años treinta vieron en la educación superior el signo de la superación de la pobreza en el país, marcando un nuevo período en la historiografía del país. En el caso de la antropología existen antecedentes de distinta naturaleza, que no han recibido mayor atención en alguno/as antropólogo/os, quienes lo ven como un tema ‘trasnochado’ de poco interés, lo que motiva también una interpretación de por qué se le considera de esta manera, y no seriamente. En nuestra perspectiva las periodizaciones son ‘naturalizadas’ —son dadas por hecho y cuando no lo son, terminan ‘domesticadas’— pero no son suficientemente examinadas como fuente de reflexión y pensamiento crítico.

Para iniciar, es conveniente sugerir una revisión conceptual. En primera instancia, y en un sentido básico, las periodizaciones devienen de período y como tal aluden a “un tiempo o ‘espacio de tiempo’ que implica la duración de algo” (Española 2001:1176). En nuestro caso las periodizaciones son construcciones teóricas-conceptuales y metodológicas que alguien realiza frente a eventos, hechos, circunstancias y actores que han sobresalido en ciertos tiempos delimitados por ese ‘alguien’. Se insinúa entonces que existen varias formas de periodizar, entre las cuales la que realizan los antropólogos constituye apenas una forma entre varias. Para los propósitos de este trabajo aludiremos por lo menos a tres de ellas, una referida a aquella que realiza “el ciudadano de a pie” con respecto a su situación general que ha vivido y trascendido de manera reflexiva (períodos presidenciales, economía, cambios en la vida social, etc.);<sup>6</sup> otra propia de la práctica que realizan los antropólogos externamente en la medida que van documentando la realidad social; y tres, aquella referida y enfocada a ‘situar’ internamente en términos teórico-metodológicos la experiencia y práctica que realizan las/os antropóloga/os.<sup>7</sup> Para efectos de nuestra discusión nos basaremos

---

6 Ese ‘alguien’ no es necesariamente una persona sino que también puede ser un colectivo, una organización, un movimiento social o también el editor de una revista (Orrego 2013). En una investigación reciente, por ejemplo, el economista antropólogo Carlos Corredor (2015) realizó su trabajo con líderes del Movimiento del Macizo colombiano —un movimiento que surgió en la segunda mitad del siglo XX en el departamento del Cauca (Suroccidente de Colombia) para reivindicar valores sociales y culturales de vida digna frente al Estado colombiano (Ver también Tocancipá-Falla 2004)— con quienes documentó la experiencia del movimiento. En este proceso se recogieron trabajos previos pero también se recolectó de primera mano las historias y percepciones de los actores, tarea que se esperaba pudiera contribuir en el proceso de organización y movilización. Esta iniciativa que fue conocida como la ‘historia de los esfuerzos’ se definió por cuatro períodos en la historia organizativa: el nacimiento, la consolidación, auge, crisis y reconstrucción del movimiento; este último vigente que se estableció para buscar un renacimiento y retomar el camino iniciado hace más de cuatro décadas.

7 Las periodizaciones planteadas aquí evocan la discusión planteada por Schutz (2003) sobre las construcciones del sentido común (primer nivel) y la construcción del conocimiento especializado de las ciencias sociales (segundo nivel) y que en ambos casos la dimensión

solo en las dos últimas, en el entendido que una discusión de la primera amerita otro espacio de reflexión y análisis que excede el enfoque de esta introducción y del libro en su conjunto.

En segunda instancia, podría sugerirse que las dos formas de periodización, la que se realiza ‘externamente’ con respecto al entorno social y cultural que se indaga y aquella que se realiza ‘internamente’ y que alude a la práctica de los antropólogos con respecto a su quehacer,<sup>8</sup> son la fuente de análisis en esta sección, aunque la mayor fuerza de análisis, como se verá más adelante, recae más en la reflexión interna de cómo se periodiza en la antropología que en la otra que se da de manera más objetual con respecto a la fase documental que realiza el/la antropólogo/a.

En el caso de la externalidad, existen diversos antecedentes que dan cuenta de ese intento por periodizar el material que se encuentra en la investigación como tal. Dicho ejercicio es más común de observar en estudios que vinculan la arqueología, la geología y la historia, entre otras disciplinas. En 1953, por ejemplo, Reichel Dolmattoff escribió un artículo en la *Revista Colombiana de Antropología* titulado “Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta” como parte de una serie de trabajos etnográficos y arqueológicos realizados en esta región. Allí, refiere a varios tipos de periodización que buscan caracterizar la vida de los grupos étnicos, y en particular los *kogi*, desde el pasado hasta el presente. Una primera periodización, argumentada sobre la base de testimonios de los mismos *kogi*, plantea dos fases o épocas: una mítica y otra histórica. En la primera, y en el contexto de guerras intertribales, se caracteriza por el dominio de los *kogis*, sobre otros grupos étnicos vencidos en las guerras. En la segunda fase, la histórica y más reciente, ellos son vencidos y exterminados para dar lugar a otros grupos vencedores, aunque amigos y aliados de los mismos *kogi* (Dolmattoff 1953:28-29). En otra periodización presentada por el autor, centrada en la arqueología, propone tres períodos fundamentados en cierto grado de aislamiento frente al contacto español, a saber: período Sub-tairona, referido “al más antiguo”; el Período I caracterizado por no contener material de ‘contacto’ y el Período II, asociado con el siglo XVI correspondiente a la fase de contacto.

En cuanto a la internalidad, se hace referencia a aquellas construcciones o elaboraciones que el/la antropólogo/a realiza con referencia a los trabajos que otros colegas efectúan y que supone involucra elementos destacados en la

---

de lo subjetivo resulta importante. Otras dimensiones temporales, analizadas desde una perspectiva teórica, también pueden ser vistas en Munn (1992) y Gell (1992, 2001). Una variante interesante es aquella que combina al menos dos de las referidas en una discusión dialógica y crítica entre actores sociales y antropólogos.

8 La separación entre lo ‘externo’ y lo ‘interno’ es un recurso pedagógico más no demostrativo pues en la realidad social ambos están integrados, así sea que el antropólogo/a pretenda separarlos como uno de los efectos de su formación y personalidad.

producción de pensamiento antropológico. Desde esta perspectiva nos acercamos a la idea de lo que Karl Manheim denominó ‘sociología del conocimiento’ la cual se “esfuerza [...] en captar el pensamiento dentro del marco de una situación histórico-social, de la cual emerge poco a poco el *pensamiento* individualmente diferenciado”. Sin embargo, este autor nos advierte que sería engañoso plantearse la idea del individuo *per se*, cuando este ha estado precedido por un cúmulo de experiencias, vivencias, experiencias y hechos que lo afectan en su pensamiento y accionar socialmente hablando (Ver también Carr 1983 1995; Schutz 2003).

Teniendo en cuenta esta última forma de periodización ‘interna’ de la antropología en Colombia, detengámonos un poco en algunos casos donde se establecen caracterizaciones de tipo teórico-metodológico propios de ciertos momentos acaecidos en la trayectoria la práctica disciplinar.<sup>9</sup>

Una de estas aproximaciones la hallamos en 1953 cuando surgió el primer número de *La Revista Colombiana de Antropología*, por aquel entonces adscrita al Ministerio de Educación, y que se inicia con el anuncio de la creación del hoy Instituto Colombiano de Antropología e Historia mediante Decreto 2190 de septiembre de 1952. Allí, el editorialista director señalaba que la nueva revista venía a “reemplazar en forma moderna y más científica, la anterior revista del Instituto Etnológico Nacional y el Boletín de Arqueología” (ICAN 1953:11). Pero dicho reemplazo editorial no era simple, pues a la par con el nuevo Instituto se fundamentaba la idea de trascender un período inicial de la práctica antropológica a otro más exigente. Así, el editor, justificaba el hecho de crear “un ‘organismo adecuado’ que se diera en la tarea de ‘pasar de la etapa descriptiva a la analítica’, sometiendo los materiales encontrados y aún por encontrar a la correspondiente apreciación crítica” (ICAN 1953:12). La crítica nos parece un elemento importante de sobresaltar en la época.

Décadas después encontramos otra forma de periodización, quizás no tan explícita, pero preocupada por trazar las nuevas tendencias de la antropología en el país: “Nuevas perspectivas de la Antropología en Colombia” de Felipe Santiago Paz (1978), quien escribió para un volumen compilado por Fernando Chaparro y Francisco Sagasti sobre *Ciencia y Tecnología en Colombia*. En este trabajo, el antropólogo Paz deja entrever el problema del cambio en la práctica antropológica y la llegada de “otro tiempo” en el quehacer disciplinario. La onda expansiva del cambio disciplinar, según él, proviene de los países metropolitanos y de “seguidores en las antiguas colonias’ y que anuncia el cierre de un ciclo de una ‘ciencia’ que ya cumplió su papel histórico” (1978: 261). Al plantearlo de este modo, señala que “es el tiempo de la acción, y la

---

9 La revisión se hizo principalmente en la Revista Colombiana de Antropología e Historia desde su primera edición en 1953 hasta el 2007, cuando aparece un número especial sobre antropologías en Colombia y América Latina. Otras revistas como Antípoda también se han ocupado del tema (ver Números 1 [2005] y 2 [2011]).

acción solo puede ser eficaz en la medida en que se abandonen las charlas de escritorio y el conocimiento adquiera su verdadero sentido: la transformación de la realidad” (1978: 262). Más adelante y como prueba de ello, pasa a documentar las actividades que se llevaron a cabo entre 1978 y 1979 en la Estación de La Pedrera en la Amazonia colombiana, una de las Estaciones que creó el Instituto Colombiano de Antropología en 1975 con el fin de acercarse a zonas marginales como la Guajira, el Chocó, Nariño, el Putumayo, la Amazonia, la Orinoquia, los Llanos Orientales y el Piedemonte de la Cordillera Oriental.<sup>10</sup> Otro texto que complementa y comenta este período de los setenta es el trabajo presentado por Carlos Alberto Uribe (1980-1981) “Contribución al estudio de la historia de la Etnología (1970-1980)”. Aunque no lo plantea como período propiamente hablando, sino más bien como un momento de crisis y de cambio en la práctica antropológica, buscaba en particular establecer cuál fue el rol de los movimientos estudiantiles, determinar el enfoque práctico que se buscaba desarrollar en las Estaciones Antropológicas y romper con el modelo neutral de una antropología objetivista.

Pero en los antecedentes sobre una periodización de la antropología en Colombia, el trabajo que quizás presenta una elaboración más detallada sobre la práctica antropológica es el libro de Arocha y Friedemann (1984), *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*. En la historiografía de nuestra práctica profesional e investigativa constituye uno de los primeros intentos sistemáticos de larga duración que busca documentar la experiencia en nuestro país de manera consistente desde el siglo XIX hasta comienzos de la década de los ochenta. Allí se examina y analiza el papel de los precursores de la disciplina, la trayectoria de la práctica antropológica y el rol destacado de instituciones de formación como la Escuela Normal Superior, el Instituto Colombiano de Antropología y los cuatro departamentos fundadores de la disciplina a nivel universitario (Andes, Antioquia, Cauca y Nacional), lo indígena, la ética y política del antropólogo, la investigación sociomédica, la lingüística en la Amazonía, los estudios de negros, y la antropología marxista. Aunque la elección de los temas puede ser arbitraria, allí se aprecian diversos elementos del contexto histórico nacional e internacional que contribuyeron a la configuración de problemáticas que fueron pertinentes para la antropología como práctica profesional e investigativa en su larga trayectoria.

---

10 Las Estaciones Antropológicas fueron parte de un programa de investigación interdisciplinario que buscaba dar cuenta de la situación de los indígenas en los conocidos Territorios Nacionales, o territorios marginales buscando así comprender la situación de las poblaciones sometidas a procesos de cambio y ayudarles en enfrentar las tensiones propias del cambio social y cultural (Paz 1978).

Para el propósito de nuestro análisis, Arocha y Friedemann nos proponen una periodización amplia y articulada con el desarrollo de la antropología que se presenta hasta ese momento (1984). Al respecto sugieren cuatro períodos sobresalientes en este desarrollo parcial: el período formativo (1850) y que se asoció con el papel que desempeñó la Comisión Corográfica orientada por Agustín Coddazzi; el generativo (comienzos del siglo XX) que se caracterizó por la llegada al país de arqueólogos y etnólogos ya formados, a lo que se sumó también “la influencia de los indigenistas peruanos y mexicanos”; el período normativo (1941 hasta comienzos de los cincuenta) que se particularizó con el trabajo docente e investigativo del Instituto Etnológico Nacional y la Escuela Normal Superior; la tecnocratización (comienzos de los sesenta) en el cual las políticas del Estado post revolución cubana se encontraron con la formación universitaria de la antropología en las cuatro universidades señaladas; el período de crítica y conflicto (finales de los setenta), que como su nombre lo indica, refiere a un momento que bajo la influencia del marxismo y del rol de los movimientos estudiantiles, campesinos e indígenas se reacciona al modelo académico neutral y poco comprometido con las bases sociales (período ya enunciado brevemente en los trabajos de Paz [1978] y Uribe [1980-1981]). Finalmente y en perspectiva mencionan que se perfila un quinto período o nueva fase para la década de los ochenta y que se relaciona con una “refiliación parcial a las tendencias noratlánticas” (Arocha y Friedemann 1984:7-8).

En esta caracterización se puede notar aspectos salientes de cada período que revelan una relación vinculante con las políticas de un Estado-nación en proceso de estructuración: la necesidad de dar cuenta, tanto en términos teóricos como prácticos, de una diversidad social y cultural en la cual el/la antropólogo/a constituye el investigador llamado a cumplir este papel, y la emergencia de instituciones y escuelas de formación hasta la institucionalización de la formación a nivel universitario. Un poco más de un lustro después, una de las colaboradoras de este volumen, la profesora Myriam Jimeno presenta un artículo titulado “Antropología en Colombia” (2005), el cual corresponde con su ponencia presentada en el Seminario de “Balance y perspectivas de la Antropología en Colombia” realizado en México en 1990. Allí, propone una nueva periodización definida por cuatro grandes momentos de la antropología en el país: “el de los precursores, la implantación de la antropología como disciplina; la antropología dentro del sistema universitario y la antropología contemporánea” (Jimeno 2005:55). Lo destacable es que Jimeno no discute la periodización previa planteada por Arocha y Friedemann, aunque coincide con hechos notables que convergen en su caracterización: precursores con el generativo y formativo o el de la tecnocratización con la implantación de la antropología como disciplina y la antropología dentro del sistema universitario, respectivamente. Igualmente, el período proyectivo de antropologías contemporáneas de Jimeno, converge con el de Arocha y Friedemann sobre la “refiliación parcial con las tendencias noratlánticas”, aunque este último es apenas anunciado sin ser desarrollado como lo hace Jimeno.

Esta secuencia de variaciones en las periodizaciones del pensamiento antropológico en Colombia como modalidad 'interna' disciplinaria, y que hemos ilustrado hasta el momento, llevan a plantearnos varias reflexiones críticas. La primera es que no existe un hilo conductor ni una reflexión secuencial por parte de lo/as antropólogo/as sobre las implicaciones que tiene proponerse este tipo de periodizaciones –en retrospectiva y en prospectiva–, justamente cuando no estamos hablando de un solo esquema de periodización pues notamos que en principio los autores muestran un interés por caracterizar ciertos cambios en la práctica antropológica en tiempos que se deducen de la argumentación mientras que en otros, la definición de una periodización con tiempos delimitados es más explícita.<sup>11</sup>

La segunda reflexión crítica, y derivada de la anterior, plantea el interrogante de si los esquemas de periodización presentados no serían una forma de encasillar un conjunto de experiencias que si bien tuvieron resonancia en su momento, no por ello fenecieron al final del período sino que pueden haber trascendido en diferentes formas en décadas sucesivas a su aparición. Desde este punto de vista el pensamiento antropológico se muestra exclusivamente como coyuntural y sincrónico. Por ejemplo, frente al período formativo, no sería consecuente confinarlo a la mitad del siglo XIX (ver el capítulo tres en este volumen de Margarita Serje). Igualmente, en el período normativo y de tenocratización en la década de los cincuenta y sesenta respectivamente, uno no deja de preguntarse si dicho proceso quedó circunscrito a aquellas décadas o si por lo contrario, sus características inherentes han trascendido en el tiempo como ha sucedido en décadas recientes con el surgimiento de más de seis nuevos programas de antropología en el país. Igual sensación queda con el período de crítica y conflicto que marcó una fase importante en la disciplina en el país en la década del sesenta y setenta pero que continúa en múltiples formas en décadas subsiguientes con las revisiones críticas de cómo la/os antropóloga/os han venido aproximando diversos problemas y temáticas (Sin embargo, ver capítulo uno de Restrepo). Quizás lo complicado de estos intentos de periodización es la marca de un punto inicial y un punto final del evento que se trata de tipificar cuando los procesos de formación, desarrollo de la práctica disciplinar, el desenvolvimiento y aplicación de enfoques teóricos son más complejos ya que trascienden dicho marco temporal.

---

11 Una revisión posterior a los noventa, hasta la fecha, no nos muestra una periodización tan clara como la de Arocha y Friedemann y Jimeno. No obstante, existen algunas excepcionales como aquella presentada sobre la obra de un autor prolífico como Reichel Dolmattoff en 1991 por parte de su hija Elizabeth Reichel y el antropólogo Roberto Pineda Camacho (ver Jimeno 2005). Ello no quiere decir que otras periodizaciones, explícitas o implícitas, no se puedan presentar a futuro, y más bien nos plantea algunos interrogantes sobre la necesidad de reflexionar sobre los tiempos de cambio que se dan en el pensamiento antropológico. Entretanto, las formas sutiles de aludir a periodizaciones, tiempos y cambios en el pensamiento son más recurrentes en trabajos posteriores (e.g. Giraldo 2005).

Una tercera reflexión crítica frente a la periodización del pensamiento antropológico es la valoración moral y la impresión de que 'todo pasado fue mejor', aunque algunas posturas postmodernas tratan de invertir este principio hacia 'un futuro será más liberador y mejor'. Desde el punto de vista del pensamiento antropológico esta valoración moral se hizo evidente en la década de los setenta, en el denominado período de Crítica y Conflicto o la conocida Antropología del Debate (Arocha 1984; Paz 1978; Uribe 1980-1981), cuando se propone superar la supuesta neutralidad de la antropología positivista aprehendida de las metrópolis en favor de otra moralidad basada en el pensamiento marxista. A partir de estas reflexiones sobre el uso de las periodizaciones como formas de historizar e interpretar el pensamiento antropológico, me gustaría avanzar en dos categorías interrelacionadas y de actualidad, que invocan cambios y nuevos giros en la práctica: identidad y crisis.

### *Las políticas de las crisis, las identidades y 'estilos' de las antropologías en Colombia*

Crisis e Identidad han sido dos conceptos perturbadores en las ciencias sociales y las humanidades, y en particular la antropología. Mientras la primera ha estado asociada como una condición nueva revelada a partir de afectaciones internas o externas a un sujeto, hecho social, o situación determinada en sí; la segunda está vinculada a una individualización de las culturas [tensión entre la identidad individual y colectiva], como una respuesta también al enfoque evolucionista que marcaba una sola tendencia en el desarrollo de la humanidad, que se expresó en la tradición boasiana con el enfoque de cultura y personalidad.<sup>12</sup> En el ámbito de una Sociología del conocimiento, existen otras palabras clave determinantes en la discusión, pero aquí solo nos ocuparemos de estas dos en particular, y para lo cual sugerimos establecer algunas clarificaciones conceptuales.

---

12 El concepto de identidad, sin embargo, ha tenido su arraigo como categoría de análisis en la filosofía y la psicología (Gleason 1983; Mora 1994). En el caso de la antropología, hasta hace unas décadas, y todavía, alguno/as antropóloga/os se han preocupado por las identidades de los grupos sociales y culturas como una forma de enaltecer los valores queridos de la diversidad cultural. Sin embargo, reconocimiento tardío por cierto que ya se venía dando en otra literatura de las humanidades como en la filosofía; este enfoque se ha visto afectado más recientemente por una nueva mirada ya no establecida en las entidades identitarias *per se*, sino en el entramado relacional que posibilita su realización y actuación política de cara a las políticas del Estado-nación, entre otros programas de cambio social. Algunos estudios sobre la interculturalidad, ya han empezado a marcar esta ruta.

*Las crisis en la antropología: de las generalidades a las particularidades y viceversa*

La idea de crisis tiene una larga trayectoria en la filosofía y otras disciplinas sociales, planteando diferentes valoraciones semánticas en su uso (O'Connor 1987; Philips 1978; Robinson 1968).<sup>13</sup> Una de las acepciones de crisis en el Diccionario de la Real Academia, refiere a una “mutación importante en el desarrollo de otros procesos, ya de orden físico, ya históricos o espirituales” (Española 2001:463). Pero también el concepto alude a otras condiciones como “|3. Situación de un asunto o proceso cuando está en duda la continuación, modificación o cese. [...] |5. Juicio que se hace de algo después de haberlo examinado cuidadosamente”. (Española 2001:463).

El problema viene cuando se introduce el interrogante sobre qué tipo de mutaciones, o a qué situaciones o juicios nos estamos refiriendo. En esta perspectiva, la filosofía nos amplía y complementa esta definición general. El filósofo Ferrater Mora, por ejemplo, presenta una genealogía del concepto indicando que “el sentido originario de ‘crisis’ es [...] ‘juicio’ (en tanto que decisión final sobre un proceso), ‘elección’, y en general, terminación de un acontecer en un sentido o en otro” (Mora 1994:728). Esta ambigüedad en el concepto de crisis también ha sido señalado por Robinson (1968, citado en Phillips y Rimkunas 1978) quien señala que si bien algunos intelectuales tratan el término con mucha precisión y especificidad –crisis individual en términos de Mora–, otros lo emplean de manera tan amplia e inclusiva –crisis histórica– que su valor semántico no permite distinguir entre “crisis y no crisis”. En la misma dirección otros autores como Phillips y Rimkunas (1978, mi traducción) definen la crisis a partir de un enfoque sustantivo, el cual es “específico al contenido de un problema particular o una situación”, y el procesual, que es más genérico e “independiente de la temática o esencia de la crisis”. Otra acepción del concepto de crisis que nos interesa aquí es la planteada por Mora (1994: 728) en el sentido de que esta “‘resuelve’, pues, una situación, pero al mismo tiempo designa el ingreso en una situación nueva que plantea sus propios problemas. En el significado más habitual de ‘crisis’ es dicha nueva situación y sus problemas lo que se acentúa”.

Con base en estas valoraciones conceptuales sobre crisis, conviene preguntarse cuál ha sido el caso de la antropología en Colombia. Pero antes cabe subrayar un antecedente de este orden en las Antropologías de América Latina, en particular en

---

13 Al igual que las periodizaciones, las crisis pueden ser entendidas de manera interna –caso de una sociología del pensamiento antropológico– o externa –aquella a la observada por el antropólogo o el etnólogo en su currir investigativo (Ver por ejemplo: Balandier 1999; Duch 2002; Gennep 1909, 1981). En este caso, nos interesa referirnos a aquellas crisis que lo/as antropóloga/os reportan en la práctica de la disciplina.

el caso de México (Krotz 1996, 1993a, 1993b) y Brasil (Oliveira 1996). Al respecto, Oliveira sugiere que una de las primeras crisis reportadas en la antropología fue en la mitad del siglo XX cuando se afirmó que la desaparición de los pueblos indígenas bajo diversas circunstancias implicaba la desaparición de la antropología. Esto significó clarificar un poco la definición de la disciplina no bajo el estandarte de los sujetos de estudio sino desde la perspectiva y la mirada específica que se asume, y también al decir de Geertz (1973, 2003), no por los sujetos que participan de los estudios sino por lo que hacen los antropólogos. Ahora bien, para el caso específico de estos países, Oliveira contrasta el caso de Brasil con el caso de México, específicamente con el trabajo de Krotz, y advierte sobre sus diferencias. Así, mientras que para Krotz, la crisis deviene de la percepción de los actores frente a diversos hechos que han transcurrido históricamente, para Oliveira, no existe crisis en tanto desde una perspectiva kuhniana, como sustitución de paradigmas, sino como coexistencia de aquellos considerados “paradigmas de orden” –en particular refiere a los enfoques estructuralista francés, el estructural-funcionalismo británico y el particularismo histórico estadounidense– y con la hermenéutica que se supone presenta una mirada crítica con respecto a los tres primeros.<sup>14</sup> Tomando como referencia este análisis de Cardoso de Oliveira, Jimeno (2000) desarrolla una discusión para el caso colombiano, y basado en el trabajo de Reichel Dolmatoff, propone que efectivamente sí hubo una crisis en el caso latinoamericano y en particular en Colombia, lo que se expresó en un relevo generacional y que posteriormente se tipificó en un ‘cambio en la consciencia social y en la forma de expresarla’ y en una reconfiguración de un nuevo estilo de hacer antropología y que se puede tipificar como el antropólogo ciudadano (Jimeno 2000: 172).

Este enlace de las crisis en las antropologías de América Latina y Colombia realizada por Jimeno, nos parece pertinente por cuanto motiva a indagar con mayor detalle en las implicaciones de esta categoría. Al respecto, quisiera ahondar en esta parte con especial referencia a la década de los setenta, cuando se anuncia la crisis del modelo cientista de cierta antropología que deviene de las metrópolis y que se caracteriza por ser neutral y objetual con los actores sociales<sup>15</sup>. Contrastándola con el examen que realiza Oliveira llama la atención que en nuestro caso, y concordando con Jimeno (2000), no fue el paradigma de la hermenéutica, por decirlo en términos de Kuhn/Cardoso, al que supuestamente se le atribuye la crisis sino al enfoque marxista. Sin embargo, el efecto de coexistencia del

---

14 Oliveira aclara que no se ocupará de otro tipo de crisis centradas en aspectos de externalidad como la institucionalidad, la organización del trabajo investigativo, etc., aunque son importantes de tener en cuenta este tipo de análisis.

15 El carácter ‘neutral’ que se le imputa a ciertos antropólogos de aquel momento es contestado por Friedemann (1984: 404). “[...] es anacrónico entretenerse con discusiones sobre la existencia o no de científicos sociales neutrales. La ciencia y sus científicos tienen compromisos definidos. Sucede eso sí, que muchos científicos pueden ser ambiguos en el cumplimiento de sus compromisos. Pero tienen compromisos. Así estén fraccionados y cada fracción tenga dimensiones particulares”.

enfoque marxista con otros enfoques teóricos dentro de una matriz disciplinar es pertinente. Más aún, la pretensión de señalar que había una crisis –noción fundamentada más bien en el relevo generacional en las ideas– al señalar que había un modelo de investigación neutral desgastado, vencido y representado por algunos antropólogos, que debía ser sustituido por otro más comprometido y menos objetual, terminó ignorando esfuerzos anteriores de sus antecesores; observación crítica que ya ha sido planteada por Bernal (2011: 37-38):

A pesar de sus evidentes diferencias podemos afirmar entonces que las propuestas de estudios subalternos y postcoloniales inspiradas en las afirmaciones de Said, a propósito de su estudio sobre el Orientalismo, llegaron a América Latina a finales de los años ochenta para reunirse con una tradición crítica que ya se encontraba en estos países con décadas de desarrollo [...] A mediados de esta década [1940] en Colombia, como en otros países latinoamericanos, se vivió un auge del indigenismo y bajo este ámbito se elaboraron textos que abordaron el debate sobre si la Antropología debía asumir un papel resueltamente activo frente a la situación de los indígenas en sus respectivos países o si debía privilegiar la mirada neutral y objetiva propia de la ciencia [...].

Pero, y comparativamente, el dictamen ‘por decreto’ de las crisis en la antropología no estuvo confinado solamente a nuestra región latinoamericana pues alguno/as antropólogo/as estadounidenses también incursionaron en esta dirección al revelar una crisis cambiante y diversa en la antropología en general, y que fue ilustrada en el trabajo ya conocido de *Writing culture* de James Clifford y George Marcus (1986). No obstante, ellos también reconocen que esta crisis que se ha venido aproximando interdisciplinariamente ya tenía antecedentes en trabajos previos de otros intelectuales de diversas orillas epistemológicas, aunque la literatura antropológica latinoamericana brilla por su ausencia en sus referencias.

En síntesis, y en primer lugar, la discusión introducida por varios/as antropólogos/as en la década de los setenta –conocida como el período de la crítica y el debate o la Antropología del Debate en términos de Arocha y Friedemann– sobre un relevo epistemológico y conceptual de la práctica antropológica intentando superar otra calificada de neutral y menos comprometida con los actores sociales, no es nueva y tiene otros antecedentes en el trabajo de otros colegas que trabajaron bajo la discusión del indigenismo en la década de los cuarenta.

En segundo lugar, y en cuanto a la crítica planteada en los setenta se tuvieron ciertos alcances pero también limitaciones. Con respecto a los alcances, dejó entrever la importancia de examinar el papel del investigador en un contexto social y económico que revelaba injusticias y desigualdades, colocando así en primera línea la importancia de actuar y romper la supuesta neutralidad. Esta impronta todavía se observa en algunos trabajos antropológicos recientes,

algunos encasillados en los llamados estudios poscoloniales, que convergen con el giro lingüístico o el enfoque hermenéutico referido por Oliveira. En cuanto a las limitaciones, se muestra la falta de autocritica de una postura que si bien se precia de comprometida con los actores sociales en el fondo termina proyectando los propios principios ideológicos del investigador comprometido. Luego es la ruptura de una neutralidad que termina estando del lado del investigador comprometido supuestamente por un bienestar social del grupo social vulnerado. La resolución de este asunto, se reconoce, no es nada fácil ya que en cualquier caso la imposición de uno u otro actor prevalece; luego el análisis, el diálogo y la discusión siguen vigentes.

Por otra parte, y en tercer lugar, los anuncios de crisis en el uso de algunos enfoques explicativos e interpretativos de la antropología colombiana –pasada, presente o futuros–, por favorecer uno en particular, terminan reduciendo las potencialidades múltiples de coexistencia de otros enfoques en la antropología que buscan también comprender, explicar y transformar las realidades sociales (Oliveira 1996). Pero igualmente, su llamado puede ser leído como la necesidad de hacer revisiones sobre la manera como la antropología se está desempeñando no solo en su papel interprete, sino también transformador y de impacto no solo en los grupos sociales, sino también a nivel del Estado y las instituciones.

Finalmente, un examen de cómo se anuncia y se busca afectar con la llamada crisis de la antropología en ciertos períodos no tiene otra motivación que mostrar la importancia de revisar críticamente tales anuncios y establecer su pertinencia en el desarrollo de la práctica investigativa. Como bien lo ha señalado Oliveira, la relación entre los paradigmas de orden y la hermenéutica es más de coexistencia que de sustitución. “Por consiguiente, en lugar de eliminar todos los paradigmas del orden, constatamos que la hermenéutica traba con ellos no una batalla de muerte, sino de vida, al revivirlos, y al crear en la matriz disciplinaria una tensión extremadamente saludable, sin indicios de crisis”. (Oliveira 1996: 20). En esta dirección, si bien la idea de crisis supone la cancelación de unas formas en favor de otras, metodológicamente tiene un valor interpretativo al posibilitar una mirada cuidadosa sobre esas nuevas formas que plantea sus propios interrogantes tanto en términos teóricos como prácticos. Es en este ámbito que el concepto de identidad adquiere relevancia, justamente cuando las crisis posibilitan una determinación y/o renovación de sus perfiles, sus contornos y aplicaciones.

## **El problema de la identidad y el ‘estilo’ de las prácticas antropológicas en Colombia**

Hasta ahora hemos tratado de convenir y argumentar que en el pensamiento antropológico en Colombia las periodizaciones y las crisis que se revelan en su interior, tienen una relación estrecha. Ahora es importante acercarnos a una última

categoría de esta trilogía: identidad. Nuestra acostumbrada advertencia es que no trataremos este concepto en la manera convencional como algunos psicólogos y antropólogos lo han hecho históricamente tratando de caracterizar objetivamente identidades individuales, unas, y colectivas, otras, sino ver las implicaciones que tiene hablar de una caracterización de las prácticas antropológicas en ciertos países, problema que nos acerca al ámbito problemático de los variados proyectos Estados-nacionales que se han planteado en las últimas décadas.

En nuestro caso, nos enfocaremos más bien en los intentos recurrentes que algunos colegas vienen avanzando por caracterizar la práctica y el quehacer disciplinario en diferentes momentos de la historia disciplinar en Colombia (Ver por ejemplo en este volumen el capítulo del profesor Gnecco). Esto no implica un distanciamiento total de las discusiones que los antropólogos realizan sobre el concepto de identidad. De hecho al referirnos a las tensiones entre lo individual y lo colectivo, su proyección también se hace notoria en el campo disciplinario. La antropóloga Hebe Vessuri (1996: 62), por ejemplo, nos recuerda que “una disciplina no es una comunidad homogénea, consensual. Consiste en segmentos diversos, a menudo identificados con estilos o programas competitivos, adaptados a diferentes contextos socioinstitucionales y, lo que es muy importante, que prescriben relaciones favorecidas con otras disciplinas”. En este ámbito, sugiere que los departamentos de antropología y sus programas en contextos institucionales son instancias o en nuestro entender, ventanas, al valor semántico de lo que significa un ‘estilo’ de hacer antropología. La discusión del concepto de estilo, que en mi criterio sustituye al de identidad, es retomado del trabajo de Alfred Kroeber (1962 citado en Vessuri 1996: 63) y “que tiene que ver con búsquedas de consistencia, selectividad, integración en las combinaciones de diferentes elementos que en lugares y momentos particulares se dan dentro de la corriente cultural principal”. En últimas, “el estilo antropológico de una escuela de investigación” alude a un conjunto de “rasgos peculiares de una práctica científica realizada en contextos socioinstitucionales particulares, que comparte con otros contextos la creencia, como apropiada y natural, en la estabilidad y la universalidad de las formas fundamentales de pensamiento y práctica disciplinaria” (1962 citado en Vessuri 1996: 62). Paradójicamente, en lo que resta del artículo, Vessuri recurre a otros modelos de análisis elaborados por dos autores, uno escandinavo y el otro holandés, sobre la ciencia en sus países y que luego es proyectado para el caso de la antropología en Venezuela.

En este marco referencial, conviene introducirnos en cuáles han sido los antecedentes de la antropología colombiana en la exploración y pertinencia de una posible impronta, identidad, o estilo en la práctica disciplinar. Una primera pista la ofrece Myriam Jimeno al examinar el trabajo de Oliveira, ya mencionado, y que alude al trabajo de Reichel Dolmatoff y al relevo generacional que propone una práctica que supuestamente implicó el “abandono de unas tradiciones de investigación normal a favor de otras” (Jimeno 2000: 172). Ella sugiere que la reformulación de un nuevo estilo de hacer antropología se caracteriza por tres

referentes: el ideológico, el cognitivo y el institucional. El primero, tuvo dos momentos, uno cuando en la década de los cuarenta se mostró una “sensibilidad acentuada hacia las diferencias socioculturales vistas como graves desigualdades sociales”; y el segundo, cuando en la década de los setenta después de una institucionalización de la disciplina a nivel universitario, se impulsó el pensamiento marxista y el historicismo como enfoques pertinentes para explicar y transformar la realidad social. El compromiso social y “la corrección política” sobre el quehacer antropológico fueron las palabras claves de este segundo momento, y que ya se ha discutido como una de las primeras crisis de la antropología en el país, conocida como la Antropología del Debate. En décadas posteriores este rasgo se ha ido disminuyendo a partir del “debilitamiento de las ideologías radicales y por la influencia de la formación de posgrado” (Jimeno 2000: 176) (Ver también Capítulo 1 de Restrepo).

El segundo referente, el cognitivo, alude a tres rasgos: una preferencia por análisis históricos, la cercanía con otras disciplinas marcando una apertura hacia otras perspectivas teóricas y metodológicas y la preferencia por las explicaciones macroestructurales basadas en teorías generales que sirven de enfoque amplio para explicar o comprender fenómenos específicos. Estas preferencias seguramente tuvieron afectaciones desde trabajos como aquellos desarrollados por antropólogos como Wolf (1987) o desde posturas teóricas enmarcadas en el giro lingüístico (Ortner 1994).

Finalmente, el tercer referente, el entorno institucional, refiere a los cambios que se han dado en los centros y programas de formación pero también en aquellas instituciones donde se contratan a los nuevos profesionales. Al final, parece que hay dos entornos claros que han permitido el desarrollo de la antropología en Colombia, los centros académicos y las instituciones de distinto orden donde los antropólogos profesionales son contratados, temas que seguramente se comparten en otras antropologías en América Latina.

En un trabajo posterior, Jimeno (2005) desarrolla más la idea de estilo de la antropología colombiana, comparándola con el caso mexicano y brasileño, con los cuales guarda relación estrecha por la manera como se asocian categorías como antropólogo, ciudadanía, democracia, y construcción del Estado-nación. En general estos serían rasgos destacados en la antropología colombiana, que no los únicos, y que seguramente expresan paralelos con otras experiencias latinoamericanas, y con otras latitudes. Una idea parecida pero para un período específico es la propuesta presentada en el trabajo de Paola Giraldo (2005), quien examina el rol que tuvo la Escuela Normal Superior a finales de la década de los treinta y los cuarenta en la formación del pensamiento antropológico. Apoyada en el trabajo del profesor Krotz, sugiere que la definición del estilo nacional de la antropología no está desprovista de las condiciones institucionales y políticas que posibilitan su desarrollo. En buena medida, el estilo es parte de la historia

de esa política del Estado que busca atender las necesidades de aquellos que son ubicados en las orillas de la otredad.

Para terminar, podemos afirmar que la idea de estilo e identidad de la antropología colombiana se puede enmarcar en una tensión diferencial con antropologías regionales y del centro (Restrepo 2006) en el ámbito nacional, pero también con las llamadas antropologías metropolitanas y de América Latina. Si bien estos estilos son divergentes entre sí, también es cierto que se presentan convergencias, como lo señala Jimeno con la categoría del antropólogo/investigador ciudadano. Sin embargo, al adoptar la idea de estilo o identidad de una práctica es inevitable pensar que la categoría además de un sentido de estabilidad que propone, sugiere al mismo tiempo la existencia de otras condiciones que presionan en probar dicha estabilidad. Si bien convenimos que la antropología colombiana y de algunas antropologías latinoamericanas puede tipificarse a partir de la cercanía con el 'otro' en un proyecto compartido de ciudadanía y de *naciocentrismo*, siguiendo a Jimeno, uno no deja de interrogarse sobre otras caracterizaciones de prácticas antropológicas que escapan a esta categorización. Después de todo, y en términos antropológicos e interculturales ¿Qué implicaciones tiene hablar de ciudadanía? ¿Cómo se conecta el rol del/la antropólogo/a y la/el ciudadana/o? Una mirada rápida a temas que los antropólogos vienen desarrollando en décadas recientes y que se reflejan en artículos en revistas como la del Instituto Colombiano de Antropología, el Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia, Maguaré de la Universidad Nacional y Antípoda de la Universidad de los Andes, muestran más una diversidad de temas y problemas investigativos de distinta índole que una convergencia centrada en un hilo conductor dominante de la práctica que define un estilo de antropología. El reconocimiento de estimular ejercicios comparativos como lo han señalado también Oliveira, Krotz, Jimeno y Vessuri para otros países, supondría igualmente una posibilidad de enriquecer la experiencia allende las fronteras de nuestra propia condición de ciudadanos investigadores; posibilidad que es convergente con el propósito de este volumen colectivo. De esta manera, además de valorar los aportes de la profesora Jimeno, quisiera dejar la sugerencia de una mayor apertura para que futuras indagaciones puedan consolidar o afinar su propuesta y plantearnos también otros rasgos que todavía están por ser indagados y revelados. Después de todo, la idea de estilo o identidad no es cerrada pues su configuración supone una búsqueda que se nutre de los esfuerzos y resultados que sus practicantes realizan de manera dinámica y flexible (Reyes y García 2010).

## Periodizaciones, crisis y estilos-identidades en la antropología

Hemos destacado que la delimitación de las periodizaciones nos plantean interrogantes sobre su trascendencia, *exante y expost*, y no pocas veces manifiesta un uso acrítico de dicha delimitación. En el fondo no es que estemos en desacuerdo con su formulación sino con respecto a su rígido confinamiento

temporal, crítica que recientemente varios autores han hecho por ejemplo, con respecto a establecer la ausencia de un compromiso antropológico con los pueblos indígenas en la década de los setenta cuando este antecedente ya se venía planteando desde los años cuarenta.

De otro lado, y asociado con lo anterior, también se ha examinado la crisis, definida por los/las antropólogos/as e historiadores/as de la disciplina a partir de la vigencia o no de una serie de pensamientos o acciones en un tiempo establecido, a la vez que se anuncian agendas 'renovadoras'; intención que eventualmente también enseña la dimensión ideológica de dicho anuncio. Esta definición 'por decreto', es decir cuando se anuncia que hay una 'crisis', implica un reduccionismo interpretativo que se funda más en la promesa de la nueva alternativa que en las razones o motivaciones que llevan a producir cambios en los modelos anteriores. Quién determina que hay una crisis y por qué, a veces resulta más revelador que el mismo anuncio. De cualquier manera anunciar que se está en crisis nos manifiesta la necesidad de revisar lo avanzado y proyectar lo que sigue tal como se deja entrever en la editorial de la revista de antropología en los años cincuenta (ICAN 1953).

Por otra parte, pero también articulado con los dos anteriores, nos aproximamos a una forma de estilo-identidad de la práctica antropológica planteada por Jimeno y que se fundamenta en la idea del investigador ciudadano, que enseña una participación directa en los procesos sociales y políticos donde también interviene el Estado con sus proyectos y que en diversos contextos son convergentes con el ideal liberal de resolver problemas de inclusión social y de superación de las desigualdades. Esta urgencia por conceder una impronta a las formas como lo/as antropólogo/as han venido desarrollando su disciplina, puede ser edificante pero también puede ser limitada. El hecho de plantear la idea de ciudadanía en un país culturalmente diverso con variadas percepciones y concepciones sobre el Estado y otros grupos sociales son interrogantes que ameritan más elaboración.

Finalmente, la tríada periodizaciones, crisis y estilos-identidades en la antropología en Colombia son conceptos, entre otros, que se 'interpelan' en la trayectoria del pensamiento antropológico. Con esto queremos decir que en lo que hacemos, escribimos, e interpretamos está en buena dosis parte de nuestra búsqueda, y no referida a una comunidad unificada y homogénea, sino en las preocupaciones personales e individuales que muchas veces aluden a esa búsqueda colectiva. Cuando alguien refiere a "crisis en la antropología" no se trata solo de un decaimiento en la manera convencional en que hacemos y practicamos la antropología sino también a un llamado por alinear las conciencias sobre la exigencia de hacer las cosas de manera novedosa y creativa; y seguramente allí está el germen no de un estilo, sino de varios estilos, de hacer antropología. Sin embargo, el fantasma de las identidades antropológicas, à *la Colombie*, tal como algunas veces se evoca en algunos contextos de manera problemática de una "Antropología metropolitana" y "Periférica" unificada y homogeneizada,

sigue presente y acompañando. Considero que los llamados a indicar que hay una 'crisis', son favorables para una revisión crítica constructiva sobre lo que hacemos, no solo de 'puertas hacia afuera' de la 'casa antropológica' sino también y principalmente de 'puertas hacia adentro'. Este es quizás uno de los principales retos. Quedan otras piezas de indagación por resolver en este rompecabezas, y en los capítulos que siguen en esta compilación se advierten las presencias y ausencias temáticas en la antropología en Colombia. Sin embargo, antes es importante hacer algunas anotaciones sobre las dinámicas institucionales de la formación antropológica en el país.

### **ICANH y departamentos de antropología: institucionalidad, práctica y diversidad formativa**

Un detalle sobresaliente sobre los trabajos que indagan sobre la institucionalidad formativa en la antropología en Colombia es su referencia a los hitos fundacionales o los marcadores de formación representados en los institutos, escuelas y departamentos que han tenido en algún grado un papel en la formación antropológica en el país. En *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*, estos hitos e instancias de formación están referidos en orden genealógico a la Comisión Corográfica, la Escuela Normal Superior, los Institutos Etnológicos regionales, el Servicio de Arqueología, el Instituto Colombiano de Antropología y los primeros departamentos de antropología a nivel universitario, creados en la década de los sesenta. En la actualidad, el instituto y los departamentos han sido las sobrevivientes en la formación de la antropología en Colombia.

En este ámbito, sin embargo, pocos análisis se han orientado en ver las interrelaciones entre el Instituto Colombiano de Antropología e Historia que sobrevive como resultados de los esfuerzos que se dieron con la Escuela Normal Superior, los Institutos Etnológicos, y los departamentos de antropología a nivel nacional. De estas interrelaciones, que bien pueden ser inexistentes en términos sostenibles, no existen mayores comentarios en el libro de Arocha y Friedemann. Hay que recordar que el ICANH tuvo un papel en la formación de antropólogos a nivel nacional en la década de los cincuenta que luego se transfirió a las universidades en la década de los sesenta (Arocha y Friedemann 1984). Sin embargo, dicha transferencia institucional puede ser entendida a la distancia como un desmontaje del papel de la formación para dar paso a un papel investigativo más acentuado de la institución como se encuentra en la actualidad.<sup>16</sup> Ahora

---

16 Aclaración: la idea de formación en este caso está más bien asociada a la de tipo universitario, la cual implica una pedagogía continua y sostenida más que a la oferta única de conferencias, charlas informativas, ilustradas que si bien también pueden ser formativas como ocurre en el ICANH no disponen de otros elementos estructurales en la

bien, uno de los aspectos destacados en esta especialización en el actual Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) refiere a una de sus funciones institucionales que consiste en “Promover mecanismos de integración y apoyo a las universidades nacionales e internacionales que trabajen en áreas del ámbito de su competencia”.<sup>17</sup> Esta función, y salvo algunas excepciones de iniciativas desarrolladas por investigadoras del Instituto, deja preguntas planteadas sobre una mayor y consistente articulación entre el ICANH y los departamentos.<sup>18</sup>

## Dinámica reciente de la formación antropológica en Colombia: los programas de pregrado

En el caso de los departamentos, capitales y regiones, la tendencia ha estado más ligada a desarrollos endógenos que tipifican estilos diferentes de hacer antropología, observación ya subrayada por Restrepo (2006). En años recientes, estos desarrollos han implicado, y pese a los anuncios de crisis de la antropología que provienen del norte, un crecimiento sobresaliente de los programas de antropología en los últimos veinte años (Ver Tabla1 y Gráfico 1). Como se nota en esta tabla, después de 17 años de continuidad de la formación en cuatro programas iniciales a nivel universitario (Andes, Nacional, Antioquia, Cauca), en 1997 la Universidad de Caldas crea el quinto programa de Antropología en Colombia, quizás en una década que empezaba a exigir interés en los nuevos cambios, reales e imaginados, que empezaban a fraguarse con la nueva Constitución Política de 1991.<sup>19</sup> En los años que siguen el surgimiento de siete nuevos programas parece indicar, al menos cuantitativamente, una

---

formación en el sentido pleno que concedemos en este contextos. Aquí solo hacemos una observación especulativa que puede leerse como una invitación a indagar más sobre la naturaleza e impacto de las relaciones que se hayan podido establecer entre este instituto y los departamentos de antropología en el país.

17 Ver en: [www.icanh.gov.co](http://www.icanh.gov.co). Consultado el 18 de abril de 2015

18 Un antecedente de estas interrelaciones interinstitucionales y con los institutos etnológicos de la época se puede notar en la otrora Sociedad Antropológica de Antioquia (1946) que planteaba formas de cooperación y colaboración académica e investigativa en “pro de la cultura colombiana” (García y Vélez 1960:166; Vélez 1960). Hace algunos años, y sin conocer de este antecedente, en conversación con uno de los directores del ICANH, hacía el mismo planteamiento de la importancia que el instituto tuviera un papel más proactivo, en particular buscar y articular las agendas investigativas con los programas de antropología a nivel nacional y regional. Por lo visto mi idea fue tomada como una iniciativa más de un preocupado provinciano. Este interés de interrelaciones, sin embargo, se ha activado recientemente (2016) a propósito de la conmemoración de los setenta años de los Institutos Etnológicos de Antioquia, Cauca y Magdalena; para lo cual se tiene previsto coordinar diversas actividades con los departamentos respectivos.

19 Por ejemplo, muchas universidades que no contaban con áreas de formación social y humanística, fueron conminadas por el Estado–MEN a crearlas. De allí que los programas de antropología tuvieran cierto impulso (Com. Pers. Carlos Luis del Cairo, abril 2016).

mayor institucionalización con respecto a los cuatro programas existente en la década de los setenta. Una línea de indagación pendiente podría examinar qué dinámicas externas e internas motivaron el surgimiento de cada departamento en el país, y en especial establecer qué elementos fundantes se dieron en cada caso.<sup>20</sup> En la actualidad, con la Universidad del Norte que aparece registrada en el SNIES (2015), serían trece programas de Antropología que se ofrecen en el país. Sin embargo, a diciembre este programa todavía no se encontraba activo y en consecuencia, prevalecen solo doce programas, seis de los cuales se imparten en universidades públicas y seis en privadas.<sup>21</sup>

En un contexto más amplio, y tal como se aprecia en el Gráfico 1, un crecimiento más sostenido se empieza a notar a inicios de la centuria con una diversificación de la presencia de los programas a nivel regional, pero también con un mayor nucleamiento en la ciudad capital de país. Este detalle se puede destacar en la Tabla y Gráfico 2, cuando ya bien entrada la primera década del siglo XXI los programas se incrementan en Bogotá, y se acentúa la regionalización, especialmente en el Suroccidente y en el Pacífico colombiano con tres programas, dos en Cali y uno en Quibdó, respectivamente. Aquí destacamos el primer programa de antropología a distancia en la Fundación Universitaria Claretiana, y cuyas implicaciones todavía están por verse. Con este crecimiento, la antropología se arraiga en siete ciudades capitales, donde Bogotá sigue predominando en el escenario nacional, frente a las demás ciudades capitales regionales. Este aumento en la oferta de programas también ha implicado, particularmente en la última década, por consecuencia un incremento en el número de egresados que se han ido integrando gradualmente en el mercado profesional de las ciencias sociales y las humanidades no solo a nivel nacional sino también a nivel internacional.<sup>22</sup>

---

20 Actualmente, en el departamento de Antropología en el Cauca se está editando el libro *Historia de la Antropología en el Cauca*, por las colegas Rosa Elizabeth Tabares y Lucía Eufemia Meneses. En el caso de la Universidad Nacional ver Jimeno y Arias (2011) y Andes, Pineda Camacho (Pineda s.f.).

21 Ver en: <http://www.mineduacion.gov.co/sistemasdeinformacion/1735/w3-propertyname-2672.html>. Consultado el 28 de noviembre de 2015.

22 Si bien todos los jefes y coordinadores de los programas de antropología a nivel nacional colaboraron en el suministro de la información, esta lastimosamente no es muy consistente. Por ejemplo, se tenía intención de obtener información en lo referido a los egresados por género. Los datos no son homogéneos y algunos no disponen de esta información que requeriría un trabajo de archivo y sistematización más persistente. Con todo, una tendencia que se observa, a 2015, en la mayoría de los departamentos es el predominio de antropólogas sobre los antropólogos. Ahora bien, la información disponible en El Observatorio Laboral para la Educación para el 2015 en el período 2001-2013, presenta una información interesante: a diferencia de la Universidad del Magdalena, todo indica que la antropología colombiana tiene una impronta del género femenino, aunque falta examinar con mayor detalle la correspondencia de este predominio con las temáticas que han tomado una mayor atención históricamente para cada departamento.

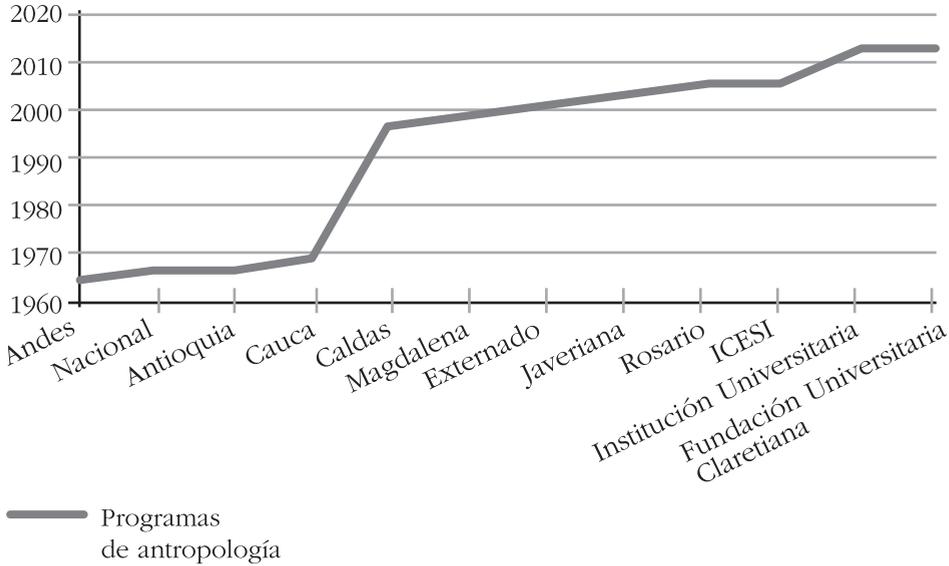
Tabla 1. Fecha de fundación de los departamentos de antropología en Colombia por ciudad/departamento (2015)<sup>23</sup>

No	Universidad	Fecha de creación	Ciudad/Departamento
1	Andes	1964	Bogotá/Cundinamarca
2	Nacional	1966	
3	Antioquia	1966	Medellín/Antioquia
4	Cauca	1970	Popayán/Cauca
5	Caldas	1997	Manizales/Caldas
6	Magdalena	2000	Santa Marta/Magdalena
7	Externado	2002	Bogotá/Cundinamarca
8	Javeriana	2004	
9	Rosario	2006	
10	ICESI	2006	Cali/Valle
11	Institución Universitaria Antonio José Camacho	2013	
12	Fundación Universitaria Claretiana	2014	Quibdó/Chocó

Fuente: Departamentos de Antropología en Colombia (2015)

23 Las tablas y gráficos (1 al 3) fueron obtenidas principalmente gracias a la información suministrada por los jefes y coordinadores de los programas de antropología existentes en el país, a quienes reiteramos nuestros agradecimientos, complementadas con el trabajo de Archa y Friedemann (1984), Pineda (2004) y validada en algunos casos por el SNIES y el Observatorio Laboral para la Educación del Ministerio de Educación Nacional (MEN). Es claro que para el caso de los programas de la Institución Universitaria Antonio José Camacho y la Fundación Universitaria Claretiana, no se pueden presentar todavía resultados por su reciente aparición. Igualmente, en estas bases de datos existe un caudal de información importante —especialmente a partir del año 2001— para futuras indagaciones pero que por problemas de espacio no es posible incluirlas: estudiantes, matrícula, costos, etc.

Gráfico 1. Tendencia del crecimiento de los programas de antropología en Colombia (2015)



Fuente: Departamentos de Antropología en Colombia (2015)

En la Tabla 3 y Gráfico 3 se observan las tendencias de los egresados, siendo la Universidad Nacional la que más ha formado antropólogos en el país (1651), seguido de la Universidad de los Andes (1283), la Universidad de Antioquia (868) y la Universidad del Cauca (529).<sup>24</sup> Las demás universidades han aportado gradualmente en su orden de aparición.

24 Existen múltiples explicaciones sobre las diferencias en el número de egresados en cada programa. Algunas de ellas, entre otras, tiene que ver con las movilizaciones estudiantiles que afectan la vida académica universitaria; las ‘amnistías’ que plantean los programas para estudiantes que terminaron parte del plan de estudios y que no lograron realizar la tesina de pregrado; los requisitos de graduación que han cambiado y que recientemente en algunos programas se expresan en múltiples opciones para terminar la formación con otras modalidades distintas a una tesis o un trabajo que enlaza con la formación de posgrado; y la anualización de las carreras como ocurrió en el departamento de antropología en Unicauca —y cuyo ciclo de formación pasó de cuatro a cinco años, con ingreso anualizado—, a diferencia de los demás programas que a 2015 tienen un sistema de ingreso semestralizado. Una revisión general al contexto social, en particular las políticas económicas en la educación superior también podrá contribuir en dar cuenta de las dinámicas del crecimiento que se dio en cada programa en períodos específicos.

Tabla 2. Número de programas de Antropología por ciudad capital en Colombia

No	Universidad	Fecha de creación	No	Ciudad/Departamento
1	Magdalena	2000	1	Santa Marta/Magdalena
2	Antioquia	1966	1	Medellín/Antioquia
3	Fundación Universitaria Claretiana	2014	1	Quibdó/Chocó
4	Caldas	1997	1	Manizales/Caldas
5	Andes	1964	5	Bogotá/Cundinamarca
6	Nacional	1966		
7	Externado	2002		
8	Javeriana	2004		
9	Rosario	2006		
10	ICESI	2006	2	Cali/Valle
11	Institución Universitaria Antonio José Camacho	2013		
12	Cauca	1970	1	Popayán/Cauca

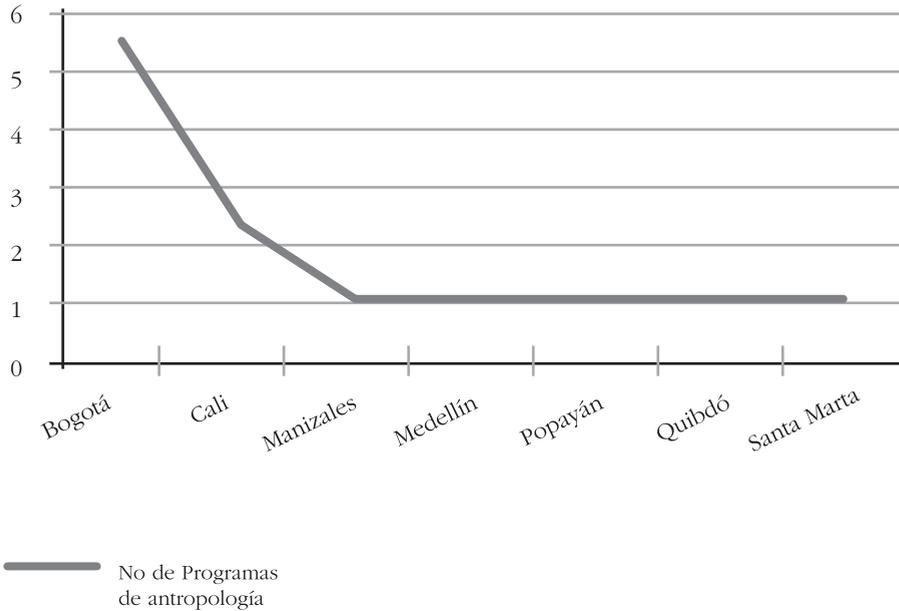
Fuente: Departamentos de Antropología en Colombia (2015)

En principio, una primera aproximación indica que la comunidad de antropólogo/as a 2015 corresponde a 4.928. Sin embargo, varias observaciones, entre otras, merecen destacarse antes de establecer esta cifra como consolidada. La primera tiene que ver con la información que se sustenta en los centros de formación universitaria, y que no han quedado incluidas en esta ventana de observación (1968-2015), en particular la formación que se dio en otros centros antes del surgimiento de la antropología en las universidades como el Instituto Etnológico Nacional, el Instituto Colombiano de Antropología y otras universidades extranjeras (Cfr. Pineda 2004, especialmente hasta 1991).<sup>25</sup> La

25 Existen algunas diferencias en las cifras presentadas por Pineda en este trabajo, con respecto a las disponibles hoy (ver Jimeno, Sotomayor, y Zea 1993, quienes establecen una cifra de 780 egresados para este mismo período). En total la diferencia con respecto a las cifras suministradas en el Cuadro No. 2 Centros de formación y egresados (1991) es de 100

segunda observación, estas cifras consolidadas de los cuatro departamentos no contemplan datos que Arocha y Friedemann (1984) insinuaban con respecto a extranjeros y nacionales que se lograron formar allende las fronteras y que en la actualidad no se conoce su condición.

Gráfico 2. Número de programas de antropología por ciudad capital



Fuente: Departamentos de Antropología en Colombia (2015)

egresados aproximadamente. Las cifras actualizadas que pueden contribuir para futuras investigaciones son las siguientes: Universidad Nacional, 305 en lugar de 222; Universidad de los Andes, 313 en lugar de 300. En el caso de la Universidad de Antioquia no se pudo verificar la información en detalle. Otra información que es convergente para cada programa por género es la suministrada por el Observatorio Laboral para la Educación del Ministerio de Educación Nacional (MEN), que en caso de sostenerse puede ofrecer información sistematizada interesante para futuras indagaciones. A noviembre de 2015 solo se contaba con información de todos los programas en el período 2001-2013. Otra fuente importante para verificar la vigencia de los programas, duración, etc. puede ser también consultado en el portal del Sistema Nacional de Información para la Educación Superior (SNIES).

Tabla 3. Antropólogo/a(s) egresados por programa (1968-2015)

No	Universidad	Fecha de creación	Ciudad/Departamento	No de Egresados
1	Andes	1964	Bogotá	1283
2	Nacional	1966		1651
3	Antioquia	1966	Medellín	868 <sup>25</sup>
4	Cauca	1970	Popayán	529
5	Caldas	1997	Manizales	222
6	Magdalena	2000	Santa Marta	75 <sup>26</sup>
7	Externado	2002	Bogotá	134 <sup>27</sup>
8	Javeriana	2004		112
9	Rosario	2006		19
10	ICESI	2006	Cali	35
11	Institución Universitaria Antonio José Camacho	2013		-
12	Fundación Universitaria Claretiana (FUCLA)	2014	Quibdó	-
Total	-	-	-	4928

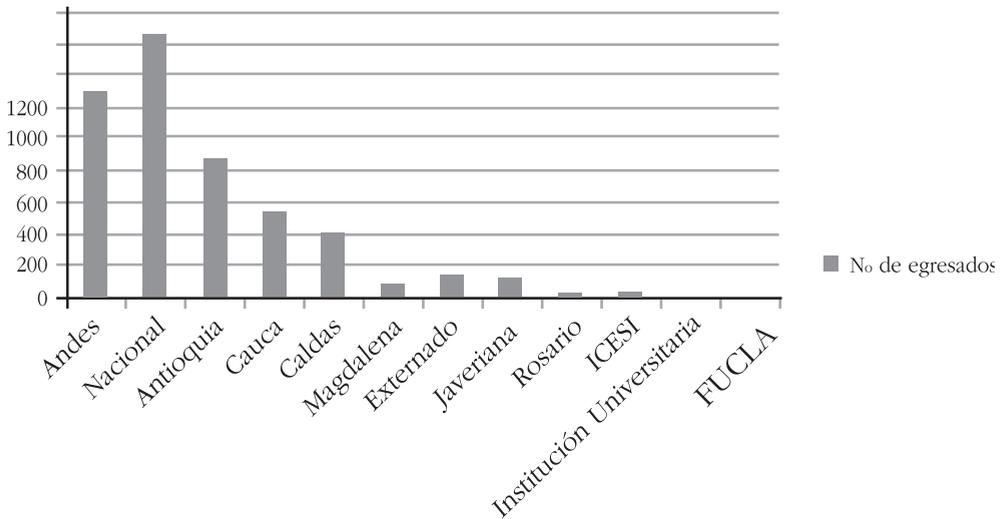
Fuente: Departamentos de Antropología en Colombia (2015), Arocha y Friedemann (1984), Pineda (2004), Sistema Nacional de Información para la Educación Superior (SNIES, 2015), y Observatorio Laboral para la Educación del Ministerio de Educación Nacional (MEN).

25 La cifra está consolidada a partir del trabajo de Arocha y Friedemann (1984) quienes reportan el número de egresados hasta 1981 y la suministrada por Juan Carlos Orrego, actualmente jefe de departamento del programa de Antropología de la Universidad de Antioquia, a partir de 1979. Antes de esta fecha la información se perdió en un “incendio de 1973, durante las jornadas cuentas en que perdió la vida el estudiante Fernando Barrientos” (Comunicación correo electrónico, 26 de octubre de 2015). En este orden la información presenta un traslape —y en consecuencia duplicación— entre los años 1979 y 1981.

26 Información disponible según el Observatorio Laboral para la Educación, <http://bi.mineducacion.gov.co:8380/eportal/web/m.en-observatorio-laboral/genero>, consultado el 28 de noviembre de 2015

27 Información disponible hasta el primer semestre de 2015.

Gráfico 3. Antropólogo/as egresados por programa (1968-2015)



Fuente: Departamentos de Antropología en Colombia (2015), Arocha y Friedemann (1984), Pineda (2004), Sistema Nacional de Información para la Educación Superior (SNIES, 2015), y Observatorio Laboral para la Educación del Ministerio de Educación Nacional (MEN).

Finalmente, aunque en número reducido están los casos de muchos estudiantes que terminaron los cursos pero que no lograron terminar sus trabajos de pregrado y se dedicaron a trabajar en calidad de antropólogo/as. No se tienen cifras al respecto pero este grupo, aunque sea minoritario y por fuera también de la 'institucionalidad', también incide en alguna manera en la proyección en la disciplina. A la inversa, puede darse el caso de muchos colegas que aún terminada la carrera no ejercen la profesión, aunque está por verse qué tan delimitada y tajante pueda ser esta división proyectada. En general este crecimiento puede verse como un buen indicador, tal como lo anuncia Roberto Pineda Camacho (2004:81): "Nos parece positivo el surgimiento de nuevos departamentos de Antropología, porque constituye también la oportunidad de repensar el sentido de nuestra profesión y la misión que debe cumplir en un país desgarrado por un gran conflicto interno"; conflicto que además transita hacia un período que ahora lo denominan "postconflicto" y "postacuerdo". Pero a la par de este optimismo hay que sumarle una preocupación, y como balance, que tiene que ver con la actitud crítica sobre los preceptos que se plantean en esta nueva fase, y más importante, sugerir una mirada crítica-constructiva que no se dedique solamente a delimitar fronteras étnicas sino también a tender puentes dinámicos y fluidos de inter o transculturalidad y examinar las políticas de control del Estado en cuanto a la formación crítica de pensamiento social, entre otros temas estratégicos para el país y la propia antropología.

## Nuevos ímpetus en la formación de posgrado de la antropología en Colombia

Antes de pasar a comentar y anunciar el contenido de esta compilación, algunas palabras son necesarias con respecto a la formación de posgrado en el país. En *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*, y de acuerdo con el muestreo y entrevistas realizadas en aquel momento se menciona que en 1982 existían por los menos veinte antropólogos formados, o en proceso, a nivel de posgrado: cinco con título de doctorado, cuatro como candidatos —PhD o MPh—, seis con título de maestría y cinco de ellos sin título (no se dan detalles). Las universidades elegidas por los encuestados fueron principalmente países del norte: Inglaterra, Francia, Canadá y Estados Unidos. También se presenta una estadística de los extranjeros con formación o en proceso de formación a nivel de posgrado y que han llegado al país a desarrollar investigaciones antropológicas: doctorado de Estado, que no se explica (2); doctorado (11); candidatos (1); y maestría (1) (Arocha y Friedemann 1984:11). Una observación destacada que hacen es que lo/las antropóloga/os con formación de posgrado no son suficientemente aprovechados por la academia; situación que desde el trabajo de Arocha y Friedemann, ha cambiado y alcanzado un gran dinamismo (Jimeno y Arias 2011; ver también Pineda 2004).

En la Tabla 4 se reportan algunos programas afines o especializados en la formación de posgrado que se inicia desde la década de los ochenta con la Maestría en Etnolingüística (1984) en la Universidad de los Andes (Aguirre 2004; Patiño 2000), seguida por la Maestría en Antropología de la Universidad Nacional (1998), la Universidad del Cauca (2000), la Universidad de los Andes (2001) y la Universidad del Antioquia (2006). En cuanto a las especializaciones se cuentan con dos, en Forense y Jurídica, mientras los programas de doctorado ascienden a cuatro, incluido el de Estudios Territoriales.<sup>29</sup>

En síntesis, de los doce programas registrados a 2015, solo ocho están activos, cuatro en la denominación de Maestría en Antropología —no se incluyen otros afines—, tres en el doctorado de Antropología y uno en Estudios Territoriales. Existen otros programas de formación doctoral afines a la antropología como los que se vienen desarrollando en la Universidad de Antioquia y el Valle en Ciencias Humanas y Sociales y próximamente en la Universidad del Cauca, pero no los detallamos para no extendernos. Esta dinámica creciente en los posgrados, y no solo para el campo de la antropología, supone una mayor formación en el país. Sin embargo, la tendencia no ha sido bien marcada pues instituciones como Colciencias ha estimulado la formación en el exterior, aunque recientemente y con el crecimiento de los programas de posgrado

---

29 La información suministrada por el sistema es la que se sustenta institucionalmente; sin embargo, pueden haber variaciones en el inicio de las actividades de formación. Así, en el doctorado de Antropología de la Universidad del Cauca, si bien se plantea el reconocimiento a partir del 2005, es solo hasta el 2007 que verdaderamente se da apertura a su primera cohorte.

a nivel nacional también se ha promocionado el programa de becas para programas de doctorado nacionales (ver [www.colciencias.gov.co](http://www.colciencias.gov.co)).

Tabla 4. Programas de posgrado afines a la antropología en Colombia (1984-2015)

No	Universidad	Programa Posgrado						Total
		Especialización	Año	Maestría	Año	Doctorado	Año	
1	Andes	-	-	Etnolingüística (Inactiva)	1984	Antropología	2008	3
				Antropología	2001			
2	Nacional	Antropología Forense	2002	Antropología Social	1998	Antropología	2010	3
3	Antioquia	-	-	Antropología Social	2006	-	-	1
4	Cauca	Antropología Jurídica (Inactiva)	1999 (Inactiva)	Antropología Jurídica (Inactiva)	2000	Antropología	2005	4
				Antropología Social	2009	-		
5	Caldas	-	-	-	-	Estudios Territoriales	2010	1
Total		-						12

Fuente: Observatorio Laboral para la Educación del Ministerio de Educación Nacional (MEN) (2015)

Con respecto a los graduados de los programas de posgrado, a 2013 se cuenta con 535. Como se indicó anteriormente, las cifras todavía no están consolidadas. Sin embargo, al tomar como referencia la información sistematizada por ciudad, para el área de “Antropología y Artes Liberales” y consignada en el Observatorio Laboral para la Educación del Ministerio de Educación Nacional (MEN), para el período que se tiene a la fecha 2001-2013, se tienen varios aspectos destacados para indicar (Ver Tabla 5). En primer lugar, se observa que en dicho período las ciudades capitales como Bogotá y Medellín dominan en términos de formación de posgrado con el 73% y el 22% respectivamente. Las ciudades de provincia como Popayán y Manizales ocupan solo una pequeña franja en la formación del 4% y el 1% respectivamente. En segundo lugar, y de manera similar con el pregrado, el mayor número de egresados son mujeres (313), el cual equivale a un 58% mientras que los hombres (222) corresponden con el 42%. Estas cifras, que marcan un período de ventana de observación, dejan notar la dinámica de los posgrados en el país y lo que nos

enseña entonces es que la antropología se va consolidando como una disciplina centralista en términos de oferta de programas a nivel geográfico y mantiene un carácter de género femenino. Está por verse sin embargo, cuál es el impacto de esta desigualdad en la oferta de formación, y en particular, los efectos que tiene a nivel nacional en el direccionamiento de agendas de investigación, enfoque sobre ciertos problemas y la diferencia en cuanto al género que se plantea en el examen de los problemas tanto teóricos como prácticos. Desde esta perspectiva, lo que sigue en esta compilación es una muestra de las tendencias que se pueden hallar en la selección de ciertos problemas actuales que enfrenta la disciplina y los retos y desafíos que siguen para las próximas décadas.

Tabla 5. Consolidado de egresados a nivel de posgrado, por ciudades y género (2001-2013)

Año	Medellín		Bogotá		Caldas		Cauca		Total
	F	M	F	M	F	M	F	M	
2001	8	7	0	1	0	0	0	0	16
2002	15	19	8	5	0	0	0	0	47
2003	7	4	2	3	0	0	0	0	16
2004	6	3	31	24	0	0	0	0	64
2005	2	1	17	8	0	0	2	2	32
2006	2	0	41	23	0	0	1	0	67
2007	0	0	29	21	0	0	0	0	50
2008	5	2	17	14	0	0	0	0	38
2009	7	2	23	18	0	0	0	1	51
2010	6	2	18	20	0	0	0	0	46
2011	5	3	16	8	0	0	0	0	32
2012	6	2	13	8	0	4	1	2	36
2013	2	0	12	9	4	1	7	5	40
Subtotal	71	45	227	162	4	5	11	10	535
Total	116		389		9		21		535

Fuente: Observatorio Laboral para la Educación del Ministerio de Educación Nacional (MEN) (2015)

## Algunas ausencias en la antropología en Colombia

La colección de trabajos compilados aquí fue el resultado de una invitación inicial realizada a un grupo de colegas en el país que venían avanzando en ciertas temáticas afines a su interés y experiencia investigativa en términos

antropológicos. Si bien la mayoría aceptaron el reto, otra/o(s) desistieron por compromisos adquiridos, así que muchos temas como antropología y género, antropología y salud, antropología y lingüística, antropología visual, métodos y metodologías en la antropología, la dimensión ambiental y antropología, el impacto de la nueva normativa de acreditación en la formación, la ética en la antropología actual, etc. quedaron pendientes. La invitación también fue cursada para alguna(o)s antropólogo/os extranjeros pero igual por compromisos adquiridos, no aceptaron.

La pregunta inicial estuvo referida, y a partir de una reflexión crítica pero constructiva, a cuáles han sido los alcances y limitaciones de su área de formación e investigativa en la antropología colombiana en los últimos años, con particular atención, aunque no exclusivamente, a *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*, y destacando algunos lineamientos para una futura agenda investigativa. Es de anotar que algunos colegas siguieron esta sugerencia y otros, no sin justificación, se remontaron a un período anterior, teniendo en cuenta que las discusiones tratadas en la compilación de Arocha y Friedemann escasamente abordaron los problemas de indagación afines a los autores, o bien sea que el análisis planteado allí fue limitado. Sin embargo, el lector deberá evaluar el efecto de continuidad y/o discontinuidad que tuvieron las temáticas en su desarrollo; aquí solo presentamos a manera de introducción algunas ideas generales que bien pueden servir de insumos para análisis posteriores o como complementos para investigaciones en cursos o posteriores.

En lo que sigue, y reconociendo que el enfoque general de *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia* mantiene aspectos comunes pero también diferentes al tratado aquí, presentamos este ejercicio no con el propósito de hacer evidentes vacíos que se quedaron en este trabajo sino de hacer notar el gran dinamismo que ha tomado la disciplina en el país desde que aquél fue publicado. Asumimos un riesgo aquí de reducir y disminuir los aportes de los capítulos de Arocha y Friedemann, pero reiteramos que ese no es el propósito pues los aportes y contribuciones de estos autores han sido vitales e invaluable para el desarrollo de la disciplina, en plural, en el país. Por ello el lector notará que no se dio continuidad a temas como “la reivindicación del indio en el pensamiento social”, “antropología propia, programa formación”, “ejercicio de la antropología en grupos indígenas colombianos”, “ética y política”, “investigación sociomédica”, “estudios de negros” y “antropología marxista”. Sin embargo, algunos trazos y variaciones de estas temáticas pueden ser rastreadas en los capítulos que siguen.

Finalmente, algunas palabras ameritan darse con respecto a tres esferas interrelacionadas importantes en la disciplina y que todavía ameritan un mayor examen: teoría, método-metodología y ética. El lector puede encontrar elementos de estos tres dominios, aunque todavía falta un espacio más amplio de debate

que examine las implicaciones que ellos tienen en la práctica profesional y en la investigación social. Si bien desde la década de los setenta se viene discutiendo la pertinencia o no de ahondar en términos academicistas sobre estos ámbitos, todavía prevalece la deuda, especialmente cuando los cambios actuales que presenta un país como el nuestro se vuelven acuciantes y obligados sobre el rol que una disciplina como la antropología debe desempeñar en los momentos actuales. Desde aquella década, el recorrido de estas tres esferas ha sido amplio y variado, aunque también se han dado intentos por reducir y compactar las opciones a unas pocas lo que reduce múltiples posibilidades. El espíritu crítico y comprometido por comprender y transformar esquemas mentales y cosmovisiones dominantes, muchas veces opresivas, no solo del Estado sino también de grupos de poder que muestran intereses comunes pero que esconden intereses particulares, debe continuar.

## Algunas presencias temáticas en la antropología en Colombia

Además de la introducción y la sección final, el libro se divide en dos grandes partes. La primera, *Historicidad y práctica antropológica en Colombia*, está integrada por tres contribuciones que combinan una dimensión historicista y actual de la disciplina y el marco general que contribuye a comprender su situación a comienzos del milenio. Aquí se trata de contextualizar históricamente, y a manera de repaso, qué nuevos elementos han ido surgiendo en su crecimiento. Con respecto a *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*, no se asumen grandes hitos como la Comisión Corográfica o la Escuela Normal Superior sino que más bien se buscan correspondencias y trascendencias de viejos problemas en nuevas condiciones. Por ello en el capítulo 1, *La Antropología en Colombia en el nuevo milenio*, de Eduardo Restrepo se presenta un examen de los cambios recientes que ha experimentado la disciplina pero partiendo de un balance de cómo se ha ido expandiendo la práctica y formación disciplinar en las últimas décadas, y en especial subrayando ciertos momentos de la producción intelectual en la década de los noventa y la expansión de los departamentos. Eduardo evoca cierta nostalgia en el sentido que se ha perdido una forma particular crítica de hacer investigación antropológica en el país y que el horizonte es incierto, aun cuando la disciplina se muestra robusta y consolidada, al menos como vimos en el número de programas vigentes tanto a nivel de pregrado como de posgrado. La reflexión de Eduardo es muy localizada a lo acontecido en las décadas recientes y el valor de los aportes de su generación, aunque algunas de estas contribuciones también derivaban del norte, lo que contrasta y converge con la introducción de Arocha y Friedemann quienes también buscaban una antropología con ética, crítica y más comprometida.

Esta postura crítica se corresponde con el capítulo 2, *Dos épocas de la arqueología*, del profesor Cristóbal Gnecco quien presenta una reevaluación de la arqueología que vive dos momentos, uno de mitad de siglo en su fase inicial y otra, posterior asociada con nuevas políticas en la época multicultural y de la necesidad de

establecer nuevos términos creativos de interacciones entre arqueología y actores sociales. Con respecto a *Un Siglo de Investigación Social* tiene la ventaja de la distancia temporal en el sentido que la categoría multicultural ha surgido en años recientes al tiempo que la práctica arqueológica en aquella década de los ochenta, y seguramente todavía en algunos programas, seguía naturalizada sin una perspectiva crítica. Sin esta mirada, el multiculturalismo en manos del Estado y de muchos arqueólogos se convierte en una posibilidad de realización que continúa, consciente o inconscientemente, con el proyecto de enmascarar las relaciones dominantes de poder y cooptación de lo querido por la subdisciplina, el denominado patrimonio arqueológico.

La tercera contribución de Margarita Serje, *Márgenes y periferias en el pensamiento antropológico colombiano (siglo XIX)*, se ubica en la idea de la construcción conceptual del 'otro', en particular en el contexto de la formación del Estado-nación bajo el imaginario que se proyecta en la geografía y la modelación del territorio en la actualidad. Desde esta perspectiva más que una discontinuidad temporal o periódica en la construcción del Estado-nación y en la formulación de nuevos imaginarios del pensamiento antropológico, de lo que se trata es de una continuidad histórica en la cual todavía estamos atrapados. Esta dimensión histórica-antropológica nos parece pertinente en el análisis de problemas actuales como el reconocimiento social de pueblos indígenas y afros en relación con los procesos de colonización e incluso en el ámbito urbano, enfoque que contrasta con el capítulo de Olga Restrepo en *Un Siglo de Investigación Social*, el cual se centró en el papel que tuvo la Comisión Corográfica en la configuración naciente e imaginada del Estado-nación. En contraste, Margarita nos acerca a un proceso socio-histórico que puede contribuir a explicar parte de nuestras preocupaciones actuales.

La segunda parte, *Problemas y debates antropológicos actuales*, versa sobre las especializaciones que dan contenido a la primera parte y se fundamentan en un conjunto de once contribuciones de diversos colegas que han venido desarrollando en áreas investigativas específicas en las últimas décadas, algunas de ellas como indicamos tienen eco en el libro *Un siglo de Investigación Social*, mientras otras desbordan este trabajo referencial.

La primera contribución de esta segunda parte, capítulo 4. *Guerra, cotidianidad y los órdenes globales: notas antropológicas para una relectura de la violencia en Colombia*, de Alejandro Castillejo-Cuéllar constituye un ejercicio novedoso de cómo comprender la violencia y la guerra en el país a partir de otros contextos y de nuestra práctica que nos exige una nueva ética del hacer. Al respecto nos invita a reconsiderar la noción de trabajo de campo en ámbitos de la cotidianidad de los actores que de alguna manera han transitado por situaciones de violencia y donde la memoria y el olvido siguen presentes. Se trata de profundizar en las llamadas *etnografías transicionales* las cuales le aportarían de manera comprensiva a las dinámicas institucionales y no institucionales del conflicto, y lo que se avecina

con el llamado período ‘posconflicto’ y ‘postacuerdo’. Es interesante notar cómo el tema de la violencia en *Un Siglo de Investigación Social* fue tratado como un factor histórico externo, mientras que aquí se la aprecia en un tejido —en filigrana— con aspectos de la vida social que convocan nuevas estrategias investigativas, a la vez que se contrasta con otras experiencias en África.

El capítulo 5, “*Estudios afrocolombianos*” en la antropología: tres décadas después, de Eduardo Restrepo es una recapitulación crítica de los estudios de comunidades negras, y luego afros, tomando como referencia lo planteado en *Un Siglo de Investigación Social*. Existen varios cambios sustantivos que Restrepo encuentra en este nuevo recorrido. Uno de ellos refiere a la ampliación e intensificación de los estudios de comunidades negras, la cual desborda el ámbito geográfico del pacífico para llegar a otros contextos como los valles interandinos, como acontece en el caso del sur y norte del departamento del Cauca, entre otros entornos regionales. Con respecto al trabajo de Arocha y Friedemann destaca una visibilidad que ya no es discutida como lo fue en el pasado en la década de los setenta y los ochenta. Igualmente, subraya cambios en el lenguaje y las denominaciones de lo negro a lo afro, aunque este uso prevalece en distintos contextos sociales. De la misma manera, los cambios constitucionales y la formulación de la Ley 70 de 1993 empiezan a marcar tendencias de reconocimiento que a nivel territorial todavía están por desarrollarse y que ameritan investigaciones posteriores. Es indudable que este marco normativo revela un cambio en el trayecto que siguen los estudios afrocolombianos en Colombia, aspecto que obviamente no pudo ser tratado en *Un Siglo de Investigación Social*.

En el capítulo 6, *Miradas antropológicas sobre la dimensión política y cultural de las justicias indígenas*, el profesor Herinaldy Gómez nos introduce en un tema de mucha vigencia pero poco examinado en la antropología en Colombia, y que en particular versa sobre el valor del marco normativo de las justicias indígenas en el contexto de un Estado que se preocupa por integrar dichas normatividades bajo supuestos principios de constitucionalidad política. El camino es tortuoso y la principal lección es motivar a nuevas generaciones a que se atrevan a conocer aún más de las justicias indígenas, condición necesaria para reordenar las relaciones constitucionales con el Estado. Para ello el examen desde una perspectiva comparativa enseña de manera reveladora la complejidad del problema. Con respecto al libro de Arocha y Friedemann, es notable el desarrollo de esta campo subdisciplinar especialmente a partir de la nueva Constitución de 1991 y que al igual a lo tratado en el capítulo de los afrodescendientes de Restrepo deja entrever nuevas dinámicas en lo organizacional y en lo político, en especial lo referido a las denominadas consultas previas.

El capítulo 7, *Seis décadas de investigación antropológica urbana en Colombia*, Darío Blanco Arboleda nos lleva en un recorrido por los trayectos de las investigaciones que han realizado algunos antropólogos en el ámbito urbano. No hay muchos cambios,

reconoce, aun cuando las investigaciones a nivel de pregrado han contribuido en ese tránsito a reflexionar sobre aspectos teórico-metodológicos que son necesarios de afinar en la consolidación de la subdisciplina. Su estudio de caso se basa en algunas monografías de antropología urbana llevados a cabo en la Universidad de Antioquia en las últimas décadas. Aunque limitado a las áreas urbanas metropolitanas en una región particular, no deja de tener implicaciones para explorar temáticas afines en otros ámbitos urbanos del país. Una innovación en este capítulo y por iniciativa del autor fue solicitarle al profesor Julián Arturo un prólogo sobre su texto, quien realiza una reflexión de su experiencia en el campo de la antropología urbana aportándole elementos complementarios y de continuidad al trabajo de Darío. Este ejercicio poco convencional en un libro compilado, constituye un ejercicio interesante de relevo generacional y donde se aprecian los contrastes en el desarrollo de un campo que se ha venido ampliando en los últimos años. Su trabajo contrasta con el de Ontaneda en *Un Siglo de Investigación Social* que se ocupa desde una perspectiva marxista sobre los trabajos de antropólogos y antropólogas que intentan documentar los procesos de cambio y transformaciones urbanas devenidas del capitalismo en categorías como proletariado, lumpen, etc. En el capítulo de Darío se revela una gran diversidad de temáticas urbanas que han ido trascendiendo en diversos campos que involucran los efectos del fenómeno de violencia como las familias desplazadas, el uso del espacio y las concepciones de ciudad existente, entre otros.

El capítulo 8, *La bioantropología en Colombia: visibilidad, tendencias y desarrollos investigativos en los departamentos de antropología*, de Rosa Elizabeth Tabares es un trabajo meticuloso de cuáles han sido los intereses y enfoques que se han privilegiado en la práctica de la bioantropología en el país. El resultado, afirma, es promisorio y comparado con el pasado las investigaciones bioantropológicas cada vez toman mayor fuerza, especialmente en ámbitos donde los resultados de la especialidad pueden ofrecer criterios técnicos que otras subdisciplinas no pueden facilitar. Para la bioantropología, la interdisciplinariedad es cada vez más un requerimiento inherente a su desarrollo y no un simple llamado. Con respecto a *Un Siglo de Investigación Social*, esta temática es una novedad aun cuando como reporta Tabares en años recientes el campo investigativo se ha desarrollado intensivamente a partir de trabajos preliminares.

La importancia del territorio y las dimensiones de lugar, son exploradas por la profesora Beatriz Nates Cruz en el capítulo 9, *Los lugares, el lugar de la antropología del territorio en Colombia y desde Colombia*. Su aporte destacado consiste en plantear la perentoria necesidad de una antropología colombiana en debate con otras disciplinas, e interesada por otras culturas distintas a las tradicionalmente estudiadas por los antropólogos colombianos. Ello se enmarca en una Antropología del Territorio, con principal atención a conceptos como territorialidad y territorialización. Desde ese debate invita a considerar el territorio como concepto directo en el tratamiento que se debe hacer en la antropología contemporánea, superando lo que la autora llama una 'antropología preposicional';

es decir, trascender la tendencia clásica que busca emplear el concepto de territorio para situar “el lugar del estudio”, y se considere el lugar como estudio en sí. Dicha claridad tiene implicaciones metodológicas y para ello, nos presenta dos textos etnográficos consecuentes con el interés transdisciplinar y de cambio del lugar de investigación tradicional en antropología. Estos textos se interesan de una parte, por el concepto de gentrificación, que aunque ha tomado auge en los últimos quince años en América Latina y en el país, nos invita a ver un caso estudiado por la autora en el sur de Europa, con el foco de una antropóloga colombiana situada en otros lugares de referencia investigativa. Con respecto a *Un Siglo de Investigación Social*, este capítulo es consecuente con lo que hace la antropología contemporánea en Colombia, que no está necesariamente circunscrita y enmarcada en la tradición de los trabajos de campo en el país. De hecho el problema del territorio aparece con mayor fuerza en la década de los sesenta y los setenta, tema que no fue explorado suficientemente por Arocha y Friedemman.

En el capítulo 10, *Balance de los estudios antropológicos en cambio religioso*, Aída Gálvez Abadía nos presenta uno de los dominios de la vida social más dinámicos en los últimos tiempos en el país. Si bien nuestra nación estuvo signada por la historia del catolicismo que ha permeado nuestras vidas, hasta hace apenas casi tres décadas este panorama empezó a abrirse –al menos constitucionalmente– hacia otras opciones religiosas, con lo que se empezaron a revelar nuevas formas de comprensión y práctica religiosa que merecen ser examinadas. Aída nos presenta diez temáticas que revelan parte de esa diversidad que todavía ameritan nuevas indagaciones y profundizaciones. Especial atención merece la relación religión-política, y que en años recientes ha suscitado entre los antropólogos un mayor interés. Al igual que la mayoría de capítulos, y con respecto a *Un Siglo de Investigación Social*, es un nuevo aporte analítico pues la religión aparece en 1984 como un elemento externo, al igual que la violencia, el marco jurídico y el territorio (ver capítulos 4, 6 y 9 de Castillejo-Cuéllar, Gómez y Nates, respectivamente), que se veía agenciada por los misioneros y no sobre su problematización en sí. Aquí se destaca el papel que la nueva Constitución Política posibilitó en la dinamización de la presencia y surgimiento, o al menos revelado, de nuevos movimientos religiosos.

El capítulo 11, *La tecnología en Colombia: algunos apuntes teórico-metodológicos desde la antropología* de Julián Quinchoa, Germán Moriones, y Janeth Cabrera nos acerca al intrincado camino que asocia el desarrollo de la tecnología y el interés inicial que algunos antropólogos tuvieron en el ámbito de la cultura material y los procesos tecnológicos afines a los grupos indígenas a partir de la década de los cuarenta. Tomando como referencia este periodo, los colegas presentan un recorrido en el que diversos trabajos gradualmente van abriendo un campo de investigación promisorio donde se articulan políticas del Estado, nociones de inclusión digital y participación en lo que hoy se conoce como sociedad del conocimiento. El tema tiene un gran potencial para analizar y obliga a pensar en estrategias de investigación interdisciplinarias vinculantes con una postura crítica

y constructiva sobre cómo conceptualizamos la tecnología y el papel que ellas desempeñan en el mundo de hoy. Este es un tema que no aparece referenciado en el caso de *Un Siglo de Investigación Social*.

En el capítulo 12, *Antropólogos y sociólogos frente a las clasificaciones e identificaciones societales en Colombia: los retos que hoy imponen 'los mestizos'*, Elías Sevilla Casas, Juan Carlos Piñacué Achicué, y Johana Guachetá Huila, nos conducen a un diálogo sostenido entre antropólogos, sociólogos, indígenas y mestizos, sobre las etiquetas o las categorizaciones étnicas, y las implicaciones que sus usos tienen en términos de visibilidad social y cultural. Se trata de una relación dinámica y compleja que se ha acentuado, entre otros factores, por las mismas versiones de la etnicidad que han proveído algunos antropólogos y el mismo marco legal constitucional de 1991 que ha exacerbado dichas diferencias étnicas. El esfuerzo se orienta en tratar de mostrar las complicaciones que subsisten en abogar ciegamente por categorizaciones étnicas a expensas de otros actores sociales que también buscan cierto reconocimiento social y político. El papel de la antropología entonces es tratar de tender puentes dialógicos no solo entre los actores sino también con el Estado y otras disciplinas que se interesan por temas afines. Este esfuerzo no es pertinente exclusivamente para Colombia y comparativamente los autores contrastan casos similares en países vecinos donde el problema de la categorización, el reconocimiento y la política de las diferencias también son recurrentes y fuente de reflexión. El contraste con *Un Siglo de Investigación Social* es agudo en la medida que el diálogo presentado aquí involucra a los mismos actores y donde se intenta superar la barrera del diálogo exclusivamente entre los académicos especialistas y el centramiento en un indigenismo aislado.

El capítulo 13, *Entre 'chola' y antropóloga. Una reflexión sobre la formación y el ejercicio de la antropología en Colombia*, es una autoreflexión de Lucía Eufemia Meneses Lucumí, quien examina su propia condición de mujer, indígena *nasa*, y antropóloga. Se trata de un trabajo honesto que revela una búsqueda incesante por compaginar estas tres categorías en el oficio de ser una profesional e investigadora en nuestro campo. Su reflexividad y biografía profesional la llevan a tratar de depurar su propia condición y posición que asocian estas categorías, no sin antes advertir la complejidad que dicho ejercicio entraña en su desempeño, representación y escritura. Su estilo personal y subjetivo es un aporte estimulante con respecto al carácter presentado en *Un Siglo de Investigación Social*. Es una invitación a seguir explorando iniciativas problemáticas y nuevas formas de representación, a veces paradójicas en el quehacer disciplinario.

El capítulo 14, *Campesinos y antropología en Colombia: algunos alcances y perspectivas actuales* de Jairo Tocancipá-Falla, Astrid Perafán, y William Martínez, analiza las continuidades y discontinuidades presentadas a partir del trabajo de Arocha y Friedemman, y en el cual se destaca el papel del antropólogo al servicio del Estado por contribuir en el agenciamiento de cambios sociales a través de programas

de desarrollo y su papel, con especial atención al análisis marxista que presenta Ontaneda en *Un Siglo de Investigación*. Si bien este esfuerzo continúa en el ámbito del desempeño profesional, nuevos trabajos ponen en la escena el papel del mercado y la respuesta que las mismas poblaciones campesinas han dado a la tendencia de integrar la economía campesina en el mercado capitalista. Lejos de cumplir el vaticinio de Marx en el sentido que los campesinos desaparecerían para favorecer a un proletario líder en los procesos revolucionarios, ellos se han mantenido pero esta vez de manera sostenida frente a políticas agroindustriales y medidas estatales que buscan sacarlos —o involucrarlos en otra perspectiva— del mercado. Las experiencias de variados movimientos campesinos agrarios que protestan en la actualidad ante las políticas económicas del Estado, a nivel nacional e internacional como el caso del movimiento transnacional la Vía campesina, enseñan distintos niveles de complejidad del problema e invitan a impulsar y configurar un trabajo colaborativo en términos de investigación social con los mismos actores sociales. El texto se desplaza desde una historiografía de este subcampo hacia el examen de las implicaciones prácticas que viven actualmente los llamados campesinos o trabajadores del campo.

El capítulo 15, *Antropologías en Colombia: tendencias y debates*, y a manera de conclusión, presenta algunas reflexiones preliminares sobre lo tratado en la compilación. Se establece que en estas catorce contribuciones, además de la introducción, se busca identificar debates y tendencias actuales de cómo la antropología en Colombia se ha ido transformando y esforzando, desde los últimos resultados alcanzados por la compilación de Arocha y Friedemann en un *Siglo de Investigación Social*. Al referirnos en este volumen a la Antropología en Colombia, en plural, nuestra pretensión no es totalitaria sino más bien inspiradora para que en medio de la diversidad de estos debates el rompecabezas de muchas de las investigaciones presentadas por los colegas pueda ser colocado en discusión, desarrollado y potenciado en la comprensión de los fenómenos sociales, a los cuales le hemos apostado en nuestro empeño. Considero que es importante posicionar el valor de la comprensión y la explicación de los problemas que abordamos como eventualidades necesarias, previas o coexistentes para lo que comúnmente se denomina la práctica y la acción. El reto está en cómo fortalecemos los vasos comunicantes de esta relación dialéctica.

En esta sección final del libro cerramos comentando sobre algunas de estas tendencias y debates entre otros, que quedan para continuar en futuras indagaciones. Finalmente, y como indicamos anterioremente, nos obligamos a contrastar las contribuciones con respecto al libro de Arocha y Friedemann no con el fin de disminuir sus invaluable contribuciones a la disciplina sino como una estrategia para ilustrar de qué manera se ha dinamizado y catalizado la práctica antropológica en los últimos años. Con ello deseamos sellar un vínculo entre aquella obra inaugural y la actual, a saber: que las ramificaciones actuales que se revelan en diversas áreas de interés antropológico en este libro son el producto en buena medida de los mismos esfuerzos que desarrollamos como académicos e investigadores de un lado, pero también como “ciudadanos”, al

decir de nuestra colega Jimeno, y como producto de las contingencias de la vida política, social y económica en la que muchas veces apenas somos espectadores, y que en el fondo se nos presentan como desafíos e instancias para ser comprendidas y ser reorientadas o transformadas. Estas son tal vez las dos dimensiones interrelacionadas, interna y externa como las denominó Llobera (1980) en algún momento, y que todo interesado en la historia social crítica de la antropología debe aproximar cuando de reconstruir el pensamiento disciplinar se trata.

## Referencias citadas

- Aguirre, Daniel  
2004 Estudios en lenguas aborígenes y etnoeducación en Colombia. *Revista Educación y Pedagogía* XVI, 39, (mayo-agosto):29-40.
- Almarino, Oscar  
1997 Reseña de Antropología en la modernidad. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 24:394-396.
- Arocha, Jaime  
1984 Antropología propia: un programa en formación. En *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Pp 253-300. J. Arocha y N. S. d. Friedemann. Bogotá: Etno.
- Arocha, Jaime, y Nina Friedemann, eds.  
1984 *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- Balandier, George  
1999 *El desorden. La Teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Bateson, Gregory.  
1976 *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.  
1982 *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bernal, Elizabeth  
2011 Los terrenos antropológicos en Colombia en la década de 1970: Resonancias y disonancias en la búsqueda ansiosa por un nuevo Estado, una nación igualitaria y una antropología contra-hegemónica. Maestría en Antropología, Universidad Nacional, Bogotá.
- Carr, Edward H.  
1983, 1995 *¿Qué es la historia?* Ariel: Barcelona.
- Clifford, James, y George E. Marcus, eds.  
1986 *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Editado. Berkeley: University of California Press.
- Correa, Francois  
1993 *Encrucijadas a la Colombia Amerindia*. Bogotá: ICAN-Colcultura.
- Corredor, Carlos  
2015 Identidad Maciceña, Territorio y Vida Digna: El 'lugar' del Comité de Integración del Macizo Colombiano –CIMA, Facultad de Ciencias

- Sociales y Humanas, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.
- Chaves, Milciades  
1986 *Trayectoria de la Antropología en Colombia*. Bogotá: Guadalupe.
- Dolmatoff, Reichel  
1953 Contactos y Cambios Culturales en La Sierra Nevada de Santa Marta  
*Revista Colombiana de Antropología* 1:16-122.
- Duch, Lluís  
2002 *Antropología de la vida cotidiana*. Madrid: Trotta.
- Española, Real Academia  
2001 *Diccionario de la Lengua Española*. 10 vols. Vol. 4 y 8. España: Real Academia Española.
- Friedemann, Nina S. de  
1984 Ética y política del antropólogo: compromiso profesional. En *Un siglo de investigación social*. Pp 381-428 J. Arocha y N. S. de Friedemann. Bogotá: Etno.
- García, Julio César, y Graciliano Arcila Vélez  
1960 Acta de Fundación de la Sociedad de Antropología de Antioquia.  
*Boletín de Antropología* 2 (7):165-166.
- Geertz, Clifford  
1973 2003 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gell, Alfred  
1992, 2001 *The Anthropology of Time*. Oxford: Berg.
- Gennep, Arnold Van  
1909, 1981 *Les rites de passage*. Paris: Picard.
- Giraldo, Paola  
2005 Adiós a la inocencia. Crónica de una visita al estilo nacional de hacer antropología. *Antípoda* 1 (Julio-diciembre):185-199.
- Gleason, Philip  
1983 Identifying identity: a semantic history. *The Journal of American History* 69 (4):910-931.
- Guber, Rosana  
2009 Política nacional, institucionalidad estatal y hegemonía socio-antropológica en las periodizaciones de la antropología argentina. *Cuadernos del Instituto de Desarrollo Económico y Social* 16:3-28.
- ICAN (La Dirección)  
1953 Pasado y futuro de nuestra antropología. *Revista Colombiana de Antropología*, 1 (1): 11-14.
- Jimeno, Myriam , María Lucía Sotomayor, e Hildur Zea  
1993 Evaluación de la producción y prácticas antropológicas. Tendencias y perspectivas. *Informes Antropológicos* 6, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá:19-21.

Jimeno, Myriam

- 1990 La Antropología en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* 28:53-65.
- 2000 La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos de antropología colombiana. Pp 157-190, Jairo Tocancipá (Ed). *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- 2005 La vocación crítica de la antropología en latinoamérica. *Antípoda* 1 (julio-diciembre):43-65.

Jimeno, Myriam, y David Arias

- 2011 La enseñanza de antropólogos en Colombia: una antropología ciudadana. *Alteridades* 21 (41):27-44.

Kroeber, Alfred

- 1962 *A Roster of Civilizations and Culture*. Nueva York: Viking Fund Publications in Anthropology, No 33.

Krotz, Esteban

- 1993a La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades* 3 (6):5-11.
- 1993b Presentación. *Alteridades* 3 (6):4.
- 1996 La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. *Maguaré - Antropología en Latinoamérica* 11-12:25-40.

Leach, Edmund Ronald

- 2000a 4.4. 'Only conect'... (1967). *The Essential Edmund Leach*. Pp 268-275. S. Hugh-Jones y J. Laidlaw. New Haven London: Yale University Press.
- 2000b 5. Anthropos (1977). *The Essential Edmund Leach*. Pp 324-380. S. Hugh-Jones y J. Laidlaw. New Haven London: Yale University Press.

Llobera, R. Joseph

- 1980 *Hacia una historia de las ciencias sociales. Introducción*. Barcelona: Anagrama.

Mora, José Ferrater

- 1994 *Diccionario de Filosofía*. 4 vols. Vol. A-D, E-J. Barcelona: Ariel.

Munn, Nancy

- 1992 The cultural anthropology of time: a critical essay. *Annu al Review of Anthropology*:93-123.

O'connor, James

- 1987 *The Meaning of Crisis*. Oxford: Basil Blackwell.

Oliveira, Roberto Cardoso de

- 1996 La antropología Latinoamericana y la 'crisis' de los modelos explicativos: paradigmas y teorías. *Maguaré - Antropología en Latinoamérica* 11-12:9-24.

Orrego, Juan Carlos

- 2013 Apuntes para una historia del Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia (1953-2013). *Boletín de Antropología* 28 (46).

Ortner, Sherry

- 1994 Theory in Anthropology since the sixties. En *Culture/Power/History* N. Dirk et. al. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Patiño, Carlos

- 2000 Campo y tareas de la etnolingüística en Colombia. *Instituto Caro y Cuervo* CIII:21-56.

Paz, Felipe Santiago

- 1978 Nuevas perspectivas de la Antropología en Colombia. En *Ciencia y Tecnología en Colombia* F. Chaparro y F. R.-. Sagasti. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Philips, Warren, y Richard Rimkunas

- 1978 The concept of crisis in international politics. *Journal of Peace Research* 15 (3):259-272.

Pineda, Roberto

- 2004 La escuela de antropología colombiana. Notas sobre la enseñanza de la antropología. *Maguaré* 18:59-85.  
s.f. El departamento de Antropología de la Universidad de los Andes cumple sus primeros cuarenta años. <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n66/n66a03.pdf>. Consultado el 29 de noviembre.

Restrepo, Eduardo

- 2006 Diferencia, hegemonía y disciplinación en Antropología. *Universitas Humanística* 62 (Julio-Diciembre):43-70.

Restrepo, Eduardo, y María Victoria Uribe

- 1997 *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.  
2000 *Antropologías Transeúntes*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Revista ICAN [Dirección]

- 1953 Pasado y Futuro de nuestra antropología. *Revista Colombiana de Antropología* 1 (1):11-14.

Reyes, Aura Lisette, y Héctor García

- 2010 Antropología. Historias, prácticas e identidades. *Antípoda* 11 (Julio-diciembre):17-21.

Robinson, James A.

- 1968 Crisis. En *Encyclopedia of the Social Sciences* D. Sills. New York: The Free Press.

Schutz, Alfred

- 2003 *El problema de la realidad social. Escritos 1*. Buenos Aires Amorrortu.

Sotomayor, María Lucía

- 1998 *Modernidad, Identidad y Desarrollo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Colciencias.

Tocancipá-Falla, Jairo

2004 Movimientos Sociales, cultura política y poder regional. El caso del Movimiento del Macizo Colombiano (MMC). *Latin American Anthropology (versión online)*.

Uribe, Carlos Alberto

1980-1981 Contribución al Estudio de la Historia de la Etnología Colombiana 1970-1980 *Revista Colombiana de Antropología* 23:21-35.

Vélez, Graciliano Arcila

1960 Estatutos de la Sociedad de Antropología de Antioquia. *Boletín de Antropología* 2 (7):160-164.

Vessuri, Hebe M.C.

1996 ¿Estilos nacionales de antropología? Reflexiones a partir de la sociología de la ciencia. *Maguaré* 11-12:58-73.

Wolf, Eric

1987 *Europa y la Gente sin Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Primera  
parte

*Historicidad y práctica antropológica en Colombia*



# 1. La antropología en Colombia en el nuevo milenio

EDUARDO RESTREPO<sup>1</sup>

*Los productos de la creatividad humana  
son tan relativos que hasta los dogmas  
religiosos sufren mutaciones*

Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (1984: 1).

## Introducción

**E**n 1984, cuando es publicado *Un siglo de investigación social*, la antropología era ya desde hacía varias décadas una disciplina consolidada institucionalmente en el país, con cuatro departamentos con programas de formación en pregrado que operaban hacía más de veinte años y un instituto estatal creado en los años cuarenta. El libro es un estupendo documento sobre aspectos cruciales de la historia de la antropología en el Colombia y de su articulación “a la historia de la nación” (Arocha y Friedemann 1984: 1).

Como bien se indica en el epígrafe tomado de este libro, hasta los dogmas religiosos sufren mutaciones. Para bien o para mal, la antropología no ha sido la excepción. Hoy la antropología se enfrenta a dilemas insospechados para quienes escribieron *Un siglo de investigación social*, pero también cuenta con nuevas herramientas teóricas y horizontes que no pueden ser colapsados en una nostalgia por unos ‘buenos viejos tiempos’ que suelen ser más contradictorios y mundanales de lo que pueden esbozar sus narrativas idealizadas.

---

1 Profesor asociado del Departamento de Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá. Agradezco las generosas observaciones que al borrador de este artículo hicieron Julio Arias y Mauricio Pardo. Sus pertinentes comentarios me ayudaron a evitar algunos problemas de argumentación y me han permitido una más adecuada sustentación empírica. Obviamente, los problemas que aún persisten son de mi total responsabilidad.

Desde su publicación muchas cosas han cambiado en la antropología en Colombia. En la segunda mitad de los años noventa, por ejemplo, se dieron una serie de discusiones y desplazamientos con respecto a la manera más convencional de concebir la disciplina. Se cuestionaron ciertas categorías y énfasis de la mirada antropológica desde lo que se llamó “antropología en la modernidad”. La primera parte de este capítulo examina algunos de los procesos y planteamientos que perfilaron esta crítica sobre cómo se había venido concibiendo el grueso de la antropología hecha en el país.

Así mismo, el estudio de las transformaciones en la antropología realizada en la academia en las dos últimas décadas no se puede limitar al conocimiento antropológico logrado y a los textos producidos, no se agota en la cartografía de las nuevas tendencias teóricas. Cuando Arocha y Friedemann publican su libro a mediados de los ochenta el establecimiento académico de la antropología era bien diferente de lo que ha devenido en la actualidad. No solo mucho más reducido, sino con unos ritmos, prioridades y articulaciones distantes de las que se tienden a imponer hoy en la práctica académica. Así, por ejemplo, las políticas de ciencia y tecnología impulsadas por Colciencias, secundadas a pie puntillas por el grueso de universidades privadas y públicas, han transformado los términos y las condiciones en las que se hace antropología en el establecimiento académico. El segundo aparte de este artículo describe algunas de estas transformaciones.

Finalmente, para examinar las transformaciones y trayectorias de las dos últimas décadas en la antropología en Colombia, no nos podemos limitar a lo que los antropólogos hacen en el establecimiento académico sino que también hay que incluir el amplio espectro de prácticas laborales que están más allá de este. Hoy gran parte de la práctica profesional de los antropólogos se hace por fuera del mundo académico, el cual emplea a una reducida parte de los egresados. Además de los nichos convencionales como las políticas de Estado dirigidas a ‘minorías étnicas’ que desde siempre habían sido un campo para los antropólogos, se han abierto nuevos escenarios en los cuales los antropólogos se desempeñan profesionalmente. En el aparte final se enuncian algunos de los nichos por fuera de la academia en los que los antropólogos han venido encontrando diferentes lugares y funciones.

No sobra decir que cubrir exhaustivamente estos cambios de la antropología en el país en los últimos treinta años en los planos conceptuales, del establecimiento académico y de la práctica profesional más general escapa a los alcances de este capítulo. Mi pretensión se circunscribe a indicar brevemente algunas de las transformaciones más obvias para sugerir ciertas tendencias en la antropología en Colombia. Como espero argumentar a lo largo del capítulo, los cambios sucedidos en las dos últimas décadas en los planos conceptual, del establecimiento académico y de la práctica profesional más allá del mundo académico nos hablan de una disciplina consolidada y pujante que ha ido ampliando el espectro de sus

intereses y los ámbitos de pertinencia, pero que ha ido perdiendo gran parte de sus potencialidades desestabilizadoras. El filo crítico y voluntad política que parecían darle vitalidad a la disciplina hasta los años ochenta, se han ido paulatinamente diluyendo no solo ante agendas productivistas de un establecimiento académico descontextualizante, sino también ante los imperativos gubernamentales y empresariales del culturalismo y su creciente demanda laboral de dóciles expertos.

## Antropología en la modernidad

Ciertos desplazamientos teóricos y políticos hacia la mitad de la década del noventa permitieron la emergencia de lo que denominamos “Antropología en la modernidad”. Es en el Instituto Colombiano de Antropología (ICAN)<sup>2</sup> donde estos desplazamientos encuentran uno de sus más destacados escenarios, aunque un puñado de colegas en los programas de antropología en la Universidad del Cauca, la Universidad Nacional y la Universidad de los Andes también jugó un destacado papel.<sup>3</sup> María Victoria Uribe había tomado la dirección del ICAN en 1994 y Claudia Steiner, quien acababa de regresar de hacer sus estudios de doctorado en los Estados Unidos, fue la primera coordinadora de antropología social durante su administración. Bajo la iniciativa de Steiner, luego profundizada por Mauricio Pardo (quien la reemplazaría en la coordinación de antropología social para 1996), en el Instituto se dan una serie de dinámicas que contribuyeron a producir un giro en la manera de hacer antropología en el país.<sup>4</sup>

A estas transformaciones en el ICAN se sumó la contribución de antropólogos que regresaban al país por aquel entonces de hacer sus postgrados en los Estados Unidos y Europa, pero también la de quienes manteniéndose en el extranjero (colombianos y colombianistas) empezaron a tener mayor presencia a través de sus trabajos y publicaciones en Colombia. Arturo Escobar, antropólogo colombiano que ha estado laborando en los Estados Unidos, tuvo un lugar bien destacado en el posicionamiento del análisis postestructural y fue una de nuestras figuras más inspiradoras. Los colombianistas Joanne Rappaport y Peter Wade, la primera desde Estados Unidos y el segundo desde el Reino Unido, también contribuyeron a cuestionar los enfoques y problemáticas dominantes sobre la identidad en gran

---

2 Para el 2000, el Instituto Colombiano de Antropología se fusiona con el Instituto de Cultura Hispánica, creándose el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Para evitar el anacronismo, me referiré al ICAN para el periodo en que existía como tal.

3 El profesor Cristóbal Gnecco de la Universidad del Cauca fue uno de los que más influyeron en la gestación y consolidación de este giro.

4 Mi entrada al ICAN se produce en 1995, por invitación de Claudia Steiner. Siendo todavía un estudiante de la Universidad de Antioquia, entré a apoyar el componente de antropología social en temáticas relacionadas con las poblaciones negras y el Pacífico colombiano. De ahí que algunos de los hechos que relato son el resultado de mi participación en aquellos años de los cambios que se producían en el ICAN.

parte de la práctica antropológica de la época. Finalmente, Christian Gros y Anne Marie Losonczy, dos colombianistas venidos de la tradición francesa, contribuyeron al cuestionamiento de las narrativas dominantes sobre el multiculturalismo.

Entre estas dinámicas tuvo particular relevancia al interior del Instituto un seminario de discusión teórica que impulsó inicialmente Claudia Steiner. En este seminario se debatían entre los antropólogos del Instituto lecturas previamente definidas. Aunque en ocasiones algunos invitados asistieron al seminario, los participantes habituales éramos los antropólogos de planta y los contratistas del Instituto. Capítulos de *Modernity at large* de Arjun Appadurai, el libro de Arturo Escobar *Encountering development, Marxismo y literatura* de Raymond Williams, y *Consumidores y ciudadanos* de Néstor García Canclini, así como diferentes capítulos o artículos de Michel Taussig, Stuart Hall, George Marcus y Timothy Mitchell, fueron asignados como lecturas del seminario. En gran parte era literatura estadounidense, mucha de ella en inglés. Para algunas sesiones se contó con la participación de algunos de los autores que estaban siendo discutidos en el seminario,<sup>5</sup> mientras que en otras sesiones se presentaron avances de trabajos adelantados por miembros del Instituto.

Este seminario fue una de las puntas de lanza para el posicionamiento de una serie de discusiones, teorías y autores que posibilitarían introducir, al interior del Instituto, unas problemáticas y perspectivas en la labor antropológica. Esto no se hizo sin ciertas tensiones y rupturas. Así, por ejemplo, para 1995 había tomado fuerza una discusión interna en el área de antropología social que se expresaba en términos de la 'calidad' antropológica de los trabajos y producción de ciertos colegas. La escasez de publicaciones y el notable desconocimiento de la literatura antropológica más reciente eran dos de los argumentos indicados para evaluar negativamente el desempeño de algunos colegas. A esto se sumaba que carecieran de títulos de postgrado y que sus escritos reflejaran poco o ninguna elaboración teórica o distancia crítica de los discursos idealizados de comunidades indígenas o sectores subalternizados. También el énfasis en una antropología que podría aparecer como 'aplicada' se discutía desde posiciones más cercanas una elaboración más 'teórica'. En general, había un malestar por lo que se interpretaba como la inercia y comodidad de algunos colegas vegetando en sus cargos. Como era de esperarse, los colegas que pronto vieron que su labor era sometida de tal escrutinio defendieron su manera de hacer antropología y cuestionaron las acusaciones de las cuales eran objeto, las que veían como la imposición de modelos foráneos y academicistas que desconocían las lógicas de la antropología en el país y su articulación con los procesos sociales. En pocos años, esta disputa llevó a la salida de

---

5 Entre los invitados, a principios de 1996 Arturo Escobar estuvo invitado para discutir su reciente libro *Encountering development*. En el marco del seminario también participaron Santiago Villaveces, Joanne Rappaport, Begoña Aretxaga y George Marcus, entre otros.

una parte significativa del personal de antropólogos de planta o por contrato. Esto posibilitó el fortalecimiento de un perfil más académico y teórico de los antropólogos que se quedaron laborando en el Instituto y su consolidación como uno de los núcleos desde donde se impulsó un giro en la concepción de la antropología en el país.

El libro de *Antropología en la modernidad* y el proyecto “Construcción de la sociedad y la re-creación cultural en contextos de modernización”, fueron dos de las primeras expresiones de los desplazamientos que se estaban dando en el ICAN para la segunda mitad de los años noventa. El libro da origen a una colección editorial a la que se sumarán nuevos títulos de diferentes autores, mientras que el proyecto, con financiación de Colciencias, posibilitó la confluencia de un grupo de antropólogos del país y extranjeros en una serie de investigaciones que tuvieron la Sierra Nevada de Santa Marta y el Cauca como dos de sus ejes más importantes.

El libro, inicialmente idea de Claudia Steiner, quien invitó al grueso de los autores a participar con sus contribuciones, terminó siendo editado por María Victoria Uribe y yo (Uribe y Restrepo eds. 1997). Es un libro colectivo que recoge capítulos de antropólogos colombianos y extranjeros sobre formaciones de identidad y alteridad en sus intersecciones con el Estado, los movimientos sociales o el capital. Lo que estaba en juego con el libro era un cambio en la mirada antropológica, incluso sobre temáticas que habían constituido su interés desde sus inicios (como las poblaciones indígenas), donde adquiriría un lugar central el énfasis de la antropología como parte de la modernidad pero también de la modernidad como objeto de la antropología. De ahí que no era simplemente antropología *de* la modernidad, sino que se haya resaltado desde el título mismo lo de antropología *en* la modernidad.

En la introducción al libro partimos de indicar las limitaciones teóricas de una disciplina orientada por cierta concepción de la otredad como diferencia radical paradigmáticamente encarnada en la indianidad. Igualmente, cuestionábamos las aproximaciones a la cultura y a la identidad como si fuesen entidades discretas y autocontenidas que se explican en sus propios términos. Esto es, se marcaba una diferencia con el culturalismo más convencional que opera como reduccionismo cultural. El desplazamiento disciplinario al que le apostábamos no era simplemente el de la incorporación de objetos o preguntas no contempladas, sino fundamentalmente una transformación en la ‘mirada antropológica’, en la manera en la cual se había venido constituyendo el análisis antropológico en el país.

Esta escueta introducción fue objeto de mayor elaboración con motivo de la publicación, tres años después, de una segunda compilación de artículos titulada *Antropologías transeúntes*. Esta vez, los artículos del libro habían sido escritos por quienes se perfilaban como algunas jóvenes promesas de la antropología

en Colombia. Lo que finalmente apareció como la introducción al libro<sup>6</sup>, ha sido considerado por algunos colegas como una especie de manifiesto de la “Antropología postmoderna” en el país (cfr. Correa 2006: 32, Flórez 2004: 29).

Aunque no estaría tan seguro que ‘postmoderna’ sea el adjetivo más adecuado para caracterizar el desplazamiento señalado en la antropología de la segunda mitad de los años noventa, la serie de libros de diversos autores que aparecieron en la colección *Antropología en la modernidad* fueron concebidos como una ruptura, como una novedosa orientación del análisis antropológico en Colombia.

Luego del primer libro titulado *Antropología en la modernidad*, se concibió la idea de una colección editorial con este nombre. El objetivo de esta colección era posicionar en el escenario antropológico del país una serie de discusiones, enfoques, problemáticas y autores que se convirtieran en insumos intelectuales de una corriente antropológica capaz de abordar críticamente las más disímiles problemáticas culturales de las sociedades contemporáneas. El Estado, el desarrollo, la modernidad, el multiculturalismo, la identidad, el capital, las políticas de la memoria, los movimientos sociales fueron algunos de las temáticas abordadas en los libros de la colección (cfr. Sotomayor 1998, Escobar 1999, Gnecco y Zambrano 2000, Gros 2000).<sup>7</sup>

Antes que un desplazamiento hacia las prácticas escriturales y las problemáticas de las políticas de la representación etnográfica que marcaron fuertemente los debates en el establecimiento antropológico estadounidense de los años ochenta, en Colombia la antropología en la modernidad se orientó a abrir horizontes teóricos y metodológicos más cercanos al giro discursivo postestructuralista que permitieran preguntas que no habían sido contempladas en una tradición disciplinaria a

---

6 La introducción elaborada por los editores escandalizó a algunos miembros del comité editorial del ICAN, al que se habían sumado para la fecha arqueólogos con una visión más conservadora de la antropología. El comité le solicitó, entonces, al arqueólogo Franz Flórez que ‘adecuara’ la introducción, con lo cual se dismanteló parte importante de su potencial crítico. La reciente edición electrónica del libro que doce años después publica el Instituto y que se puede descargar libremente del catálogo digital de su biblioteca, aparece con la versión originalmente escrita de la introducción (cfr. Restrepo [2000] 2012).

7 Así, en la presentación de la colección que aparece en la solapa de los libros publicados, se lee: “La cambiante y compleja realidad en la que se hayan inmersas las sociedades contemporáneas —trátase de pobladores rurales distantes o de habitantes de las ciudades— requiere para su comprensión de instrumentos analíticos renovados. Con esta colección, el ICAN quiere poner a disposición del público en general y especializado distintos trabajos que muestren evoluciones novedosas del quehacer antropológico señalando avenidas teóricas para el desarrollo teórico y metodológico de la antropología colombiana y facilitando el diálogo con colegas de otras latitudes” (Sotomayor 2008).

menudo definida por las cuestiones indígenas y enfoques reduccionistas (como el culturalismo o el marxismo de manual).<sup>8</sup>

Para mediados de los noventa, un componente del sentido común disciplinario consistía en una equivalencia supuesta entre la antropología y el trabajo (académico y/o militante) con poblaciones indígenas. Esto no quiere decir que para entonces los antropólogos en el país no hubiesen adelantado su labor entre otros sectores y grupos poblacionales, sino que estos trabajos eran marginales y, en general, se realizaban siguiendo principios metodológicos y teóricos que operaban para el caso de las poblaciones indígenas. De ahí que señaláramos que había una indianización de la mirada antropológica predominante para entonces (Restrepo [2000] 2012). No era un asunto simplemente temático, o de dónde o entre quiénes se adelantaban los estudios, sino que la discusión la orientamos hacia los supuestos que configuraban el análisis antropológico (fuera este realizado o no con poblaciones indígenas). La noción de ‘indiológia’ debe entenderse en ese contexto de discusión.

La problemática articuladora de la antropología en la modernidad se encuentra en el desplazamiento del centro de gravedad de unos sujetos otrerizados (pensados en su aislamiento o en relaciones con la “sociedad mayor”, “Occidente” o las “formaciones capitalistas”) a la modernidad (entendida como un hecho histórico concreto que constituye la condición de posibilidad y los marcos de inteligibilidad desde los cuales se han establecido las distinciones esenciales entre unos marcados otros esenciales y una no marcada mismidad).

Para plantearlo en otros términos, la problemática articuladora de la antropología en la modernidad implica el doble movimiento de una desorientalización del convencional ‘objeto’ de la antropología (que metodológica y teóricamente produce un efecto de indianización no solo de los pueblos indígenas, sino también de las poblaciones negras, de los campesinos, de sectores o cuestiones urbanas, etc.) para examinar críticamente las prácticas que constituyen la modernidad donde tal orientalización ha sido posible.<sup>9</sup> No es que se abogue por dejar de considerar lo indígena para pasar a pensar la modernidad. El problema es cómo se ha pensado lo indígena desde una particular perspectiva que la antropología a menudo ha tomado por sentada y que ha proyectado sin mayores cuestionamientos a otros ámbitos y sujetos culturales.

---

8 Aunque en Colombia existe la tendencia, desde ciertas nostalgias e inercias teóricas y políticas, a adjetivar de postmoderna cualquier crítica o elaboración antropológica que se alimenta de las teorías sociales posteriores al estructuralismo (esto es, las diferentes vertientes teóricas posteriores a los años sesenta), debe tenerse presente que existen múltiples y contradictorias corrientes teóricas que solo una monumental “violencia epistémica” puede llevar a encasillarlas como “Antropología postmoderna”. Para una argumentación de esta distinción, ver Restrepo (2012).

9 Para los detalles del argumento, ver la introducción a Antropologías transeúntes (Restrepo [2000] 2012).

Dos grandes vertientes se podían identificar en la antropología como 'indiólogía', dependiendo de los enfoques teóricos y políticos que hasta entonces estaban en juego. De un lado, estaría la vertiente más cientificista que se alimentaba predominantemente de teorías como el funcionalismo, el particularismo histórico, el estructuralismo y el interpretativismo, y cuya preocupación fundamental era la contribución al conocimiento antropológico de la diferencia cultural. Algunos de los autores inscritos en esta vertiente habían respondido al llamado angustiioso de la etnografía de salvamento unas décadas antes (cfr. Dussan 1965). Del otro lado, estaba una vertiente articulada a diferentes expresiones del marxismo y del pensamiento crítico latinoamericano cuyo propósito era explícitamente político. Para esta última vertiente, la labor académica y cientificista era objeto de fuertes críticas. En las décadas de los setenta y ochenta, estas críticas a menudo se habían hecho en nombre de la revolución y del lugar que tenían los pueblos o nacionalidades indígenas en ella (cfr. Arocha 1984; Caviedes 2002). En los noventa, se hacían cada vez más en nombre de las 'comunidades' y de la 'participación', así como de la consolidación de diversas movilizaciones y organizaciones.

A estas dos vertientes de la antropología como 'indiólogía' es a lo que responde el desplazamiento de la antropología en la modernidad. Ambas vertientes operaban desde unos conceptos de cultura y de diferencia abiertamente insuficientes, cuando no simplemente idealizados y esencialistas. Las nociones de poder y resistencia con las que se operaba en la vertiente crítica ofrecían insumos valiosos para entender la explotación y la subordinación de los pueblos indígenas, pero no podían dar cuenta de filigranas de las relaciones de poder más extensas y densas que pasaban por la producción de discursos y subjetividades o las que operaban a través de la gubernamentalización de la vida social. La idea de que el mundo es discursivamente constituido pero no es solo discurso se mostraba particularmente ininteligible para muchos autores de ambas vertientes, así como lo ha sido la concepción de hegemonía como práctica articuladora y no como simple coerción. Estas inconmensurabilidades de las dos vertientes de la 'indiólogía' con respecto a la antropología en la modernidad no deben comprenderse como un simple efecto de una suerte de miopía teórica, sino más bien como diferencias de fondo en cómo se entendía la relación entre antropología y política de manera general y de cómo se concebía la relación del antropólogo con las agendas y situaciones de las personas concretas con las que trabajaba de manera más particular.

La antropología en la modernidad no se planteó la pregunta por las modernidades alternativas ni, menos aún, por la de alternativas a la modernidad.<sup>10</sup> Mucho de la estrategia argumentativa de antropología en la modernidad opera en un marco de imaginarios y supuestos configurados por la modernidad. Antropología en

---

10 Esta es una importante diferencia con el trabajo de Arturo Escobar que sí ha estado asociado a la exploración de las modernidades alternativas y de las alternativas a la modernidad (cfr. Escobar 2010).

la modernidad no es un discurso que apelara a la anti-modernidad o al ‘afuera’ de la modernidad, sino que buscaba evidenciar cuán profundo han calado las experiencias y tecnologías modernas en la imaginación antropológica. Aunque no fueron pocos quienes vieron en antropología en la modernidad simplemente un juego académico, con algunos colegas le apostamos con una intencionalidad política de contar con insumos analíticos y empíricos más adecuados para entender y posicionar ciertas agendas críticas.

Con la perspectiva que dan tres lustros, afirmarí­a que el desplazamiento de antropología en la modernidad solo logró hacer ‘mejor’ antropología. ‘Mejor’ en el sentido de más elaborada teóricamente, más conectada con las discusiones del escenario antropológico mundial, más adecuada para pensar de otra manera las poblaciones indígenas y, sobre todo, para atreverse a abordar problemáticas hasta entonces heterodoxas (cuando no heréticas). No obstante, ese ‘mejor’ también significa ‘peor’ en muchos sentidos. Con contadas excepciones, este desplazamiento ha significado un distanciamiento de las luchas de gentes concretas con las cuales se solían identificar no pocos antropólogos. Lo que aquí aparece como política, cuando lo hace, es a menudo un ejercicio deconstructivista o de historización que se circunscribe al escenario académico. También se puede considerar ‘peor’ porque el cuestionamiento de las geopolíticas del conocimiento que constituyen los cánones disciplinarios se ha diluido prácticamente en la valoración naturalizada de un ejercicio mimético de apropiación de estilos antropológicos metropolitanos, con una gran predominancia del estadounidense aunque con notables seguidores del francés.

Finalmente, es ‘peor’ por el efecto de alguna manera legitimador en lo que hoy se puede vislumbrar en ciertas posiciones despectivas de lo que se denomina “Antropologías de las minorías”. Algunos colegas, a menudo embriagados con elucubraciones filosóficas, miran con desprecio el trabajo antropológico con poblaciones indígenas o negras. Cándidamente confunden el dónde se hace antropología con el tipo de antropología que se hace. Hacen parte de las transformaciones generacionales que rara vez se plantean un trabajo de campo consistente como en los “viejos (buenos) tiempos”. Prefieren el análisis de discurso y documentos salpicados de ‘etnografías’ del aquí durante algunos fines de semana. Se engolosinan con juegos escriturales donde fungen de comentaristas de los filósofos o de las temáticas de turno a las que les otorgan gran valía, mientras toman distancia de cualquier tipo de compromiso con las mundanales disputas de gentes de carne y hueso.

También cabe indicarse que el desplazamiento hacia la antropología en la modernidad es algo paradójico. Sucede en un momento donde el régimen del culturalismo se posiciona en el sentido común estatal y de ciertos sectores políticos y sociales. Desde la década del noventa, tanto activistas de organizaciones indígenas o negras como ciertos funcionarios del Estado o de las Ong se sintonizan

en cierta predica antropológica asociada al posicionamiento del régimen del culturalismo. Así, categorías como cultura, territorio, identidad y diversidad cultural que desde los años cuarenta fueron introducidas por los antropólogos, para finales de los ochenta y principios de los noventa empiezan a circular cada vez más frecuentemente en escenarios públicos, en las disputas sociales y en los imaginarios jurídico-políticos. Esto se expresa más recientemente en los discursos y tecnologías de la patrimonialización y en otros reduccionismos a la cultura que operan abiertamente como “máquinas anti-políticas”.<sup>11</sup>

Por tanto, lo que he presentado hasta acá como desplazamientos conceptuales, temáticos y metodológicos en la disciplina, deben ser entendidos más adecuadamente como transformaciones políticas y sociales de más largo aliento. Algunos aspectos de estos desplazamientos se pueden leer como intentos de reaccionar a tales transformaciones políticas y sociales. A mi manera de ver, desde una perspectiva condescendiente, la antropología en la modernidad puede ser parcialmente considerada como un esfuerzo por imaginar nuevos esquemas de politización más allá de los efectos políticamente paralizantes del posicionamiento del régimen del culturalismo y su expresión en el multiculturalismo neoliberal. No obstante, desafortunadamente la antropología en la modernidad puede caer fácilmente en la arrogante pretensión académica de socavar los efectos políticos de las luchas de los sectores subalternizados que se articulan en torno a su diferencia cultural.

En los supuestos que sustentan los argumentos de la propuesta de antropología en la modernidad hay una serie de oposiciones constitutivas (contemporáneo/convencional, complejidad/reduccionismo, construcción/esencialismo, análisis crítico/narrativa ingenua, politización de la teoría/positivismo-marxismo de manual) que requieren ser situadas en el contexto y la discusión que en aquellos años se adelantaba. En muchos sentidos estas oposiciones son problemáticas teórica y empíricamente. No obstante, me gustaría insistir en su situacionalidad operacional ya que lo que en aquel momento pudo haber tenido efectos desestabilizantes y problematizadores de la imaginación antropológica, hoy puede observarse que ha devenido lugar común y ha tendido a sedimentarse en narrativas que tienden a naturalizar ciertas comodidades y privilegios de una élite académica distante cada vez más de preocupaciones mundanales.

Cualquiera sea la evaluación que se haga del significado del desplazamiento sugerido por “Antropología en la modernidad”, con el nuevo milenio varios enfoques como los estudios culturales, la teoría postcolonial y los estudios de la subalternidad han ido adquiriendo mayor fuerza en las herramientas teóricas y metodológicas con las que se opera en el campo antropológico del

---

11 Traigo esta expresión inspirado en el conocido trabajo de James Ferguson (1994).

país.<sup>12</sup> Aunque originados en tradiciones epistémicas y políticas diferenciales noratlánticas y del sur, estas corrientes confluyen en redefinir sustancialmente los términos de la discusión en la teoría social contemporánea en general y sobre el análisis cultural en particular. De esta manera, muchas de las discusiones que se esbozaron bajo el rubro de “Antropología de la modernidad” se han incorporado por diferentes vías, enfoques y autores a la práctica antropológica de las nuevas generaciones. Esto no quiere decir que una visión de la antropología más clásica haya desaparecido definitivamente del escenario colombiano, sino que hoy no es más la forma dominante de concebir la antropología al menos en lo que respecta al establecimiento académico.

## Establecimiento académico

Con el nuevo milenio, se acentúan una serie de cambios en el establecimiento académico del país que impactan de diferentes maneras al campo antropológico en Colombia. De un sistema universitario centrado en los estudios de pregrado, en los últimos quince años se han ido creando diversos programas de postgrados (fundamentalmente maestrías, y posteriormente doctorados). No solo se han fundado el grueso de las maestrías y doctorados en antropología del país, sino que también han surgido diferentes programas de postgrado en estudios interdisciplinarios (o transdisciplinarios como algunos prefieren concebirlos).

De cuatro programas de pregrado en antropología establecidos en la década del sesenta y principios de los setenta, desde finales de los años noventa han aparecido dieciocho nuevos programas (de los cuales siete corresponden a programas de postgrado: cuatro maestrías y tres doctorados).<sup>13</sup> Este auge en la creación de programas de antropología constituye la punta del iceberg de significativas transformaciones institucionales y generacionales por las cuales atraviesa la disciplina en el país. En términos estrictamente demográficos, el discreto número de estudiantes y colegas existente hasta los años noventa se

---

12 Para ampliar por ejemplo el análisis de las influencias y tensiones entre la antropología y los estudios culturales, ver los recientes artículos de Aparicio (2011), Bocarejo (2011), Caicedo (2011), Rojas (2011) y Valencia (2011).

13 Los cuatro programas ya establecidos eran, en su orden de aparición: Universidad de los Andes (1964), Universidad Nacional (1966), Universidad de Antioquia (1967), Universidad del Cauca (1970). Los programas de pregrado que aparecen en la última década son: Universidad de Caldas (1997), Universidad del Magdalena (2000), Universidad Externado (2002), Universidad Javeriana (2004), Universidad del Rosario (2006), Universidad ICESI (2006), la Fundación Universitaria Claretiana (2007) y la Institución Universitaria Antonio José Camacho (2013). Las maestrías se ofrecen en la Nacional, los Andes, la de Antioquia y la del Cauca. Los tres doctorados están en la del Cauca y, más recientemente, los Andes y la Nacional. Para un balance de la formación en los cuatro departamentos iniciales, ver Pardo, Restrepo y Uribe (1997).

ha acrecentado significativamente en los últimos quince años.<sup>14</sup> Con respecto al comienzo de los años noventa, no solamente hay muchos más egresados de los programas de pregrado de nuestras universidades sino también de antropólogos con formación de postgrado en maestría y en doctorado (ya sea de los programas del país o del extranjero). A la luz de estas consideraciones, parece que los antropólogos en el país lejos se encuentran de ser una ‘especie’ en vías de extinción. Al contrario, si la creación de programas y el número creciente de colegas fueran los únicos criterios a considerar, la antropología en Colombia gozaría de una excelente salud. La situación es menos optimista, como espero argumentar más adelante.

No solo ahora se cuenta con más del doble de los programas de pregrado de los que habían hasta comienzos de los noventa, sino que también se han dado cambios sustanciales en cómo se conciben los mismos. Hasta la mitad de estos años, los pregrados del país habían sido diseñados para formar antropólogos sin tener que recurrir a postgrados. Fuertes eran las exigencias para el trabajo de grado, la investigación de campo y en el número de cursos obligatorios que debían tomarse en antropología. El trabajo de grado, por ejemplo, implicaba un sustantivo ejercicio investigativo y la redacción de un texto de unas ciento cincuenta páginas que eran evaluados por jurados y objeto de sustentación.<sup>15</sup> Los egresados de estos programas eran considerados como antropólogos competentes en su disciplina y para los diferentes ámbitos de su práctica profesional.

---

14 Roberto Pineda Giraldo (1992: 90) considera que en 1991 habían no más de mil profesionales y setecientos estudiantes. Myriam Jimeno (1990-1991: 59) indicaba que el número de graduados de los diferentes programas de antropología del país desde la década del cuarenta hasta finales de los ochenta era de 779. Este número superado es más de dos veces solo en los diez años del nuevo milenio. En efecto, con base en datos del Observatorio Laboral de Colombia, Catherine Aragón (2012: 68) indica que entre el 2001 y el 2010 se graduaron 2021 nuevos antropólogos.

15 En el programa que realicé en la Universidad de Antioquia a finales de los ochenta y principios de los noventa, por ejemplo, veíamos una serie de teorías cada uno de los semestres. Evolucionismo, particularismo histórico, funcionalismo, estructuralismo y antropología interpretativa era la serie de teorías. Se le dedicaba un semestre a cada una de estas “escuelas” y algunas de ellas, como el estructuralismo, eran el centro de otras clases como parentesco o mitos. La escuela marxista se estudiaba algo en evolucionismo, en un aparte del estructural-marxismo y, por supuesto, en la clase de antropología económica. En clases como etnología de Colombia discutíamos la literatura producida en el país. Nos cruzábamos con artículos escritos por antropólogos latinoamericanos como Bonfil Batalla o Darcy Ribeiro en discusiones sobre la “cuestión indígena” o de “minorías étnicas”. Después de no menos de tres años de cursos, los estudiantes debíamos adelantar un trabajo de campo que se extendía generalmente por un año y del cual debían entregar un informe escrito para estar en condiciones de inscribir el proyecto de tesis de grado. Una vez inscrito y aprobado venía la investigación de campo del trabajo de grado y la redacción de la tesis. Esto tomaba cerca de dos semestres para los más rápidos y varios años para la gran mayoría.

Hoy las cosas son muy distintas. En el grueso de los programas de pregrado del país, se ha impuesto una concepción minimalista en la que se asume que los pregrados son simples antecelas de los postgrados, donde sí se daría un nivel de exigencia y formación disciplinaria. Los pregrados han sido socavados y apocados a tal punto que cuando los trabajos de grado no han desaparecido o no se han convertido en opcionales, las exigencias y los tiempos han sido reducidos sustancialmente. Bajo la modalidad de cursos compartidos con otras carreras, en varios los programas del país los estudiantes de pregrado en antropología se ven obligados a tomar durante muchos semestres cursos que no son específicos a su disciplina. Con un puñado de cursos en antropología y a menudo sin ninguna exigencia de elaboración propia (como lo demandaban los trabajos de grado), no son pocos los egresados de los pregrados de antropología que difícilmente han incorporado la más elemental sensibilidad antropológica.

También cabe anotar un cambio generacional y de actitud en los estudiantes de pregrado. Comparado con dos décadas atrás, los estudiantes son disciplinados en tomar las clases con las que cumplen a menudo dócilmente con los requisitos exigidos por el programa y tienden a terminar sus estudios en tiempos estipulados pensando en conseguir cuanto antes un trabajo como antropólogos o pasar inmediatamente a sus estudios de postgrado. En términos generales, hay un proceso de 'infantilización' de los estudiantes de antropología que se percibe no solo en la edad, sino en su actitud y horizonte de vida.<sup>16</sup> Esta imagen contrasta con la imperante hasta la década de los ochenta donde había un escaso puñado de matriculados, que se mezclaban con los estudiantes sempiternos y pronto se tornaban 'desordenados' tomando clases de acuerdo con sus intereses que no correspondían en muchos casos con los diseñados para el programa, el cual abandonaban para regresar semestres después o no volver nunca más y que hacían sus trabajos de grado durante años. La eficacia (medida en ritmos y volumen de graduados) de la producción de nuevos antropólogos ha variado significativamente introduciendo paulatinamente cambios demográficos en la composición, edades y habilidades de los antropólogos en Colombia.

Las maestrías y doctorados creados en el país difícilmente se han consolidado como los escenarios prometidos para la cualificación de la formación disciplinaria que han dejado de desempeñar los pregrados por dos razones principales. Una es que un número significativo de los estudiantes de maestría o doctorado vienen de disciplinas ajenas a la antropología, lo cual implica que una parte significativa de los cursos deban dedicarse a retomar las nociones más elementales de la disciplina y que las exigencias en los trabajos de grado tiendan a ser laxas. La otra consiste en que estos postgrados funcionan básicamente con los recursos

---

16 Esta 'infantilización' es generacional y tiene un marcado componente de clase social, y no se limita a los estudiantes de antropología.

con los que operaban los departamentos cuando solo tenían los pregrados, lo que en algunos casos significa que estos postgrados se adelanten en condiciones de relativa precariedad. En términos generales, la implementación del sistema de postgrados no ha significado, como en Brasil, México o los Estados Unidos, grandes inversiones en sistemas de becas o en recursos de infraestructura y de investigación para estudiantes y docentes.

La presencia en los postgrados de estudiantes provenientes de otras disciplinas tiene el correlato de egresados de los pregrados de antropología que realizan sus postgrados en campos distintos. Maestrías en estudios culturales o en ciencias sociales, así como de estudios de género o en historia, son algunas de las más frecuentes. Ambos procesos han aportado significativamente a que las nuevas generaciones de antropólogos cuenten con mayores referentes y prácticas de otras disciplinas. Así, por ejemplo, si se consulta una tesis de maestría en estudios culturales y otra en antropología es sorprendente cómo el cuerpo de referencias bibliográficas, la temática abordada, las categorías trabajadas e incluso las metodologías instrumentadas pueden ser prácticamente las mismas. Para agregar otro ejemplo, se pueden encontrar trabajos de grado en antropología que perfectamente hubieran podido haber sido presentados en un programa de historia o viceversa. Esto, junto con aperturas sucedidas desde el interior de la misma antropología, hace que los insumos teóricos y metodológicos con los cuales operan los estudiantes y colegas hoy sean mucho más heterodoxos de lo que eran hasta principios de los noventa.<sup>17</sup>

Si se examinan los programas de pregrado y postgrado de los cuales se están graduando los antropólogos en Colombia, cabe anotar que de una situación donde prevalecían las universidades públicas (tres de los cuatro programas estaban en universidades públicas), hoy nos encontramos con que solo dos de los siete nuevos programas de pregrado en antropología son ofrecidos por universidades públicas.<sup>18</sup> Los costos de estudiar antropología pueden llegar hasta los cuatro mil dólares por semestre, en un país donde el salario mínimo no alcanza los cuatrocientos dólares al mes. Aunque todavía en algunas universidades públicas estudiar antropología en el pregrado no significa tales costos, los estudiantes de antropología a menudo no provienen de los sectores populares. La Universidad del Magdalena y la Fucla son

---

17 Esta multidisciplinariedad en la práctica, que en algunas de sus expresiones más interesantes ha significado cierta transdisciplinariedad, contrasta con los más rígidos límites disciplinarios existentes hasta la década de los ochenta: "La unidisciplinariedad ha sido característica de la investigación antropológica, estimulada por programas cerrados de los pregrados, que excluyen la enseñanza de materias estrechamente correlacionadas con la antropología, como lo son la sociología, la historia, la economía" (Pineda 1992: 81).

18 También hay que considerar los cambios en las universidades públicas mismas, las cuales se mueven cada vez más en la lógica empresarial haciendo en la práctica más difícil que los estudiantes de los sectores más populares efectivamente puedan adelantar y concluir sus estudios.

quizás las dos más notables excepciones. La composición de clase de los estudiantes y egresados de antropología marca un aspecto importante de la elitización de la disciplina, lo cual se refuerza si se tiene en consideración quienes acceden a los postgrados más prestigiosos y logran acumular el capital simbólico necesario para participar en los lugares privilegiados del establecimiento académico.

Aunque ya se cuenta en Colombia con programas para la formación doctoral en antropología, todavía hay un número significativo de colegas que hacen sus doctorados fuera del país. Estados Unidos, Francia y Reino Unido continúan siendo los tres países a los que muchos viajan a estudiar sus doctorados en antropología. En América Latina, México sigue teniendo importancia para los estudios de postgrado, aunque adquieren cada vez mayor relevancia Brasil y Argentina. A pesar de esta interesante ampliación del espectro, se tiende a dar una mayor valoración a los doctorados realizados en los tres primeros países del norte. En algunas universidades e instituciones, incluso, solo los de ciertas universidades estadounidenses son apreciados y aparecen como los paradigmas de la formación doctoral. Aunque unos cuantos individuos deifican su formación francesa (algunos de una forma posudamente pintoresca y ostentosa), la antropología en Colombia se encuentra profundamente influenciada por las modalidades dominantes de la antropología estadounidense. Una marcada estadounidenseización constituye parte importante del sentido común disciplinario.

Si comparamos otros aspectos del establecimiento antropológico académico de mediados de los años ochenta con lo que se ha sucedido desde entonces se puede afirmar que este establecimiento no solo se ha ampliado demográficamente sino que también sus dinámicas se han ido intensificando. Para cuando se publica *Un siglo de investigación social*, cuarenta años después de la institucionalización de la antropología en el país, solo tres congresos de antropología se habían realizado en Colombia. Desde entonces se han realizado doce más, siendo los últimos cada dos años mientras que la realización de los primeros era más esporádica e irregular. La *Revista Colombiana de Antropología*, cuyo primer número apareció en 1953, contaba para mediados de los ochenta, con quince números publicados, mientras que desde entonces ha publicado más de treinta. No solo nuevas revistas de antropología han aparecido en el país desde mediados de estos años, sino que las publicaciones de libros de autoría colectiva o individual es contrastantemente mayor que los publicados hasta entonces. Todos estos aspectos constituyen indicios de un campo académico con unas dinámicas diferentes de las que se presentaban en la disciplina por estos años. Una tendencia hacia la estandarización, regulación y normalización de la producción académica se encuentra sin duda en juego. Se han ido sedimentando e imponiendo prácticas disciplinarias que cubren un mayor número de participantes e intereses.

Las políticas de ciencia y tecnología impulsadas por Colciencias y asumidas por el establecimiento universitario y por gran parte de los académicos también

deben considerarse como un destacado aspecto de las transformaciones de la labor antropológica desde los años noventa. Cada vez con mayor intensidad y detalle, la labor académica de individuos e instituciones puede ser objeto de escrutinio a partir de una serie de indicadores de productividad. En los últimos quince años se han ido introduciendo paulatinamente las indexaciones de las revistas, la formalización de grupos de investigación y la fijación de la producción de los individuos en hojas de vida estandarizadas. Qué cuenta como producto y cuánto valor se le asigna depende de una serie de criterios que suponen una concepción de la labor académica centrada en la elaboración de proyectos de investigación que tienen como resultado más inmediato y valorado los artículos publicados en revistas indexadas (ojalá en inglés y en una revista de primer nivel). Por estos lares, el publicar o perecer nunca había tenido un significado tan literal. No importa mucho si esas publicaciones tienen efectos más allá del juego de citas que se imponen. Lo que antes era una práctica académica heterogénea, con resultados y ritmos disímiles se ha ido estandarizando y orientando hacia la producción de cierto tipo de publicaciones que parece en últimas es lo que realmente cuenta.

Lo que hoy aparece como relevante y las prácticas mismas dentro del establecimiento académico están ahora atravesadas por la estandarización y el productivismo impulsado desde Colciencias y, de maneras sorprendentes, han encontrado eco no solo en la burocracia académica de las universidades sino también en los mismos individuos. Los antropólogos en la academia están sujetos hoy a demandas inexistentes hace solo algunas décadas; su desempeño se evalúa en unos términos desconocidos para la generación que nos precede. El prestigio y el capital simbólico se constituyen cada vez más teniendo en consideración los juegos de un productivismo, cuidadosamente fijado en formatos electrónicos de hojas de vida, y en el grado de docilidad ante el modelo gerencial que se impone cada vez más en las universidades privadas y públicas por igual. Así, hacer antropología en la academia de hoy poco tiene que ver con lo que fue hace apenas dos décadas.

Aunque suele darse por sentado, otro aspecto que amerita considerarse es el gran impacto de las transformaciones tecnológicas en la práctica antropológica. No debemos perder de vista que para mediados de los años ochenta prácticas como la investigación, no contaban con las herramientas que hoy existen derivadas del desarrollo de la Internet que facilitan el acceso a bases de datos o permiten la comunicación y circulación de información. Los computadores, ahora de acceso generalizado para los académicos, han introducido ciertas facilidades en la investigación y la escritura que no eran siquiera imaginables hace un poco más de dos décadas. No obstante, estas transformaciones tecnológicas también implican una serie de efectos perversos en las maneras y ritmos del trabajo antropológico. Uno de los más evidentes es la incapacidad creciente de los jóvenes antropólogos de escudriñar una biblioteca o incluso considerar materiales que no aparezcan en sus primeras pantallas cuando hacen una búsqueda. Otro son las políticas

de la ignorancia derivadas de la desproporcionada presencia de cierto tipo de materiales y autores y el silenciamiento de otros según una desigual estructura de acceso y de visibilidad digital.

## Más allá de la academia

Desde sus inicios los antropólogos no han limitado su práctica profesional a la academia. Diversas instituciones y programas del gobierno han contratado desde los años cuarenta a los antropólogos, sobre todo en lo referido a asuntos relacionados con las poblaciones indígenas pasadas y presentes. Aunque todavía hoy los antropólogos son a menudo concebidos como los profesionales más indicados para lo que se refiere a las “minorías étnicas”, con el sinnúmero de políticas y acciones derivadas del giro al multiculturalismo en la década del noventa su demanda se ha acrecentado y diversificado significativamente.

A diferencia de la mitad de los años ochenta, hoy la nación es representada oficialmente como pluriétnica y multicultural. Las medidas destinadas al reconocimiento, promoción y protección de la diferencia étnica y cultural del país han configurado todo un cuerpo burocrático especializado y han demandado una serie de acciones, donde muchos antropólogos han encontrado trabajo ocasional o permanente. Ahora no solo las poblaciones indígenas, sino también los afrodescendientes y el pueblo *rom* hacen parte de retóricas y políticas diferenciales que demandan un verdadero ejército de expertos.

En este giro al multiculturalismo el Estado pero también el sector empresarial, las organizaciones no gubernamentales y hasta las mismas poblaciones configuradas como grupos étnicos, se ha demandado como nunca antes la supuesta experticia de los antropólogos. Algunos son requeridos en oficinas como parte de la ahora indispensable y entramada burocracia étnica, mientras que otros son utilizados en labores de terreno para recolectar información o para relacionarse con las poblaciones locales.

Una de las actividades referidas a este giro al multiculturalismo que más demanda antropólogos en estos días es la consulta previa.<sup>19</sup> Algunos antropólogos son contratados por el Ministerio del Interior, el organismo estatal garante de la adecuada realización de los procesos de consulta previa, mientras que otros participan como

---

19 Como consulta previa se conoce el derecho que los grupos étnicos tienen a la participación libre e informada sobre las acciones que se vayan a adelantar en sus territorios. A partir de la Sentencia SU-039 de 1997 se establecieron los parámetros legales para la realización de la Consulta Previa para los grupos étnicos en caso de la realización de proyectos, obras de infraestructura u otras actividades dentro de los resguardos de comunidades indígenas o tierras colectivas de comunidades negras.

empleados de las empresas o entidades interesadas en adelantar la consulta. Cada consulta puede demandar meses, e involucrar varios antropólogos a la vez.

Por su parte, ya desde los años ochenta y no circunscrito a las “minorías étnicas”, los estudios de impacto sociocultural de los más diversos proyectos desarrollo, de infraestructura o de explotación de recursos naturales no renovables constituyen otro de los nichos en los cuales se desempeña un número creciente de antropólogos. Hoy existen empresas que llegan a contratar, entre otros profesionales, a decenas de antropólogos dedicados a ofrecer este servicio a quienes así lo requieran (sean las empresas privadas u organismos estatales). Las petroleras o compañías mineras a menudo cuentan entre sus empleados con antropólogos encargados de establecer y manejar las relaciones con las poblaciones locales, y adelantar los procesos de consulta previa, si es del caso. De esta manera, los antropólogos se enfrentan a la evaluación, diseño e implementación de planes de mitigación de los impactos socio-culturales y socio-ambientales generados por la implementación de proyectos de infraestructura y desarrollo, así como por las explotaciones mineras y petroleras.

Una antesala importante de la demanda de antropólogos en el contexto de grandes obras de infraestructura como las hidroeléctricas o el trazado de carreteras fue la arqueología de rescate o arqueología de salvamento. Para la segunda mitad de los años ochenta y la década del noventa, el flujo de recursos generado por las demandas de consultorías de arqueología de rescate propició toda una bonanza económica que fomentó de diversas formas la práctica profesional de gran número de arqueólogos (algunas de ellas, cabe decirlo, de carácter bien ‘dudoso’).

Desde mediados de los ochenta, el desplazamiento forzado se ha incrementado como resultado de la escalada del conflicto armado y de la consolidación del paramilitarismo. Es en los años noventa que se da el surgimiento de las representaciones y subjetividades de una población afectada por el conflicto armado en términos de ‘desplazado’ con todo el andamiaje legal y asistencial que implica (Aparicio 2005). De ahí que no sean pocos los antropólogos que desde el Estado o las organizaciones no gubernamentales han laborado en los programas e iniciativas de asistencia a la población desplazada del país.

Otro amplio campo laboral para los antropólogos derivado de las consecuencias del conflicto armado es lo que se conoce como la antropología forense. Para mediados de los ochenta, cuando se publica *Un siglo de investigación social*, no existía prácticamente la antropología forense en el país y la antropología física o biológica era bien marginal (ver capítulo 7). Hoy la antropología forense en Colombia es un campo consolidado y con un amplio reconocimiento institucional. Gran parte de lo que pasa por antropología forense, sin embargo, es adelantado por peritos con poca o ninguna formación en teoría y metodologías antropológicas más allá de las que utilizan para los procesos de individualización e identificación de restos humanos.

La creación del Ministerio de Cultura, al igual que el florecimiento de las casas de la cultura, museos y la cada vez mayor interpelación de diversas iniciativas de patrimonialización y de gestión cultural constituyen nichos laborales para diverso tipo de antropólogos. Este florecimiento es una de las puntas del iceberg del enraizamiento del régimen del culturalismo como sentido común del momento con a menudo sus efectos despolitizantes. De ahí que hoy es un hecho que no solo las “minorías étnicas” constituyen un campo de desempeño profesional para los antropólogos, aunque cuando se piensa en ellas sin duda es el antropólogo el profesional que aparece como el más indicado. Con el posicionamiento del culturalismo como lugar común en el discurso del Estado y de otros actores sociales, se han visto impulsadas diferentes acciones de estudio, rescate, conservación y visibilización de disímiles expresiones culturales regionales o locales, así como toda una burocracia y tecnocracia de la cultura.

En el ámbito empresarial, además de los procesos de consulta previa o de relacionamiento con las poblaciones locales donde operan, los antropólogos han encontrado en los últimos años dos campos para su desempeño: el más reciente de la responsabilidad social y el ya más consolidado de la etnografía del consumo. Desde hace poco más de un lustro, el tema de la responsabilidad social de las empresas ha significado que estas apunten investigaciones o actividades con la participación de antropólogos en sus zonas de influencia o con poblaciones vulnerables. Por su parte, el estudio etnográfico de las percepciones o comportamientos de potenciales o actuales consumidores constituye, desde mediados de los años noventa, uno de los campos en los cuales hallan trabajos permanentes u ocasionales un gran número de antropólogos (Aragón 2012: 38-39).

Desde esta amplia panorámica se puede plantear que las labores de los antropólogos fuera del campo académico constituyen espacios de desempeño profesional muy variados e involucran a un número mucho mayor que los antropólogos cuya vida profesional se destina principalmente al mundo académico.

## Conclusiones

Desde comienzos de los años noventa, la expansión del establecimiento antropológico no ha sido simplemente demográfica, esto es, del creciente número de antropólogos involucrados, sino que se han dado cambios significativos en la concepción de lo que constituye el conocimiento antropológico, sus temáticas de estudio, las categorías y las metodologías con las que operan. El predominio temático y el perfilamiento epistémico y metodológico en torno a la indianidad ha cambiado radicalmente, sobre todo en el ámbito académico. Ahora la indianidad es un enfoque y problemática marginal para la mayoría de los estudiantes y profesores de antropología. Además, las conversaciones, los autores, categorías y referencias bibliográficas con las que se elabora el conocimiento antropológico desde el ámbito

académico han dejado de ser predominante intradisciplinarios para incluir las más diversas disciplinas y discusiones de la teoría social y cultural contemporánea.

En las últimas dos décadas se ha pasado de un establecimiento académico circunscrito a cuatro departamentos con formación en pregrado a catorce programas, de los cuales la mitad se corresponden a postgrados (cuatro maestrías y tres doctorados). El número de graduados solo en los diez primeros años del milenio, casi triplican los que se habían graduado en el país desde la década del cuarenta hasta finales de los años ochenta. Pero la diferencia no es solo de tamaño y composición, sino también en la intensidad de sus dinámicas y en cómo se ha posicionado un *ethos* productivista orientado a la publicación de artículos en revistas indexadas estimulada por las políticas de ciencia y tecnología que estandarizan y miden en formatos electrónicos a los individuos e instituciones.

Este creciente número de antropólogos ha ampliado los escenarios y alcances del ejercicio antropológico no solo en la academia, sino también en lo que se considera ámbitos no académicos como el aparato del Estado, el mundo de las empresas y las organizaciones no gubernamentales. Aunque con el giro al multiculturalismo se ha disparado la demanda por expertos de la alteridad radical de los grupos étnicos (ahora no solo circunscritos a los indígenas), los antropólogos encuentran diferentes nichos en consultorías que requieren diagnósticos de impactos socioculturales o relacionamiento con poblaciones locales ya no solo con minorías étnicas sino con los llamados sectores vulnerables tanto en contextos rurales como en urbanos. Lo de arqueología de rescate y la antropología forense son dos expresiones de auge derivadas de las demandas asociadas al desarrollo-infraestructura y al conflicto armado para una disciplina que sigue conservando el imaginario del legajo sagrado de las cuatro ramas. La etnografía del consumo, contratada por empresas de publicidad o agencias de estudios de mercado, se ha perfilado desde mediados de los años noventa como un campo de ejercicio laboral de un gran número de antropólogos empresariales. A diferencia de mediados de los ochenta, las labores desempeñadas por los antropólogos fuera de la academia son mucho más variadas ya que no se circunscriben predominantemente a las intervenciones estatales con las poblaciones indígenas, algunas de estas labores son totalmente novedosas, y hoy es un campo mucho mayor de lo que el limitado mundo de la academia ofrece para el desempeño profesional.

En suma, los cambios sucedidos en las tres últimas décadas en los planos conceptual, del establecimiento académico y de la práctica profesional más allá del mundo académico nos hablan de una disciplina consolidada y pujante que ha ido ampliando el espectro de sus intereses y los ámbitos de pertinencia, pero que ha ido perdiendo gran parte de sus potencialidades desestabilizadoras. En términos generales, la antropología en Colombia ha devenido en un saber dócil, plegado a las lógicas de la gubernamentalidad y del mercado. Todo apunta a considerar que las transformaciones propias del período y generacionales en

Colombia parecen augurar el auge de una productiva empresa antropológica, con poca o ninguna relevancia política.

## Referencias citadas

Aparicio, Juan

2005 Intervenciones etnográficas a propósito del sujeto desplazado: estrategias para (des)mobilizar una política de la representación. *Revista Colombiana de Antropología*. (41): 135-169.

2011 Sobre deseos, intervenciones y trayectorias: la antropología y los estudios culturales en Colombia. *Tabula Rasa*. (15): 13-31.

Aragón, Catherine

2012 “El ‘otro’ de la antropología: tensiones y conflictos generados desde la prácticas de la antropología comercial”. Trabajo de grado. Programa de Antropología. Universidad del Rosario. Bogotá, Colombia.

Arocha, Jaime

1984 “Antropología en la historia de Colombia: una visión”. En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, pp 27-130. Bogotá: Etno.

Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann (eds.)

1984 *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

Bocarejo, Diana

2011 Intersecciones entre la antropología y los estudios culturales. El análisis sobre lo ‘político’ y la política de nuestros estudios. *Tabula Rasa*. (15): 33-53.

Caicedo, Alhena

2011 Puntadas sobre la relación entre estudios culturales y antropología en Colombia. *Tabula Rasa*. (15): 55-68.

Caviedes, Mauricio

2002 Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. *Revista Colombiana de Antropología*. (38): 237-260.

Correa, François

2006 Interpretaciones antropológicas sobre lo ‘indígena’ en Colombia. *Universitas humanística*. (62): 15-41.

Dussan de Reichel, Alicia

1965 *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia. Antropología 3*. Bogotá: Ediciones de la Universidad de los Andes.

Escobar, Arturo

1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Icanh, Cerec.

2010 *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión editores.

Ferguson, James

1994 *The anti-politics machine. 'Development', depoliticization and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Flórez, Franz

2004 El *mal de ojo* de la etnografía clásica y la *limpia* posmoderna. Una apostilla a partir de la antropología de L.G. Vasco. *Tabula Rasa*. (2): 23-46.

Gnecco, Cristobal y Marta Zambrano (eds.)

2000 *Memorias hegemonías, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Icanh, Universidad del Cauca.

Gros, Christian

2000 *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá: Icanh.

Jimeno, Myriam

1990-1991 La antropología en Colombia. *Revista colombiana de antropología*. (28): 53-61.

Pardo, Mauricio; Eduardo Restrepo y María Uribe

1997 "La antropología en Colombia a las puertas de un nuevo milenio". Informe a Colciencias. Bogotá.

Pineda Giraldo, Roberto

1992 "Perspectiva y prospectiva de la antropología en Colombia 1991". En: *Ciencias Sociales en Colombia 1991*, pp 69-114. Bogotá: Colciencias.

Restrepo, Eduardo

2000 [2012] "Introducción". En: Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (eds.), *Antropologías transeúntes*, pp 9-20. Bogotá: ICAN. Disponible en: <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/301.01A636r.pdf>

2012 *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rojas, Axel

2011 Antropología y estudios culturales en Colombia. Emergencias, locaciones, desafíos. *Tabula Rasa*. (15): 69-93.

Sotomayor, María Lucía (ed.)

1998 *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*. Bogotá: Icanh, Colciencias.

Uribe, María Victoria y Eduardo Restrepo (eds.)

1997 *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Valencia, Inge

2011 Antropología y estudios culturales. Entre el teorizar la política y la politización de la teoría. *Tabula Rasa*. (15): 95-111.

## 2. Dos épocas de la arqueología

CRISTÓBAL GNECCO<sup>1</sup>

La arqueología en Colombia, como en casi todos los países del mundo, puede contar dos historias: una limpia y bien articulada, la época moderna; y otra incoherente y confusa, la época multicultural. Sobre la primera se ha escrito mucho y solo voy a resumirla; sobre la segunda se ha dicho menos, por lo que escribiré más sobre ella. Hablaré de la relación entre arqueología, políticas de identidad y pasado. En la primera época que describiré, la moderna, la relación de la disciplina con las políticas de la identidad era clara: había que construir un pasado para un colectivo nuevo, la sociedad nacional mestiza, y la arqueología se encargó de buena parte de esa tarea. Usó objetos y lugares hechos por algunas sociedades prehispánicas para decir que allí estaban los orígenes de la nación. También era clara su relación con el pasado, un tiempo que residía en cosas enterradas que tenían que ser descubiertas, expuestas y decodificadas. Ahora todo ha cambiado. En el multiculturalismo la relación con las políticas de la identidad es, por lo menos, confusa: el Estado ya no promueve una identidad nacional, la razón de ser de la arqueología como instrumento, sino una identidad aporística, la multicultural. Su relación con el pasado también ha mudado: este ya no es el centro de una operación retórica para la creación de un sentido histórico colectivo sino una cosa-objeto para la disciplina y una cosa-mercancía para el mercado.

### Arqueología en la modernidad

La historia de la modernidad y de la arqueología es una y la misma: no pueden entenderse separadas. La entidad que las une y las intermedia es la nación, una invención moderna que la arqueología arrojó con su visión de la historia. Afirmar que la arqueología es un saber moderno es un truísmo pero ¿qué significa ser nacional en términos arqueológicos? Significa modernizar la forma de contar el tiempo, hacerlo trascendente (objetivo, neutral), llevar un colectivo (la sociedad nacional) y una singularidad (el individuo moderno) a reconocerse mutuamente como totalidad y parte y unirlos en un espacio ceremonial, mnemónico.

---

1 Profesor Titular, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca.

El tiempo moderno desempeñó tres funciones: estableció un canon de progreso (la sociedad supo de dónde venía, dónde estaba, y hacia dónde iba); estableció un medio de control (los sujetos tuvieron que ajustarse a un comportamiento temporal que estableció un origen, una ruta y un destino); y determinó una forma de intercambio simbólico (entre la sociedad y el conocimiento experto). La arqueología fue una disciplina creada por la modernidad y entonces reclutada para tratar con los sentidos temporales.

En América Latina la arqueología trató con lo que Néstor García (1989) llamó heterogeneidad multitemporal de la mayor parte de las sociedades. La arqueología construyó una nueva temporalidad —la de un celebrado pasado pre-europeo puesto en términos Occidentales, con medios Occidentales y para servir necesidades Occidentales— para densificar la novedad de las naciones recientes. La arqueología continuó el proceso colonial de extirpación de idolatrías: esta vez, ya en tiempos republicanos, la disciplina extirpó la temporalidad indígena y, por el camino, su existencia como referente cultural (salvo para ser destruido). La nueva temporalidad, típicamente moderna y latinoamericana, rápidamente desplazó (pero no acabó) otras temporalidades co-existentes: las de los nativos, los esclavos, los auto-designados blancos. Enterró los tiempos oscuros de la conquista y la colonización levantando un pasado indígena glorioso. La modernidad burguesa, la de los mestizos en ascenso, condenó los siglos de gobierno europeo como brutales, bárbaros, criminales, atrasados y aislados. Así fue borrado el periodo situado entre las sociedades indígenas pasadas y la modernidad. La paradoja extraordinaria es que el periodo que hizo posible a las sociedades latinoamericanas occidentalizadas (la Colonia) fue estigmatizado y eliminado mientras los indígenas, despreciados y subyugados, fueron glorificados en el pasado.

Desde mediados del siglo XIX las elites colombianas intentaron construir nacionalidades incluyentes para las cuales los indios eran un problema: el colonialismo interno los mantuvo subyugados y a distancia pero el nacionalismo demandó su inclusión bajo una ética igualitaria. Además, la historia nacional necesitaba su pasado. Esa fue la contribución de la arqueología: leer la historia pre-europea con ojos mestizos, dotando objetos y sitios ajenos con una simbología propia. La arqueología en casi todos los países latinoamericanos fue parte de la retórica del mestizaje, una ideología potentísima que contribuyó a crear una raza —el mestizo, la suma de las razas. A diferencia de los Estados-nación europeos el mestizo no fue una raza histórica unitaria desenterrada de tiempos sin memoria sino una raza reciente, una mezcla hecha sin ocultar la labor de construcción. Su creación fue una tarea retórica sin precedentes que dejó un ignominioso rastro de violencia: el mestizaje no fue un hecho biológico (el intercambio de genes) sino una violencia discursiva que canibalizó las diferencias raciales; no fue un “proceso inevitable” sino el resultado de una relación asimétrica de poder en la cual una elite moderna (descendiente de los criollos) estableció los términos del proceso: la lucha por las diferencias raciales debería dar paso a la unidad democrática del mestizaje.

El mestizaje fue parte fundacional y fundamental de las narrativas nacionales latinoamericanas y funcionó de arriba hacia abajo. Sus ideólogos más prominentes se consideraban blancos y miraron hacia abajo desde su lugar en la punta de la pirámide social, hacia el foro donde el mestizo arquetípico debía ser creado. Pensando países de otros para construir países para todos imaginaron sociedades armónicas basadas en contratos sociales incluyentes que permitirían el desarrollo y la entrada concertada en la economía mundial. En la mayor parte de los países latinoamericanos no hubo ni habría una conciencia mestiza entre los mestizos ni un discurso mestizo desde los mestizos, como ocurrió en México y Perú; no hubo un proselitismo político por la identidad mestiza desde la base (el lugar del mestizo), como habría de haber en el siglo XX por la identidad indígena y afrodescendiente. El mestizo, a pesar de las apologías integristas, siguió siendo un fantasma de identidad promovido desde las alturas ilustradas, una mezcla de colores sin color distintivo (aunque en su horizonte de realización el blanco siempre fue el color deseado). Sin embargo, a pesar de estas ambigüedades ontológicas el mestizo fue el lugar hacia el cual el discurso homogenista del nacionalismo condujo los pasos de las alteridades. Hacia allá también se dirigió la historia contada por los arqueólogos. Por eso casi todas las arqueologías latinoamericanas son tan atípicas desde la visión europea y norteamericana: crearon una historia para Estados-nación hechos alrededor de una raza sin historia. En nuestros países la arqueología fue hecha para y por mestizos: una arqueología mestiza. Así nació la unión temporal entre nacionalismo, modernidad, mestizaje y arqueología. Pero esta situación ha cambiado.

Escribiendo sobre la antropología Michel-Rolph Trouillot (2011:45) señaló que lo más probable es que “el peso del pasado se aligere cuando las condiciones sociohistóricas existentes en el momento de su aparición hayan cambiado tanto que los practicantes tienen que escoger entre un olvido completo y un redireccionamiento fundamental”. Ese también es un buen retrato del apuro actual de la arqueología: su funcionalidad de larga data con los Estados nacionales se ha marchitado junto con la eclosión del multiculturalismo. Los discursos arqueológicos relacionados con la creación y el funcionamiento de las sociedades nacionales —un ethos moderno inseparable de la constitución de un orden mundial en el cual el nacionalismo y el colonialismo se co-produjeron en la senda evolucionista— ya no tienen sentido ante la emergencia de un nuevo tipo de organización social que derrumbó los cimientos de la modernidad.

Algo similar sucede con el patrimonio. ¿Qué se puede esperar ahora en términos de patrimonio, cuando la nación ha sido abandonada como idea-meta solo para ser reemplazada por esa cosa amorfa, la sociedad multicultural? Si el *nosotros nacional* compartía un patrimonio porque solo había uno para compartir, heredado de/por la sociedad nacional y demarcado por el trabajo concertado de las disciplinas históricas, ¿qué tipo de patrimonio comparte el *nosotros multicultural*? ¿Una especie de patrimonio-paraguas, reconocido y aceptado por todos (sin importar

la diversidad) como un bien común y bajo el cual prosperan patrimonios más específicos, limitados y exclusivos? Si es así, ¿qué significa una pluralidad de patrimonios para una idea que debió su existencia a su exclusividad? ¿La explota, la agranda, la derrumba? En suma, ¿qué significa el patrimonio actual, ahora que parece más confuso que nunca?

## La época multicultural

Los países latinoamericanos experimentaron, más o menos al mismo tiempo (hace un poco más de unas dos décadas), una ola de reformas constitucionales y provisiones legales que dieron al traste con el proyecto moderno-nacional vigente hasta entonces. Este proyecto fue irremediamente destruido por el multiculturalismo, una retórica mundial que busca organizar las sociedades en marcos de diferencia más rígidos y circunscritos que durante la modernidad, esta vez definiendo la igualdad por la distancia. Ahora no se busca que el otro sea como el yo sino que conserve (o refuerce o cree) su diferencia. La apología de la heterogeneidad que hacen los nuevos mandatos constitucionales y legales latinoamericanos reconoce las demandas subalternas y los logros políticos de los movimientos sociales pero también sirve bien los propósitos de establecer nuevas diferencias o re-establecer las que parecían haberse desdibujado. La proliferación de identidades más locales, más específicas (étnicas, por ejemplo), milita en contra de asociaciones más amplias, fuertes y desestabilizadoras, como la identidad de clase. Además, se promueve la diversidad y se margina la diferencia. Este arte de malabarismo puede verse en la proliferación del mercado de lo exótico (artesanías, turismo, gastronomías étnicas), cuyo origen domesticado está en la alteridad, al mismo tiempo que se reprimen con dureza las exigencias y reclamos de quienes se reivindican como diferentes, no como diversos. El “otro real” (que responde de maneras diversas, no siempre pacíficas, democráticas ni humanistas, a las presiones del capitalismo salvaje, a la velocidad de los flujos globales y a la violencia post-ideológica) debe dar paso, sin disonancias, al “otro imaginado” (que vive su vida bucólica y exótica en el mundo de la tolerancia y la separación). El “otro real” es reprimido por su reflejo virtual.

Las palabras claves que ligan las reformas multiculturales son autonomía y reconocimiento, especialmente en relación con grupos étnicos: variando en intensidad y grado las reformas pretendieron reconocer su autonomía territorial, legal, educativa, administrativa, fiscal y lingüística. No voy a discutir aquí los alcances de esa autonomía, en cualquier caso seriamente limitados, sino señalar que la autonomía histórica no fue uno de los campos simbólicos incluidos. Las provisiones legales siguen considerando la historia un monopolio del Estado y como la arena preferida para el despliegue de un nosotros cada vez menos claro en los tiempos multiculturales. Incluso el aparato mnemónico ha sido conservado intacto, en una acción que podría ser anacrónica sino fuera calculada (los museos

centrales, por ejemplo, siguen siendo nacionales). El Estado sigue dotando sus referentes materiales y construyendo sus narrativas con un sentido particular, pero universalizado, en virtud de la argucia de la identidad incluyente: la nación se reserva la propiedad y la jurisdicción de una historia que la antecede; la historia indígena se incorpora a la historia “de todos”. Las jurisdicciones establecen la legalidad política del Estado frente a la formulación de leyes sobre el patrimonio que, en realidad, son leyes que regulan la enunciación de la narrativa histórica y que otorgan a los saberes expertos, como el de los museos y el de los arqueólogos, la potestad para establecer y legitimar los aparatos de censura que disciplinan la producción y reproducción del discurso histórico basado en objetos. Las concesiones multiculturales tienen límites establecidos por las políticas del Estado: existen fronteras que la autonomía (étnica o de otra clase) no puede cruzar. Las demandas por autonomía nacional dentro de las viejas naciones es una de ellas;<sup>2</sup> la historia es otra. Pero esta suerte de recreación de la modernidad en asuntos históricos es incoherente. La historia todavía es un campo —controlado por el Estado y por las disciplinas académicas— para el despliegue de un nosotros colectivo que, sin embargo, se vuelve una categoría cada vez más borrosa en tiempos multiculturales. Si los discursos históricos tenían más o menos clara su relación con el nacionalismo ahora su casa está desordenada; si antes administraban narrativas que trataban con un Otro externo a la modernidad (el salvaje arquetípico) ahora ignoran qué clase de discursos administran cuando ese Otro ya no es exterioridad sino interioridad constitutiva. ¿Van a seguir contando la historia de un nosotros homogéneo, estático y disciplinado, aun cuando la alteridad se esfuerza por construirse en la diferencia y la disyunción y aun cuando florece por doquier la diversidad cultural predicada por el multiculturalismo? O, más bien, ¿van a escribir historias nuevas (múltiples, plurales) en las que los Otros antes desterrados también estén representados, esos mismos Otros que ahora luchan por fortalecer un lugar y un tiempo, sin importar que lo hagan reivindicando agendas abiertamente anacrónicas para Occidente? En cualquier caso, la situación es compleja para esos discursos. Si optan por la primera posibilidad estarán afirmando que el multiculturalismo bien puede haber llegado pero que nada ha cambiado en asuntos históricos. Esa afirmación tendría apoyo del Estado, que no oculta que su aparato mnemónico está intacto. Si optan por la segunda, esto es, una historia múltiple y plural, sea lo que sea, estará navegando en aguas desconocidas. Eso no sería un gran problema si no fuera porque allí, en la profundidad de lo desconocido, pueden estar esperando sorpresas no deseadas. Por un lado, la multiplicidad puede significar dos cosas: o historias diferentes que viven lado a lado —lo que es una utopía ingenua, dada la operación de la hegemonía— o una historia-sombrilla, de alguna manera

---

2 Escobar (2005:54) ha señalado que “el proyecto dominante tiende a reorganizar el territorio y la población [a través de desplazamientos forzados y nuevas ‘guerras justas’], lo cual hace impensable, o totalmente inimaginable, la existencia de una autonomía en el marco del Estado-nación”. Ese proyecto no es exclusivo de las elites nacionales; de él también participan los movimientos armados.

mimética del modelo nacional, bajo la cual florecen varias particularidades. Por otro lado, una alteridad radical bien puede querer que explote lo poco que queda de las historias nacionales; en ese caso, reconstruir la totalidad destrozada sería una tarea tremenda, seguramente inútil.

En cualquier caso, el multiculturalismo es un escenario altamente dinámico porque reconfigura las relaciones sociales y las formas de identidad. Por eso podría resultar sorprendente que las representaciones estatales de la historia no hayan cambiado en las dos últimas décadas. Pero en este asunto, como en tantos otros, el multiculturalismo es (perversamente) coherente. Frente a la historia el multiculturalismo es postmoderno porque la arranca de los sujetos, especialmente étnicos. El indígena representado en la retórica multicultural sigue siendo un ser sin historia, un individuo postmoderno. Los sitios espirituales pueden ser respetados y asegurados los ritos de adoración, los objetos arqueológicos y los restos biológicos pueden ser repatriados pero el principio básico tras las promulgaciones históricas (la legitimación de un sentido colectivo que, en este caso, sería post-nacional, cualquier que sea su interpretación como local o étnico) no es igualmente reconocido.

Como si no fuera suficiente con el desorden causado por el multiculturalismo el consenso sobre la arqueología (qué era, para qué servía, cómo se evaluaba), pacientemente construido por el programa científico desde la década del sesenta, fue despedazado dos décadas después por la emergencia de programas internos distintos y por la impugnación subalterna. Las víctimas del ataque fueron la objetividad y la higiene epistémica, herencias positivistas de las cuales la disciplina comenzó a deshacerse desde entonces, aunque a regañadientes. La arqueología, muy a pesar suyo, entró en la política y en el mundo contemporáneo. El pasado dejó de ser su único lugar de intervención. Ahora fueron claras las determinaciones del presente y las necesidades del porvenir —la arqueología asumió conciencia de su lugar en las políticas de la identidad.

Por estas razones el panorama actual de la disciplina dista de ser consensual. Para empezar, las arqueologías nacionales han muerto o están camino de morir —a pesar de su fuerza inercial, sobre todo basada en un imaginario colectivo bien aceitado desde hace muchísimos años y difundido por una academia deliberadamente descontextualizada. Dos o tres décadas de multiculturalismo han alterado el rostro de la práctica disciplinaria.

Los arqueólogos académicos, entregados al abrazo ya incómodo de la ciencia, son aves raras en el país multicultural: autistas descontextualizados que cortejan un monopolio narrativo que les fue arrebatado, hace ya mucho, por el empoderamiento histórico de actores locales, generalmente étnicos. Ante este hecho algunos de sus practicantes, acaso los más osados teóricamente, han acudido a una curiosa postura que mezcla un poco del viejo positivismo con otro poco de un nuevo

constructivismo. Este coctel improbable define los contornos de la arqueología multicultural (también llamada pública) que hace cuatro cosas: abrir su práctica a la participación de actores locales (en las investigaciones y en las tomas de decisión); abrir los espacios de circulación de sus productos (sobre todo con la promoción de museos locales y de medios impresos y audiovisuales); incluir/usar interpretaciones históricas no Occidentales en la hermenéutica arqueológica; y renunciar al control exclusivo de algunos temas disputados, sobre todo a través de la repatriación de restos biológicos y culturales. La primera solo ha logrado que los actores locales sean miembros de los equipos de trabajo (el obrero de siempre, esta vez con vestidos étnicos) o, como mucho, que sean entrenados en la disciplina (arrebatiéndolos al salvajismo de su práctica y trayéndolos al curso de la civilización). La segunda es, aparentemente, una buena intención que ha contribuido a la fetichización del pasado, como en el caso de los museos locales que han surgido por doquier, como la peste, sin reflexionar sobre su significado y papel, convertidos en depósitos de cosas que nadie quiere y a nadie interesa. La tercera ha enriquecido la hermenéutica arqueológica pero no ha tenido interés alguno en tender puentes interculturales; sus expansiones interpretativas, muchas veces acudiendo a cosmologías ajenas que producen curiosos híbridos argumentales (por ejemplo: objetos vivos, con agencia, en medio de rígidos marcos funcionales), son profundizaciones de la arrogancia logocéntrica pero no posibilidades de entendimientos horizontales entre culturas. La cuarta es uno de los asuntos más debatidos en la arqueología contemporánea no tanto porque devolver sitios, cosas y restos atente contra la mirada integrista de muchos arqueólogos sino porque se ha convertido en el lugar ideal para expiar la culpa colonial (siempre y cuando sea controlada y santificada por el aparato institucional). Estas características, que parecerían definir una arqueología que milita contra la violencia epistémica de la tradición logocéntrica, son engañosas. La arqueología multicultural es una arqueología académica tradicional acomodada a las necesidades y mandatos del multiculturalismo.

Numerosos arqueólogos buscan satisfacer las necesidades del capital, transformándose en mercancías y acomodándose a una concepción legalista y vertical del patrimonio. La arqueología de rescate, de contrato o de urgencia (varios nombres para una misma maldición) ha abandonado la posibilidad de intervenir para dedicarse a la función indigna de complacer. Ha sido tal su impacto que un porcentaje apreciable de quienes hacen arqueología en nuestros países trabaja para ese mercado creciente —en Brasil, donde la situación es más angustiosa que en otras partes, puede llegar a 90%. La arqueología de contrato ha producido transformaciones curriculares: algunos programas de pregrado se han acortado en tiempo y se han vuelto más técnicos para producir en masa arqueólogos que llenen las necesidades contractuales que surgen de una agresiva expansión capitalista en varios campos (la infraestructura para transporte y la minería son los más salientes, pero no los únicos); en el proceso los vínculos entre la arqueología y la antropología, ya débiles, han sido prácticamente cortados. Los efectos colaterales de la virtual

entrega de la arqueología al mercado de rescate han sido varios: (a) ha desaparecido una actitud crítica hacia el orden global; (b) se ha profundizado la conversión del pasado en mercancía; y (c) ha disminuido la posibilidad de que la disciplina re-construya su aparato metafísico y ontológico, ya suficientemente jerárquico y neocolonial. Paradójicamente, este encierro continuado de la arqueología en sí misma (protegida por un sólido y conservador *esprit de corps* alimentado por congresos y publicaciones esotéricas) ha encontrado un aliado impensado en las llamadas arqueologías alternativas (como la arqueología indígena), que aceptan la idea de que el pasado es material, está enterrado y debe ser decodificado por ojos entrenados en hermenéuticas disciplinarias. Surge, entonces, una pregunta inquietante: esas arqueologías alternativas que retienen los principios centrales de la modernidad ¿son alternativas de qué? Pueden apartarse de ciertas prácticas arqueológicas, especialmente coloniales, pero aceptan los principios fundacionales de la disciplina —aunque posicionan sus propias agendas. Incluso ofrecen disolver dicotomías radicales: “La arqueología indígena quizás está en una posición única para desafiar, creativamente, las categorías hegemónicas y para dismantelar marcos binarios, como ‘indio’ y ‘arqueólogo’” (Colwell-Chanthaphonh *et al.* 2010:231). A pesar de las buenas intenciones hacer desaparecer una dicotomía importante para la confrontación anti-colonial unifica y solidifica a la arqueología al hacerla más democrática. Las categorías hegemónicas no serán desafiadas dismantelando los marcos binarios; serán reforzadas. Si la dicotomía indígenas-arqueólogos fue excluyente e irreconciliable hasta hace poco la arqueología indígena busca disolverla. Reconociendo esta posibilidad no es sorprendente que los arqueólogos corran felices al encuentro multicultural y ofrezcan códigos de ética (como los de la Canadian Archaeological Association, Australian Archaeological Association y World Archaeological Congress) que establecen, como prioridad, la formación de arqueólogos nativos y el reclutamiento de indígenas como arqueólogos profesionales.

A pesar de su acogida por las “arqueologías alternativas” el rostro multicultural de la arqueología es lamentable. Un establecimiento ‘reformado’ se siente feliz de conceder lo que más quiere a actores previamente marginados: la coherencia epistémica disciplinaria. Sus ganancias son numerosas: sigue practicando la arqueología como ha sido conocida (no cambia nada de su tejido metafísico); lo hace en público (generosamente); se siente más democrático (al compartir); se acerca a lo que solía llamar el salvaje, apaciguando sus deseos y convenciéndose de que la cercanía disciplinaria se traduce en coalescencia espacial, temporal y cultural. Sin embargo, la arqueología sigue repartiendo los frutos de la Ilustración y lleva a otros sujetos (generalmente locales) a participar en espacios institucionales creados para controlar la definición y el manejo de los principios disciplinarios.

Felizmente, no todo es tan triste y vacío.

## ¿Otra época de la arqueología?

No es exagerado decir que entre su acomodación multicultural y su entrega a las exigencias del capitalismo la arqueología está pasando por una etapa compleja que demandaría un trabajo atento de introspección. Pero sucede todo lo contrario: ahora es más impermeable que antes a la reflexión y la crítica. Por un lado, se siente muy cómoda (auto-gratificada) con sus concesiones multiculturales; por otro, el dinero que fluye en los circuitos internos de la arqueología de contrato es de tal magnitud que los arqueólogos no quieren que nada ni nadie perturbe su acceso al mercado. Por eso los arqueólogos buscan conservar sus privilegios —cognitivos y de otra clase. Esta situación perversa ha producido complacencia y silencio. Quizás habría sido más fácil cambiar a la arqueología cuando aún era moderna que ahora. Pero no estamos condenados a reproducir el canon disciplinario y sus formas atrabiliarias de relación con otros sujetos y cosmologías y, tan importante, con sus horizontes de edificación de vidas alternativas. El futuro no tiene por qué ser el lugar de reproducción del presente. ¿Qué hacer, entonces? Me uno a quienes proponen una arqueología de la disciplina: un argumento alrededor de lo que hizo y no hizo, de lo que hizo voz y de lo que volvió silencio; en fin, de lo que es capaz de hacer si se desmarca de los mandatos modernos. Ese ejercicio mínimo de honestidad intelectual acaso pueda mostrar que la arqueología actual hace eco a la forma como el multiculturalismo controla a la diferencia a través de su conveniente promoción de la diversidad.

De hecho, las décadas posteriores a la última gran guerra, pero sobre todo las tres últimas décadas, han presenciado el abandono generalizado —en la academia, seguro, pero también en el lenguaje cotidiano— de categorías peyorativas y estigmatizantes (razas inferiores, primitivas, subdesarrolladas) y el encumbramiento de la relativización culturalista (culturas diversas) que desactiva la organización amplia de base, des-racializa el racismo (pero lo conserva intacto) y reifica/funcionaliza las diferencias (como diversidad) para dulcificar las desigualdades. Como señaló Claudia Briones (2005:22) “Puesto que las relaciones sociales que recrean procesos de alterización se presentan y explican desvinculadas de la organización del capital y el poder internacional y nacional la diferencia cultural emerge como propiedad cuasi-ontológica”. La idea multicultural de diversidad quiere que la heterogeneidad sea entendida como un “mosaico de identidades monocromas” (Brubaker y Cooper 2000:33), eliminando las especificidades históricas, los procesos de alterización, las asimetrías y las relaciones de poder. Por eso es necesario establecer la distancia entre diversidad —la que promueve el multiculturalismo: quieta e inocua, exótica, complaciente, organizada, mercantil— y diferencia —la “constante producción y emergencia de sujetos en el embate de sus antagonismos y tensiones” (Segato 2007:27-28)— y entender las alteridades en su acontecimiento. Así quizás podamos llegar a una arqueología que se abre a otros mundos y, al hacerlo, deje de ser lo que fue para buscar otros destinos. Una arqueología de la diferencia radical —una

arqueología radical de la diferencia. No otra arqueología sino otros mundos desde la arqueología: otras sociedades, otras temporalidades, otras formas de aglutinación, otras formas de ser. Esta posibilidad está marcada por la relación con el antiguo Otro de la modernidad, ahora parte constitutiva (aunque limitada) de las sociedades multiculturales. En ese sentido, Michel-Rolph Trouillot (2011) señaló que antes que re-descubrir al Otro debemos re-descubrir a Occidente y destruir lo que llamó el “lugar del salvaje”:

(...) la antropología debe ser capaz de iluminar el mito de un canon Occidental incuestionado sobre el cual se ha edificado el debate. Al hacerlo ciertamente debilitará algunas de sus propias premisas (...) historizar Occidente es historizar la antropología [el pensamiento fundacional] y viceversa (...) Nuestro punto de arranque no debe ser ‘una crisis en la antropología’ sino en las historias del mundo (...) los antropólogos pueden mostrar que el Otro, aquí y en cualquier parte, es realmente un producto —simbólico y material— del mismo proceso que creó Occidente. En suma, el tiempo está maduro para proposiciones sustantivas dirigidas, explícitamente, a la destrucción del lugar del salvaje (Trouillot 2011: 23, 69, 73, 76).

¿Qué hacer, entonces, con una condición que pide destruir el lugar del salvaje en el discurso disciplinario al mismo tiempo que este es re-edificado desde abajo? Lo que los antropólogos multiculturales han venido haciendo es tratar de llenar el lugar del salvaje (vacante por su modernización, por su pauperización, por su marginalización) en vez de destruirlo. Lo que han estado tratando de hacer (junto con otros discursos y con políticas públicas) es encontrar, haciéndolo, un salvaje que acepte ocupar ese lugar. Ese salvaje es, cómo no, el indio permitido de Hale (2004), el nativo ecológico de Ulloa (2004), el nativo hiperreal de Ramos (1992). Ese encuentro, esa búsqueda, son plenamente complacientes. La arqueología de la diferencia radical más bien escucha a Rosaldo (1989:223), quien señaló que quienes difieren sobre conceptos contestados “deben afilar el debate de asuntos que los dividen en vez de pretender ser compañeros de cama”. De una negociación acomodada solo saldrá el mismo estado de cosas; de una profundización del conflicto podemos esperar, acaso, soluciones ingeniosas, propuestas atrevidas, escenarios antes impensados.

Los académicos no debemos sorprendernos de que nuestro trabajo sea impugnado, muchas veces desde un radicalismo agresivo que algunos ven como un acto violento, innecesario e injusto contra la pulcritud de su discurso. Los impugnadores, generalmente indígenas, hablan desde una emergencia discursiva, desde “una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio” (Foucault 1991:126) ni a un mismo tiempo. (Su agenda puede ser —y muchas veces es— abiertamente anacrónica). La no coincidencia de tiempos y espacios es una herencia moderna. Guillermo Bonfil (1970:50) señaló hace ya cuatro décadas que:

(...) las repercusiones culturales de la situación colonial se tradujeron en lo que puede llamarse, en forma gruesa, un ‘enquistamiento,’ generalmente a nivel de comunidad local. Los grupos indígenas se volvieron sobre sí mismos y reforzaron los nexos internos de la comunidad (...) La identidad étnica se apoya, en estos casos, en la pervivencia de una cultura sometida, de carácter marcadamente defensivo y aislante.

Una lectura moderna de esa situación hubiera dicho que el ‘enquistamiento’ era una aberración primitiva, una negativa de los indígenas a subir al carro del progreso, un atavismo primordial irresponsable que los condenaba al atraso por voluntad propia. Pero estamos en otros tiempos y esa lectura ya no tiene cabida —se ha vuelto anacrónica ella misma. Una lectura al uso es la multicultural: el ‘enquistamiento’ es visto como una sobrevivencia de la modernidad que debe ser organizada, limitada y canalizada. El multiculturalismo se complace en otorgar mientras limita —la autonomía, por ejemplo, solo es concebible desde un Estado que impone criterios para su desarrollo, siempre sujetos a condiciones de lugar y pertenencia. En cambio, las organizaciones sociales no ven las conquistas como concesiones del Estado y el establecimiento sino como fruto de una lucha acaso centenaria. La lectura multicultural enfrenta aparentes buenas intenciones, rápidamente vestidas de incompreensión,<sup>3</sup> contra atrincheramientos radicales —en un sentido pleno de raíz, de vuelta al mundo de abajo, el inframundo donde está escondido lo que los ancestros tuvieron la buena fortuna de escamotear a la voracidad genocida de los invasores. Allí, en esa lectura intencionada, no está el lugar para pensar una relación distinta con las comunidades. Ese lugar es otro, está en otra parte; quizás se encuentre en formas interculturales de relacionamiento.

Por eso una arqueología pensada interculturalmente es un reto inmenso que demanda de los arqueólogos abandonar su control (físico y retórico) de lo arqueológico. La relación entre arqueología y comunidades locales puede ser re-edificada (hecha otra vez, construida de nuevo) por una moralidad diferente tejida alrededor de una agenda común de problemas que deben ser resueltos, el menos importante de los cuales no es la dominación colonial. Eso no implica

---

3 Escribo incompreensión y no dejo de recordar a Conrad (1980:15): “Un país cubierto de pantanos, marchas a través de los bosques, en algún lugar del interior la sensación de que el salvajismo, el salvajismo extremo lo rodea (...) toda esa vida misteriosa y primitiva que se agita en el bosque, en las selvas, en el corazón del hombre salvaje. No hay iniciación para tales misterios. Ha de vivir en medio de lo *incomprensible*, que también es detestable (...) Estábamos *incapacitados para comprender* todo lo que nos rodeaba; nos deslizábamos con fantasmas, asombrados y con un pavor secreto, como pueden hacerlo los hombres cuerdos ante un estallido de entusiasmo en una casa de orates. *No podíamos entender* porque nos hallábamos muy lejos y no podíamos recordar porque viajábamos en la noche de los primeros tiempos, de esas épocas ya desaparecidas” (añadí las cursivas). No comprender (no buscar comprender) es el gesto colonial por excelencia, el origen del horror. ¿Podremos superar la incompreensión ahora que tenemos la oportunidad de hacerlo?

una práctica disciplinaria distinta, complementaria a formas tradicionales de hacer; busca hacer nuevas relaciones que solo pueden ser encontradas fuera de las puertas disciplinarias. En esa nueva economía política de la verdad hay poder y sujetos; hay una nueva casa en construcción, acaso modesta pero dispuesta a recibir a quienes creen que los privilegios académicos deben ser cuestionados, a quienes acompañan proyectos sociales basados en la solidaridad y en formas alternativas de concepción de la vida. La nueva moralidad que puede construirse entre comunidades y academia no surgirá de las entrañas de la ortodoxia disciplinaria, ocupada en afilar el arsenal multicultural con el cual busca canalizar la energía de los movimientos sociales para su propio provecho. Me parece que surgirá de situaciones inéditas, del acompañamiento a las vidas de quienes siempre fueron empujados a los márgenes de la modernidad —aquellos sujetos extraños de su lado oscuro, cuya exterioridad fue una condición básica para el funcionamiento del proyecto. De esos sujetos puede esperarse la mayor impugnación y el trabajo más importante de re-edificación. El ímpetu de esa re-edificación provendrá desde una condición de exterioridad; no de un lugar intocado por la modernidad (un afuera ontológico) sino desde un afuera “(...) que es, precisamente, constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Con la apelación desde la exterioridad en la cual es localizado, el Otro deviene la fuente original del discurso ético vis a vis una totalidad hegemónica” (Escobar 2005:36). Ese discurso ético se yergue contra el discurso moderno —contra los discursos que le dieron sustento y sustancia, como la arqueología— con la legitimidad política e histórica que otorga hablar/actuar desde la diferencia colonial y desde la exterioridad constitutiva. El otro étnico como el afuera de la modernidad sitúa la legalidad y la legitimidad de Occidente en el preciso lugar donde desnudan su misterio: necesita lo ilegal por la misma razón por la cual el “yo moderno” necesita la alteridad para definirse y limitarse. La constitución Occidental de lo legal se basó en lo ilegal. Sin embargo, el núcleo expuesto del asunto es abrasador. ¿La reificada legalidad Occidental es solo circunstancialmente eludida, solo expuesta en casos precisos mientras es preservada en otros? A largo plazo lo fundamental es romper las bases ontológicas y metafísicas del saber experto, definidas por los discursos institucionales; lo fundamental es establecer relaciones no autoritarias y no logocéntricas que puedan salvar la brecha creada por la imposición y la arrogancia, por la operación irreflexiva de concepciones verticales y policivas sobre pasado, patrimonio, arqueología, justicia, bienestar. Las propuestas alternativas que han surgido en este sentido toman con seriedad otras cosmologías en las que la vida y el mundo son concebidos y actuados de manera relacional, entendiendo la materialidad desde su lugar en una red de relaciones con entidades vivas (Haber 2009). Esas propuestas ponen en suspenso el antropocentrismo —que desplazó a otros seres, desde entonces confinados a un mundo natural domesticado por la cultura— y dan cabida a otras concepciones de vida que son, en realidad, alternativas a la modernidad y no modernidades alternativas.

## Referencias citadas

- Bonfil, Guillermo  
1970 Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. En: Arturo Warman *et al.* (eds.), *De eso que llaman antropología mejicana*, pp 30-65. México: Nuestro Tiempo.
- Briones, Claudia  
2005 *(Meta) cultura del Estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Brubaker, Rogers y Frederick Cooper  
2000 Beyond "identity". *Theory and Society*. 29(1): 1-47.
- Colwell-Chanthaphonh, Chip *et al.*  
2010 The premise and promise of indigenous archaeology. *American Antiquity*. 75(2): 228-238.
- Conrad, Joseph  
1980 [1899] *El corazón de las tinieblas*. Barcelona: Lumen.
- Escobar, Arturo  
2005 *Más allá del Tercer Mundo*. Bogotá: Norma.
- Foucault, Michel  
1991 Curso del 7 de enero de 1976. En: *Microfísica del poder*, pp 125-137. Madrid: La Piqueta.
- García Canclini, Néstor  
1989 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Haber, Alejandro  
2009 Animism, relatedness, life: post-Western perspectives. *Cambridge Archaeological Journal*. 19(3): 418-430.
- Hale, Charles  
2004 Rethinking indigenous politics in the era of the "indio permitido". *NACLA Report on the Americas*. Septiembre-octubre:16-21.
- Ramos, Alcida  
1992 *The hyperreal Indian*. Brasilia: Universidad de Brasilia.
- Rosaldo, Renato  
1989 *Culture and truth. The remaking of social analysis*. Londres: Routledge.
- Segato, Rita Laura  
2007 *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Trouillot, Michel-Rolph  
2011 *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Universidad del Cauca, Universidad de los Andes.
- Ulloa, Astrid  
2004 *El nativo ecológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.



### 3. Márgenes y periferias en el pensamiento antropológico colombiano (siglo XIX)

MARGARITA SERJE<sup>1</sup>

#### Introducción

En el siglo XIX, las Américas se encuentran inmersas en la enorme empresa de consolidar proyectos nacionales, Estados, territorios y soberanías. En el antiguo Virreinato de la Nueva Granada, de donde a finales del siglo emerge la República de Colombia, se propone y se legitima una serie de nociones —de relatos—sobre la América tropical, sus paisajes y sus habitantes que van a dar orden y sentido al territorio y a los habitantes de la futura nación. Se trata de un conjunto de conceptos y categorías que ha tenido una sorprendente continuidad histórica y que, no solo sigue vigente en el sentido común, sino que fundamenta las reflexiones de muchos saberes expertos y campos especializados hasta hoy. Este conjunto de nociones configura así un pensamiento antropológico que estructura la imaginación sobre el país: la forma en que nos imaginamos a nosotros mismos, a nuestra historia y nuestra geografía. Me propongo aquí hacer una síntesis de las nociones básicas sobre las que se funda este pensamiento desde la perspectiva de la antropología de la ciencia, con el fin de evidenciar su función social. Es decir, de mostrar los grupos que esta imaginación ha favorecido y las implicaciones que ha tenido en el manejo del territorio y en la administración de sus poblaciones.

El objetivo de este capítulo es discutir el pensamiento antropológico que explícita o implícitamente sustenta los relatos nacionales que se producen en el siglo XIX. Es importante anotar que el conjunto de nociones y categorías que lo constituye, no surge ni de un campo disciplinario formalizado, ni de un periodo cronológicamente definido —como el que Arocha y de Friedemann (1984:6) denominan “formativo” — sino de una comunidad específica —los “criollos”—y de su trayectoria histórica. Se trata de un conjunto de nociones que, aunque dan forma a los proyectos de nación y de una economía nacional del siglo XIX, surgen de la experiencia

---

1 Profesora Asociada, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Este trabajo refleja en buena medida las discusiones y reflexiones que he tenido sobre los criollos y la historia de Colombia en el siglo XIX con Erna von der Walde.

colonial. Es allí cuando se forja un orden las cosas —que se fundamenta en una visión particular de la naturaleza y de la sociedad—constitutivo del conjunto de relaciones y estrategias de poder, internas y externas, privadas y públicas, tanto en los países subalternos como en las metrópolis, que fueron consolidadas para *crear una realidad colonial*. Esta noción va pues más allá de las tres misiones (“vigilar recursos, supervisar política local y fabricar propaganda”), que Arocha (1984:23) atribuye al que denomina “sistema de información” colonial: concepto al que reduce la situación colonial.

El concepto de “pensamiento antropológico” se refiere entonces, más que al estudio y análisis de los productos de la antropología como disciplina, a la forma en que cada sociedad o grupo humano imagina la naturaleza humana y por ende, la naturaleza del mundo en que habita. Cuando se habla de pensamiento antropológico se hace referencia al conjunto de ideas y categorías por medio de las cuales cada sociedad establece lo que nos define como seres humanos y lo que nos separa de lo no-humano. Implica así la reflexión que cada grupo propone sobre la persona y el cuerpo, sobre la naturaleza de las relaciones sociales, sobre la diversidad y la diferencia, y sobre la manera como se experimenta la relación con el entorno y con el cosmos.

Para aproximar el pensamiento antropológico se adopta aquí la perspectiva de la antropología de la ciencia. Históricamente la antropología se ha preocupado por estudiar las formas de conocimiento y sus condiciones de posibilidad en las diferentes sociedades y culturas. De esta forma los antropólogos se han preguntado por las categorías que organizan la experiencia del mundo —del cosmos— en las sociedades que se diferencian de la moderna<sup>2</sup> (por ejemplo, los conceptos de tiempo, y de espacio; las fronteras entre lo humano y lo no humano) y los sistemas de conocimiento que se derivan de estas, que son posibles en los distintos contextos cosmológicos. Surge entonces una pregunta central para la disciplina: ¿es posible, a partir de las categorías y de los supuestos epistemológicos de la ciencia, conocer y/o comprender otras formas de conocimiento basadas en supuestos epistemológicos distintos de los modernos? Por ejemplo: ¿Son aprehensibles para la mirada moderna aquellos sistemas de conocimiento que no parten de la separación sujeto-objeto (piedra angular de nuestro sistema de conocimiento), que no tienen una relación ‘objetiva’ con lo real, sino una relación intersubjetiva? Estos dilemas nos han llevado a los antropólogos a preguntarnos por las categorías, los supuestos epistemológicos y las condiciones de posibilidad de las formas propias de producir conocimiento, convirtiendo así a la ciencia moderna en un objeto de estudio antropológico.

---

2 Por “moderno” se hace referencia aquí al conjunto de procesos asociados con la creación, expansión y consolidación del sistema capitalista colonial-moderno.

La antropología de la ciencia —como otros campos en la disciplina— surge pues del momento en que hace evidente que para comprender otras sociedades y sus culturas es necesario desnaturalizar la propia; surge de la certeza de que al mirar a los otros, nos estamos simultáneamente mirando a nosotros mismos. Y, sobre todo, parte del reconocimiento de que la ciencia, más que un fenómeno neutral y objetivo, es un proceso social y cultural. Así, tanto los problemas que se discuten y los objetos de estudio que se construyen; como los conceptos y métodos que se proponen, responden a las circunstancias y condiciones históricas. De esta forma la antropología de la ciencia busca, parafraseando a Bruno Latour (1997), aproximar la ciencia moderna y de la misma forma en que lo hace con los sistemas de conocimiento de otras sociedades y culturas: colocando en evidencia y desnaturalizando tanto los supuestos epistemológicos de los que parte (sus condiciones de producción de conocimiento legítimo), como sus prácticas (las relaciones sociales de producción de conocimiento). De acuerdo con este proyecto que se ha propuesto la antropología de la ciencia, se trata entonces en este trabajo de poner en evidencia las relaciones que producen el que de manera general se puede considerar como el pensamiento antropológico que se forjó en siglo XIX como fundamento del proyecto de nación. Mi objetivo aquí es entonces mostrar la relación que vincula la comunidad que produce y aplica conocimiento (los “criollos” del siglo XIX), sus objetos (el territorio nacional, sus regiones y los grupos sociales que las habitan) y problemas (las preguntas y cuestionamientos que se hacen sobre los mismos, así como las nociones y categorías por medio de los cuales éstos se describen y se categorizan). Esto con el fin de poner en evidencia la función social de las verdades, y nociones que se proponen.

El artículo comienza así presentando a los criollos: el grupo social que constituye la comunidad erudita que de manera privilegiada produce conocimiento desde y sobre la Nueva Granada del siglo XIX, mostrando los dilemas e intereses entre los que se debaten. Enseguida expondré la manera que este grupo problematiza la diversidad de sus habitantes y de su naturaleza —es decir, su pensamiento antropológico— haciendo evidentes los conceptos y categorías que propone. Me centraré de manera particular en uno de sus objetos de análisis: las tierras que se consideran por fuera del ámbito urbano y comercial del mundo moderno, para finalmente exponer cuál ha sido históricamente la función social de esta arquitectura conceptual, que, como se verá, se forja en la mirada alucinada de los conquistadores y sus trazos subsisten en el ojo experto de los técnicos y administradores hasta nuestros días. Me interesa de manera particular expresar cómo la sorprendente continuidad histórica de este conjunto de nociones está directamente relacionada con las formas de organización social y políticas que han sido privilegiadas para garantizar la articulación del país a la “economía-mundo” (Amin 1973, Frank 1978, Wallerstein 1979) y al sistema capitalista moderno.

## Los Criollos

Para el siglo XIX, “los criollos” se consolidan como el grupo social llamado a liderar y orientar el destino de las nuevas naciones. Lo hacen a partir de una posición ambivalente y ambigua, marcada por el hecho de que, independientemente del fenotipo o del ‘color’ que exhiban sus miembros individualmente, se trata de un grupo que se identifica a sí mismo como blanco y que reivindica su ascendencia europea.<sup>3</sup> Al tiempo en que se consideran americanos, celebran y buscan mantener la cultura hispánica y los valores de la civilización. Se trata de un grupo —fundamentalmente masculino, letrado y urbano— que hereda y acapara los bienes y los privilegios de los administradores, encomenderos y hacendados coloniales, al tiempo en que actúa a nombre del pueblo. La élite criolla nace con las ciudades que se fundaron durante la conquista para sustentar el proyecto de dominio hispano-católico. Convencidos de la idea de que la ciudad es el foco desde donde se difunde la civilización, veían como fundamental su papel hegemónico como centro de la vida social desde donde se definiría la vida del territorio. Como lo ha señalado Ángel Rama (1984), la ciudad en hispanoamericana no surge orgánicamente de los meandros de la historia y de la geografía de los lugares: fue una ciudad concebida a partir del rigor de la escritura, inexorablemente construida según la letra de la ley mediante la cual se escritura el poder colonial. La ciudad aquí no es meramente un espacio sino, como lo apunta Subirats (2005), un artefacto jurídico y teológico configurado para responder a la necesidad de administrar la masa indígena desposeída y desarraigada, de movilizarla como fuerza de trabajo esclavo y semiesclavo. La ciudad fue así un dispositivo del control administrativo y eclesiástico.

El movimiento revolucionario de los criollos fue por lo tanto un movimiento que nace del proyecto urbano-católico hispánico. Los criollos concebían su misión civilizadora —centrada en las ciudades— como un proceso dirigido a preparar el terreno para reproducir las condiciones de vida urbana que se suponía que caracterizaban a las naciones más ‘avanzadas’ del mundo<sup>4</sup> y para incorporar y articular el territorio nacional —a sus ojos vasto, agreste y desconocido— a las ciudades. Este es uno de los grandes retos que enfrenta este grupo, que debe consolidar un sistema de ciudades que no surgen del desarrollo de un territorio,

---

3 Resulta importante enfatizar que el término “criollo” en este contexto tiene un sentido específico que se aleja del que tienen los términos equivalentes en francés o en inglés: *creole*, palabra que hace referencia a la mezcla y al sincretismo.

4 No sobra reiterar el sentido eufemístico que tiene el ver algunas regiones del globo como avanzadas y otras como atrasadas desconociendo que ambas son parte constitutiva de la organización social y geográfica del sistema mundial moderno. Las regiones mal llamadas ‘atrasadas’ (África, Asia, América Latina) son producto de unas relaciones de producción en las que Europa primero y posteriormente la región del Atlántico norte, se han atribuido mediante estrategias militares, económicas, culturales y políticas el poder de concentrar y disponer de los recursos del planeta.

sino que fueron implantadas antes de tener relación con el mismo. Buscan apropiarse y articular las regiones del país con el fin de articularse a sí mismos y a sus ciudades con los grandes circuitos metropolitanos de la economía capitalista que entraba entonces en su etapa industrial.

Los criollos deben entonces situarse ante dos frentes: América y Europa. Sus propuestas están así guiadas por tres grandes intereses: primero, la construcción de un orden social —y moral— que diera sentido a los proyectos nacionales en los que estaban comprometidos para el que se ven abocados al reto de construir de una identidad propia, occidental y moderna y al mismo tiempo tropical y americana como base de la comunidad imaginada. Segundo, les interesa sentar una posición en relación con el conocimiento que estaba siendo producido sobre América desde Europa y por europeos; Y finalmente, aunque no menos importante, les interesa posicionarse de manera más ventajosa —ya liberados de las restricciones del proteccionismo de la corona hispánica— en el mercado metropolitano (es decir en el ya floreciente mercado global).

Como se ha señalado, a los criollos les interesa posicionarse en relación con el conocimiento que se estaba produciendo en el contexto del debate entre científicos europeos, a propósito del discurso que prevalecía sobre la naturaleza de América — en particular de la zona tórrida americana como ‘degenerada’ y atrasada— y sobre la naturaleza de los Americanos. El ordenamiento de las potencias comerciales que había surgido de la Guerra de los siete años a mediados del siglo XVIII, tuvo como uno de sus resultados la que Gerbi (1973) ha denominado “Disputa de América”. Efectivamente, ante la abrumadora consolidación de Inglaterra como potencia comercial, la Corona española había decidido cerrar celosamente todo acceso a sus posesiones en el Nuevo Mundo. No solo en lo comercial: también cierra sus puertas a las expediciones científicas. De esta forma, los naturalistas ingleses, alemanes y franceses (como William Robertson, Jean Luis Leclerc Buffon, el abad Raynal o Cornelius de Paw), se vieron marginados de toda posibilidad de realizar observaciones directas en los territorios americanos, y procedieron a llenar este vacío con especulaciones basadas en fuentes secundarias. En un clima general marcado por sentimientos antihispánicos, formularon una teoría de la decadencia del continente Americano, en particular del trópico, que no solo describía el mundo natural como resultado de un proceso de degeneración, sino que demostraba —y explicaba— la inferioridad de los pueblos americanos y de sus formaciones sociales (Von der Walde 2016). Es frente a estas propuestas que se debaten los criollos, proponiendo muchos de los argumentos que van a determinar el rumbo de su pensamiento antropológico, en la medida en que aquí está en juego no únicamente la manera como Europa se imagina la naturaleza de América y de los Americanos (indios, criollos y mestizos), sino también la manera en que los Americanos se imaginan a sí mismos y a su territorio.

Los intelectuales y científicos criollos proponen que solo es posible producir conocimiento válido sobre América y sobre sus condiciones climáticas,

en particular las tropicales, a partir de la experiencia directa de las mismas. En otras palabras, proponen que la condición epistemológica para el producir conocimiento legítimo sobre el continente es la experiencia vital del mismo. Hacen así, implícitamente, una crítica al conocimiento propuesto a partir de crónicas de viaje y de informes de los administradores coloniales y de cierta manera, también al conocimiento producido a partir de los viajes de descubrimiento, de las expediciones científicas lineales y limitadas en el tiempo. Para los criollos la experiencia directa del terreno era fundamental. De esta forma, en esta controversia no estaban en juego solamente las diferentes visiones de la “naturaleza de América” (expresadas fundamentalmente por científicos europeos como Buffon, De Paw, o Hegel),<sup>5</sup> estaban también en juego dos aproximaciones diferentes al conocimiento: dos posiciones epistemológicas.

Paralelamente, se comienzan a debatir y a pensar otros dos problemas de conocimiento que van a marcar desde entonces el pensamiento social latinoamericano: por una parte, estaban en juego para los criollos americanos las implicaciones que tiene producir conocimiento desde zonas periféricas y en una lengua como el castellano, que ya no hacía parte de las lenguas en las cuales se producía conocimiento válido en Europa, como sí lo hacían el francés, el alemán y el inglés: las lenguas de la ilustración, el romanticismo, el pensamiento liberal. Por otra parte, en este debate adquiere un lugar central el doble papel de estos intelectuales criollos, quienes no solo eran científicos, estaban también involucrados en el gobierno y en la política: estaban comprometidos en sacar adelante el proyecto de independencia y de construcción de las nuevas naciones y Estados nacionales. No se dedicaban a la “ciencia pura”, eran a la vez líderes y administradores (ver el caso del “sabio Caldas” o de Tadeo Lozano, por ejemplo).

Así, sin duda, uno de los problemas centrales que enfrentan como grupo social fue el de crear y liderar un proyecto nacional: se encontraban ante la necesidad de forjar relatos fundacionales de la nación. La historia de las naciones como comunidades imaginadas (Anderson 1991) en Hispanoamérica está entonces marcada por las visiones y los sueños de este grupo social que se ve en este momento acorralado entre dos fuegos: el miedo al pueblo y la relación con Europa. Por un lado, frente a la posición de subordinación y dependencia a la que los reducen cada vez más los agentes de las potencias europeas. Por otra parte, ante la ola de revueltas que habían tenido lugar a finales del siglo XVIII (como la de Haití, la de USA, la francesa) sentían que debían contener a los diversos grupos sociales que se habían constituido a lo largo de la historia colonial: los indígenas, los africanos esclavizados (estos dos grupos, ya de por sí diversos con múltiples lenguas y culturas); y los “libres de todos los colores”,

---

5 Escapa al ámbito de este trabajo presentar los pormenores de esta controversia: para una visión panorámica de la misma ver los trabajos clásicos de Gerbi (1973, 1985).

categoría que incluía mestizos, mulatos, cuarterones, e incluso blancos pobres que conformaban un grupo heterogéneo, independiente y difícil de manejar. Los criollos consideran que es necesario llevarlos de la mano, justificando así un proyecto autoritario que se funda en la continuidad del orden de las cosas colonial después de la independencia.

Al mismo tiempo, los criollos estaban obsesionados por construir una identidad propia. Les interesa ser reconocidos como americanos y valorar lo americano, por lo que buscan legitimar lo que desde su punto de vista constituye aquello que debe ser visto y celebrado de la realidad americana, opacando al mismo tiempo aquello que consideran que debe ser negado y excluido. Reivindican el legado hispano-católico, sin dejar de sentirse parte del Nuevo Mundo. Aspiran a diferenciarse de lo Europeo sin dejar de ser occidentales y modernos, al mismo tiempo en que buscan diferenciarse de lo indígena sin dejar de ser americanos. Bolívar en la muy citada frase de su “Carta de Jamaica”, lo expresa claramente:

(...) nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte, no somos indios, ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país, y los usurpadores españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento, y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar estos a los del país, y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado (Carta de Jamaica, Kingston, sept. 6 de 1815).

Esta búsqueda se desarrolla siempre de cara a Europa, buscando ser vistos y ser oídos y reconocidos por la metrópolis. Como lo subraya Erna von der Walde (2006), los criollos necesitan posicionarse en el orden metropolitano como algo más de lo que eran en la práctica: intermediarios en la relación mercantilista, para intentar convertirse en mediadores e intérpretes de la realidad americana, manteniendo al mismo tiempo la supremacía ‘blanca’, los valores de la civilización hispano-católica y, ante todo, mantener el control de la población india y negra, así como la propiedad de la tierra y los recursos.

## La naturaleza de América y de los americanos

Teniendo en cuenta que los discursos sobre la naturaleza funcionan como dispositivos para ubicar lugares, recursos y poblaciones en un orden de las cosas, la controversia sobre la naturaleza de América, que se había iniciado en el siglo XVII, y que ahora retoman los criollos, lo que les permite situar América y sus recursos naturales en el nuevo contexto de la economía mundo (Amin 1973; Frank 1978). La teoría de la degeneración americana —la noción de la decadencia geográfica, climática y biológica— buscaba oponerse a la visión del nuevo mundo

como ubicación del paraíso terrenal y como territorio de utopías que había surgido en los primeros tiempos de conquista<sup>6</sup>. Partía de la vieja idea del determinismo ambiental, según la cual el medio ambiente afecta las poblaciones que lo habitan de manera categórica: delimita su desarrollo, explica su carácter y determina el tipo de formas sociales y políticas que pueden darse. El principio fundamental tras la teoría de la degeneración es la idea de que la civilización solo puede ser posible en las regiones templadas del planeta, y que una región caracterizada por su degeneración y atraso biológico, no puede dar lugar a seres humanos y sociedades civilizadas, gobernados por la razón. No puede ser territorio de nuevos proyectos, ni de nuevas propuestas. No es posible que de aquí salgan alternativas válidas. Sus paisajes y formas de vida deben ser extirpados y en el mejor de los casos, domesticados.

Frente a esta teoría de la degeneración Americana, los criollos ilustrados de la Nueva Granada esgrimen una noción del territorio americano y de sus poblaciones que había surgido, inspirada en ideas del renacimiento, de su experiencia colonial. Se trata de una noción —que sigue muy arraigada en el sentido común— de acuerdo con la cual, América equinoccial aparece como una sucesión estratificada de climas (expresada como una secuencia ascendente de pisos térmicos). A partir de esta idea, se sustentan dos nociones que van a constituir la base de la concepción moderna del territorio americano<sup>7</sup>: La primera de ellas establece que es posible homologar la diversidad de los climas que resultan de las variaciones altitudinales en las cordilleras de la América equinoccial con las zonas climáticas del planeta. Así, las tierras frías de la cordillera se homologan con la región templada del globo. Esta visión horizontal de los pisos térmicos en la zona andina se va a erigir en un modelo tanto geográfico como histórico del continente.

En tanto que modelo geográfico, el argumento que proponen los criollos establece que en el territorio americano comparte el mismo abanico climático que tiene el planeta y se atribuye a sus climas los sentidos que tenían en geografía del siglo XVI. Por clima se entiende, para este momento, una zona de la Tierra paralela al ecuador. Esta es, por ejemplo, la primera definición que ofrece, en 1763, el Diccionario Geográfico de Juan de la Serna: “Clima es un espacio de la tierra comprendido entre dos círculos paralelos al ecuador”. Se trata de una idea que viene del pensamiento griego, a través de Aristóteles, y se generaliza en el sentido común del Renacimiento<sup>8</sup>. La teoría original de los climas aparece expuesta en el

---

6 América se concibió como el lugar de ubicación del paraíso terrenal y como mundo nuevo donde era posible crear nuevas formas de vida social (ver, por ejemplo, el trabajo de Sérgio Buarque de Holanda 1969).

7 Estos argumentos los he desarrollado en otro trabajo (Serje 2005): ver el capítulo “Nación y paisaje”.

8 Los textos de Aristóteles comenzaron a ser leídos en Europa occidental durante el llamado Renacimiento del siglo XII. Su teoría del clima, que daba cuenta de la estructura de la

*Corpus Hippocratum*, y especialmente en el tratado Sobre los aires, las aguas y los lugares (siglo V antes de la era actual, muy en boga en el Renacimiento), donde propone un modelo fisiológico que dominó la medicina hasta comienzos del siglo XIX. Parte de la idea de que existe una relación entre el clima y los humores y temperamentos. Para la medicina hipocrática el cuerpo humano está formado por los mismos elementos de la naturaleza: agua, aire, tierra y fuego. Estos elementos aparecen en la forma de humores entre los seres humanos. El humor (definido por los fluidos que predominan en el cuerpo) actúa como soporte de las cualidades que definen a la persona. Cada uno de los humores —sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra— está constituido por una mezcla variable de los cuatro elementos primigenios. A su vez, la combinación y el predominio fisiológico de estos humores da lugar los distintos temperamentos básicos: sanguíneo (impulsivo y arriesgado, asociado a la sangre), flemático (reflexivo y calmado, asociado a la flema), colérico (furioso e irritable, asociado a la bilis amarilla) y melancólico (letárgico y triste, asociado a la bilis negra). Puesto que el mundo físico y natural está compuesto a partir de los mismos cuatro elementos, estas tendencias y humores constituyen los climas tanto como las personas.

Antonio de Nebrija (autor de la famosa *Grammatica* de la lengua castellana 1492) con la publicación de su *Cosmographia* en 1502, introduce en el pensamiento hispánico del renacimiento la idea de las cinco zonas climáticas propuestas por Aristóteles: dos zonas frías (la Artica y la Antártida); dos zonas templadas (al norte del trópico de Cáncer y al sur del de Capricornio); y, una zona tórrida —inhabitable— en el Ecuador. Cada una de las zonas climáticas se caracteriza por su “temple” o “temperamento”. Esta idea se va a convertir en un referente importante en la América hispánica. Fray Pedro Simon, por ejemplo, en sus Noticias Historiales escritas en el siglo XVII, haciendo referencia a Aristóteles, discute el problema de la habitabilidad del trópico y concluye que:

Era esta tierra habitable, ya que no en las tierras demasiado calientes, a lo menos en las que estaban en medio de estos dos extremos, que por fuerza habían de ser templadas como lo son por participar de ambos; que fue la razón que dio el mismo Aristóteles cuando dijo que solo se podían habitar las dos zonas templadas que están entre la tórrida y las dos frías de los polos. Todo esto nos ha enseñado la experiencia contra la doctrina de Aristóteles y los demás filósofos y teólogos que le siguieron. Y así hallar habitables estas tierras, fue una novedad tal que por ella se pudieron llamar Nuevo Mundo (1981:109).

---

distribución de los mares y continentes en el globo, se convirtió más tarde en el referente para dar cuenta de la situación de las tierras descubiertas por Europa en el renacimiento (Randles 1993). Tuvieron gran importancia, en particular, en lo relativo a la habitabilidad del trópico y la ubicación de las antípodas.

La vieja teoría de los climas y sus temperamentos que había sido adoptada desde comienzos de la conquista, llega incólume al Siglo de las Luces. Juan Francisco Masdeu, reconocido letrado y autor de la *Historia crítica de España* (1783:59), afirma en la introducción a esta obra que “entendiendo por clima no solo el aire (que es lo principal) sino el agua, la tierra, y los alimentos, es necesario que estas cuatro cosas hagan su impresión notable en los órganos y en toda la máquina del hombre, comunicándole, o este, o aquél temperamento, dándole una u otra composición de humores”. Arraigada en el pensamiento criollo americano, como lo atestigua la obra del sacerdote Vicente de Oviedo, *Cualidades y Riquezas del Nuevo Reino de Granada* de 1761 (1990), esta noción es la base de la clasificación horizontal a partir de la cual se jerarquiza la geografía de la Nueva Granada, cuyas regiones y localidades se categorizan y clasifican de acuerdo con sus climas (definidos por la altura sobre el nivel del mar) y sus “temples” o temperamentos. De estos dependen a su vez las cualidades de sus habitantes. Se establece así un contraste —que va a ser definitivo en la concepción territorial de la región andino-amazónica— entre la zona “andina” temperada y dos pisos altitudinales inhóspitos: las alturas heladas (como la puna peruana y boliviana) y la zona tórrida o tierras bajas. La “tierra fría”, se asocia a los climas de estaciones temperadas.

De hecho, en el sentido común, incluso hasta hoy, se piensa que los climas tórridos o tropicales son solo los de las tierras bajas: los climas de la cordillera no se consideran “tropicales”. El proyectar la secuencia climática del planeta a la estratigrafía altitudinal de las cordilleras se convierte para los criollos en un modelo geográfico en la medida en que ordena topográficamente la diversidad de climas y de ecosistemas, ignorando que la enorme diversidad de nichos en los Andes tropicales está relacionada con muchos otros factores como las pendientes, la asoleación, la situación de barlovento o sotavento, los suelos, los vientos, el régimen de lluvias, entre otros, que crean diversos microclimas.

Quizás, el corolario más importante de esta idea es que, partiendo de que cada temperamento climático se imprime en los temperamentos o humores humanos, solo en los climas temperados (como el de Europa), es posible el desarrollo de la razón, de la creatividad y de la templanza, por lo que solo allí es posible la civilización. La zona tórrida está condenada al salvajismo y la barbarie. A partir del siglo XVIII esta noción adquiere cada vez más legitimidad científica con propuestas como la que fuera formulada por Montesquieu para quien el clima y los suelos constituyen quizá la causa más poderosa de las distintas formas de organización social y política entre los grupos humanos. En el *Espíritu de las Leyes* (1734), tal vez su libro más conocido e influyente —considerado como una de las piedras angulares de la teoría política del siglo XVIII— explica y clasifica, con base en las condiciones ambientales, los diferentes sistemas de leyes e instituciones entre las sociedades humanas, concluyendo que en la zona tórrida “el exceso de calor enerva el cuerpo y convierte a los hombres tan perezosos y desanimados que solo el miedo al castigo puede obligarlos a realizar cualquier labor: por eso allá la esclavitud se reconcilia con la razón” (15.7)

Para el siglo XIX, estas ideas ya ampliamente arraigadas en el sentido común se ven reiteradas por importantes figuras como Hegel quien en su obra póstuma, *Filosofía de la Historia* (1990 [1841]), afirma que “la zona tórrida y la zona frígida, no son pues el teatro de la historia universal. En este campo, el espíritu libre ha rechazado los extremos”. También lo hace Alexander von Humboldt cuyas ideas —a partir de su viaje por el continente y de su crítica a las formas de colonización y de subyugación impuestas por el dominio hispánico— tuvieron gran influencia entre los criollos. Humboldt afirma en la introducción a su famoso tratado *Cosmos* que la zona temperada es “aparentemente la región más favorable para el progreso de la razón, la moderación de las costumbres y la consolidación de la libertad pública” (1997:6).

Así, en América esta noción se proyecta sobre los diferentes pisos térmicos de las cordilleras categorizados a partir de sus “temperamentos”: de acuerdo con la homología entre los climas definidos por la latitud en el planeta y los que dependen de la altitud en las montañas tropicales, en la América tropical solo puede desarrollarse la civilización en los climas temperados de montaña. La oposición entre la tierra fría y la tierra caliente se reitera de manera insistente. Hablando de los habitantes de la sabana de Bogotá, Tomas Rueda Vargas (1977: 9) señala que “ellos son el fondo hosco, sombrío, severo del paisaje; el comercio del sabanero con el páramo es íntimo, fraternal y constante —no así con el calentano, el cual es el forastero de quien se recela”.

En el caso de la Nueva Granada, la sucesión estratificada de climas constituye un modelo histórico que sitúa cada uno de los climas en un estadio evolutivo temporal: las regiones temperadas aparecen como presente dinámico y como futuro posible. La zona tórrida, por el contrario, aparece estancada en un pasado atávico. Así, Rueda Vargas evoca la sabana de Bogotá como un lugar que “llama a la meditación, a la observación y de allí el que nuestros salones de bellas artes, los anaqueles de nuestras bibliotecas y las cuerdas y cobres de nuestras orquestas, se vayan enriqueciendo con obras propias” (1977: 96). Mientras las regiones temperadas representan la civilización, el futuro y la innovación; las regiones tropicales aparecen atrasadas e inmóviles. Este modelo presenta la zona andina como foco de la civilización, cuyas ciudades aparecen como el modelo del futuro desde donde debe fluir el progreso y la civilización hacia las tierras calientes, cubiertas de selva, estancadas en el pasado.

Es este el argumento que propone Francisco José de Caldas, figura que representa en muchos sentidos los intereses de la elite criolla<sup>9</sup>. A Caldas

---

9 Su obra, sus actividades y sus intereses se mueven de manera simultánea en los terrenos de la ciencia y la política. Como lo señala Nieto (2007), su vida es una permanente búsqueda por formar parte del mundo de la ciencia europea, de una comunidad, de referentes, interlocutores, de instrumentos y de medios de comunicación para situarse en la comunidad científica internacional.

le interesa mostrar que las diferencias entre los habitantes son una clara consecuencia del clima. Con base en esta idea desarrolla una visión de la geografía humana de la Nueva Granada fundada en el “Influjo del clima”, donde propone que:

El instinto, la docilidad, el carácter de todos los animales depende de las dimensiones y de la capacidad de su cráneo y de su cerebro. El hombre mismo está sujeto a esa Ley General de la naturaleza. La inteligencia, la profundidad, las miras vastas y las ciencias, como la estupidez y la barbarie, el amor, la humanidad, la paz, virtudes todas, como el odio, la venganza y todos los vicios tienen relaciones constantes con el cráneo y con el rostro. Una bóveda espaciosa, un cerebro dilatado bajo de ella, una frente elevada y prominente, y un ángulo facial que se acerque a los 90° anuncian grandes talentos, el calor de Homero y la profundidad de Newton, por el contrario, una frente angosta y comprimida hacia atrás, un cerebro pequeño, un cráneo estrecho y un ángulo facial agudo son los indicios más seguros de pequeñez en las ideas y de la limitación. El ángulo facial, el ángulo de Camper, reúne casi todas las cualidades morales e intelectuales del individuo (...). El europeo tiene 85° y el africano 70° que diferencia entre estas dos razas del género humano. Las artes, las ciencias, la humanidad, el imperio de la tierra es el patrimonio de la primera, la estolidez, la barbarie y la ignorancia son los dotes de la segunda. ‘El clima ha formado este ángulo importante, el clima que ha dilatado o comprimido el cráneo, ha también dilatado y comprimido el alma y la moral’. (Caldas, 1849, nota 1, p 117, subrayado mío).

Con base en esta tesis del influjo del clima y partiendo de que en la Nueva Granada “no tiene imperio la latitud”, sino que en las cordilleras es la altura la que determina las diferencias, Caldas va a presentar la diferencia fundamental entre los habitantes de las tierras altas y las tierras bajas, los indios y mulatos quienes viven de manera precaria y cuyas “ideas son tan limitadas como sus bienes. El reposo y el sueño hacen sus delicias. Su moral (...) bien se deja ver que no puede ser la más pura”, mientras que,

(...) el indio y las demás castas que viven en la cordillera (...) son más blancos y de carácter más dulce. Las mujeres tienen belleza, y se vuelven a ver los rasgos y los perfiles delicados de este sexo. El pudor, el recato, el vestido, las ocupaciones domésticas recobran todos sus derechos. Aquí no hay intrepidez, no se lucha con las ondas y con las fieras. Los campos, las mieses, los rebaños, la dulce paz, los frutos de la tierra, los bienes de una vida sedentaria y laboriosa están derramados sobre los Andes. Un culto reglado, unos principios de moral y de justicia, una sociedad bien formada y cuyo yugo no

se puede sacudir impunemente: un cielo despejado y sereno, un aire suave, una temperatura benigna han producido costumbres moderadas y ocupaciones tranquilas. (Caldas 1849:132-133).

A partir de estas ideas, que constituyen el pensamiento antropológico que está en la base de la concepción moderna del territorio y de la nación en Colombia<sup>10</sup>, al tiempo en que se sustenta la clasificación y el ordenamiento social de la población de la Nueva Granada; se transforma buena parte de su territorio en un enorme cinturón marginal que debe ser penetrado, explotado y domesticado. Sobre esta amplia porción del territorio se proyecta la visión y la valoración negativa de América.

## Márgenes y periferias

Colombia era (y sigue siendo, a pesar de todo) un país de selvas. Estas, en buena parte, constituyen el paisaje social de sus habitantes históricos. La etnología y la arqueología desde finales del siglo XX, han demostrado que las áreas de selva han sido posibles, no tanto por ser remanentes del pleistoceno que se han mantenido relativamente intactas sino, al contrario, gracias a las formas de uso y de ocupación de un conjunto de sociedades que las habitan. Estas, que pueden ser categorizadas como sociedades “bosquesinas” (Echeverri y Gasché 2004), más que conservar los bosques, de hecho los producen y reproducen a partir de sus prácticas cotidianas.<sup>11</sup> La visión criolla de la América equinoccial, ignora abiertamente esta dimensión social e histórica de las selvas<sup>12</sup> y proyecta sobre ellas la imaginación tradicional que tiene Europa sobre los bosques. En esta visión los bosques aparecen como opuestos a la ciudad, como espacios de peligro y de misterio, de inocencia y de violencia. La oposición entre ciudad (*civitas*) y la selva (*silva*), representa a la vez la oposición entre naturaleza y civilización y entre el caos y la razón: la penumbra de la selva representa la oscuridad de lo inteligible frente a la claridad de la ciencia, de la técnica y de la agricultura; la anarquía frente al orden y la racionalidad (Harrison 1992).

A partir de la disputa de América, se proyectan también sobre las selvas las ideas del estancamiento y de la degeneración. Si la civilización está en los Andes, las selvas

---

10 Estos argumentos los he desarrollado en otro trabajo (Serje 2005).

11 Existe un extenso corpus que ilustra y explica estas prácticas. Ver como ejemplos los trabajos de Van de Hammen (1991); Descola (2006) o Correa (1990).

12 Numerosos autores han propuesto que la comprensión criolla del territorio americano es resultado del encuentro entre las concepciones hispánicas y las nativas, reduciendo la comprensión indígena de la tierra a referencias superficiales (limitadas por lo general a la toponimia). Esta reducción contribuye a invisibilizar las ecologías indígenas, especialmente en el caso de las selvas.

representan la barbarie. Todo este enorme cinturón selvático que acecha e impide el desarrollo del comercio y de las ciudades debe ser extirpado, para extinguir con él los factores y obstáculos del atavismo tropical. Así lo prescribe el sabio Caldas:

¡Qué se corten estos árboles enormes! Qué se despejen estos lugares sombríos para que los rayos del sol acaben con la humedad excesiva y entonces, como por encanto [...] las fiebres, los insectos y los males huyan de estos lugares, y este país inhabitable se convierta en uno sereno, sano y feliz (Caldas 1849: 152).

Por lo demás, la idea de que las selvas puedan ser tierras de alguien es impensable. De hecho, en la tradición Europea los bosques siempre se consideraron como lugares que no pertenecían a nadie: *res nullius* en el derecho romano. De esta forma, el cinturón marginal que durante el dominio hispánico aparecía en las relaciones de los virreyes y administradores como confines y fronteras, en el nuevo contexto republicano se categoriza como “baldíos”: como tierras de nadie. Sus habitantes, a duras penas humanos son seres que miran “con la curiosidad animal de los monos. En sus ojos salvajes se veía una chispa de inteligencia y aunque insistimos algunas de sus voces no lo conseguimos porque semejabán a las voces de los monos”, como describe el General Reyes a los “indios nómadas” del Amazonas (Reyes 1986: 126). Como expresión del atraso americano, son a todas luces desechables y quedan reducidos a “sombras humanas en medio de una espesa nube de humo” (Reyes 1986: 123) que, en palabras de Joseph Conrad en *El corazón de las tinieblas*, “la raza dominante podrá atravesar sin emoción y sin inquietud para el logro de sus incomprensibles fines y necesidades” y así ser cazados, vendidos, esclavizados, y sobre todo, expropiados y desplazados, a nombre de la civilización.

Efectivamente, como lo señala Cristina Rojas (2001), a pesar de las diferencias entre liberales y conservadores, a los letrados criollos los unía la voluntad de civilizar. Ahora alrededor de la idea del progreso, que “es aceptada a fines del siglo XVIII por criollos y autoridades españolas, y en el siglo XIX, aunque impulsada sobre todo por los miembros del partido liberal es compartida, como los principios básicos republicanos, por la mayoría de los conservadores. Además, aunque es una propuesta que surge de los escritos de los letrados de las clases medias, de periodistas y políticos, es compartida fervorosamente por los artesanos del siglo XIX [...] todos están a favor del progreso, y las polémicas y desacuerdos se producen al tratar de definirlo, diagnosticar las razones que han impedido su triunfo, escoger los mecanismos para lograrlo, definir lo objetivos que debe incluir o evaluar los costos relativos de su búsqueda” (Melo 2009: 4). Y para lograrlo hay un consenso: se consideraba que era crucial lograr situarse ventajosamente en la economía metropolitana. Independientemente del tipo de modelo económico y de las políticas por las que cada grupo avocaba, para todos se trataba de sacar más provecho en sus relaciones comerciales con el mercado mundial. Tanto a liberales

como a conservadores, los une, como lo apunta Erna von der Walde (2006: 251), “un proyecto positivista de progreso que le adjudica al heredero del criollo un papel de intermediario entre el deseo del consumidor europeo por productos tropicales y la mano de obra que los va a extraer”. El economista Florentino González (1984: 40), lo expresa claramente:

En un país rico en minas y productos agrícolas, que puede alimentar un comercio de exportación considerable y provechosa, no deben las leyes propender a fomentar industrias que distraigan a los habitantes de las ocupaciones de la agricultura y minería, de que pueden sacar más ventajas. Los granadinos no pueden sostener en las manufacturas la concurrencia de los europeos y de los americanos del norte, y las disposiciones que puedan inducirlos a dedicarse a la industria fabril, despreciando los recursos que la producciones agrícolas pueden proporcionarles, no están fundadas en los principios que deben consultar un gobierno que desea hacer el bien de la nación que le ha encargado el manejo de los negocios. La Europa, con una población inteligente, poseedora del vapor y de sus aplicaciones, educada en las manufacturas, llena su misión en el mundo industrial dando diversas formas a las materias primas. Nosotros también debemos llenar la nuestra; y no podemos dudar cual es, al ver la profusión con que la providencia ha dotado estas tierras de ricos productos naturales. Debemos ofrecer a la Europa las primeras materias, y abrir la puerta a sus manufacturas, para facilitar los cambios y el lucro que trae consigo, y para proporcionar al consumidor, a precio cómodo, los productos de la industria fabril.

El territorio nacional aparecía pues ante sus ojos como un vasto repositorio de tierras baldías listas para ser domesticadas y explotadas. Para ello era necesario, por una parte, conocer sus potencialidades: los suelos, los climas, determinando sus posibilidades en el mercado<sup>13</sup>. Y, por otra, articularlo a los centros urbanos pues,

La cohesión de las diversas partes del territorio y de la población de un país, es decir la fuerza de la nacionalidad, es tanto mayor cuanto más estrechas son sus comunicaciones y más considerable su comercio, y al contrario, tanto menor cuanto menores son sus relaciones comerciales. Donde esas relaciones no existen o son poco estrechas, los lazos de unión y de concordia tienden a relajarse: la nacionalidad corre peligros, y el orden público es turbado con frecuencia por los odios políticos (Camacho 1976: 109).

---

13 Este fue el sentido de la Comisión Corográfica: reconocer y georeferenciar (aunque el término no se usara en la época) los recursos naturales de la Nueva Granada. Para una mirada amplia de la comisión ver el trabajo de Efraín Sánchez, *Gobierno y geografía* (1998).

El problema era sin embargo de brazos: si la tierra, que se pensaba abierta y disponible era abundante, la mano de obra era muy escasa. Se hacía necesario, por lo tanto, mantener el “concierto colonial”: es decir, el control y la subordinación de las poblaciones. En particular ahora que los grupos sociales que habían resultado de la ocupación hispánica mostraban un panorama más complejo. Ya no eran únicamente indios, africanos y españoles (grupos que de todas maneras agrupaban cada uno varias clases y culturas), estaban además las múltiples “castas”, producto de la mezcla, que durante la colonia habían sido denominados como “libres de todos los colores”: mulatos, cuarterones, mestizos, zambos, entre otros. Se trataba de un grupo creciente, y rebelde que mostraba una actitud cada vez más desafiante ante las elites. El problema de cómo situarlos en el marco de un supuestamente nuevo orden social, era crucial. La homología natural-cultural da la clave para ello. Se consolida como el fundamento de un sistema de castas e identidades regionales basadas en la influencia del clima, que reproduce el orden de las cosas colonial, ahora en el contexto de los nuevos proyectos nacionales: en la cima están los grupos blancos y mestizos del altiplano: ellos son la promesa de las grandes realizaciones; más abajo, los grupos mestizos y mulatos de las tierras bajas, además de los aborígenes ya civilizados (los ‘indios mansos’) que deben ser ‘blanqueados’ y, finalmente, los “indios bravos”, salvajes que deben ser pacificados, civilizados, y/o exterminados. De esta manera la estratigrafía biogeográfica se ve transformada en una estratificación de castas. Y esta estratificación de castas, como ordenamiento político constituye la base de una clara división del trabajo.

Durante el siglo XIX, esta población estaba dispersa en el país, constituido en su mayor parte por comunidades rurales autosuficientes. La mayor parte del territorio se consideraba como “baldíos de la nación” (que Agustín Codazzi en la década del año 1850 calculó en cerca del 70%): es decir como territorios salvajes y tierras de nadie. Se habían consolidado históricamente dos tipos de poblamiento paralelos. Por un lado, el poblamiento formal articulado dentro del esquema rural-urbano que había sido el resultado de la jerarquía colonial de ciudades, villas y pueblos de indios. Allí se asentaba la población que había sido normalizada por la administración colonial, bajo el régimen de la ley y del catecismo. Pero existía también un poblamiento de tipo bosquesino y disperso, que habitaba precisamente en aquellas áreas situadas por fuera de la frontera de lo urbano. Se trataba de asentamientos que fueron también el resultado de la administración colonial. Estos grupos de poblaciones configuraban para el siglo XIX una geografía de resistencia, conformando espacios que, si bien se caracterizaban como “tierras de nadie”, eran en realidad territorios donde se vivía de acuerdo con órdenes y racionalidades distintas. En estas comunidades y en sus paisajes se reproducían modos de hacer y relacionarse fundamentalmente diferentes a los que había impuesto la tradición hispano-católica y a sus cánones de orden espacial y disciplina social.

Entre estos grupos se habían desarrollado sociedades relativamente autónomas. Muchas de ellas habían surgido de reductos indígenas, como en la Amazonía; o

cimarronas, como en la zona del Canal del Dique o Barú y las islas del Rosario. Pero en general se trataba de sociedades mixtas: ya sea el producto de la mezcla y las confederaciones de varias etnias aborígenes, como en el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, el de la Alta Guajira o el del Catatumbo; de alianzas indígenas y cimarronas como en el Darién y el litoral Pacífico; o mestizas como en el caso del Medio Magdalena o de la Serranía de San Lucas. Muchos de estos grupos estaban constituidos por “libres de todos los colores”, caracterizados como “arrochelados” que vivían sin Dios ni Ley. Durante el siglo XIX en muchas regiones, las “rochelas” se conocen también como “lugares de forajidos” o “tierras de indios” (Aristides Peñuela, comunicación personal, septiembre, 2009).

Para la república naciente del siglo XIX, es en los territorios habitados por estas poblaciones donde los criollos-urbanos estaban interesados en encontrar las enormes oportunidades de comercio que iban desde riquezas minerales y vegetales hasta la posibilidad de abrir canales interoceánicos y rutas fluviales que cruzaran el continente. Así lo evoca Rafael Reyes (1986: 99 - 100):

Habíamos acabado de hacer la explotación de quinas en las montañas de Patía y de Santa Rosa y recordando yo las inmensas selvas orientales que había divisado en mis exploraciones anteriores y deseando abrir a mi patria el comercio con el Amazonas y el Brasil, que entonces apenas se sabía que existían por las cartas geográficas, pero que ningún viajero había explorado ni reconocido esa inmensa y rica región del continente que se extiende desde la cordillera oriental por millares de kilómetros hacia el mar, le propuse a Elías mi socio y hermano, que yo haría la exploración de esas selvas y que según los resultados que ella diera, emprenderíamos en la explotación de las riquezas vegetales o minerales que yo descubriera.

Para todo ello se requería, evidentemente, de la incorporación y el aprovechamiento de estos grupos como mano de obra y de sus comunes: sus tierras y sus bosques. No era tarea fácil, pues se trataba de comunidades relativamente autónomas y autosuficientes, muy celosas de sus formas de vida social, con una tradición de resistir activamente los embates de las políticas coloniales.

Efectivamente, además de las sociedades indígenas que se las han arreglado mediante una gran diversidad de estrategias para sobrevivir y defender sus territorios y formas alternativas de vida hasta la actualidad<sup>14</sup>, muchas de estas poblaciones vivían desde las primeras épocas de la intrusión colonial en franca resistencia. Para el siglo XIX varias de estas regiones continuaban representando

---

14 En Colombia viven hoy 84 pueblos indígenas reconocidos oficialmente entre los que se hablan 65 lenguas distintas, pertenecientes a 21 estirpes lingüísticas (13 familias lingüísticas y 8 lenguas aisladas) (Landaburu 2012).

ejes de desorden, de contrabando y de confrontación. Este fue el caso de la zona Chimila, del Darién, de la región de Sucumbíos, de la Guajira y del Catatumbo, donde los indios bari o “motilones” estuvieron en pie de guerra hasta la década del setenta. Abundan los ejemplos en la historia regional colombiana, donde se destaca la existencia de reductos “violentos”, las “tierras de forajidos”, que corresponden a los territorios de comunidades que defendían celosamente su autonomía y estaban dispuestos a hacerlo, en muchos casos, a sangre y fuego. Los autores de “La hidra de la revolución”, nos recuerdan que,

(...) dado que los pueblos del mundo se han aferrado siempre a la independencia económica implícita en la posesión de los propios medios de subsistencia, los capitalistas europeos tuvieron que expropiar por la fuerza sus territorios ancestrales, con el fin de que su fuerza laboral pudiera ser destacada en nuevos proyectos económicos y en nuevos escenarios geográficos. La desposesión y el desplazamiento ha sido un proceso global que ha tenido lugar durante quinientos años (Linebaugh y Rediker 2005: 17).

Este proceso se ha venido consumando en Colombia, mediante concesiones y enclaves, legitimado por la idea de que someter y civilizar los grupos y territorios periféricos y marginales (precisamente allí el paisaje y sus habitantes son inseparables) es necesario para lograr el progreso del país. Su condición misma (marcada por el sino de lo salvaje), define las formas a través de las cuales se puede lograr su incorporación a la vida civil.

## Orden y Progreso

Entre las guerras del siglo XIX se mantuvo el viejo sistema de explotación económica, basado en mayorazgos, plantaciones y haciendas. La diferencia era que la producción no se orientaba ya al monopolio del comercio español sino en general al comercio metropolitano. Este cambio fue en un comienzo, un proyecto reformista: para la mentalidad tradicional, América era un mundo minero al que bastaba asomarse para adquirir rápidamente riquezas (metales preciosos, oro, plata, esmeraldas, perlas). Las palabras mágicas eran ahora agricultura y comercio, ya no para la subsistencia sino para los circuitos mercantiles europeos (que ya eran globales). Para lograrlo, la dirigencia criolla hace *tabula rasa*: tanto desde el punto de vista del paisaje que es necesario abatir, talar y descuajar para fundar el paisaje nuevo de los pastos y monocultivos del continuo rural –urbano; como desde el punto de vista social, pues la transformación que se proponen adelantar implica el cambio de múltiples economías de “subsistencia” basadas en la propiedad comunal hacia un modelo agroindustrial. Medardo Rivas en 1899 lo llama “desarrollo industrial de la tierra caliente”, partiendo de que, como lo expone Florentino González (1984: 66):

(...) la industria representa, pues, en los cuerpos colectivos, el mismo papel que la circulación de la sangre en el cuerpo humano: ella mantiene y vivifica; se distribuye y consume entre todos los órganos, y se reproduce y distribuye de nuevo para volver a ser consumida. Todo lo que a la industria se refiere debe llamar vivamente nuestra atención, porque ella es salud, ella es vida.

Esta transformación supone la implantación del régimen de propiedad privada en el que solo los hombres, criollos, urbanos y letrados son propietarios pues, de acuerdo con Camacho Roldán (1976:38), “la propiedad individual es, sin duda, el cimiento de granito sobre que se ha levantado el edificio de la civilización moderna, la fuente de todo progreso, la esperanza del pobre y la felicidad del rico”. Se requiere también la transformación de los diversos esquemas culturales de trabajo a las formas de empleo moderno (basadas en el régimen del salario mínimo y en diversas formas de esclavitud y endeude); así como la concentración de las actividades de los sectores secundario y terciario en las ciudades con el consecuente crecimiento de la población urbana y, evidentemente, la institucionalización de los mercados y la inserción de la producción local en el mercado mundial. Estas transformaciones se hacen posibles mediante una serie de prácticas coercitivas que incluyen para el siglo XIX la expropiación de tierras comunales, la ley de vagos y diversas formas de trabajo forzado que se legitiman como proyecto civilizatorio precisamente porque se dirigen a sanear y a volver productivos los territorios salvajes y sus habitantes.

Desde el primer siglo de vida republicana, la quimera de elites neogranadinas ha sido “abrir las tierras salvajes al comercio”, por medio de la implementación del modelo de compañías comerciales. Así lo atestiguan historias épicas como la de los hermanos Reyes o la de los “trabajadores de tierra caliente” que narra Medardo Rivas. Se trata de un modelo en el que se delega en manos privadas la empresa civilizadora, la acción institucional y de gobierno al tiempo con la explotación de paisajes y poblaciones. La “mano izquierda” de esta intervención queda representada en los tratados de misiones.<sup>15</sup> Se trata de un sistema de apropiación y de administración que sintetiza las políticas que han caracterizado históricamente la intervención metropolitana en las regiones de “frontera”. Su lógica se expande mediante concesiones y enclaves, legitimados por la figura de la empresa comercial.

La particularidad de este esquema radica en que, puesto que se concibe y se realiza como una verdadera avanzada del progreso en medio de regiones agrestes, se construye a la defensiva. Su emplazamiento requiere de una muralla

---

15 Me refiero aquí al concepto de “mano izquierda” del Estado liberal que usa Pierre Bourdieu en su documental *La sociologie est un sport de combat* (2001), para hacer referencia a las acciones amigables e inclusivas que se dan paralelamente a las más intrusivas y represivas que se adelantan con la “mano derecha”.

defensiva para contener por fuera de sus límites las condiciones adversas del mundo exterior. Se organizan espacial e institucionalmente, por un lado, para protegerse del medio hostil que los rodea y, por otro, como un frente, como una vanguardia de guerra para vencer los antagonismos que se imputa al medio en el cual se emplazan. Este sistema ha llegado, como en el caso del caucho, a extremos inconfesables (ver Pineda 2002). Aunque con frecuencia sus prácticas se atribuyen a sistemas premodernos y se consideran “características de muchas agriculturas tradicionales” que es necesario sustituir por esquemas basados en la libertad de contrato,<sup>16</sup> es importante subrayar que, al contrario, estas formas de trabajo surgen, soterradamente de la mano con la implantación del sistema capitalista colonial y hacen parte, específicamente, de su política de enclave.

La estratificación geográfica y la topografía de las castas —mediante las cuales se proyecta sobre los márgenes y periferias las nociones que las convierten en territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie— son la condición de posibilidad las formas particulares de penetración y explotación a través de las cuales se han venido incorporando al capitalismo y a la economía nacional. La visión predominante de la selva tropical y de lo salvaje que se origina en la vieja teoría de los climas ha determinado las formas en las cuales se han intervenido estas sociedades y regiones para integrarlas y articularlas al proyecto nacional y ha marcado el tipo de estrategias que se consideran adecuadas para civilizarlas. Su carácter de márgenes y periferias salvajes ha sido desde las épocas de la ocupación colonial, el factor a partir del cual se han tolerado y fomentado todo tipo de intervenciones arbitrarias basadas en la ilegalidad.

La idea de una geografía agreste, vasta e inhumana poblada por salvajes “tan perezosos y desanimados que solo el miedo al castigo puede obligarlos a realizar cualquier labor” (como lo puso Montesquieu), ha dado pie a formas de intrusión basadas en la violencia: las armas y las milicias se han entendido como la única garantía de viabilidad de las empresas en los confines de la selva. La condición de lo salvaje ha servido como justificación moral, sobre todo para el blanco que cuando desciende a la selva, cae también en la barbarie. Por ello, esta enorme porción del territorio nacional se ha mantenido y manejado como una gran “zona de tolerancia”, donde todo se vale. Allí, las élites regionales, con el Estado bajo su control directo, han mantenido históricamente una situación de desorden que les ha permitido lucrarse simultáneamente de las economías legales y de las ilegales. Transformadas en espacios de miedo donde cualquier cosa está permitida, en estas regiones se hace posible poner en marcha por medio del terror y de manera legítima las formas más salvajes y caníbales del capitalismo moderno: extracción, enclaves, explotaciones intensivas, contrabando, endeude, servidumbre y esclavitud. Todo en nombre del orden y el progreso.

---

16 Como lo afirma Amartya Sen en su célebre obra *Desarrollo y libertad* (2000: 46).

## Conclusión

La apropiación de los paisajes tropicales americanos constituye, sin duda, uno de los capítulos importantes, aunque poco reconocido como tal, de la historia del capitalismo. Se trata de una historia que ha relegado, subordinado y desplazado a numerosas poblaciones, convirtiendo sus paisajes históricos en verdaderas minas sin dueño. La anexión de nuevos territorios a las economías y los proyectos nacionales ha estado marcado por historias de desplazamiento y por diversas formas de esclavitud, acompañadas de la destrucción de los paisajes selvas y de la transformación profunda de muchos ecosistemas por medio de la extracción (de maderas, de riquezas mineras, etc.) o de la plantación comercial de un monocultivo basado en trabajo esclavo o semiesclavo. En Colombia se ha tenido una visión positiva de este proceso, que ha sido celebrado como un paso no solo necesario sino benéfico en la medida que se ha concebido (y en el sentido común se sigue concibiendo) como un proceso de avance en las etapas del progreso: el ascenso de lo salvaje a lo civilizado y la superación del atraso y el atavismo del trópico. Este proceso ha sido legitimado por una serie de nociones y conceptos que constituyen y sistematizan el pensamiento antropológico producido por un grupo social en particular: el de los criollos letrados del siglo XIX. Su pensamiento antropológico fue una de las piedras angulares de la empresa de construcción de una nación, un Estado y una economía nacional.

En este capítulo se ha mostrado cuáles son los intereses que permiten agrupar bajo la categoría de criollos, a una serie de figuras muy heterogénea y proveniente de las distintas regiones del país. Se ha hecho énfasis en que a este grupo lo une una visión relativamente homogénea del país, basada en las nociones territoriales coloniales que permiten homologar las zonas climáticas del planeta con los pisos térmicos de la cordillera. Se ha expuesto también cómo esta visión constituye un modelo a la vez geográfico e histórico, que proyecta sobre las tierras bajas las nociones atribuidas a la zona tórrida del planeta en la Disputa de América, en las que juega un papel importante la visión tradicional que se había desarrollado en Europa de los bosques. De esta forma, buena parte del territorio nacional, en la que predominan los bosques tropicales se ven representados como territorios salvajes y tierras de nadie y asimilados a la etapa evolutiva más precaria de la humanidad. Se ha ilustrado también cómo la condición de barbarie, de desorden y de anarquía que se asocia desde entonces a los márgenes y periferias de la nación ha sido condición de posibilidad del tipo de prácticas mediante las cuales se ha buscado articularlas a los proyectos de Estado-nación que se agenciaron desde el siglo XIX.

Por último, resulta importante destacar que las nociones a partir de las cuales se estructura el pensamiento antropológico colombiano del siglo XIX, han tenido una sorprendente continuidad histórica: nacen durante los siglos de ocupación colonial y llegan hasta el siglo XXI, asomándose tras muchos proyectos contemporáneos de Estado y de nación, como en la imagen de las “locomotoras del progreso” que

anima las visiones contemporáneas del desarrollo minero y agroindustrial del país. Al evocar la noción benéfica del progreso que se impone en el siglo XIX con la figura de los barones ferroviarios en los Estados Unidos, pioneros de la era corporativa contemporánea, las locomotoras simbolizan el avance triunfal de un orden económico, político y militar en el que la gestión estatal se orienta a garantizar la rentabilidad sostenida de enormes inversiones de capital, energía y tecnología —necesariamente en cabeza de grandes corporaciones— con la esperanza de que su prosperidad revierta, eventualmente, al conjunto de la población. Se cumpliría tal vez así la vieja quimera del “desarrollo industrial de la tierra caliente” que animó el proyecto criollo.

La noción de pensamiento antropológico presenta así una perspectiva de análisis que no solo permite comprender y situar los debates de la antropología como disciplina. También hace posible identificar las ideas y categorías que constituyen el orden que establece cada sociedad permitiendo, de esta forma, visualizar su función social.

## Referencias citadas

Amin, Samir

1973 *Le developpement inegal. Essai sur les formartions sociales du capitalisme peropherique*. Paris: Éditions de Minuit.

Anderson, Benedict

1991 *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of colonialism*. Londres: Verso

Arocha, Jaime y de Friedemann, Saturnina (eds)

1984 *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno

Arocha, Jaime

1984 Antropología en Colombia: Una Visión. En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds), *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*, pp 27-130. Bogotá: Etno.

Bolívar, Simón

1815 *Carta de Jamaica*. Kingston, 6 de septiembre.

Caldas, Francisco José

1849 [1808] “Estado de la Geografía del Virreinato de Santa Fé de Bogotá, con relación a la economía y al comercio” y “El influjo del clima sobre los seres organizados”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada, Miscelánea de Ciencias, Literatura, Artes e Industria publicada por una sociedad de patriotas Granadinos bajo la dirección de Francisco José de Caldas, Nueva Edición anotada y adornada con su retrato y con el cuadro original de la Geografía de las Plantas del Barón de Humboldt*, pp 1-33 y 110-154. París: Lasserre.

- Camacho Roldán, Salvador  
1976 [1892] *Escritos sobre economía y política*. Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana.
- Correa, Francois (ed.)  
1990 *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Icanh.
- Descola, Philippe  
2006 *Pardelá nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Frank, André Gunder  
1978 *World Accumulation 1942-1789*. London: Macmillan.
- Echeverri, Juan y Jürg Gasché  
2004 “Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas”. En: D. Ochoa, y C. Guio (comp.), *Control social y coordinación: Un camino hacia la sostenibilidad amazónica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Defensoría del Pueblo, Corpoamazonia, Parques Nacionales.
- Gerbi, Antonello  
1973 [1955] *The Dispute of the New World: The History of a Polemic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.  
1985 [1975] *Nature in the New World*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- González, Florentino  
1984 *Los radicales del siglo XIX*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Harrison, Robert Pogue  
1992 *Forests: The shadow of civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holanda, Sérgio Buarque de  
1969 *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Hegel, G. W. F.  
1990 [1841] *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Introducción general (Vol. 5). Valencia: Universitat de València.
- Landaburu, Jon  
2012 *Tesoro en riesgo. Lecturas*. Diario *El Tiempo*. Julio, p.19.
- Latour, Bruno  
1997 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Decouverte.
- Linebaugh, Peter y Marcus Rediker  
2005 *La Hidra de la Revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Barcelona: Crítica.
- Masdeu, Juan Francisco  
1807 *Historia crítica de España, y de la cultura española (1783)*. Madrid: A. de Sancha.

Montesquieu.

1977 [1734] *El Espíritu de las leyes*. México: Porrúa.

Melo, Jorge Orlando

2009 “La idea del progreso en el siglo XIX: Ilusiones y desencantos. 1780-1930”. Conferencia presentada en el XVI Congreso de colombianistas, University of Virginia, Charlottesville, 4-7 de agosto. Disponible en: <http://www.jorgeorlandomelo.com/historia.htm> (Acceso 10/06/2012).

Nieto, Mauricio

2007 *Orden Natural y Orden Social: ciencia y política en el Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Oviedo, fray Vicente

1990 [1761] *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*. Bucaramanga: Colección Memoria Regional Gobernación de Santander.

Pineda, Roberto

2002 *Holocausto en el Amazonas: Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Planeta.

Rama, Ángel

1984 *La ciudad letrada*. Hannover, NJ: Ediciones del Norte.

Randles, William Graham

2003 “Classical models of World geography and their transformation following the Discovery of America” en *The Cassical tradition in Americas*, ed by Wolfgang Haase y Meyer Reinbold, Berlin: de Gruyter, pp 5-76

Reyes, Rafael

1986 *Memorias. 1850-1885*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero.

Rivas, Medardo

1983 [1899] *Los trabajadores de tierra caliente*. Bogotá: Editorial Incunables.

Rojas, Cristina

2001 *Civilization and Violence: Regimes of Representation in Nineteenth Century Colombia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rueda Vargas, Tomás

1977 [1918] *La sabana de Bogotá y otros escritos del campo, de la ciudad y de sí mismo*. Bogotá: Biblioteca Colombiana, Vol. XII. Instituto Caro y Cuervo.

Sanchez, Efraín

1998 *Gobierno y geografía: Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada*. Bogotá: Banco de la República

Sen, Amartya

2000 *Desarrollo y Libertad*. Bogotá: Planeta

Serje, Margarita

2005 *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes-CESO.

Simon, Fray Pedro

1981 [1623] *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Vol. 1. Bogotá: Banco Popular.

Subirats, Eduardo

2005 "Writing and cities". En: Jean-François Lejeune (ed.), *Cruelty & Utopia: Cities and landscapes of Latin America*, pp 84-97. New York: Princeton Architectural Press.

Van der Hammen, María Clara

1991 *El Manejo del Mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Ediciones Tropenbos Colombia.

Von der Walde, Erna

2006 Ceci n'est pas un crocodile: variations on the theme of American nature and the writing of history. *Journal of Latin American Cultural Studies*. 15(2): 231-249

Von Humboldt, Alexander

1997 *Cosmos: A Sketch of a Physical Description of the Universe*. Vol. 1, Baltimore and Londres: The Johns Hopkins University Press.

Wallerstein, Immanuel

1979 *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI Editores.

Segunda  
parte

*Problemas y debates actuales*

## 4. Guerra, cotidianidad y los órdenes globales: notas antropológicas para una relectura de la violencia en Colombia<sup>1</sup>

ALEJANDRO CASTILLEJO-CUÉLLAR<sup>2</sup>

**E**n este capítulo quiero abordar una serie de temas que hacen parte de lo que podría considerarse no solo una *aproximación* antropológica al problema de la guerra en Colombia, sino también una perspectiva crítica alrededor de las etnografías de las transiciones, o de lo que llamo “escenarios transicionales” (Castillejo-Cuéllar 2013; Castillejo-Cuéllar y Reyes 2012, 2013). No constituye un recorrido completo de la vasta producción académica nacional en la última década sobre temas relacionados, ni mucho menos de la internacional. Lo que este texto intenta realizar es la apertura de una serie de espacios de discusión sobre la manera como la mirada antropológica<sup>3</sup>—entendida de una forma particular, dada su pluralidad— podría aportar al entendimiento del presente concreto, no solo en el

---

1 Este texto es una extensión de algunas ideas inicialmente presentadas como parte del seminario doctoral “Antropologías de la Guerra” del Doctorado en Antropología de la Universidad del Cauca, al cual fui invitado en 2010. Un agradecimiento a los colegas que participaron en aquellas sesiones por sus contribuciones.

2 Director del Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá. Es fundador de la revista *Encounters: An International Journal for the Study of Culture and Society* (Dubai, <http://encounters.zu.ac.ae/>) y de la Africa and Latin America Initiative. Dirige también el Comité de Estudios sobre Violencia, Subjetividad y Cultura. Página electrónica [http://curlinea.uniandes.edu.co/alejo\\_Castillejo-Cuéllar](http://curlinea.uniandes.edu.co/alejo_Castillejo-Cuéllar), correo electrónico: [acastill@uniandes.edu.co](mailto:acastill@uniandes.edu.co)

3 La mirada constituye un tema fascinante en sí mismo que amerita un desarrollo aparte. Mirar, en este contexto, no tiene tanto que ver con observar (en un sentido visual). Más bien hace referencia a las relaciones históricamente constituidas que se gestan entre el ‘mapa’ y el ‘territorio’, en el sentido que Gregory Bateson lo planteó hace varias décadas: realizar un mapa es construir un orden de referencias, implica un sistema de clasificación que, como plantearía George Lakoff, estructura la vida cotidiana y nuestros modos de sentido y acción (Bateson 1977; Lakoff y Johnson 2004). Implica un campo de inclusiones y exclusiones, un sistema de codificación entre la representación y la cosa representada, una edición y, por ende, una definición de la realidad. Realizar un mapa es equivalente a poner un nombre. Al decir las miradas antropológicas (siempre en plural) se hace referencia a los diversos lenguajes teóricos que posibilitan órdenes de realidad concretos, enmarcados por un campo de posibilidades metodológicas, entre el lenguaje especializado y las tecnologías de percepción del mundo. A mi modo de ver, la idea de “trabajo de campo” hace parte de esos

contexto de las coyunturas nacionales, sino en el marco de problemas más globales (Castillejo-Cuéllar y Reyes 2013; Castillejo-Cuéllar 2012a, 2011c, 2011b).<sup>4</sup> Más bien, es un mapa de la posible agenda de investigación en los próximos años. Para tal efecto, el capítulo se divide en dos partes: la primera, que constituye los primeros cuatro encabezados, desarrolla algunos elementos generales sobre el oficio de la antropología a la luz de los temas de guerra y violencia. El argumento es que una antropología de la guerra y la violencia no es la aplicación de la «observación participante» a condiciones de terreno concretas. Se trata más bien del uso renovado pero crítico de las herramientas y técnicas asociadas a la antropología (y de otras disciplinas), para entender la actualidad. La segunda parte, por otro lado, es un mapeo de los espacios de trabajo que emergen, precisamente, en un momento histórico muy particular.

## Antecedentes

La preocupación por una antropología de la violencia se gesta en Colombia a raíz del vasto desplazamiento de comunidades rurales producto de la paulatina profundización del aparato paramilitar (y la reestructuración estratégica que este implicó, no solo en el ámbito nacional sino en el contexto de la Doctrina de Seguridad Nacional durante la Guerra Fría) en su confrontación con grupos guerrilleros en zonas específicas del país hacia finales de la década de los noventa.<sup>5</sup>

---

modos o tecnologías que, junto con los lenguajes conceptuales que lo definen, permiten la aparición de dichos órdenes de realidad (Castillejo-Cuéllar, 2011d, 2011e, 2008a).

- 4 En este punto me alimento de una tradición de estudios sobre globalización que –aunque etnocéntrica y parroquial en algún sentido– dista de las lecturas que plantean la globalización como un elemento reciente. Para mí, la globalización es un proceso histórico que se gesta en Europa y está asociado al desarrollo del capitalismo en sus diferentes fases mercantiles, industriales y financieras. Teje las relaciones entre ‘civilización’ y ‘violencia’ a través de la conquista, la esclavitud, el colonialismo europeo en diversas regiones del mundo, incluida Europa misma con el Holocausto, producto no de la sinrazón sino de los extremos de la racionalidad técnico-mesiánica. Aunque estas expansiones del capitalismo (bajo égidas y valores diferentes como ‘la cristiandad’, ‘la civilización’, ‘la razón’ y, recientemente, ‘la democracia’, a través de la ‘guerra preventiva’, de las llamadas ‘intervenciones humanitarias’ y del ‘cambio de régimen’ en momentos formalmente descolonizados) se han desarrollado a través de transformaciones tecnológicas en períodos muy diversos, este movimiento es visto como continuidad (Bauman 2001; Gikandi 2002; Bartolobich y Lazarus 2002; Chowdhury 2006). La guerra ha sido un elemento central en este complejo proceso. Hasta un cierto punto, las guerras e historias de América deben verse también a la luz de esta continuidad.
- 5 En los últimos treinta años, las investigaciones sobre la violencia en Colombia han puesto de relieve una serie de categorías centrales, de dinámicas y preocupaciones específicas. Se ha hablado esencialmente alrededor de una serie de confrontaciones ideológicas entre grupos de interés político y económico dentro de Colombia. Estas lecturas abrieron, por supuesto, diversas hipótesis sobre dónde se origina la confrontación o en qué sectores sociales: se ha discutido alrededor de las teorías de la conformación del Estado, del proyecto ‘inconcluso’ de Nación, de la mal llamada ausencia de autoridad estatal, de las ramificaciones regionales

Las masacres y desapariciones forzadas, los desplazamientos y los asesinatos selectivos (y las implicaciones para la cultura y la sociedad) no habían captado de manera directa y más sistemática el interés de la disciplina.<sup>6</sup> En ese momento, según el aporte realizado desde otras ciencias, se sabía que la guerra estaba relacionada con la distribución inequitativa de la riqueza; con la segregación crónica; con la usurpación de tierras; con la inserción de proyectos agroindustriales en zonas del país donde habitaban campesinos, movimientos sociales y políticos; con el narcotráfico y su relación casi umbilical con el poder institucional, y finalmente, con un sistema político cerrado que no daba espacios a opiniones deferentes. Todavía sabemos eso. Temas éstos que habían sido tocados de diferentes maneras por la disciplina en años anteriores, en la medida en que antropólogos enfrentaban las contradicciones del poder y luchas por el reconocimiento cultural y étnico en condiciones del propio escenario de campo. Quizás, en Colombia, en el terreno concreto (cuando no es voluntaria o teóricamente ‘invisible’), la confrontación armada ha sido ‘parte’ de la experiencia etnográfica. La relación

---

económicas y políticas, y de la dificultad para incorporar el disenso en cuanto origen de la guerra y sus posteriores mutaciones. La hegemonía académica se ha preocupado por las causas de la guerra, con diferentes matices, asignando una carga de responsabilidad de Estado y sus élites en el poder. Un punto de vista importante, pero no menos una hegemonía interpretativa. No obstante esta masa interpretativa –y dadas condiciones políticas globales y nacionales a la vez– y la producción industrial de la literatura académica –y las prognosis al respecto–, el conflicto ha mutado y se ha transformado con el paso del tiempo.

- 6 En este punto es necesaria una clarificación sobre el uso del término violencia a la hora de entender sus efectos: hace referencia a las múltiples formas mediante las cuales al otro, en el contexto de escenarios intersubjetivos delimitados históricamente por estructuras políticas y económicas –una fenomenología histórica, podríamos decir–, se le niega su condición de otro, de vecino, radicalizando su alteridad percibida, convirtiéndolo en enemigo, en motivo de control, vigilancia, e incluso aniquilación o desaparición física. Una manera de entender estos registros es estudiando la tríada analítica que se teje con el poder –entendido de manera abierta y operando en diferentes niveles de una estructura social– sobre la producción, usos y concepciones del espacio, del lenguaje y del cuerpo, en cuanto mecanismos mutuamente constituyentes de control. En este sentido, cuando es relacionada con la guerra, la violencia no solo se sitúa en el conteo de cuerpos, en el maltrato directamente físico o psicológico. Esta violencia puede normalizarse, en el sentido en que su presencia estructura el mundo de la vida haciéndose incluso ‘invisible’, como la pobreza y la exclusión social. Esta definición me permite mirar las similitudes entre escenarios que tradicionalmente se perciben como parte del conflicto armado, así como aquellos que no se leen como parte del mismo. El término guerra, por otro lado, lo utilizo, no en el sentido técnico-formal de las relaciones internacionales, sino respetando el propio lenguaje utilizado por sobrevivientes, en el contexto de mi trabajo de campo, para referirse a aquello que desestructurando ha estructurado su existencia propia en el contexto del conflicto armado o la violencia política: “en Colombia lo que hay no es un conflicto armado, sino una guerra”, dijo un líder desplazado hace más de una década haciendo referencia a lo que sucede a la población en zonas de confrontación armada. En conjunción con una percepción de grupos en confrontación armada dentro de un Estado, se usa el término conflicto interno, conflicto armado, cuando se hace referencia a un principio explicativo que da razón de la llamada “violencia política” y de sus orígenes (Castillejo-Cuéllar 2000).

de investigadores y profesionales de la antropología con diversos movimientos sociales es una prueba de la conexión que la antropología tiene con problemas en el centro de la confrontación política (Vasco 2002; Arocha 1998).

Sin embargo, para mediados de la década de los noventa, el paramilitarismo y la guerra sucia se habían anclado en diversas regiones, poniendo seriamente en tela de juicio el poder territorial de las diferentes guerrillas, dislocando comunidades, aniquilando partidos políticos, transformando el paisaje social de manera drástica. Las cifras de desplazamiento forzado, la apertura de Organizaciones no Gubernamentales y Centros dedicados al tema de la guerra y la ayuda humanitaria (CODHES se fundó en 1992; véase Rojas 1993) son un ejemplo del rostro que tomaba la violencia. Con esta nueva ola de desplazamientos (porque Colombia ha sido un país de desplazamientos) comenzaron a emerger los testimonios de las masacres, la vida en los espacios de violencia, las fracturas de la cultura, de los significados, de la vida diaria. Hasta ese momento, buena parte de nuestra información sobre estos temas estaba constituida por el levante de estadísticas en difíciles condiciones de trabajo. Aunque algunos antropólogos se preocuparon por entender las dinámicas alrededor de esas formas de violencia (véase una recopilación del tema en Blair 2004), fue con la intensidad del desplazamiento forzado de campesinos, de indígenas, de afros –cuando comenzó a alimentar de manera evidente los cinturones de miseria en las ciudades–, que una lectura antropológica de la guerra (a la luz de los conceptos que circulaban en los noventa) empezó a tomar más cuerpo. Los temas ‘tradicionales’ de la antropología, las técnicas de investigación y las confrontaciones morales usuales en su quehacer comenzaron a ser pensados de manera más sistemática, en el marco de este fenómeno.

Habría que afirmar también que este fenómeno coincide con eventos geopolíticos concretos. Podrá recordarse la caída del Muro de Berlín en 1989, que gestó toda una transformación del antiguo bloque soviético, y fue casi simultáneo con el fin del *apartheid*, en cuanto sistema de violencia regulada, en 1990, así como sus efectos en una serie de escenarios en África (Ladd 1998). En general, el fin de la Guerra Fría y de sus teatros de operaciones suscitó (en esa coyuntura entre la teoría y la realidad política) la consolidación de campos de saber concretos y temas propios de una época (procesos de paz y negociaciones políticas, fin de dictaduras militares alrededor de esos años, entre otros). De estos procesos, el pasado, la memoria, lo traumático, el relato, la identidad, la cultura y las violaciones a los derechos humanos eventualmente aflorarían y se alimentarían de debates más interdisciplinarios sobre subjetividad, sobre el cuerpo, sobre el espacio. No solo el ya muy institucionalizado campo de los Estudios Transicionales se consolida de manera más específica (con preocupaciones fuertemente legales y procedimentales alrededor de las nuevas estructuras de poder en sociedades llamadas en *transición*), sino que las condiciones sociales de diversos contextos –donde operaban antropólogos– abrieron el compás para estudiar la violencia y sus secuelas poscoloniales. En el mundo antropológico anglosajón, por ejemplo,

una erupción (aunque de corta vida) de etnografías se comienza a solidificar en la década de los noventa (Scheper-Hughes 1992; Nordstrom y Martin 1992).

Algunos de estos textos alimentaron en parte la producción nacional en un momento que coincidía con la coyuntura propiamente local. Se podría afirmar, de manera más general, que el desarrollo de una antropología de la guerra y la violencia política se formuló, por lo menos visto globalmente, conforme se daban diversos debates sociales y políticos en contextos nacionales específicos. El ritmo de este campo de investigación estaba supeditado a la manera como la historia se desdoblaba. Existe en las Ciencias Sociales, y en la antropología en particular, un cierto carácter inmediatista. Al caer el Muro de Berlín, se suscitó un interés por la vida bajo la represión estalinista (en la medida que la ola desbordaba el bloque soviético), o bajo el terror racial del *apartheid*, o bajo las dictaduras. Emerge todo el problema de la llamada reestructuración del Estado, de la conservación de los archivos, de los sistemas judiciales, etc. Luego, bajo la égida indefectible del tiempo, cuando ya el pasado parece quedar allá atrás, emergen la memoria, el relato, la identidad, la monumentalización, la pulsión por la museificación y la osificación curatoriales. Como sabemos, las preocupaciones teóricas son también respuesta a un momento histórico concreto. Por eso la teoría social y la historia deben enseñarse juntas, entretajadas, no una como telón de fondo de la otra.<sup>7</sup> El palimpsesto conceptual que se ha acumulado a lo largo de los años se ve revalidado en la medida que nuevas experiencias sociales en estos terrenos aportan algún elemento novedoso, alguna crítica general, algún matiz.

---

7 Un perspectiva de estas se concentra en las condiciones que permiten la emergencia, en su doble etimología, de diversas teorías o cartografías de lo otro, de sus modos de articulación y de su carácter histórico. Implicaría una introducción al estudio de la conformación histórica de la antropología como disciplina, por lo menos en tres instancias, sobre todo considerando que conceptos y teorías en realidad nacen en el seno de un grupo de preocupaciones políticas. Primero, tendría que situar a los antropólogos y las instituciones antropológicas en el contexto de los campos de conocimiento y producción intelectual más amplios que han caracterizado varios momentos en la historia del pensamiento europeo y sus formaciones políticas. Como se sabe, el conocimiento antropológico se desarrolló paralelo al naciente capitalismo y sus formas ideológicas de liberalismo, emergiendo como una disciplina que estudiaba formas alternativas de organización social y política encontradas por los europeos durante el proceso de exploración, colonización y 'misionización' en otras partes del mundo. Fue parcialmente en contraposición a estas formaciones sociales que la modernidad europea fue definida. Así mismo, habría que comprender la posición específica que la antropología ha tenido, siendo simultáneamente punta de lanza del colonialismo, a la vez que una fuente potencial de crítica comparativa, dado su interés en otras formas de vida social. Por último, tendría que ofrecer un marco metodológico y teórico crítico que le permita explorar más a fondo la historia, no solo de la antropología, sino también de las disciplinas que se han relacionado con ella. Esta perspectiva no intentaría ofrecer una historia exhaustiva de la antropología sino una crítica: una estrategia de lectura que permitirá rastrear temas, conceptos e ideas claves en la historia del pensamiento social.

## Una inflexión de la mirada

Pero ¿qué es entonces una antropología de la guerra? A esta inflexión de la mirada la identifico con la idea de un retorno al mundo de la vida cotidiana.<sup>8</sup> De nuevo, las apreciaciones sobre la guerra o el conflicto interno en Colombia, sobre todo aquellas que giraban alrededor de la llamada “violentología”, no estaban necesariamente interesadas en ese mundo en apariencia vaga y ambigua que se llama la vida cotidiana. Desde cierto punto de vista, la cotidianidad era, en sentido epistemológico, ininteligible para los expertos, más preocupados por entender los razonamientos que reproducen la guerra o los bandos en contienda. Con esto, lo que se intenta es cambiar, por decirlo de alguna manera, el registro de la mirada. Me refiero aquí a dos cosas: por una parte, al lenguaje específico (teórico) con el que se articula una cierta realidad en cuanto tal (la realidad de la guerra en cuanto experiencia), y, en segundo lugar, a las tecnologías específicas que se usan para circunscribir esa realidad. Cuando se habla de vida cotidiana, está efectivamente hablándose de una serie de lenguajes muy específicos, de una serie de terminologías sin las cuales es imposible concebir ese universo.

El mundo de la vida cotidiana es un término que requiere una breve descripción. En este sentido, lo que se denomina aquí vida cotidiana, no hace referencia a lo que pasa todos los días y se vuelve rutinario, normal y autoevidente, al punto de la desaparición. Este es quizás el contenido que coloquialmente, incluso en la investigación social misma, se le asigna a la palabra: lo ordinario, lo que acaece todos los días, la trivialidad e irrelevancia de la vida, lo que no es extraordinario. Vida cotidiana tiene que ver, más bien, con el universo de encuentros cara-a-cara que se gestan entre las personas en muy diversos contextos sociales (Bauman 1993; Goffman 1959; Lefebvre 2004; Schutz 1993). Estos encuentros no son aleatorios ni se dan por azar (aunque, obviamente, tienen un alto grado de fluidez), sino que, por el contrario, obedecen a dinámicas de diverso tipo que individuos y comunidades específicos reproducen y negocian en común. Hay en esta vida cotidiana un orden que, aunque de menor escala, está relacionado con estructuras sociales más amplias.<sup>9</sup> Son encuentros estructurados, es decir, que obedecen a

---

8 Utilizo la palabra retorno bajo la conciencia de que descripciones del impacto humano de procesos sociales han sido una preocupación, al menos desde *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de Friedrich Engels. En el contexto de este trabajo, no se trata de una “descripción densa” a la luz de alguna teoría, lo que haría de esta vida cotidiana un puro mecanismo descriptivo. Y aunque ha habido un *boom* y una variedad de acercamientos conceptuales al tema (De Certeau 2002; Lefebvre 2004; Highmore 2002), mi preocupación también se conecta con las estructuras del mundo-de-la-vida, como lo denominó Husserl, y con la noción de espacio social asociadas a él. En el contexto de las antropologías de la violencia, mi intención es situarme en el instante en que estas estructuras de la vida cotidiana son un reflejo de procesos más amplios de producción de este espacio social.

9 En los casos más extremos, quizás el ejemplo más claro que se puede mencionar son los sistemas sociales en África y otras latitudes, donde las interacciones con los vecinos, con

patrones de interacción social con repertorios limitados y que definen itinerarios personales y colectivos. Esto no excluye, por supuesto, que no haya factores que no estén regulados, que sean incluso contingentes. Es ahí, en esa cotidianidad, en ese ámbito de lo inmediato, donde se producen y se reproducen las maneras como los seres humanos dan sentido al mundo que les rodea, al igual que dan sentido y significado al pasado y al futuro. “El mundo de la vida cotidiana no es, en modo alguno, mi mundo privado; sino desde el comienzo, un mundo compartido con mis semejantes, experimentado e interpretado con otros; en síntesis, un mundo común a todos nosotros”<sup>10</sup>. De ahí la enorme importancia que revisten su análisis y la necesidad de una escala sensible a dicha cotidianidad.

En esta perspectiva, se parte de un movimiento que desplaza la mirada de una escala ‘macro’ (‘sistemas políticos’ o ‘partidos’, por ejemplo) a su intersección con una escala que se define como ‘micro’ (pero íntimamente relacionada con la anterior), en el marco de lo que llamamos ‘la violencia’, en un sentido más general. En otras palabras, lo que se gesta con una genuina *fenomenología de la violencia* (no trascendental sino situada temporal y espacialmente) –lo que llamo una *fenomenología histórica*– es una preocupación por la producción de significados en un registro muy específico, donde los encuentros entre personas son una de las unidades de análisis centrales. En este sentido, una antropología de la ‘violencia’, entonces, implica una preocupación por una economía política de la experiencia donde se localizan las articulaciones de significado que dan sentido a las acciones humanas. Este lugar es el producto a la vez de tensiones históricas y sociales. No son mundos microscópicos desconectados de procesos sociales más amplios, incluso globales, en el sentido histórico de dicho término. En la perspectiva que se ha adoptado emerge la necesidad de estudiar simultáneamente la intersección entre el mundo de estructuras sociales y políticas más amplias y las estructuras y experiencias a pequeña escala que se suscitan y que las personas reproducen. En otras palabras una cotidianidad delimitada también por fenómenos mucho más amplios (Castillejo-Cuéllar 2013b).

Así, una fenomenología histórica de la violencia implica acercarse a una realidad completamente diferente cuando se compara con las lecturas que se han realizado sobre la violencia en Colombia antes de un giro de este tipo, ya que, como se ha dicho, las lógicas en este ámbito de encuentros resultan imperceptibles por razones fundamentalmente conceptuales. Para muchos especialistas, el escenario de relaciones de poder en el que se gesta al menos

---

los amigos, y hasta con la familia, estaban determinadas por prohibiciones establecidas por un sistema político racista que dividía el mundo entre un mundo para blancos y otro para negros. A este respecto, pueden consultarse dos obras de divulgación general: Ferro (2010) y Wesseling (2002).

10 Para una exposición general del tema puede consultarse Schutz (1993:156). Una lectura diacrónica del tema se encuentra en Highmore (2002).

una parte de la confrontación se da en estructuras de poder más amplias. Un retorno a lo cotidiano no se concentra exclusivamente en entender las diferencias entre “partidos políticos” o “bloques” con “ideologías” más o menos “unificadas” que constituyen un centro cognitivo de decisiones estratégicas, con unas “diferencias” por supuesto internas, y que luchan o compiten con otro “partido” u otra “organización política” para apropiarse (en términos “electorales” o por medio de la “confrontación armada”) de las “instituciones del Estado”, a fin de adelantar una “agenda ideológica” específica. Este es un nivel de interpretación, no obstante las posibles diferencias teóricas que existen desde una apreciación de este tipo. El otro nivel, que es el que me interesa, y que no está ‘por debajo’ en sentido estratigráfico-jerárquico, sino que constituye otra dimensión, otro registro de la realidad, es precisamente lo que se gesta, lo que se configura y lo que se relaciona con el universo de encuentros intersubjetivos que define el ámbito de la vida cotidiana.<sup>11</sup> Ahí, las palabras “interacción”, “resistencia”, “negociación”, “supervivencia” y, en general, todo el lenguaje para describir lo “político” (las ideas de “reconciliación”, de “reparación”, de “violencia”, incluso) toman un carácter y un matiz diferentes.

Una mirada cualitativamente diferente (preocupada más por relaciones de ‘distancia’ y ‘cercanía cognitiva’, por relaciones de “vecindad” y “alteridad”) requiere una serie de tecnologías de percepción que permitan circunscribir y encuadrar dicho universo, y sus modos de configuración y de producción. En ese sentido, el trabajo de campo (y el nuevo acervo de problemas teórico-políticos que implica su uso en este escenario, incluso en su sentido más tradicional y clásico) se acopla precisamente a esa microescala de las relaciones, sin perder de vista el hecho de que este cara-a-cara está determinado, o por lo menos está seriamente constituido, por fenómenos más globales, en la intersección entre una biopolítica de la violencia y la experiencia de la desarticulación del sujeto. Un retorno a lo cotidiano no es, pues, un retorno a lo puramente microscópico. Es una vuelta a lo que hay de “global” –y esto también es una cuestión de escala espacial y temporal– en el espacio de la cotidianidad, así como lo que hay de

---

11 Desde la década de los noventa ha habido también una mayor preocupación por la “subjetividad”, por la “intersubjetividad”, por la idea de la “construcción del sujeto” no trascendental, a partir de diferentes perspectivas, desde la filosofía hasta las artes (Smith 1988). Esta preocupación también se ha entrelazado con la coyuntura histórico-intelectual que ha impulsado la preocupación por la vida cotidiana. Producto de esa “intersubjetividad” y de esa “cotidianidad” emergen las múltiples maneras como el sujeto “articula” su experiencia de violencia, de género, de etnicidad, constituyéndolos. Los temas de “la voz”, del “testimonio”, y de los múltiples caminos de acceso a esas articulaciones (verbales y no verbales, estético-políticas), se conectan en campos de saber (por ejemplo, alrededor de los estudios sobre “trauma”, sobre el “holocausto”). En cierta forma, es una refracción hacia el mundo de la experiencia (un término central, aunque banalizado), y la manera como esa “experiencia” es aparentemente única e indivisible (Lacapa 1994).

“peculiar”, “inmediato” y “local” en lo que se concibe como “global”.<sup>12</sup> Por ejemplo, la circulación de teorías del daño, a través del discurso y la práctica de los derechos humanos, se sitúa en un escenario de este tipo, pues, aunque existan “criterios o estándares internacionales” de aplicación, también es verdad que hay aplicaciones e interpretaciones contextuales realizadas a la luz de situaciones concretas.

Los encuentros cara-a-cara nos proponen directamente reflexionar o tener en cuenta este tema de la intimidad. Como sabemos, hay en esta interacción etnográfica una dimensión de confianza, de cercanía, que es constitutiva de la etnografía y de las maneras como se realiza en momentos concretos: el mismo término “íntimo” tiene, sin embargo, una gran cantidad de connotaciones históricas. ¿Qué constituye el ámbito de lo íntimo cuando hay entre las familias y las sociedades “niveles” de intimidad, y en ese sentido, niveles de anonimato, niveles de familiaridad? En estos escenarios, es claro que no existen dicotomías entre la “familiaridad” y la “extrañeza”. Estos temas de la intimidad, la cercanía, la confianza, comunes en los debates antropológicos, adquieren –en el marco de la investigación sobre violencia– una dimensión cualitativamente diferente.

## Traducción, enunciación y trabajo de campo

El tema de la guerra, de su auscultación fenomenológico-histórica, obliga a repensar una gran cantidad de aspectos que tienen que ver propiamente con facetas del oficio del antropólogo. Cuando se trabaja sobre escenarios de “frontera” o de “límite” –término que no hace referencia a la “frontera de conocimientos” (a la así llamada “investigación de punta”) sino a experiencias sociales y personales que hacen parte de la desarticulación del mundo de la vida–, el oficio del antropólogo implica un trabajo de cara a una serie de ‘abismos’ que, si bien la disciplina ha teorizado, cuando se leen a la luz de los efectos de la violencia se tornan más complejos, y más radicales sus dimensiones (Miller y Tougaw 2002; Butler 2004). El riesgo respecto a la integridad tanto física como psicológica del antropólogo, en sentido genérico, es inmediato. Para la antropología, por ejemplo, siempre ha sido importante el tema de la llamada *traducción cultural*, sublimada a través de la intención de “conocer” o “comprender” otros grupos sociales. Hay un interés en ‘meterse’ en otra sociedad (en su ‘cabeza’, en su ‘mente’, en ponerse en sus

---

12 Cuando uso aquí el término globalización, no hago referencia a un proceso reciente, es decir, al desarrollo de redes electrónicas de comunicación y transporte en el curso de los últimos treinta años, que han permitido una “integración” entre esferas de relaciones económicas y territoriales distantes. Alrededor de esta matriz, y con variedades discursivas distintas (la expansión de la cristiandad, de la civilización o de la democracia), la colonización de América, la trata de esclavos, los expansionismos del continente americano, el colonialismo europeo en África y en Asia, y la reciente expansión del capital bajo su forma más militar, el “imperialismo de bases militares”, son partes del mismo proceso (Magdoff 2003; Johnson 2004; Zinn 2005).

'zapatos'), "traducir" otros "puntos de vista", el "punto de vista del otro", el punto de vista "del nativo", para entenderlo "en sus propios términos", en sus "formas de ver el mundo", "su cultura". Lo que estos términos muestran (además de las múltiples políticas de la producción de saberes) es, desde mi punto de vista, una preocupación por la "inteligibilidad" del mundo, por su "representabilidad" y su "accesibilidad", temas que se encuentran en el seno de una antropología de la guerra pero cuyo manejo y constitución implican una teorización más ambiciosa.

Sabemos, por supuesto, que esa inteligibilidad está atravesada por condiciones históricas y políticas concretas. Pero, ¿qué quiere decir entonces 'traducir', o mejor, hacer inteligibles experiencias que se definen al margen incluso de la conciencia, experiencias que, como dicen algunos teóricos de lo traumático, escapan a la memoria y la narración? Tamaña paradoja, si se considera la dependencia que las Ciencias Sociales tienen de la palabra hablada como mecanismo de acceso a ese otro punto de vista (Schwitzgebel 2011). ¿Cómo se escuchan las palabras que emergen de lo "traumático" desde donde habla una persona particular? ¿Qué tipo de 'oscuridad' se encuentra ahí? ¿Qué tipo de 'lenguaje', de sistema de referencias (si lo hay) usa? ¿Qué capacidades tiene el investigador para 'escuchar' lo que se dice entre líneas, entre silencios? En el terreno propio de la investigación sobre la guerra, esos conceptos, esas ideas, esos debates, sobrepasan en profundidad la dimensión que esas preguntas han tenido dentro de las Ciencias Sociales y la antropología, por lo menos en Colombia.

En otras palabras, el tema de la 'palabra' no solo se circunscribe a la traducción de un idioma a otro (un tema clásico de la antropología y antiguamente una condición para el especialista), sino que también, incluso en el marco de un mismo idioma, pueden darse "relatos" o historias de abuso que son, en cierta forma, 'intraducibles', en la medida que lo "traumático" ("aquello que estructuralmente resiste integración en la memoria"), por principio, elude los marcos de referencia de la experiencia (Caruth, citada en Baer 2000:10).<sup>13</sup> Las Ciencias Sociales han tenido una obsesión permanente por la palabra.<sup>14</sup> Los investigadores, y sobre todo los antropólogos, se concentran en sus entrevistas abiertas o cerradas, en sus metodologías narrativas, en las historias de vida, preocupados por grabar, mediante los diferentes modos

---

13 Aquí utilizo de manera general el término "traumático", no en un sentido médico-psiquiátrico (como en el caso del síndrome de estrés postraumático), sino haciendo referencia a las fracturas de la cotidianidad y al sentido que se constituye intersubjetivamente en este escenario de encuentros. La violencia es aquello que transforma el sentido del mundo. La pregunta que emerge es: ¿Qué mecanismos tienen las sociedades y las personas dentro de una sociedad para hacer inteligible lo que de otra manera no lo sería?

14 Mi aproximación a la traducción proviene de Steiner (1981), en la medida que no solo se preocupa por convenciones del habla y los contenidos sociales del lenguaje (y del silencio) que simultáneamente están enclavados en trayectorias temporales más amplias, sino que a la vez están determinados por los propios contextos de enunciación.

de registro de la voz.<sup>15</sup> Las relaciones entre inteligibilidad y palabra son sin duda elementos por reconsiderar en una investigación sobre la violencia.

De la vida cotidiana emerge otro tema absolutamente fundamental: tiene que ver con la emergencia, la aparición (en su doble sentido), de lo que uno llama la experiencia del cuerpo como testigo, como sensorialidad. De nuevo, para otras disciplinas como las ciencias políticas, la experiencia como tal es irrelevante en el marco de sus propios análisis. En este sentido, un cambio de escala nos permite ver el registro de la experiencia de lo que la persona efectivamente siente todos los días: un cúmulo sensorial que constituye la existencia, y en el que articulamos ese material sensorial clasificable y lo insertamos dentro de estructuras de significado de largo alcance, a veces macrohistóricas, pero con frecuencia también biográficas.<sup>16</sup> Cuando una experiencia vital se inserta en esas estructuras de significado, podemos llamarla “vivencia”. Así, no existe experiencia trascendental; en el sentido filosófico, toda experiencia está situada también en el espacio y en el tiempo. Al narrar la persona, entran en acción las formas de ordenamiento y reconocimiento de la experiencia. Sin embargo, la pregunta es qué pasa con experiencias que no son fácilmente articulables, vivencias que nunca se experimentaron y que gravitan sobre el sujeto.<sup>17</sup> Así, las conexiones entre lenguaje, experiencia, pasado, presente y futuro constituyen una madeja compleja. Los efectos de la violencia sobreponen estos registros de la vida. Sin embargo, salvo en las experiencias de límite, toda nuestra reflexión sobre lo vivido está indefectiblemente saturada de una temporalidad particular, localizada atrás. Es retrospectiva. Aquello que fractura el orden del mundo, como la muerte súbita (aquella que no configura el mundo y refuerza el orden de las cosas), gravita en torno al sujeto.

Por lo general, no existe vivencia que no sea reconocida de alguna forma como pasado (sabemos que el pasado no es ontológico, sino que se ‘articula’, se reconoce, a través de lenguajes sociales): en pocas palabras, no hay experiencia

---

15 Voz es un término que ha circulado desde hace varias décadas (comenzando por el llamado debate posmoderno) alrededor de lo que denominaban la crisis de las representaciones, por lo menos en el campo de la antropología metropolitana (Castillejo-Cuéllar 1997). De ahí, términos como monologismo, poliglotía, polifonía, heterologismo, etc. Hoy en día, en Colombia, es un término más bien trivializado, una especie de cliché que se usa de variadas formas: “las voces de las víctimas” han sido ‘escuchadas’ es quizás el tema más común. Voz, por lo general, está asociado a lo que la persona enuncia verbalmente. En el contexto de este trabajo, voz (así como el silencio) hace referencia a las modalidades de articulación de la experiencia (Castillejo-Cuéllar 2009a).

16 A la metodología que busca la conexión entre procesos macrohistóricos y experiencias personales la he denominado itinerarios de sentido, en su triple acepción: sensorialidad, dirección y significación (Castillejo-Cuéllar 2006a).

17 Cabe la pregunta: ¿es posible recordar o tener vivencias de experiencias que nunca se tuvieron? Buena parte de los debates sobre la transmisión de lo traumático –entendido como la desarticulación del orden del mundo inherente a las estructuras de la vida– giran en torno a la manera como las familias heredan vacíos entre generaciones.

flotante, experiencia que no tenga sentido. Pero si gravitara, se entra entonces en el escenario de lo “traumático”. Efectivamente, si la vida cotidiana es producto del tiempo y del espacio, y en esa vida cotidiana lo que emerge es un encuentro entre diferentes formas de estar y de ser-en-el-mundo, la pregunta que debe plantearse es: ¿Qué pasa con aquellas que quedan por fuera, con aquella dimensión de lo humano que está por fuera de ese escenario de reproducción, que queda flotante?

## Ética, política y colaboración

Otro elemento fundamental para los antropólogos, y para los investigadores en general, tiene que ver con las políticas de la recolección de información. Si la vida cotidiana es un ámbito histórico (un encuentro estructurado entre seres humanos en un contexto espacial y temporal), habría que reflexionar también sobre las formas específicas de llegar a escenarios de terreno, dado que también son históricas, y el producto de geopolíticas específicas. No solamente se trata de hacer entrevistas para buscar las palabras apropiadas que quepan dentro de esa intertextualidad que llamamos “mis textos”, para que pruebe, a la manera de un periodista, que estuve ‘allá’, avasallando al lector con detalles microscópicos. Con frecuencia, las palabras del otro emergen en los libros como meras ilustraciones de la perspectiva del investigador. El investigador sobre la guerra –al igual que cualquier otro–, al penetrar en un contexto determinado, constituye en sí mismo un escenario concreto de cotidianidad en donde comienza a hacer parte del universo que supuestamente observa. Esta característica, que resulta trivial cuando se trata de otros problemas de investigación, es central en el contexto de guerra, pues la presencia de un ‘extraño’ puede desatar toda una avalancha de situaciones que pueden poner en peligro, no solo la integridad del antropólogo, sino sobre todo la de la comunidad de sobrevivientes.

El asunto es: ¿Cuál es el camino que se recorre y se asume para llegar a un ‘sitio’ de trabajo, imaginario o literal? De nuevo, esto ha sido un debate recurrente en las Ciencias Sociales, y en particular en la antropología, casi cayendo en la obviedad, pero el asunto es que cuando se habla de escenarios de conflicto, escenarios de guerra, escenarios de violencia, ese recorrido es determinante de lo que se puede o no se puede hacer. Ese recorrido, que yo llamo las *rutas del encuentro*, para alguien que trabaja en contextos de confrontación y conflicto, puede ser la diferencia entre la muerte y la vida, en el caso más extremo; cómo llega uno a una comunidad de desplazados, con quién se habla primero. De nuevo, problemas que son constitutivos de la antropología.

En pocas palabras, lo que estoy planteando es que todo nuestro ejercicio profesional como investigadores, como antropólogos, hay que historizarlo (un tema que raya en la autoevidencia recientemente pero que moviliza pocas propuestas más allá del comentario en papel o en la supuesta deconstrucción de las llamadas prácticas de investigación). Si se piensa en la forma como este recorrido se ha gestado,

esto tiene que influir drásticamente en las maneras como operamos en la vida cotidiana (la que constituimos con nuestra presencia), generamos conocimiento, lo concebimos, y lo que hacemos con él. Evidentemente, cuando uno ha construido estas relaciones de intimidad con otras personas –a raíz de su sufrimiento–, se gesta un universo moral particular donde la pregunta por la verdad del dolor del otro no es solo una pregunta pragmática sino una pregunta filosófico-moral y, por supuesto, política. Esta posesión del sufrimiento, de la intimidad más íntima de la persona (por ejemplo, cuando relata el instante en manos del poder del torturador), gesta una responsabilidad, con la que uno tiene que lidiar como investigador. Con esto, aparece todo un universo de posibilidades de pensar lo humano. (De ahí la preocupación por realizar trabajos de campo en escenarios tan disímiles).<sup>18</sup> Creo que la caída de la antropología en un ejercicio puramente academicista (donde la academia produce ‘mercancías’, lo que llamaría el *efecto Colciencias*, y las redes globales que de allí se derivan) ha terminado por desvanecer una cantidad de preguntas que son las preguntas por lo humano, como la muerte, como el amor.<sup>19</sup>

No solamente “el terreno” es un concepto histórico: ocurre en un ‘ahora’ y es producto de una serie de privilegios en un momento dado; no solo la escala de lo “íntimo” es un concepto histórico (los antropólogos evolucionistas pensaban que su encuentro con ‘otros’ era un encuentro con el pasado de la humanidad), y no solamente lo ‘otro’ o ‘lo extraño’ o lo ‘mismo’ son conceptos posibles dentro de una historicidad, sino que, además, el camino para llegar a ‘ese lugar’ también hace parte de un proceso histórico particular que cada investigador asume, de una forma u otra. Más específicamente, tiene que ver con la avalancha de cambios brutales dentro de las maneras como se actúa dentro de la ‘academia’, como se ‘escribe’,

---

18 Este ha sido esencialmente el interés que me ha llevado a trabajar en diferentes escenarios etnográficos internacionales y a tratar de franquear barreras lingüísticas y culturales de diversos tipos: desde las clínicas de metadona, donde se tratan adictos a la heroína en Harlem, Nueva York (cuyos mayores usuarios eran hispanos y afroamericanos), pasando por organizaciones de víctimas en el contexto de la comunidad xhosa en Sudáfrica y de sobrevivientes en Perú, hasta organizaciones de desplazados y de desaparecidos en Colombia. Recientemente, en el marco de este trabajo, también he intentado indagar, en el contexto de investigaciones más amplias, sobre los perpetradores de violencia, torturadores en Sudáfrica, ideólogos racistas de última generación en Botsuana y paramilitares en Colombia. Véase un efecto de esto en Castillejo-Cuéllar (2012b).

19 Con esto quiero significar que, desde mi punto de vista, la academia ha caído en un academicismo recalitrante que se organiza alrededor de fórmulas de evaluación y acumulación (de títulos, de publicaciones, de cargos) que aspiran a llenar formalismos institucionales que buscan crear *rankings* (dentro de un mercado educativo internacional) descuidando el pensamiento, las ideas y los problemas que dieron origen a las universidades y a las Ciencias Sociales. La idea-mercancía y el académico-empresario están en el centro de toda esta no tan nueva retórica de la administración. Un tema por estudiar más a fondo, sin duda, es la relación de las transformaciones curriculares y estructurales de la educación superior en Colombia, en su cada vez más obvia articulación con el capital privado, con una concepción del desarrollo y la riqueza, justo en momentos cuando el discurso de la prosperidad y la transición han servido de escenario (Castillejo-Cuéllar 2006b).

como se ‘investiga’, como se relaciona con las comunidades con las que se trabaja, cómo uno ‘enseña’ y qué se enseña, y la manera como se asume un papel, o bien de ‘profesor’, o bien de ‘intelectual’, y en su ausencia, de ‘académico’.

En resumen, ¿cómo la investigación sobre la guerra interpela nuestras formas de ser antropólogos o investigadores? En otras palabras, si tenemos en cuenta la vida cotidiana, la temporalidad de esa vida cotidiana, las rutas del encuentro con otros y el ‘terreno’ –en cuanto escenario de transgresiones y transfiguraciones sociales e históricas–, las preguntas que hay que hacerse son: ¿Cómo construimos, metodológicamente hablando, saberes de cara al sufrimiento del otro? ¿Para qué sirve mi ‘intervención’ (en un sentido casi militar y militante) o cómo intervengo? Es más, ¿no valdría la pena reconsiderar todo el vocabulario formalizado para hablar de estos temas como ‘intervención’, ‘informante’, ‘investigado’? ¿Qué quiere decir investigar el sufrimiento ajeno? En otras palabras, ¿en qué consisten, desde el punto de vista del investigador, las éticas de ese encuentro?

Cuando se entiende la naturaleza compleja e histórica de los encuentros antropológicos y etnográficos, cuando además la guerra hace parte sustancial del encuentro, es necesario repensar de manera seria las metodologías que se utilizan. A veces se piensa que una metodología particular es un proceso desprovisto de dimensiones políticas. Por ejemplo, algo tan banal como una encuesta, como una entrevista cerrada, en el contexto de Sudáfrica de comienzos de los años 2000, era leído por las organizaciones de víctimas como un aspecto reciente y contemporáneo del colonialismo europeo en África. En África hay una idea de colonialismo distinta a la que tenemos en América Latina: para los blancos y mestizos que pueblan la academia en el continente, el colonialismo no es siquiera un tema. Cosa distinta probablemente pensaría la América Indígena. Entonces, cuando grupos de víctimas plantean públicamente que las entrevistas son otra forma de extirpación de recursos –lo que he llamado la *lógica de la extracción*, que tiene que ver con el sistema colonial, en la medida que se conecta con sistemas económicos de producción y reproducción de oportunidades, de riquezas, de una serie de mercancías–, de inmediato empieza a ser evidente que un tema tan aparentemente abstracto (la relación entre saber y poder, sobre todo para los retóricos posmodernos), cuando es observado en el terreno propiamente de la investigación histórica, adquiere una profundidad mayor. Cuando un antropólogo o un investigador de campo, en cualquiera de las disciplinas sociales, comienza a mirar las relaciones entre “poder” y “saber” en el registro de la vida cotidiana de su propio trabajo, la abstracción se convierte, no en un problema epistemológico, sino en cierta medida pragmático (Castillejo-Cuéllar 2005b y 2009a).

Uno de los contrastes más fuertes, en el contexto arriba mencionado, es la permanente acusación contra los investigadores sociales que (quizás cargados de buenas intenciones, respaldos académicos e institucionales y dólares en el bolsillo) replicaban las lógicas de expropiación que se apuntalaban en una

miopía, una epistemología de una mirada. ¿Qué tipo de mirada implicaría pensar la investigación social, por lo menos hasta cierto punto, como un proceso de colaboración, de dos puntos de vista, entre dos ojos? ¿Qué tipo de profundidad histórica emerge precisamente del encuentro de esos dos ojos? ¿Qué implica una relación de empatía crítica con el proceso de organizaciones de víctimas (donde el valor del rigor intelectual es central), en el contexto de una guerra que continúa? ¿Puede darse un académico el lujo de observar la sociedad desde el panóptico de su oficina o su apartamento? El trabajo de investigación sobre los temas de la guerra y la memoria obliga a replantearse viejos debates a la luz de nuevas circunstancias. No hay razón para no afrontarlos. Es en estos momentos de cotidianidad, el escenario de encuentros estructurados cara-a-cara, donde se descoloniza, por ponerle un nombre que ya ha caído infortunadamente en la trivialidad, la investigación.

Luego de la presentación de algunos de los presupuestos centrales en esto que he denominado *Antropologías de la violencia*, es indispensable hablar de los escenarios de trabajo actuales. Más allá de invitar a estudiantes y académicos a realizar microtrabajos de campo informados por métodos etnográficos, en una línea de continuidad con la investigación sobre desplazamiento forzado de la última década, la perspectiva que aquí he esbozado busca situar al investigador en el centro de movimientos simultáneamente transnacionales y locales que, a mi juicio, caracterizan hoy día, más que antes, la violencia en Colombia. En el contexto actual, donde la crítica sólida se ha retirado a los sueños de la burocracia y la consultoría, la labor del académico es, antes que reforzar el mito de la ruptura incorporado en el discurso oficial, señalar las continuidades del poder, sus fisionomías mutantes, sus silogismos fantasmales, incluso si esto implica fracturar sentidos comunes que se han convertido en verdades morales (Castillejo-Cuéllar 2009a). Es una suerte de disidencia, de activismo teórico, como lo plantearía, paradójicamente, Martin Heidegger. Este eje vincula no solo el oficio del investigador, sino del profesor, del escritor, y en últimas, el sentido de una antropología en la actualidad. Es en esta atmósfera intelectual que la segunda parte de este ensayo mapea una serie de centros neurálgicos por desarrollar en el futuro cercano.

## Nuevas configuraciones y esferas de violencia

La situación colombiana en el contexto actual es bien particular: a la vez que hay una continuación del conflicto armado paralelo a respectivas mutaciones, con todas sus consecuencias humanas –como el desplazamiento forzado, la expropiación de tierras, la desaparición y el asesinato de líderes–, existe un escenario social y político donde cohabitan el discurso de la ‘prosperidad’ con la ‘seguridad’, y donde, para bien o para mal, han sido puestas en marcha políticas usualmente asociadas a la Justicia Transicional (Comisión Nacional de Reparación, la Ley de Justicia y Paz, la Ley de Víctimas, etcétera). Más allá de

un debate sobre su eficacia real (alrededor del número de condenas realizadas por jueces de Justicia y Paz, por ejemplo), lo cierto es que están presentes, en cuanto procesos. En otras palabras, estamos ante un escenario donde el conflicto coexiste con el discurso oficial de la “transición” o sus encarnaciones legales, aunque sean pocos los que se atrevan aún a plantear que Colombia vive una “transición”: una amplia zona gris, intersticial, donde el *performance* estatal de la “justicia, la verdad y la reparación” convive con las continuidades de la guerra (aunque nombradas de formas distintas) y las mismas estructuras de desigualdad tradicionales que sustentan la confrontación. Es sobre esta zona de sobreposición, incluso de paradoja, donde se intersecan, no una, ni dos, sino varias esferas de poder, donde es necesario situar la mirada crítica de la investigación social.

## La militarización de la cotidianidad

Hacer una lectura de esta zona de sobreposición implica ver las actuales políticas en diversos campos como parte de las iniciativas de seguridad, donde las relaciones cívico-militares se han transformado (Avilés 2006). Es quizás en el período del expresidente Uribe cuando estas relaciones cambiaron de manera más visible: si bien en el pasado la guerra contrainsurgente estaba situada en esferas mayormente militares (dejando los aspectos de la vida civil, aunque no del todo, como es obvio, por fuera del entramado armado), en el presente, la vinculación de áreas tradicionalmente no relacionadas con la seguridad ha sido absorbida por los expertos y funcionarios encargados de la seguridad, los *segurócratas*, y sus planes estratégicos. Esto ha implicado la militarización de la vida civil.<sup>20</sup> El programa de *informantes*, por ejemplo, hacía del ciudadano común un soldado más en la guerra.<sup>21</sup> Así mismo, la incorporación de los “Derechos Humanos” a los instrumentos de planeación militar, el uso de antropólogos en las iniciativas militares como ‘expertos en comunidades’ o en ‘cultura’ (como sucedió con antropólogos en las campañas de ocupación de Irak y Afganistán), son algunos de los ejemplos puntuales (Puentes 2011). El mismo concepto de “seguridad democrática” es, en esencia, una transformación en la escala de intervención militar, estratégica y de seguridad que hace del ciudadano y su cotidianidad, también, parte del teatro de operaciones.

---

20 Tomo esta perspectiva de mi investigación en Sudáfrica sobre el estado de emergencia, entre 1985-1989, en donde muchas de las políticas no militares (política escolar, proyectos de desarrollo, etc.) se integraron a esferas asociadas a los intereses estratégicos de los ámbitos de seguridad nacional (véase Castillejo-Cuéllar 2009a).

21 Las notas periodísticas sobre esto son múltiples. Véase, por ejemplo, <http://www.pontealdia.com/america-latina/uribe-propone-red-de-estudiantes-informantes.html>, consultado el 8 de febrero de 2013.

En los casos más extremos, se hicieron presentes no solo el revisionismo histórico al que estuvo sometido el lenguaje oficial durante los años de las dos administraciones de Uribe (que decretó la desaparición del conflicto del discurso público), sino el uso de los medios masivos de comunicación como herramientas de propaganda (cosa que hicieron con inquisitorial entusiasmo), la creación de organizaciones no gubernamentales, asociaciones sindicales y centros de investigación alineados, en la guerra antiterrorista, al proyecto de la guerra total.<sup>22</sup> La industria editorial, incluso, hizo parte de esta ola ideológica, donde el país estaba dividido entre “patriotas” y “terroristas”, y donde ciertas formas de violencia, por ejemplo, el secuestro, acumulaban, literalmente, más capital simbólico.<sup>23</sup> Esta militarización se fundamentaba en la idea mesiánica del bien total contra el mal absoluto.

Lo que quiero significar con esto es que un estudio de las actuales condiciones de la guerra debe tener en cuenta, muy seriamente, la interacción entre estas esferas: la vida civil y las políticas de seguridad, vistas de manera integrada y orgánica. Esto, en virtud de las condiciones históricas que vive el país. Cuando aquí se habla de militarización, no hago referencia solo a la presencia en las calles del Ejército o las fuerzas de seguridad (como fue el caso en el marco de dictaduras militares en el Cono Sur), sino a la interdependencia de esferas usualmente pensadas de manera semi-independiente, a la luz de las iniciativas de seguridad. La investigación antropológica (en la medida que se preocupa por una serie de *artefactos* sociales) puede dar luces precisamente sobre este fenómeno, investigando la manera como esta doctrina es enseñada, y cómo se propaga no solo en los medios militares sino por fuera de ellos.<sup>24</sup>

---

22 En este punto, es imposible no notar la similitud entre esta política de guerra y la concepción contrainsurgente al final de los años del *apartheid*, lo que expertos llamaban la guerra total contra el comunismo, que consistía, precisamente, en supeditar la estructura del Estado a la defensa de la seguridad interna. La política llevó, de un modo indefectible, a uno de los momentos más represivos del régimen racista.

23 Aquí hay un tema importante para la antropología, en la medida que se puede preocupar por las autobiografías, no tanto como testimonio, sino como artefacto político, por sus condiciones de circulación, etc. Una antropología de la literatura, en este caso, testimonial.

24 Aquí hay un tema importante que se sale de las posibilidades de desarrollo en este texto: el hecho según el cual la vida cotidiana, en cuanto teatro de operaciones donde el ciudadano es instado a tomar posiciones concretas (atacando o acusando al enemigo percibido), hace parte de la doctrina de la “guerra contra el terror”, profundizada después del 11 de septiembre de 2001 y los eventos de las Torres Gemelas. Los años de expansión de esta militarización en Colombia coinciden con un período histórico particularmente recalcitrante de la política exterior norteamericana, que vino no solo con los programas del Plan Colombia, sino con sus respectivos asesores y contratistas privados. Los ataques preventivos, la violación de espacios aéreos de otras naciones, la generalización del término “terrorista” como unidad de análisis estratégico (con un contenido diferente al que tenía durante la Guerra Fría), el movimiento de toda la maquinaria estatal en función de la guerra, la facilidad de doblar los límites de la ley para acomodar lo que en otros momentos sería ilegal (por ejemplo, Guantánamo, Abu Ghraib y las redefiniciones de términos como “combatiente enemigo” o “interrogación”, y el uso del “confinamiento solitario”), las políticas de conteo de muertos como parte de

Así, por un lado, una agenda de investigación alrededor de la militarización de la vida diaria permite continuar el trabajo concreto en zonas de guerra donde dicha militarización pasa por la administración del espacio, por la biopolítica del enemigo y por los usos del lenguaje castrense en la producción de zonificaciones de control territorial y productivo, de masculinidades, de disciplinas del cuerpo, al igual que por las formas de narrar la hecatombe social y el apocalipsis cultural que allá está ocurriendo alrededor de comunidades concretas como los indígenas y las poblaciones afro:<sup>25</sup> una etnografía de las coexistencias dentro de la guerra, de las alianzas temporales, de los lenguajes de la muerte, de la subjetividad, en cuanto teatro de operaciones militares, de los múltiples bandos en contienda crónica.

Así mismo, pero íntimamente ligado con lo anterior, una antropología del desplazamiento forzado y de los procesos de reasentamiento y violencia inducidos por el “desarrollo” (metáfora central de la legitimidad de los estamentos oficiales), por sus proyectos estratégico-industriales, no solo agrícolas sino extractivos (y sus procedimientos de expropiación y apropiación de tierras), y sus conexiones históricas con grupos armados. En Colombia, como se ha demostrado, hay una relación específica entre expropiación y grandes cultivos de palma africana, la explotación petrolera y el paramilitarismo, al menos en algunas zonas del país, por ejemplo, en los Llanos Orientales. En estas lógicas de la guerra continúa la

---

las estadísticas de éxito militar y criterio presupuestal, el acercamiento de las instancias de las fuerzas militares a los civiles a través de metáforas del heroísmo desinteresado (una campaña mediática de limpieza de la imagen de las instancias de seguridad, las jornadas cívico-militares), el carácter mesiánico del liderazgo político, entre otros, son algunos de los momentos en la propagación de la doctrina de la guerra global y la petrificación de una mirada puramente militar al conflicto.

- 25 La información, infortunadamente en diversos idiomas, recabada en otros contextos, como en el Sudeste Asiático y África –Camboya y el Sur de África, particularmente–, hace referencia a la riqueza de narraciones que no hablan directamente (por razones de seguridad) de un estado de cosas violento, al no hacer referencia al mismo de manera literal. Esta manera de narrar se constituye (basado en un acervo de relatos y culturas) en uno de los mecanismos mediante los cuales diversas sociedades tratan de explicar el sufrimiento y el dolor colectivos. Son como las historias de Dráculas inevitablemente blancos, que se escuchan en Botsuana y en Zimbabue. Circulan hoy día historias de hombres que llegaban en camionetas blindadas y vidrios polarizados a los barrios pobres del Sur de África a llevarse los niños para el tráfico de órganos internacional. La historia caía en oídos sordos porque era leída, por intelectuales y políticos, como un mito urbano. De ahí la medida con la que un blanco, hoy día, debe andar por esos lugares. Eran los relatos que se gestaban durante los difíciles períodos de guerras anticoloniales, eran explicaciones del sufrimiento colectivo. La pregunta, si se sale de esta oposición entre verdad y falsedad, y si se da la posibilidad de entender la densidad histórica de la narración, no debería girar en torno al carácter de verdad. Más bien, ¿qué dicen las historias de Drácula de un momento histórico particular y de un sitio en particular? Eran, sin duda, formas de narrar, de modo indirecto, la violencia del orden colonial europeo, el maltrato del cuerpo al que fue sometido crónicamente el africano durante siglos de esclavitud y dominación. Era su forma de recordar. Véase, por ejemplo, el texto de Leslie White (2000).

necesidad de seguir estudiando las relaciones entre estas esferas sociales, solo que en el contexto de una política que moviliza proyectos económicos concretos –a través de un plan de desarrollo basado en la minería–, en el marco de leyes usualmente aplicadas a los denominados escenarios transicionales. Incluso, una iniciativa de esclarecimiento histórico debería dilucidar estas relaciones, para entender complejos conceptos como el de “beneficiario” (de la violencia). Una fenomenología histórica informada por los archivos y por múltiples fuentes que sirvan para entender el presente en su relación con el pasado.

En este orden de ideas, grandes zonas del país, como la frontera acuática del río Guaviare en San José (por dar un ejemplo), se encuentran absorbidas por la lógica de la confrontación armada, por el mercado del narcotráfico, por la continuidad del neoparamilitarismo y su anquilosamiento institucional, por las llamadas Bandas Criminales, por funcionarios ya cooptados, y por grupos guerrilleros, en el contexto de interacciones con otros empleados estatales, con organizaciones internacionales y nacionales, que despliegan políticas de “reintegración de excombatientes”, de “reconciliación”, de “memoria”, etcétera.<sup>26</sup> Toda un área de trabajo alrededor de los efectos de la “seguridad democrática” y de la actual “prosperidad democrática”, donde indígenas *maku* (en este caso concreto) se encuentran al borde de su desaparición literal, por efecto del hambre crónica, de las mismas políticas oficiales, del envenenamiento de los ríos, del conflicto armado, de la explotación petrolera y de la desarticulación forzada de su existencia comunitaria. El estudio de esta militarización lleva a la identificación de los diversos teatros de operaciones, de territorios de guerra (la ciudad, la subjetividad, la espiritualidad, la intimidad). Lugares que demuestran cómo estas “localidades” (puntos y coordenadas en múltiples mapas simultáneamente yuxtapuestos, puntos de encuentro de diversas cartografías: la de la seguridad nacional, la de la seguridad democrática, etcétera) son producto de complejísimos circuitos que se cruzan: el Estado colombiano y sus múltiples ramificaciones y modos de operar: fuerzas especiales, bases militares y asesores extranjeros, tecnologías militares (recuérdese la operación ilegal que bombardeó el campamento de Raúl Reyes), unidades antinarcóticos, y funcionarios públicos de la Alcaldía y el Registrador Nacional, y por supuesto, la burocracia de la reconciliación y el perdón. Zona fronteriza donde la exploración petrolera y el control militar de la extracción conviven con las multinacionales de la ayuda humanitaria (a las que hay que indagar, no obstante sus buenos deseos) y Organizaciones no Gubernamentales de diferente índole.<sup>27</sup> Una etnografía de

---

26 Este municipio, específicamente la parte urbana, está custodiado por el Batallón Joaquín París. Dentro de este batallón se encuentra la Brigada 22 de Selva. Asimismo, el Comando de Policía Guaviare, la Compañía Antinarcóticos Región 7, la Brigada Fluvial de Infantería de Marina 3, donde se halla la Escuela de Fuerzas Especiales, que recibe apoyo de las Fuerzas Militares de Estados Unidos, construida en uno de los resguardos indígenas.

27 En San José, específicamente, se encuentran las oficinas del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados, del Hilfswerk (Austria), del Comité Internacional de

ese mundo mostraría la continuidad del maltrato corporal, y el hecho de que el conflicto colombiano (y, por supuesto, su posible resolución) dejó hace rato de ser colombiano, para enclavarse en el circuito global de tráfico, bienes e ideologías militares y políticas.

Un elemento central en este análisis, y que hace parte de esta idea de militarización, tal y como lo definí antes, tiene que ver con la necesidad de indagar a fondo la articulación estratégico-administrativo-militar en esferas de acción institucional no militares. Usualmente, como se ha constatado en Sudáfrica y en otras latitudes, dado que en muchos de los procesos de “transición” – al preocuparse por cuestiones de orden político (cambios constitucionales, reglamentación del proceso electoral, etc.)–, aquellos elementos relativos a la violencia estructural (a las conexiones entre diferencia y desigualdad y las maneras de acumular riqueza) no hacen parte de procesos de negociación política. Hay una prevalencia del discurso de los Derechos Humanos, del sujeto liberal, de la libertad individual, y una preocupación por el poder político. El desarrollo de una economía de mercado es evidente e incuestionable. Sabemos que las llamadas transiciones son siempre un movimiento teleológico hacia una democracia inserta en la economía de mercado global, en el capitalismo contemporáneo. Este es su presupuesto. Creo que hacen falta comentarios más elaborados sobre la naturaleza política de esta política. Sin embargo, en contextos donde en el sustrato de la guerra se encuentra este desbalance estructural, ¿cómo se puede explicar que esto no haga parte del debate? Lo que se cocina con esto son conflictos a futuro, continuidades, promesas irrealizables, sociedades decepcionadas. En Sudáfrica, ni el poder económico-industrial ni la expropiación de la tierra fueron tocados en la práctica. No hubo un movimiento telúrico en ese plano, y los miles de desposeídos continuaron siéndolo. En el contexto local, lo que hay que resaltar es que, si este es un tema complejo que se evade en sociedades con un relativo índice de desigualdad (pero en medio de una transformación del Estado), lo es también (pero con mayor intensidad) para Colombia, donde la coexistencia entre la guerra y las políticas de transición amplifica este punto ciego instalado desde el poder oficial. Es un estado de cosas donde –dando la impresión de avanzar hacia la paz y la reconciliación nacional– se atrincheran y endurecen las tendencias que han sellado y definido la confrontación armada. Es la sensación de cambio en medio del estancamiento.

El efecto de esto es concreto: en este contexto, ante la desaparición de la violencia estructural como ámbito de debate, emerge la necesidad de aplicar “políticas de desarrollo” para sobrellevar y administrar la pobreza,

---

la Cruz Roja (CICR), del Plan Mundial de Alimentos (PMA), y se encuentran en proceso diversos proyectos con la Unión Europea, la Corporación de Desarrollo Sostenible, Acción Social, Médicos del Mundo, entre otros.

la desigualdad y la inequidad: o lo que los tecnócratas llaman “reducción de la pobreza”. Estas políticas –llamadas de “desarrollo económico” (local y nacional), de “creación de riqueza” y generación de empleo– van paralelas a las políticas más reconocibles como transicionales y que se preocupan por corresponder a los estándares de justicia, verdad y reparación. Las enormes dificultades de la economía sudafricana posterior al *apartheid* son el producto de un modelo económico (el Acuerdo GEAR) que lo que hizo fue crear más pobreza y una nueva élite negra. Cabe preguntarse por esta relación en contextos de “posconflicto interno” como Nicaragua, El Salvador, Guatemala, donde la transición implicó un cesación de la confrontación militar y una continuación de la pobreza extrema.

En el caso colombiano, la coexistencia de una política de guerra con una que promulga la “reparación” suscita muchos interrogantes, no por su supuesta independencia, sino por su interdependencia. ¿Qué relación hay entre cambios y proyectos de ley en áreas tan diversas como política agrícola, la ley de víctimas y tierras, los tratados de libre comercio, la política educativa, la llamada “locomotora minera” y la economía global?<sup>28</sup> ¿Cuál es la economía política de esta “transición” en medio de la guerra?<sup>29</sup> ¿Hasta qué punto los proyectos de desarrollo, la política macroeconómica (macroproyectos o proyectos productivos de gran escala), la exaltación de supuestos valores ciudadanos y nacionales, son aspectos concretos de la guerra contrainsurgente? ¿Cuál es la relación entre la ley de víctimas, la “regularización” (comercial) de la tenencia de tierras, la apertura de mercados inmobiliarios y la política petrolera o agroindustrial?

En conclusión, una *Antropología de la violencia* (con su capacidad para moverse en ámbitos diversos, dentro de diferentes comunidades de sentido, y abierta al debate con otras herramientas de trabajo) tiene que ayudar a leer e interpretar la interconexión de estos aspectos de la vida social. Teorías del cambio político y del desarrollo están engranadas orgánicamente de maneras muy específicas con la estrategia militar. Ni qué decir de los conflictos que estas políticas amplificarán en el futuro: violencias por efecto del llamado desarrollo. La vida cotidiana es precisamente el entramado humano e histórico donde todo esto se interconecta. Sin embargo, así como es importante penetrar en las lógicas de la guerra, es indispensable entender la tensión que se produce con el otro polo, el del evangelio global de la reconciliación y el perdón, tal y como es aplicado aquí: paso a continuación a este aspecto de las tecnologías de transición y a esta agenda de estudios críticos de las transiciones.

---

28 Alrededor de esto resalto los textos de Robledo (2010, 2011 y 2012) que llaman la atención sobre el tema, aunque de manera muy sucinta.

29 El único comentario serio e informado económicamente es el texto de Marais (2011). Buena parte de la bibliografía sobre este tema se refiere a la reestructuración neoliberal de las economías después de dictaduras.

## Entre las antropologías de la ley y las etnografías de lo “transicional”

En contextos internacionales, no es extraño escuchar alusiones al carácter exitoso de las políticas de reparación en Colombia. Al indagar más a fondo sobre este hecho, los interlocutores con frecuencia no saben con seguridad en qué consiste este éxito.<sup>30</sup> En la medida que exista una conexión entre la implementación de leyes de Justicia Transicional y la presencia del conflicto, es necesario indagar en profundidad en estos procesos, no como procesos independientes sino como parte de una política integral de administración de la guerra. Un primer paso es estudiar el proceso legal en cuanto tal; un segundo paso, sus efectos y articulaciones en la cultura.

Como se sabe, la aplicación de leyes de transición (de Unidad Nacional, de Reconciliación, de Verdad, etc.) gesta una serie de procedimientos que involucran diversas instituciones, y que requieren reglamentación, regulación y organización general: sesiones de versión libre, audiencias públicas, audiencias de imputación de cargos, audiencias de control de garantías, incidentes de reparación,<sup>31</sup> al igual que el diseño de innumerables formularios de registro, de procedimientos, de solicitudes que posibilitan su funcionamiento. Adicionalmente, además de estas formalidades, también se dan otros escenarios donde abogados, funcionarios y víctimas se encuentran, a veces de manera informal, como en las cárceles, a veces complementando procesos oficiales. Desde este punto de vista, esta propuesta entiende la ley no solo como un proceso que hace parte una red de iniciativas que han terminado por globalizar ciertas modos de recordar socialmente, sino como

---

30 Agradezco los comentarios sobre estos temas de Rosalind Shaw, Víctor Igeja y Aarón Weah, al respecto de sus trabajos sobre Sierra Leona, Mozambique y Liberia. En una reciente reunión de investigadores en una prestigiosa universidad del norte global, se vio la necesidad de descolonizar, de alguna manera, el discurso de la Justicia Transicional. Uno de los elementos centrales en esto es la conciencia de que las leyes de orden transicional tienen instalado un “silencio endémico” que define ciertas formas de violencia dentro ámbitos de posibilidades empíricas, mientras que otras formas desaparecen de la pesquisa oficial. Véase Castillejo-Cuéllar (2012c).

31 Véase, por ejemplo, en el caso de la Ley de Justicia y Paz, Fiscalía General de la Nación (2009). Así mismo, el documento de circulación interna «Protocolo de Presentación de Prueba en la Audiencia de Control de Legalidad», que incluye un apartado extenso relativo al «Desarrollo Histórico de los Grupos Subversivos, Paramilitares y de Auto-Defensas». Hay también resoluciones, como la 0-3998 de 2006, 0-0387 de 2007, 0-2296 de 2007, 0-4773 de 2007, entre varias otras, que regulan y establecen directrices generales. Información tomada de la página oficial de la Fiscalía, <http://www.fiscalia.gov.co/justiciapaz/ReglamentacionVer.htm>, acceso electrónico el 10 de enero de 2010. Desde la promulgación de la ley, y paralelos a todas sus respectivas reglamentaciones, estos escenarios formales han venido constituyendo un gran archivo, bajo una lógica de recolección muy específica. También puede consultarse Procuraduría General de la Nación (2008).

una manera muy específica mediante la cual un país enfrenta (y, por definición, esconde) una parte de su pasado violento.<sup>32</sup>

En este orden de ideas, en una renovada *antropología de la ley*, la mirada sobre estos procesos (Justicia y Paz o la Ley de Víctimas en Colombia) no se centra, aunque esto no quiere decir que se excluyan, en las dimensiones macrosociales y las dificultades de llevar a cabo transiciones “en contextos de fuertes tensiones políticas históricamente arraigadas”.<sup>33</sup> La vasta literatura sobre el tema gira de manera recurrente en torno a estos problemas. Por el contrario, el acercamiento a la ley, a la implementación de una ley, se hace poniendo atención al escenario cotidiano, que en general está estructurado no solo por en una serie de roles específicos y enmarcado por una serie de regulaciones que delimitan el encuentro con el otro, sino por los contenidos de las intervenciones, por la estructura conceptual de lo legal, por sus procedimientos.

Pero ¿dónde se puede observar la cotidianidad que la ley finalmente produce o articula? ¿Qué sería lo que dentro de este proceso se puede llamar el ámbito de la vida diaria? Una primera clave la dan algunos procedimientos estandarizados. Desde los procesos de “*versionar*” –donde el antiguo miembro de las autodefensas relata no solo su relación con el grupo armado frente a un fiscal en largas sesiones– hasta los protocolos de presentación de evidencias e información, Justicia y Paz, por ejemplo, han requerido, para el trámite judicial, una unificación y estandarización paulatinas.<sup>34</sup> Prueba de esto es que, en el curso de los últimos cinco años, desde la

---

32 Sobre la globalización de la figura del detenido-desaparecido, véase Gatti (2011).

33 Sobre esta lectura del proceso Justicia y Paz, como parte del Escenario transicional en Colombia, pueden consultarse: Kai (2009); Ambos. Procedimiento de la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005): Estudio sobre la Facultad de Intervención Complementaria de la Corte Penal Internacional a la Luz del Denominado Proceso de “Justicia y Paz” en Colombia. Bogotá, Colombia: GTZ, Embajada de la República Federal Alemana; Centro Internacional de Toledo para la Paz. Observatorio Internacional de Desarme, Desmovilización y Reintegración-Justicia y Paz. Madrid, España: Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Centro Internacional de Toledo para la Paz (2009); Human RightsWatch (2010), Herederos de los paramilitares: la nueva cara de la violencia en Colombia. Nueva York, Estados Unidos, noviembre de 2010; Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado, Fundación Comité de Solidaridad con los Presos Políticos, Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (2009), Sin justicia sin paz: verdad fragmentada, reparación ausente. Bogotá, Colombia, octubre de 2009. Comisión Colombiana de Juristas (2008), Colombia: el espejismo de la justicia y la paz: balance sobre la aplicación de la Ley 975 de 2005. Bogotá, Colombia, 2008. Algunas de estas ideas se desarrollaron en diálogo con Herman Ruiz, Liz Rincón, Sandro Jiménez y Juan Pablo Aranguren, en el marco de la redacción de proyectos de investigación y de diálogos del Comité de Estudios Sobre Violencia, Subjetividad y Cultura. <http://vsc.uniandes.edu.co>, consultado el 8 de febrero de 2013.

34 Este relato, que a su vez es el producto de múltiples sesiones en el tiempo a lo largo de varios meses, y a veces hasta años, revela múltiples modos de ‘contar’; un contar enmarcado (como lo dice la ley misma) por las prioridades de la investigación judicial

promulgación de la Ley y en forma paralela a sus reglamentaciones, la Fiscalía ha emitido más de trescientos memos internos relacionados con el establecimiento del proceso. Cómo se versiona, qué tipo de información se busca, cómo se presenta y cómo circula, son algunos de los temas desarrollados a través de “directrices emitidas por memorandos”. Adicionalmente, estas no solo precisan algunos de los procedimientos realizados durante la investigación judicial –en manos de la Unidad Nacional de Fiscales para la Justicia y la Paz y sus respectivos “satélites” en diferentes regiones del país–, sino que informan sobre aspectos concretos en el uso de diversos equipos humanos especializados: investigadores criminales, topógrafos, perfiladores criminales, antropólogos forenses, historiadores, psicólogos forenses, entre otros.

En el contexto de este complejo proceso, una investigación antropológica sobre la ley se concentra, entonces, en tres de los varios escenarios que hacen parte formal de la investigación a cargo de la Fiscalía o de las instituciones asociadas al proceso, como la Procuraduría, entre otros: la versión libre, la citación a víctimas y las diligencias de investigación realizadas en zonas de conflicto.<sup>35</sup> Se puede decir que hacen parte de tres momentos de la “articulación de la verdad”, es decir, el anuncio de una verdad que es producto de la “interconexión entre diversas esferas prácticas”: en el primero hace su aparición –y en algunos casos es el primer escenario de encuentro entre la víctima y su verdad (que viene mediada por quien la *pone de presente*)– una verdad que busca desesperadamente y que la habita como un fantasma en las esquinas, cuando tiene la impresión de ver a su ser querido en las noches, en las pesadillas, que en algunos casos se repiten por años, o en el silencio en que han encerrado, por razones de supervivencia psicológica, su experiencia. Pero visto en general, es un primer momento en el

---

y las diversas relaciones que la persona y el grupo tienen con esferas más amplias de la sociedad. Como se sabe, todo relato (incluido el de un perpetrador de violencia) es un tejido de formas de hablar y poner en escena la palabra: en él hay descripciones de las relaciones con diferentes miembros o grupos dentro de una sociedad, a través de modos de hablar. A las interacciones entre estos modos de articular la experiencia y los espacios sociales donde se realiza las he denominado “contextos de enunciación”.

35 Una vez que la lista de desmovilizados-postulados propuestos por parte del Gobierno nacional llega a la Fiscalía General de la Nación, se da comienzo a las investigaciones preliminares, que buscan “verificar la existencia de hechos delictivos [y] determinar la vinculación de los postulados a las mismas [grupos armados organizados al margen de la ley, GAOAML] y a la existencia de partícipes, recolectar material probatorio y asegurar el cumplimiento de responsabilidades derivadas del delito”. Luego viene una parte propiamente investigativa, que comprende las actividades desde la versión libre hasta la audiencia de imputación de cargos. Dicha indagación implica la recolección de “elementos materiales probatorios y evidencias físicas que permitan fundamentar una acusación”. En general, la investigación se concentra en el modo de operar de los Grupos Armados Organizados al Margen de la Ley. Una vez ratificados su acogimiento a Justicia y Paz y los hechos delictivos cometidos durante su pertenencia al grupo armado, se indica qué bienes se entregarán.

que se anuncia.<sup>36</sup> El segundo es un momento de publicación e incorporación dentro del proceso, al menos el aspecto público de lo que en el fondo ha sido un proceso burocrático. Se puede decir que la verdad se oficializa, al igual que la víctima. El tercero constituye la corroboración empírica de dicha verdad y los procedimientos para su efecto.<sup>37</sup>

Volviendo al tema de Justicia y Paz, esta perspectiva puede, para empezar, discutir –fundamentada en la observación directa– sobre el ámbito de lo que se ha denominado la *versión libre*: el procedimiento mediante el cual “los miembros de grupos armados organizados al margen de la ley [confiesan] los hechos delictivos cometidos durante su pertenencia [al] grupo armado, [...] anteriores a su desmovilización [...]”.<sup>38</sup> En este contexto específico, el interés se centra en la estructura formal (temporal y espacial), en el carácter simbólico del lugar donde se desarrolla la versión, y particularmente, en la manera como se establece un intercambio entre “víctima” y “victimario”, en un intento por aclarar la muerte y desaparición de un ser querido, a la vez que se estructura el discurso público alrededor de estas cartografías del dolor.<sup>39</sup> Es en el momento de un eventual fracaso (cuando la víctima se retira del recinto sin resolver nada) cuando se evidencia este proceso de mediación, en donde –a partir de diferentes pedazos y fragmentos, como los recuerdos de un padre– se trata de establecer o esclarecer el pasado violento. Es en este tipo de proceso que emerge una ausencia de la verdad simultáneamente histórica y judicial, y que es leída por las víctimas en un claro registro de desesperanza y desilusión. La idea de la versión libre es relatar eventos delictivos, y en este sentido, *localizar* no solo los posibles culpables, sino los

---

36 Esta perspectiva participante del proceso legal (sobre todo, en procesos de transición, como en Sudáfrica, Sierra Leona, y algunos otros) ha sido denominada antropología de la ley, en donde la ley no se ve como un ámbito (de especialistas) ajeno a la sociedad, sino como parte de campos más amplios de relaciones de poder. Desde esta perspectiva, la ley es un artefacto cultural.

37 Este programa de investigación se fundamenta en la idea según la cual el pasado (o la experiencia vivida de la violencia) se localiza o se reconoce como pasado (como experiencia que se vivió) a través de un proceso social. Localizar “hace referencia a una serie de operaciones conceptuales y políticas por medio de las cuales se autoriza, se domicializa –en coordenadas espaciales y temporales–, se consigna, se codifica, y se nombra el pasado en cuanto tal. Este ejercicio es esencialmente similar al ejercicio de producir un mapa” (Castillejo-Cuéllar 2009b: 243). No cabe duda, según esto, de que la experiencia vivida de la guerra o la violencia habita, como lo plantean diversas disciplinas, diversos lugares, entre personales y sociales.

38 Ley de Justicia y Paz del 2005. Artículo 17, *Diario Oficial* 45.980.

39 En este contexto se usa el término “víctima”, y no “sobreviviente”, como en otros escenarios sociales (Sudáfrica), haciendo referencia a una condición particular gestada por el efecto de la violencia, “realizada por grupos armados organizados al margen de la ley”, sobre un individuo o colectivo y establecida en el contexto de la Ley de Justicia y Paz, artículo 5°. No constituye ni una metáfora ni un término genérico –las víctimas de la violencia en Colombia–, aunque sí establece de manera muy clara itinerarios de reparación y relaciones particulares con el Estado.

posibles daños a personas. Sin embargo, hay momentos en los que esta localización es evasiva. En este sentido, esta parte de la investigación se puede concentrar en los momentos –frecuentemente pasados por alto– en los que esta *localización* del dolor (que usualmente se presenta en forma de narración, dentro de una línea temporal y en un entorno espacial o geográfico) no se da. En otras palabras, la ausencia del cuerpo y la imposibilidad de situar un evento en una trama histórica e incluso vivencial. Al concentrarse en este orden de lo invisible, el orden de lo que no se ve o de lo que pasa desapercibido, es posible no solo dilucidar la dinámica de la versión en sí misma sino entender una dimensión social del sufrimiento humano y su puesta en escena. En resumen, el proceso legal abre y a la vez cierra escenarios de interacción donde se establecen concepciones del pasado, de la historia, de la verdad. Configura “eventos”, “hechos”, “causalidades”, y los pone a circular a través de diversos canales utilizando múltiples mediaciones tecnológicas. Este es uno de los espacios más importantes para entender las continuidades del poder donde tendencias globales (la llamada internacionalización de los Derechos Humanos, por ejemplo) se aplican en el presente inmediato. La investigación en otros contextos sociales es más bien escasa (Ross 2002; Merry 2006a; Laplante y Theidon 2006; Anders 2007; Greenhouse 2006; Hinton 2010). Una investigación sobre las dimensiones de la guerra en Colombia no puede dejar por fuera este componente, por cuanto su implementación hace parte de una política general de administración del conflicto.<sup>40</sup> Es esta dimensión, de nuevo, la que es fundamental.

Esto nos lleva al segundo punto. Como se ha planteado, desde un punto de vista teórico, esta perspectiva se fundamenta en dos registros complementarios. Uno lo acabamos de plantear: por una parte, interpela una serie de discusiones sobre los efectos de leyes de transición política. Desde este punto de vista, conceptos como “verdad”, “justicia” y “reparación” (y las posibilidades de “reconciliación nacional” como efecto final de este proceso) hacen referencia fundamentalmente a una serie de procedimientos jurídicos altamente tecnificados (establecidos por una serie de “estándares internacionales”) y llevados a cabo por una burocracia institucional. En este sentido, los criterios para leerlos e incluso evaluarlos se reducen, con frecuencia, a mediciones cuantitativas centradas en estos procedimientos burocráticos. En el marco de estas lecturas existe, sin embargo, un vacío importante en la comprensión de cómo son reinterpretadas estas leyes por grupos de interés específicos. En años recientes, en el campo general de los estudios críticos sobre justicia transicional,<sup>41</sup> una serie de cuestionamientos a este modelo formalista han planteado la necesidad de ver la implementación de estas leyes desde un registro cotidiano (un registro donde también se construye la posibilidad de una paz sostenible), en la medida en que ellas constituyen no solo

---

40 Alrededor de la administración de los efectos del conflicto, véase una contribución importante y sugerente en Jiménez (2011), donde se rastrean históricamente estos dispositivos de administración en diversos períodos políticos.

41 Lo que he venido a denominar una crítica al “evangelio global del perdón y la reconciliación”.

un contexto de aplicación jurídica sino también, y en particular, un escenario de negociaciones simbólicas donde concepciones más abstractas del pasado y del futuro se entrelazan de maneras complejas con nociones más inmediatas como la de la “víctima” y “la reparación”.

Así, para posibilitar este análisis, la necesidad de un “retorno a la cotidianidad” –un cambio en la escala de observación con la que usualmente se leen procesos que caen bajo la rúbrica de *transiciones políticas*– se concentra en el ámbito específico de los encuentros *cara-a-cara* entre seres humanos, donde se establecen relaciones de alteridad y diferencia. Ciertamente, a conceptos como “justicia” o “reparación” son adjudicados, en una red de relaciones, una serie de contenidos sociales basados no solo en las conceptualizaciones oficiales que circulan en la aplicación misma de la Ley sino también en los recursos narrativos y culturales que organizaciones de víctimas pueden tener a la mano. Desde este punto de vista, se conciben la paz y las posibilidades de sostenibilidad no solo como el efecto de transformaciones estructurales (que con frecuencia buscan, aunque de forma muy limitada, los procesos transicionales), sino como una posibilidad que también, y sobre todo, se articula en el registro de lo cotidiano. Es importante concentrar la mirada en las negociaciones, consensos y contradicciones de muchos de los conceptos propios del lenguaje oficial e indagar la manera como comunidades concretas articulan este lenguaje, ampliándolo, cuestionándolo y, en algunos casos, abandonándolo.

## Estudios críticos de la memoria (y el olvido)

Uno de los problemas más complejos que enfrentan las sociedades y sus diversas comunidades después de violentos conflictos giran en torno a cómo entender o dar sentido a un *pasado* marcado por el “daño”.<sup>42</sup> En Colombia –debido a

---

42 En algunos de estos escenarios sociales llamados de posconflicto o posviolencia, uno de los puntos sobre los que gira la discusión en torno al uso de mecanismos de reconstrucción histórica –donde se pone en juego un proceso de recolección o investigación– es el de los términos de referencia con los que se realiza. En Sudáfrica, por ejemplo, la violencia era definida como una sumatoria de graves violaciones a los derechos humanos (a su vez, subdivididos en cuatro tipos de actos específicos: tortura, maltrato, asesinato y desaparición) cometidas por diferentes grupos (el *apartheid* y los movimientos de liberación), en el contexto de lo que llamaban el “conflicto del pasado”. Con este principio se creó una Comisión de la Verdad que buscaba establecer grandes patrones de violencia en el país durante los últimos cincuenta años. En Colombia, que no es un escenario de posconflicto, aunque haya en juego mecanismos asociados con el mismo, se ha usado el término “grupo armado organizado al margen de la ley” (aunque recientemente se haya retornado a las categorías de Conflicto Armado) como horizonte que guía la investigación oficial, particularmente, en Justicia y Paz. Hay que esperar aún para ver qué pasa con las instituciones fundadas por las nuevas leyes. Estas dos formas de ponerle nombre al pasado producen diferentes concepciones de la víctima, diferentes concepciones del acto violento, diferentes concepciones de la perpetración y las relaciones de causalidad entre unas cosas

la ambigüedad de la situación, donde iniciativas de memoria, paradójicamente, conviven con el conflicto— esta relación es más compleja, que fragua el tema en una suerte de ambivalencia entre la necesidad (aún por realizar seriamente y con profundidad histórica y explicativa) de reconstrucción de lo que los funcionarios han llamado “memoria histórica” y el hecho de que la memoria ha sido también un artefacto político que ha jugado de manera directa en el discurso oficial como dispositivo de legitimación del aparato transicional. En este terreno concreto, alrededor de la zona de yuxtaposición ya mencionada al comienzo de esta sección, existe la necesidad, por razones empíricas, de entender el espacio creado por una micropolítica del recuerdo (por definición, potencialmente subversivo) y una macropolítica de la administración del testimonio.

Comprender las texturas del pasado implica, de alguna manera, no solo entender las causas y las consecuencias de la guerra, ni señalar estadísticamente el número de muertos, desaparecidos o torturados, sino también comprender la manera como personas o comunidades concretas, en momentos históricos particulares, tratan de reconstruir los significados asignados a la vida en general y fracturados por la violencia. De ahí la importancia de entender cómo se articulan (en experiencias) las preocupaciones de las vivencias de víctimas de la violencia en Colombia y se conectan con procesos sociales más amplios.

Sin embargo, el estudio de la violencia, sobre todo en sus aspectos más existenciales, plantea, como lo he dicho anteriormente, una paradoja y una dificultad adicionales: no obstante su inmediatez humana, es difícil definir las. En su evidencia inmediata, se reconoce cuando se ve, por así plantearlo, pero cuando se busca definir, en un sentido más abstracto, parece ser un fenómeno que se sale de las manos, que se escurre entre los dedos como el agua. El conteo de graves violaciones de Derechos Humanos, en cuanto arquitectura teórica para leer y definir la violencia, permite que concepciones estructurales de la misma, como lo he mostrado anteriormente, se “escurran entre los dedos” de la evidencia. Prueba de esto es la multiplicidad de términos que se usan y que buscan definirla, pero sobre los que no existe necesariamente un consenso: violencia física, violencia social, violencia psicológica, violencia simbólica, violencia epistemológica, violencia política, entre muchos otros términos similares o asociados. En otras palabras, es un término que circula, que se repite, y cuyos contenidos sociales, cuyos significados específicos, están cifrados por la diversidad disciplinaria y la experiencia personal. Pero, en este orden de ideas, ¿qué querría decir violentar una persona o una comunidad? ¿Dónde comienza lo físico y dónde termina lo simbólico, o cuándo se confunden? Y cuando el tiempo pasa, después de ocurrir hechos casi inimaginables, ¿cuáles son sus rastros, sus marcas, sus heridas? ¿Cómo

---

y otras. El uso de estos términos se gesta, en última instancia, en escenarios políticos más amplios. Para una descripción más detallada de estos escenarios de Justicia Transicional, puede consultarse a Elster (2006).

aprenden las sociedades a reconocer estas heridas como heridas? ¿Dónde está la violencia, dónde está la cicatriz?: ¿en el pasado, en el presente, en el futuro? o ¿en la comunidad?, pero ¿en dónde exactamente?; ¿en el cuerpo marcado de la persona?, ¿en el “cuerpo” de la comunidad? Y, ¿en qué consiste este cuerpo?; y el del desaparecido, cuyo cuerpo es marcado con la ausencia, ¿dónde se encuentra?, ¿en qué consisten estas comunidades de dolor? (Serematakis 1991).

Esta serie de preguntas difíciles de contestar, y aparentemente triviales, hacen parte del elusivo campo de lo que los psicólogos, en sus diferentes vertientes teóricas, han llamado la experiencia *traumática*, o lo que en Colombia se denomina, más bien con cierta vaguedad, el daño. Se habla entonces de daño colectivo, de daño moral, del recuerdo del daño, entre otros. Aquella experiencia humana que, en su multiplicidad de posibilidades vitales, fractura la vida y el orden del mundo mediante el cual se navega en la vida cotidiana. *Trauma*, en su etimología latina, significa herida. Así, como todo trauma (en un sentido tanto técnico como más general), como toda herida, como toda cortada, un daño a la integridad del cuerpo, de la mente o de la comunidad (por múltiples razones), requiere algún tipo de reparación. Sin embargo, la pregunta sobre cómo se define la herida y cómo se define su reparación es un asunto más diverso de lo que con frecuencia se considera.

En el icónico caso de Sudáfrica, por mencionar un ejemplo de circulación global, la noción de *reparación* (de los daños parciales realizados por el *apartheid* – un sistema social fundamentado en la separación legalizada y cotidiana entre diferentes “razas” o “grupos poblacionales”–) estaba más asociada, durante los años de instauración de la Comisión Sudafricana de la Verdad y la Reconciliación entre 1995 y 1998, a la idea de sanación o curación (*healing*, era el término que se utilizaba en inglés). Como se ha demostrado, sanar o curar (heridas) en este contexto tiene una connotación más médica, incluso terapéutica, que reparar. La tradición de pensamiento en torno a estos temas en el país africano estaba mayormente asociada al desarrollo de la psicología y la teología (de ahí la prevalencia de la posibilidad de la reconciliación como horizonte de sanación y de la palabra como liberadora), ambas al servicio de lo que se denominaba “la liberación” del país. En ese contexto, lo que había que sanar era, muy concretamente, la nación (Castillejo-Cuéllar, 2007a, 2007b).<sup>43</sup>

---

43 En la emblemática cartelera que la Comisión Sudafricana de la Verdad desplegaba durante sus audiencias públicas en 1997 aparecía la frase “la verdad sana”, en una clara referencia al escenario psicoanalítico de diván, donde el paciente, mediante la palabra y la mediación del terapeuta, enfrenta su propia historia personal. Sin embargo, como con frecuencia se planteó en aquel contexto, “la verdad que sana” está asociada a la práctica de la confesión católica. La redención de las culpas, de los actos realizados en el pasado, se da a través de la confesión. Muchos de los escenarios transicionales, fundamentados en estos registros, son, en cierta medida, escenarios confesionales.

Por otro lado, el término *tejido social*, sobre el que se fundamentan muchas de las referencias al tema en Colombia (al igual que en otros contextos latinoamericanos), sobresale más claramente, no solo en escenarios de organizaciones de víctimas o representantes de víctimas, sino en la retórica utilizada por el Estado. En este sentido, el tejido social se repara o se restaura, reconectando los lazos, las urdimbres y las tramas o relaciones sociales. En este caso, aunque se hable de muertos, desaparecidos o desplazados, lo que se comprende por violencia o sus daños, y por lo tanto su reparación, tiene contenidos diferentes. Una revisión de los múltiples eventos en el curso de los últimos años en Colombia demuestra la centralidad de la metáfora del tejido.

En este orden de ideas, en Colombia, por ejemplo, la noción de daño colectivo ha sido un tópico permanente en las conversaciones con funcionarios. En una serie de entrevistas realizadas a fiscales del Proceso de Justicia y Paz, se evidencia la dificultad para entender la noción misma de daño colectivo (sobre todo cuando no se usan definiciones formalistas de lo colectivo). En el contexto de Justicia y Paz, por ejemplo, el fiscal debe comprobar, a través del acopio de información y evidencias (basado en lo relatado por un versionado), que un acto violento (y en este caso, *violento* quiere decir criminal en un sentido legal) ha generado efectivamente un daño colectivo (una comunidad étnica o algún tipo de colectividad definida o reconocida como tal por la ley). Los fiscales anotan la dificultad para definir no solo dicho daño “colectivo”, sino lo que implica su reparación. Lo colectivo se asocia en algunos casos a los bienes materiales comunitarios o de propiedad de un municipio, de una ciudad o del Estado en general: un centro comunitario, una cancha de fútbol, un hospital. Infraestructura que en algunos casos fue destruida durante la guerra misma. Así mismo, como en otros contextos, se habla de reparaciones simbólicas o no materiales (del proyecto de vida y del lazo social) pero que involucran la comunidad en una especie de comunidad de sentido. Se mencionan entonces las conmemoraciones, las fechas por establecer como mojones temporales en el proceso de violencia, los cambios de nombres de las calles que establecen mapas del pasado, entre otras medidas que ya se han convertido, incluso, en plantillas aplicables a diversos contextos nacionales: mapas de memoria, cartografías de memoria, etc. No obstante la oscilación entre lo material y lo inmaterial que cifra indefectiblemente este debate (raras veces los expertos en patrimonio nos hablan de lo inasible como patrimonio de la nación), el establecimiento de estos modos de reparación no está, en absoluto, exento de polémicas entre las comunidades de víctimas.<sup>44</sup> De hecho, es de estas polémicas y confrontaciones (por ejemplo, con respecto a la “propiedad del pasado”, a la

---

44 Por supuesto, aquellas víctimas oficialmente reconocidas serán susceptibles de alguna clase de reparación. Aquellas formas de violencia que, por ejemplo, no son reconocidas claramente por las leyes que instauran estos procesos son dejadas por fuera un universo de daños y de personas. Así, se crean víctimas oficializadas y víctimas no oficializadas.

“voz” de los muertos, a quienes los ‘representan’ o quien ‘habla’ por ellos cuando no pueden, a quién los investiga y por qué) de las que está hecha la memoria.<sup>45</sup>

Si las preguntas por las definiciones de la noción de violencia y sus requerimientos de reparación son motivo de reflexión, no lo son menos las maneras específicas como estas preocupaciones se articulan en procesos de investigación y esclarecimiento a través de la promulgación de leyes, órganos de investigación y recaudo de información histórica, entre otras instituciones. Estas leyes (Leyes de Unidad Nacional, de Reconciliación Nacional, de Esclarecimiento Histórico, de Justicia y Paz, entre muchas otras denominaciones y posibilidades) no solo determinan el propio horizonte de su investigación sino que pueden ser vistas como formas particulares de comprender el pasado. En este sentido, las sociedades, después de conflictos armados, tratan de buscar caminos para enfrentar sus efectos. Ya se ha mencionado la dificultad para definirlos: la desarticulación de comunidades, la fragmentación del individuo y la sensación de ansiedad y zozobra permanentes que esto conlleva; la destrucción de la infraestructura social, y todas aquellas dimensiones de la vida social que son casi invisibles ante la mirada pero que son fundamentales: la confianza que se deposita en el otro, la solidaridad que se requiere para tener una sociedad, las identidades y diferencias que son parte de lo que define una comunidad en cuanto tal, la manera como personas específicas se imaginan el futuro y planean para conseguirlo (Castillejo-Cuéllar 2000).

La diversidad de formas de enfrentar ese pasado, con sus complejidades, tensiones, aplazamientos, encuentros, ausencias e historias inconclusas, son material de debate social, de escenarios concretos donde concepciones de la verdad, de la reconciliación, de la culpabilidad y de la victimización –no obstante limitadas por marcos legales o institucionales más generales– se negocian (o se disocian), buscando órdenes de significados colectivos. Un elemento que muestra la diversidad de formas de acercarse al pasado violento desde el presente radica en la multiplicidad de términos que se utilizan, en la sociedad colombiana, para referirse a él y que con frecuencia se engloban en el polisémico término “memoria” (la violencia es dada por supuesta). Se habla de “memoria” (a secas, y siempre dando por sentado que la violencia es parte sustancial de la palabra), “la memoria” (asociada a lo que se relata, al testimonio vital), “memoria histórica”, “memoria colectiva”, “memoria individual”, “memoria social”, “memoria cultural” (cuando se habla de lo indígena o lo étnico), “memoria crítica”, “memoria oral” o “historia oral”, “las memorias” en plural, “memoria traumática”, “historia y memoria” (como opuestos), el “archivo” (como “memoria de la nación”), “los documentos” (que constituyen el “archivo” y que a la vez fundamentan la “memoria de la nación”), “*construcción* de la memoria”, “*reconstrucción* de la memoria”, “recuperación

---

45 Creo que aquí hay toda un área de estudios sobre el patrimonio nacional alrededor de los testimonios de guerra, de la ‘archivización’ del pasado (en el sentido que Derrida le dio al término en *Mal de Archivo*), las iniciativas que lo monumentalizan y lo cosifican, entre otros.

de la memoria” (contra ‘el olvido’ o como una forma de “resistencia”), “verdad” (como soporte o como condición de “la memoria” y del “archivo”). Por supuesto, detrás de estas palabras está no solo la palabra (“el decir”, “el hablar”, y “la enunciación”) como único vehículo “del recordar” –dicho genéricamente–, sino también el silencio y el olvido –no solo en sus sentidos más negativos sino como formas de articulación del pasado– como horizonte de posibilidades. En parte, es el efecto de diferentes perspectivas teóricas alrededor de la relación con la violencia (cuando hay claridad al respecto), en parte es efecto del discurso social que circula. Cualesquiera que sean las condiciones sobre esta diversidad, los términos plantean las complejas maneras como el pasado violento se posiciona en el presente e incluso se hace invisible entre organizaciones e instituciones específicas.<sup>46</sup> En Colombia –hay que decir claramente, y visto más globalmente– hablamos de un pasado que no es pasado, que aún es presente.

En este sentido, este pasado es interpretado a través de una serie de lenguajes o modos de hablar socialmente aceptados que una coyuntura particular hace legítimos.<sup>47</sup> Es una arena de significados que cambia también, no obstante los hechos fundamentales estén aclarados, de una comunidad a otra.<sup>48</sup> Cómo se

---

46 En entrevistas realizadas con funcionarios de la Defensoría del Pueblo y funcionarios de la Fiscalía, partes importantes del proceso de Justicia y Paz, ante la pregunta sobre su percepción de la idea de “memoria” en general, siempre circunscribían sus opiniones, primero, a la idea de “memoria histórica” (sin duda, un término que ha adquirido un carácter hegemónico e institucional), y segundo, la asociaban a los ámbitos propios de su trabajo profesional. Para el abogado (en las dos instituciones), la “memoria histórica” eran los datos y hechos punibles, las verdades materiales; para el psicólogo, por otro lado, eran el testimonio, la palabra. No obstante la gran cantidad de seminarios, conferencias, encuentros pedagógicos sobre el tema, ambos grupos coincidían en que no tenían claridad sobre lo que significaba realmente el término. Entrevistas realizadas en octubre de 2010.

47 No solo el testimonio de la experiencia violenta requiere un contexto apropiado. Hay condiciones que posibilitan e, incluso, determinan el contenido del mismo. De la misma manera, cuando se habla de silencio no solamente se hace referencia al silenciamiento (la represión), cuando a través de la violencia inmediata, la amenaza o el terror se busca callar al otro. También hay condiciones sociales y culturales que permiten o no la palabra, y en ese sentido, el silencio como una posibilidad. El testimonio, por definición, tiene lo que podrían llamarse silencios que son ‘instalados’, difíciles de hablar por razones culturales o de otra índole, y que las sociedades “no se dan cuenta de que no se dan cuenta”. Quizás el ejemplo más claro de eso en escenarios de testificación es la expresión pública de la violencia de género, particularmente el abuso a mujeres en contextos de conflictos. Las experiencias de Bosnia-Herzegovina, Ruanda, o durante la independencia de la India en 1947, hablan de la enorme dificultad de testificar el abuso: cuestiones de dignidad personal, de intimidad, de humanidad. Con frecuencia, los escenarios judiciales o de audiencias públicas no resultan los más convenientes. Sin embargo, además de estas dificultades de contexto, como en Sudáfrica, el abuso sobre la mujer fue un tema que en un momento dado no hizo parte de las investigaciones de la Comisión de la Verdad ni del debate público. Nadie se dio cuenta de esa omisión hasta ya adelantado el proceso.

48 Las divergencias en los modos de recordar también contrastan con iniciativas de envergadura transnacional, que constituyen redes de memoria que hablan de comunidades con identidades

experimenta y cómo el pasado aún cohabita con el presente es una cuestión compleja cuando se mira desde la perspectiva de la vida cotidiana. En cierta forma, la construcción de un relato colectivo sobre los orígenes o las causas de la violencia se hace desde el presente, con las limitaciones y las múltiples agendas políticas en boga, con las instituciones que de alguna manera lo administran, tales como los centros de memorias nacionales y locales. Justicia y Paz es una forma social de producir ese pasado, y se evidencia en sus procedimientos, en la forma de acercarse a la búsqueda de la verdad tanto histórica como judicial.<sup>49</sup> Los contextos que son producto de estas formas de enfrentar el pasado (los escenarios judiciales de Justicia y Paz, las salas de audiencias públicas en Perú o en Sudáfrica) son escenarios de consensos y de disensos complejos donde se ponen en juego múltiples interacciones. La reconstrucción del pasado es también un ejercicio social, no ocurre en el vacío sino en *ámbitos cotidianos*. Temas tan centrales como el cuerpo y lo “performativo” hacen parte de la multiplicidad de lugares donde se encarna y se ‘practica’ el pasado.

En pocas palabras, la antropología (y en general las Ciencias Sociales, y no sin ambigüedad) tiene un reto muy peculiar, sobre todo de cara a las zonas intersticiales que mencionaba al comienzo, donde la guerra y el discurso de la llamada transición se sobreponen: un balance entre las micropolíticas de la palabra (su carácter “catártico”; valga decir que sobre esto no hay consenso), los protocolos y escenarios políticos y culturales de recolección, y las macropolíticas del testimoniar. Un equilibrio entre la necesidad de una reconstrucción histórica<sup>50</sup> llevada de la mano de la palabra y la recopilación

---

alrededor del sufrimiento colectivo: grupos de hijos e hijas (sobre todo, de víctimas del terrorismo de Estado) en Uruguay, Argentina, Colombia, España, Chile, México, al igual que proyectos Nunca Jamás o Never Again (por su acepción en inglés), que se han dado en diferentes lugares. Sin embargo, la investigación social sobre estos grupos ha mostrado diferencias internas. En Colombia este tipo de victimización (la del Estado victimizando de manera racional) ha quedado por fuera del archivo oficial y no constituye parte de ninguna iniciativa gubernamental de esclarecimiento histórico y memoria (Bonaldi 2006).

49 Por supuesto, en escenarios de cambios políticos o en contextos sociales donde se han puesto en marcha esquemas de justicia transicional, iniciativas de memoria de diferente índole se han encargado de la administración del recuerdo. Por recuerdo, que quede claro, no se hace referencia a una imagen mental, desprovista de marcos históricos y políticos. En este sentido, hay formas sociales de recordar, preocupaciones centradas en el proceso, que se gestan en momentos particulares, bien sean asociadas al archivo, a la palabra, al testimonio, a la imagen, etc. Recordar es un acto político-cognitivo. Algunas son legitimadas bajo el manto de la oficialidad, como el Grupo de Memoria Histórica. Otras se desarrollan paralelamente, en la distancia, como las que giran alrededor del Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado. En Colombia, solo un repaso de la multiplicidad de términos que hacen referencia a las relaciones entre memoria y violencia es indicativo de estas diversas agendas.

50 No obstante la gran cantidad de energía y recursos invertidos en iniciativas oficiales de memoria histórica, y la vasta y desarticulada recolección de datos judiciales a través del Sistema Justicia y Paz, en Colombia no existe una visión, una explicación global del pasado

testimonial de mayor envergadura, en cuanto a la real capacidad de esclarecimiento (en función de la víctima y con las sutilezas desarrolladas en el apartado anterior), a la vez que un distanciamiento crítico del proceso en sí mismo, para tratar de entender la manera como el pasado puede ser, paradójicamente, un escenario de configuración de sentidos y dispositivo de poder legitimador de hegemonías en desarrollo. Una crítica al carácter moralista de los administradores sociales del pasado.

A mi modo de ver, lo que se ha dado recientemente es una explosión de investigaciones particularmente preocupadas por la recolección de “testimonios”, en donde “memoria” es sinónimo de lo “narrativo”<sup>51</sup> o es reducida a “lo narrativo”. Este puede ser un aspecto importante, pero hay que ampliarlo. Esta tensión debe permitir la visibilización de los efectos de la guerra, el reconocimiento del dolor del otro, pero sobre todo, el desvelamiento de dimensiones estructurales de la violencia (curiosamente omitidas por varias de las iniciativas oficiales actuales de memoria), en donde el testimonio (entendido como una voz y articulado de maneras muy diversas) puede tener un carácter *subversivo*, desestabilizador, de las actuales configuraciones del poder en Colombia. Esta necesidad de conectar memoria, en cuanto tema global, con la violencia estructural no solo amplía significativamente el compás del debate teórico-político sino que desarticula el carácter *domesticado* del testimonio y su performatividad social (lo que lo dispone como un dispositivo de legitimación de una política del presente) y sus estructuras del narrar consolidadas a través de leyes, de modos de relato, de procesos de recolección. Un barrido por los múltiples debates sobre memoria muestra con claridad cómo el tema de lo estructural (en el seno del conflicto armado en Colombia) no es parte de los términos del debate. Las violencias invisibilizadas de la vida diaria, de la segregación histórica y crónica, de los beneficiarios de este estado de cosas, han sido recogidas (por razones teórico-políticas) bajo el tapete. Y en este punto la investigación sobre la guerra y sus efectos, sobre la memoria, se convierte en una forma de activismo y en una manera de entender la academia.

---

colombiano con un mínimo grado de reconocimiento tanto oficial como no oficial; una explicación histórica que ponga en relación eventos en contextos temporales amplios, responsabilidades múltiples y beneficiarios de la guerra.

51 Del 14 al 16 de marzo de 2011 el Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Cultura realizó el 1<sup>er</sup> Encuentro Internacional de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas: Violencia, Memoria y Sociedad, en la Universidad de los Andes, financiado por el Departamento de Antropología y el Icetex. Se realizaron veintidós simposios (con más de setenta participantes colombianos y doce países representados), un conversatorio sobre memoria y literatura, una muestra de cine y un foro sobre la Ley de Víctimas, al que acudieron representantes del Congreso de la República, organismos internacionales y líderes nacionales. El evento realizó un paneo de las investigaciones sobre Violencia y Memoria en Colombia. Para una crítica, véase mi introducción del libro *Violencia, memoria y sociedad* (2013e), “La *ilusión* de la palabra que libera: hacia una política del testimoniar en Colombia”.

Una última palabra sobre el olvido. Si el recuerdo total, suponiendo que fuera posible, nos lleva a la locura, el olvido total nos lleva a la insania. Entre estos dos lados de la misma moneda hay una tensión: el deber de memoria, como dicen los especialistas, y la necesidad de dejar atrás. Y aunque a veces se escuchan voces de escepticismo sobre la actual propensión a la primera (y por tanto, un llamado a la segunda y a otro grupo de especialistas quizás automarginados), parte de la responsabilidad radica en entender (más que juzgar) los difíciles balances que las sociedades hacen en torno a estos temas.

### **Comentarios finales: hacia una antropología de lo actual**

Como se ha visto, la propuesta de una antropología de la guerra y de la violencia conecta diferentes esferas de investigación. Parte del principio de la complementariedad, y no de la segmentación disciplinaria. Plantea, por un lado, una reflexión de los temas centrales de la antropología: “trabajo de campo” (aquello que signa la posibilidad de entender las diversas articulaciones de significado en una sociedad y los artefactos que producen), la “mirada”, la noción de “descripción”, las posibilidades de la “inteligibilidad”, y la “cotidianidad”. Nada de esto es extraño para los antropólogos en general. Estos temas los extracto de consideraciones anteriores desarrolladas en diversos escenarios nacionales donde el prospecto de la inteligibilidad radical es inmediato. Es de cara a este abismo, a esta periferia-en-el-centro, en este movimiento permanente, que emerge la posibilidad de teorizar. Se teoriza desde la extrañeza, no desde la comodidad teórica. Así mismo, el texto intenta construir un mapa de las urgencias del estudio sobre la violencia en Colombia y los caminos que se perfilan, por lo menos en lo que, en esta ocasión, atañe al conflicto armado.

Más que una agenda de trabajo, se requiere también una antropología (parcialmente unificada), que tenga algún tipo de voz –porque es evidente que de cara a los temas nacionales no la tiene– y que interpele el presente desde lo público, junto con la ayuda de la escritura y el rigor (desde la arena del debate, y no necesariamente, como diría James Petras, desde el “activismo de ordenador”); una antropología que no hable solo desde los cómodos resguardos semiprivados y hasta autistas de las oficinas universitarias (públicas y privadas, pues la educación es en general un privilegio en un mundo de masivos abandonos escolares); menos preocupada por las fragmentaciones producto de la mercantilización del saber (o lo que pasa por él) en las revistas indexadas, por las fantasmagorías del poder mediático-institucionales (como es el caso de los consultores profesionales) y por el corifeo de irrelevancias y monólogos que circulan en ellas a través de todas sus formas de administración y de auditoría académicas. Eso no quiere decir que este investigador particular reniegue de todo eso, de las revistas, de los comités o los circuitos internacionales. No tendría derecho moral para hacerlo. Todo lo contrario, tendrá que asumirlo como suyo, para sepultarlo como proyecto. Una

antropología que se fundamente en el riesgo, en la escritura, en la interpelación al poder y en múltiples formas de colaboración. En suma, una antropología que se preocupe por unas éticas del hacer de cara a las nuevas generaciones. A mi modo de ver, la etnografía (ese sistema articulado de metodologías y 'lugares' que busca la elucidación de significados en momentos históricos concretos) debe ser una empresa crítica que busque, más que identificar las rupturas del poder, sus continuidades a través de múltiples discursos y prácticas institucionales. Este es un proyecto múltiple, entretejido con otras disciplinas, y de un profundo carácter político, que configura la escritura, más que como un reducido ejercicio universitario-investigativo, como un proyecto intelectual.

## Referencias citadas

Anders, Gerhard

2007 Follow the Trial: Some Notes on the Ethnography of International Criminal Justice. *Anthropology Today*. 23(3): 23-25.

Arocha, Jaime

1998 Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias en Colombia. En *Violencias: inclusión creciente*, Jaime Arocha, pp. 205-236. Bogotá: Centro de Estudios Sociales.

Avilés, William

2006 *Global Capitalism, Democracy, and Civil-Military Relations in Colombia*. Albany: State University of New York Press.

Baer, Ulrich

2000 *Remnants of Song: Trauma and the Experience of Modernity in Charles Baudelaire and Celan*. Stanford: Stanford University Press.

Bartolobich, Crystal y Neil Lazarus

2002 *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies*. Londres: Cambridge University Press.

Bateson, Gregory

1977 *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bauman, Zygmunt

1993 *Postmodern Ethics*. Londres: Blackwell.

2001 Wars of the Globalization Era. *European Journal of Social Theory*. 4(1): 11-28.

Blair, Elsa

2004 Mucha sangre y poco sentido: la masacre por un análisis antropológico de la violencia. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 18(35): 165-184.

Bonaldi, Pablo

2006 "Hijos de desaparecidos: entre la construcción de la política y la construcción de la memoria". En: Elizabeth Jelin y Diego Sempol (eds.),

*El pasado en el futuro: los movimientos juveniles*, pp 143-184. Buenos Aires: Siglo XXI Editora Latinoamericana.

Butler, Judith

- 2004 *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres y Nueva York: Verso.
- 2013b Voces [en la cabeza]: espacialidad, confesión y las mediaciones tecnológicas de la Verdad (Papeles CEIC, Universidad del País Vasco) (en prensa).
- 2013c Utopía y desarraigo. En: *Intelectuales desde lejos. El pensamiento latinoamericano*, eds. Gabriel Gatti, Ignacio Irazuzta y Danilo Martuccelli. (En prensa)
- 2013d La *ilusión* de la palabra que libera: hacia una política del testimoniar en Colombia. En *Violencia, memoria y sociedad*, ed. Alejandro Castillejo-Cuéllar y Fredy Reyes. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Castillejo-Cuéllar, Alejandro

- 1997 *Antropología, postmodernidad y diferencia: un debate antropológico y cultural en América Latina*. Bogotá: Instituto de Investigaciones Signos e Imágenes.
- 2000 *Poética de lo otro: una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Técnica, Colciencias.
- 2005a Unveiling Silence: Violence, Memory and the Limits of Anthropology's Craft. *Dialectical Anthropology*. 29: 154-183.
- 2005b Las texturas del silencio. *Empíria. Revista Española de Metodología de Ciencias Sociales*. 9: 39-59.
- 2006a De asepsias, amnesias y anestесias. *Antípoda*. 2: 54-58.
- 2006b Entre los intersticios de las palabras: memoria y educación para la paz en Sudáfrica. *Estudios de Asia y África*. 29: 11-37.
- 2006c Violence and Questions of Meaning. *SEEDS*. 1(4): 8-9.
- 2007a "The Courage of Dispair: Fragments of an Intellectual Project". En: Roy Eidelson (ed.), *Confronting Careers with Conflict*, pp 331-341. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- 2007b Violencia, pasado y tecnologías del recuerdo. *Antípoda* 4. Bogotá: Universidad de los Andes.
- 2007c Imágenes y relatos de la guerra: perspectivas desde África y América Latina. *Antípoda* 5, Bogotá: Universidad de los Andes
- 2008a *The Invisible Corner: Essays on Violence and Collective Remembering in Post-apartheid South Africa*. Berlín: Akademieker Verlag.
- 2008b De la nostalgia, la violencia y la palabra: tres viñetas etnográficas sobre el recuerdo. *Revista Nómadas*. 29: 8-19.
- 2009a *Archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo colectivo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes.

- 2009b “La parole et la vérité comme fantasmagoeir: instantané du Pérou, d’Afrique du Sud et de Colombie”. En: A. Martin (ed.), *La memoire et le pardon: les commissions de la vérité et de la reconciliation en Amérique latine*, pp 151-182. París: L’Harmattan.
- 2010 “Iluminan tanto como oscurecen: de las violencias y las memorias en la Colombia actual”. En: Edgar Barrero y J. Jaume (eds.), *Memoria, silencio y acción psicosocial: reflexiones sobre por qué recordar en Colombia*, pp. 25-60. Bogotá: Cátedra Libre Martín Baró, Fundación Cepeda, Fundación Mundos Posibles.
- 2011a “Peripatetic Memorialization: Pain, Space and the Textures of Belonging in Contemporary South Africa”. En: Sonja Altnöder, Martin Lütke, Marcel Vejmelka (eds.), *Anders: Identitäten*. Trier: WVT – Wissenschaftlicher Verlag Trier (Series “Giessen Contributions to the Study of Culture” [GCSC]). Giessen, Alemania: Universität Giessen.
- 2011b “Dolor, comunidades morales y las texturas de la pertenencia en la Sudáfrica contemporánea”. En: Sergio Visacovsky (ed.), *Estados críticos: la experiencia social de la calamidad*, pp 267-292. Buenos Aires: Ediciones al Margen.
- 2011c “El mito de la palabra que libera”. En: Patricia Ramírez (comp.), *Memorias Cátedra Hernán Henao Delgado 1945-1999*, pp 23-36. Medellín: Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales.
- 2011d “Reparando el futuro: la verdad, el archivo y las articulaciones del pasado en Colombia y Sudáfrica”. En: Dary Luz Nieto (ed.), *Desafíos para la reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno en Colombia*, pp 383-412. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- 2011e “De ecos, gestos y resonancias”. En: Pablo Gómez y Fredy Reyes (eds.), *Comunicación, sociedad y crisis: escenarios e itinerarios transicionales*, pp 23-44. Bogotá: Inpahu, Facultad de Comunicación, Fundación Universitaria.
- 2012a “The Domestication of Testimony: Truth, Endemic Silence, and the Articulations of a Violent Past”. En: Dieter Grimm, Alexandra Kemmerer y Christoph Mollers (eds.), *Recht im Kontext Series*, pp1-56. Berlín: Institute of Advanced Study.
- 2012b *Violence and Memories: Problems and Debates in a Global Perspective (Special Issues of Encounters: An International Journal for the Study of Violence and Society)*. Dubái: Zayed University Press.
- 2013 On the Question of Historical Injuries: Anthropology, Transitional Justice and the Vicissitudes of Listening. *Anthropology Today* 29 (1), pp. 16-19.
- Castillejo-Cuéllar, Alejandro y Fredy Reyes (editores).
- 2012 The Theatrics of Terror: Bodies and the Spaces of War during South Africa’s State of Emergency, 1985. En *Violence and Memories: Problems and Debates in a Global Perspective*, ed.
- 2013 *Violencia, memoria y sociedad*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

- Chowdhury, Kanishka  
2006 Interrogating 'newness': Globalization and Postcolonial Theory in the Age of Endless War. *Cultural Critique*. 62: 127-161.
- De Certeau, Michel  
2002 *The Practice of Everyday*. Berkeley: University of California Press.
- Elster, John  
2006 *Rendición de cuentas: la justicia transicional en perspectiva histórica*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Ferro, Marc  
2010 *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Fiscalía General de la Nación  
2009 *Guía de procedimientos de la Unidad Nacional de Fiscalías para la Justicia y la Paz*. Bogotá.
- Gatti, Gabriel  
2011 De un continente al otro: el desaparecido transnacional, la cultura humanitaria y las víctimas totales en tiempos de guerra global. *Política y Sociedad*. 48 (3): 519-536.
- Gikandi, Simon  
2002 Globalization and Claims of Postcoloniality. *South Atlantic Quarterly*. 100 (3): 627-658.
- Goffman, Erving  
1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nueva York: Bantam Doubleday Publishers.
- Greenhouse, Carol  
2006 Fieldwork in Law. *Annual Review of Law and Society*. 2: 187-210
- Highmore, Ben  
2002 *Everyday and Cultural Theory*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Hinton, Alexander  
2010 *Transitional Justice: Global Mechanisms Local Realities after Genocide and Mass Violence*. Nueva Brunswick: Rutgers University Press.
- Jāmi'at Zāyid  
2009 *Encounters: an international journal for the study of culture and society*. Dubai: Zayed University.
- Jiménez, S.  
2011 "La administración de los efectos de la guerra como tecnología de gobierno: una mirada post-liberal al conflicto armado en Colombia 1980-2010". Disertación Doctoral. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO. Doctorado en Estudios Políticos. Quito, Ecuador.
- Johnson, Chalmers  
2004 *The Sorrow of the Empire: Militarism, Secrecy and the End of the Republic*. Nueva York: Henry Holt and Company. Lacapra, D.  
1994 *Representing the Holocaust: History, Theory and Trauma*. Ithaca: Cornell University Press.

- Ladd, Brian  
1998 *The Ghosts of Berlin*. Chicago: Chicago University Press.
- Lakoff, George y Mark Johnson  
2004 *Las metáforas de la cotidianidad*. Madrid: Cátedra.
- Laplante, Lisa y Kimberly Theidon.  
2006 Transitional Justice in Times of Conflict: Colombia's Ley de Justicia y Paz. *Michigan Journal of International Law*. 28(49): 49-89.
- Lefebvre, Henri  
2004 *The Production of Space*. Londres: Blackwell Publishing.
- Magdoff, Harry  
2003 *Imperialism without Colonies*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Marais, Hein  
2011 *South Africa Push to the Limit: The Political Economy of Change*. Londres: Zed Books.
- Merry, Sally Engle  
2006a Anthropology and International Law. *Annual Review of Anthropology*. 35: 96-116.  
2006b New Realism and the Ethnography of Transnational Law. *Law and Social Inquiry*. 31(4): 975-995.
- Miller, Nancy y Jason Tougaw  
2002 *Extremities: Trauma, Testimony and Community*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Nordstrom, Carolyn y Joann Martin  
1992 *The Path to Domination, Resistance and Terror*. Berkeley: University of California Press.
- Procuraduría General de la Nación (Instituto de Estudios del Ministerio Público)  
2008 *Conceptos básicos acerca de la Ley de Justicia y Paz y los Derechos de las Víctimas*. Bogotá.
- Puentes, Luis Fernando  
2011 La guerra invisible: los derechos humanos como arma de guerra y lucrativo negocio. *Revista Fuerzas Armadas*. 218(50): 51-61.
- Robledo, Jorge Enrique  
2010 *Santos, tierras y libre comercio*. Manuscrito.  
2011 *El destape de Santos sobre la propiedad rural*. Manuscrito.  
2012 *Ningún presidente de los campesinos*. Manuscrito.
- Rojas, Jorge Enrique  
1993 *Desplazamiento, derechos humanos y conflicto*. Bogotá: Codhes.
- Ross, Fiona  
2002 *Bearing Witness: Women and Truth and Reconciliation Commission of South Africa*. Londres: Pluto Press.
- Scheper-Hughes, Nancy  
1992 *Death without Weeping: Violence and the Everyday Life in Northern Brazil*. Berkeley: University of California Press.

- Schutz, Alfred  
1993 *La construcción significativa del mundo*. Barcelona: Paidós.
- Schwitzgebel, Eric  
2011 *Perplexities of Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Serematakis, Nadia  
1991 *The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Paul  
1988 *Discerning the Subject*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Steiner, George  
1981 *Después de Babel: aspectos del lenguaje y la traducción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vasco, Luis Guillermo  
2002 *Entre selva y páramo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Wesseling, Henri  
2002 *Divide y vencerás: el reparto de África (1880-1914)*. Barcelona: Ediciones Península.
- White, Luise  
2000 *Speaking with Vampires. Rumor and History in Colonial Africa*. Los Ángeles: University of California Press.
- Zinn, Howard  
2005 *A People's History of the United States*. Nueva York: Harper.



## 5. “Estudios afrocolombianos” en la antropología: tres décadas después

EDUARDO RESTREPO<sup>1</sup>

*La teoría es siempre un rodeo en el camino  
hacia algo más sustancial*

Stuart Hall

### Introducción

Hace ya tres décadas desde que Nina S. de Friedemann publicara uno de los textos más referidos en el campo de los estudios de la gente negra en el país: *Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad*.<sup>2</sup> En dicho capítulo, Friedemann contaba lo que ahora es una famosa anécdota: en el Instituto Colombiano de Antropología habían colegas que afirmaban que el estudio de las poblaciones negras no era antropología. Para ellos no podía ser antropología porque, en tal momento, el sentido común disciplinario indicaba que la pertinencia disciplinaria estaba enmarcada en el estudio de los pueblos indígenas. Es decir, a pesar de la narrativa de la antropología como “estudio del hombre”, en la práctica había una equivalencia entre antropología y estudio de indígenas (del pasado o del presente). Fue en este marco que Friedemann cuestionó la marginalidad del interés de sus colegas por las poblaciones negras y acuñó el doble concepto de invisibilidad-estereotipia para señalar los efectos del pensamiento racial en el desconocimiento de la presencia y de los aportes de estas poblaciones a la construcción de la nación.

---

1 Profesor asociado, Departamento de Estudios Culturales. Universidad Javeriana. Agradezco los atinados comentarios de contenido y redacción de mi colega y amigo Axel Rojas al borrador de este texto, quien siempre me empuja a pensar en asuntos que tienden a escapárseme. Obviamente, los problemas y limitaciones del escrito actual son de mi entera responsabilidad.

2 El libro fue editado junto a su colega Jaime Arocha (Arocha y Friedemann 1984). Una versión del artículo en mención fue presentado por Nina S. de Friedemann en el “Primer simposio sobre bibliografía del negro en Colombia”, financiado por la Fundación Ford bajo el título “Negros en Colombia: invisibilidad y presencia” (cfr. Friedemann 1983).

Este texto de Friedemann pronto se convirtió en un hito y sus postulados sobre la invisibilidad del negro fueron referidos no solo por académicos sino que influyó también en el discurso de variados activistas. Hoy es uno de los textos clásicos y con frecuencia parte del canon constitutivo de los “estudios afrocolombianos”. Treinta años después de publicado este seminal texto es relevante preguntarse cuáles han sido desde entonces las tendencias y características de la producción antropológica “en este campo”. Con el presente artículo busco contribuir a identificar algunas de estas tendencias y características, sin pretender agotar las posibles cartografías del campo y su relación con la antropología. Como espero será claro en las siguientes páginas, en estas tres décadas se han dado transformaciones que evidencian la complejización del campo de los ‘estudios afrocolombianos’ y de la disciplina antropológica.

El propósito más inmediato es el de conversar con ese texto clásico de Friedemann a la luz de las transformaciones y preocupaciones de hoy. Aunque en varios pasajes mencionaré algunos textos y autores que no se inscriben estrictamente en el campo de la antropología, mis elaboraciones no abarcan todo el campo de los estudios afrocolombianos. En efecto, dada la amplitud del campo, que incluye un componente importante en la literatura, el folclore, los estudios musicales o en la disciplina histórica, un ejercicio más detallado me demandaría abarcar aspectos y dimensiones que exceden los alcances de este artículo y del volumen colectivo del que hace parte, cuyo énfasis es presentar un balance de la antropología contemporánea en Colombia. También es relevante señalar que he hecho énfasis en la producción que se ha dado desde mediados de los ochenta, ya que el artículo de Nina de Friedemann da cuenta de los estudios existentes hasta esa fecha. Finalmente, es importante indicar que me he centrado en la producción académica, sin abordar el océano de materiales que existen como resultado de informes, consultorías y conceptos de antropólogos sobre diferentes aspectos relacionados con la gente negra en el país. Hacerlo, es una tarea para otro momento y para una publicación diferente.

### **Invisibilidad-estereotipia: doble articulación de la discriminación racial**

Uno de los conceptos de Friedemann que ha tenido mayor impacto en los estudios de poblaciones negras en Colombia ha sido el de invisibilidad. Friedemann planteaba la invisibilidad como borradura de las trayectorias, presencias y aportes de la gente negra: “La invisibilidad que como estrategia de dominio se ha proyectado en tiempo y espacio a lo largo de casi cinco siglos [...] Se apoya en una negación de la actualidad y de la historia de los africanos negros y sus descendientes en América” (1984: 510). Invisibilidad supone un silenciamiento deliberado, un ocultamiento como clara expresión de las ideologías racistas de las elites. A los ojos de la autora, este racismo sería el que explicaría porque los

‘estudios de negros’ no eran considerados antropología por sus colegas en el Instituto Colombiano de Antropología y la razón por la cual no había cursos sobre las trayectorias y presencias negras en las universidades.

Por su parte, con estereotipia se refirió a las imágenes caricaturizantes, descontextualizadas y simplificadoras del negro: “Imágenes pasionales más que racionales y menos científicas que reales, son las que aparecen cuando quiera que la presencia del negro es visible en el análisis socioeconómico, en la narrativa histórico-cultural o en el relato literario” (Friedemann 1984: 512). Estereotipia es también una negación, una que se constituye desdibujando las verdaderas presencias y características del negro. Estereotipia supone una visibilización que oculta, en tanto que proyecta y reproduce prejuicios racistas.

Ambas nociones, que se articulan como componentes del proceso de discriminación socio-racial del negro, suponen una doble borradura que silencia y caricaturiza. El pensamiento eurocéntrico dominante, que se impone en los medios de comunicación y los sistemas de información, constituye y reproduce tal silenciamiento y caricaturización del negro. En sus propias palabras, “Invisibilidad y estereotipia, como parte de un proceso de discriminación socio-racial del negro, son herramientas de un sistema de comunicación e información hegemónico, dominado por el pensamiento europeo” (Friedemann 1984: 511).

A comienzos de los años noventa, para Friedemann la situación no había cambiado sustancialmente:

En Colombia, los estudios de grupos negros en el campo de las ciencias sociales aún siguen sufriendo problemas de invisibilidad, entendida esta como una expresión de discriminación, que se manifiesta en la ausencia académica de programas oficiales de enseñanza e investigación. Los problemas son notorios al examinar el volumen de trabajos que, por ejemplo en el campo de la antropología, se ha dedicado a los grupos indios, que desde hace casi cincuenta años han suscitado el mayor interés de esta disciplina (1992: 543).

No obstante, durante la segunda mitad de estos años, habría un auge de estudios y publicaciones sobre comunidades negras, sobre todo en la región del Pacífico colombiano. Impulsados por los procesos organizativos asociados al Artículo Transitorio 55, la Comisión Especial para las Comunidades Negras y la Ley 70 de 1993, así como por la relevancia que la región toma con las narrativas de la biodiversidad, se adelantaron cientos de trabajos a lo largo del Pacífico, a menudo interesados en el poblamiento, territorio, prácticas tradicionales de producción, conocimiento e historia local, identidad cultural y movimiento social. Desde finales de la década de los noventa, con la demencial irrupción del conflicto armado en la región, los estudios sobre comunidades negras en el Pacífico

comenzaron a abordar los efectos de la violencia, la violación de sus derechos y el desplazamiento forzado. Ahora bien, en lo corrido del nuevo milenio, el grueso de los estudios se ha orientado hacia otras regiones, lugares y temáticas. El Caribe continental e insular y los valles interandinos, al igual que las ciudades, han sido los contextos en los que se han adelantado gran parte de las investigaciones. Como expondré más adelante, nuevas temáticas han surgido y algunas antiguas han sido abordadas desde otras perspectivas teóricas.

Al incremento considerable de estudios referidos a la gente negra en Colombia, se puede agregar el hecho de que nadie pondría en cuestión hoy que este tipo de estudios es antropología. La pertinencia disciplinaria ya no se define en la práctica con los indígenas, pasados o presentes. Más aún, de una forma paradójica, si se tienen en consideración los trabajos de grado y las publicaciones de artículos y libros, hace ya algunos años que en el país la antropología solo marginalmente aborda poblaciones indígenas. En ciertos programas de antropología, incluso, es excepcional encontrar un estudiante interesado en realizar su trabajo de grado con estas poblaciones.<sup>3</sup>

Dado este creciente cuerpo de estudios, ¿podríamos argumentar, entonces, que se ha superado la situación de invisibilidad-estereotipia de la que hablaba Friedemann hace tres décadas? No es una pregunta de fácil respuesta. A pesar de todas las dificultades y limitaciones que puedan ser señaladas, en muchos aspectos se ha consolidado un campo de estudios afrocolombianos. En la antropología que hoy se practica en Colombia no se descartan estos estudios como si no pertenecieran a la disciplina. Al contrario, estudiar asuntos referidos a poblaciones negras es considerada una temática claramente asociada con la tradición antropológica. También se ha avanzado en la dignificación y visibilización de la presencia y contribuciones de la gente negra a la formación de nación; no solo en la academia sino también en escenarios organizativos o en el de derechos. En estos aspectos puntuales la invisibilidad y estereotipia de las que hablaba Friedemann parecen haber retrocedido, para dar paso a procesos de visibilización y dignificación.

No obstante, lejos nos encontramos que gran parte de las prácticas de discriminación racial históricamente sedimentadas y naturalizadas sean realmente cuestionadas e interrumpidas. A pesar de la densa retórica del multiculturalismo, las narrativas de la colombianidad siguen siendo eurocentristas y el racismo estructural no suele ser puesto en cuestión porque ha devenido en sentido común, tanto para los sectores dominantes como para no pocos de los subalternizados. Los contenidos

---

3 En contraste con esta práctica dominante en el establecimiento académico, en los escenarios como en el mercado o del Estado donde se demanda su concurso profesional la figura del antropólogo es en gran parte asociada a los expertos de la indianidad. En los imaginarios sociales, por su parte, la imagen del antropólogo a menudo se vincula con los restos arqueológicos o con identificación de restos humanos.

y los términos de lo que es considerado conocimiento histórico, sociológico o antropológico pasan por dispositivos de producción y autorización epistemológica y geopolíticamente marcados, y en muchos aspectos, abiertamente racializados (cfr. Hurtado 2013). Por tanto, la lucha contra las múltiples modalidades de la invisibilidad y la estereotipia esgrimida por Friedemann hace tres décadas sigue siendo relevante y, en algunos aspectos, incluso es más urgente.

Ahora bien, la complejidad y sutilezas de la estereotipia son tan persistentes que incluso algunos esfuerzos por visibilizar las trayectorias, legados y presencias de la gente negra no han podido escapar a la estereotipia. Estos cerramientos suelen operar en aquellos retratos de comunidades idealizadas, que responden más a las buenas intenciones y frustraciones de los académicos, funcionarios o activistas que a las realidades de las poblaciones en nombre de las cuales se habla. Esta forma de visibilización no escapa a la estereotipia y es frecuente, por ejemplo, en muchos estudios y reflexiones sobre las comunidades negras de la región del Pacífico, en los que las poblaciones locales se interpretan desde un prisma comunal que las muestra en una supuesta relación armónica e idílica con la naturaleza, como prístinos sujetos morales y epistémicos que en su profunda tradicionalidad se definen por su pura exterioridad de Occidente, el capital o la modernidad.<sup>4</sup> Nobles relatos que han sido relevantes en ciertas luchas políticas, pero que se quedan cortos para comprender las heterogéneas y mundanales realidades de esas poblaciones locales que, desafortunadamente para muchos, son más complejas.

Un efecto similar se produce con algunas investigaciones y publicaciones que se inscriben dentro de la perspectiva de “huellas de africanía”. En este caso, al buscar ponderar los legados africanos persistentes en los afrocolombianos, algunos investigadores se limitan a presentar enunciados generales de vaporosas similitudes que no se contrastan seriamente en los archivos y en la comparación etnológica a ambos lados del océano. Esta dificultad fue explícitamente mencionada por Friedemann en su texto, al referirse al trabajo de dos destacados investigadores, pioneros en el campo: José Rafael Arboleda y Aquiles Escalante. Al respecto escribió: “Pero al convertirse nuestros pioneros en detectives del rasgo cultural, en el marco de su comparación con el rasgo africano, un análisis de la participación y creatividad del negro en la formación del país, así como una explicación socio-política de su quehacer quedó velado durante muchos años” (1984: 542).

Es necesario precisar que no se trata de cuestionar el valor político y académico de las diversas formas de visibilización producidas en las décadas transcurridas luego del trabajo de Friedemann. Lo que estoy argumentando es que, independiente de

---

4 Esto evidencia que ciertas nociones de indianidad continúan siendo amarres nodales en los diagramas de visibilidad disciplinarios y de la gubernamentalidad.

la buena voluntad de los investigadores, ciertas formas de visibilización pueden reforzar la estereotipia antes que cuestionarla. Siguiendo en esto a Stuart Hall, es relevante tener presente que la estereotipia no se diluye gracias solo a buenas intenciones, se requiere de un trabajo académico y político riguroso, que no tiene garantizados sus efectos de antemano.

## Lenguaje: desplazamientos y disputas

En las últimas tres décadas el vocabulario desde el cual se constituye el campo que Friedemann llamaba “estudios del negro” ha cambiado notablemente. Palabras como “negro”, “grupos negros”, “cultura negra” han dejado de ocupar el lugar central que tenían en el lenguaje académico de los años ochenta, siendo a menudo reemplazadas por las de “afro”, “afrocolombiano” y “afrodescendiente”. Estos cambios no se han dado sin discusiones ni se limitan al establecimiento académico. Lo cierto es que se reflejan en el lenguaje de las Ongs, de gran parte de Estado y de la cooperación internacional, como USAID, al igual que de muchas organizaciones y activistas, donde la expresión “afrodescendientes” es predominante. Para algunos constituye un significante de un lenguaje políticamente correcto, al igual que “afros”, “afrocolombianos” y “afroamericanos”. Como bien lo anota Peter Wade, este giro en el lenguaje evidencia “[...] una emergente y quizás más duradera hegemonía [...]” (2013: 29).

Aunque el término “afrodescendientes” se ha ido generalizando desde las reuniones previas a la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, realizada en Durban, Sudáfrica (Cunin 2013; Romero 2012), en el país en el ámbito académico el cuestionamiento a la utilización del término “negro” (o cualquiera de sus adjetivaciones como cultura negra, poblaciones negras, grupos negros) se remonta al menos a los años noventa. En particular, diferentes intelectuales que se reconocen a sí mismos como afrocolombianos han argumentado que “negro” es un término heredero del racismo nacido con la esclavitud colonialista, que deshumaniza y cosifica a personas al reducirlos a unos rasgos como el del color de la piel. Afirman que conservar ese término para referirse académica o políticamente a unas poblaciones, culturas, grupos o personas, no hace más que reproducir categorías racistas con un trasfondo colonial. De ahí que es importante purgar el lenguaje de cualquier vestigio de discurso racial. Esta discusión se posicionó con mayor fuerza en los noventa, y autores que rechazan ahora vehementemente la palabra “negro”, como Juan de Dios Mosquera, la utilizaron de manera central como adjetivo, en sus publicaciones en los años ochenta (cfr. Mosquera 1985).

El antropólogo chocoano Rafael Pereachalá Alumá se ha referido a una serie de argumentos por los cuales debe rechazarse el término “negro” como etnónimo:

1º) Dicha palabra es creada contra nosotros, por nuestros enemigos. 2º) Nos cosifica. 3º) Nos quita la condición de humanos. 4º) Nos desconecta de nuestro territorio ancestral. 5º) Oculta nuestra historia remota y tapa la felonía reciente del etnocidio y secuestro de millones de personas humanas y el secuestro de sus víctimas. 6º) El vocablo nos desprecia. 7º) Es producto de la supremacía europea. 8º) No consulta nuestras voluntades. 9º) Nos homogeniza. 10º) Nos estereotipa. 11º) El nombre de mis hijos, se los da mi familia y yo, con una clara intención de engrandecerlo y atarlo a la historia ancestral. Además, todo nombre debe llevar una condición dignificante (Pereachalá 2004: 152).

El cuestionamiento del término “negro” y sus derivados se ha expresado también en el terreno jurídico. Recientemente fue instaurada una demanda de inconstitucionalidad a la expresión “comunidades negras” que aparece en el Artículo Transitorio 55, la Ley 70 de 1993 y una estela de decretos y sentencias de la Corte Constitucional asociadas. En la Sentencia C-253/13 del 25 de abril de 2013, la Corte Constitucional responde a Harold Javier Palacios, quien demanda “[...] que la expresión “comunidades negras” sea declarada inconstitucional porque posee una connotación negativa y racista que desconoce los derechos de la población afrocolombiana” (Sentencia C-253/13: 27). El demandante señalaba que “[...] no es correcto hacer uso del lenguaje que quedó como legado de este fatídico episodio (el de la esclavitud), desde ningún punto de vista es correcto rendir culto a este hecho utilizando el mismo calificativo que usaron los esclavistas como lo es el uso de la palabra negro en contra de personas originarias de África, sin saber las consecuencias negativas que esta palabra tuvo en ese momento histórico y tiene en la actualidad” (citado en Sentencia C-253/13: 3). La respuesta de la Corte Constitucional ante la demanda se soporta en tres argumentos centrales: 1) la multiacentualidad del lenguaje y sus transformaciones históricas que cuestionan la necesaria articulación de un significante y un significado, 2) la lectura contextual del término que hace que sus sentidos en la legislación cuestionada no sean los del desprecio y la discriminación, y 3) que no son pocas las personas, incluso desde procesos organizativos, que reivindican y se identifican con el término de “negro”.<sup>5</sup>

---

5 Sobre este último argumento, se hace relevante citar un pasaje de la sentencia: “Por lo menos una parte significativa de los afrocolombianos, se autodenominan e identifican como “negros” lo cual se comprueba al revisar los nombres de los grupos y organizaciones sociales y políticas en el territorio nacional. La palabra “negro” o “comunidades negras” ha sido resignificado por los afrocolombianos hasta el punto que algunos miembros de las comunidades negras desean ser llamados así y a través de la palabra “negro” reivindican sus derechos y su pertenencia a este grupo étnico. No de otra manera se explicaría que muchos se agrupen en organizaciones que llevan este nombre. Precisamente en este proceso, la Corte invitó a participar a grupos como la Asociación de Comunidades Negras (ASOCONE), a la Federación de Comunidades Negras de Antioquia (FECONDA), a la Corporación por Defensa de las Comunidades Negras de Bolívar (BIKO), a la Fundación para el Desarrollo

Lo que me interesa resaltar es que el término “negro”, utilizado por Friedemann en un texto que buscaba denunciar el racismo en los años ochenta, ha devenido en objeto de sospecha durante lo corrido del nuevo milenio, no solo en la academia sino también en escenarios como el jurídico. Es por esto que referirse al campo como “estudios de negros” es una expresión que hoy genera fuerte escozor. Este escozor con respecto al término “negro” es un signo del cambio de los tiempos, en los que se evidencia una particular sensibilidad por el lenguaje, así como por quiénes hablan y en nombre de quién se habla.

Como ya se indicaba, el término afrodescendientes es ahora ampliamente utilizado: desde entidades estatales, de cooperación técnica internacional y Ong, pasando por activistas y organizaciones, hasta diversos intelectuales y académicos.<sup>6</sup> En gran parte opera como un lenguaje políticamente correcto que supuestamente escaparía al pensamiento racialista y a las prácticas de discriminación racial. A pesar de su amplia aceptación, hay abiertas disidencias que cuestionan su pertinencia. Nuevamente Rafael Pereachalá puede ser citado al respecto:

Bastante costó que el grueso de los colombianos de ancestría africana, se apropiaran del eutoetnónimo afroamericano, cuando de pronto Jaime Arocha Rodríguez desde su obra *los ombligados de ananse* [sic] y prevalido de la institucionalidad, se vuelve difusor de un nuevo etnónimo: ‘Afrodescendiente’ [...] siguiendo al sociólogo [sic] brasilero Sueli Carneiro.

En nuestra búsqueda de un autoetnónimo de consenso, rápidamente algunos adalides del llamado ‘Proceso de Comunidades Negras’ (P.C.N.), empezaron a propagarlo y la burocracia multilateral, también lo ha acogido. La ONU en Durban, Suráfrica 2001, y más recientemente la UNESCO. Por nuestra parte, lo repudiamos categóricamente frente al

---

y la Democracia de las Comunidades Negras de la Costa Atlántica (FUNDECONA), al Movimiento Nacional de Comunidades Negras Palenque Afrocolombiano (MNCH-PA), a la Fundación Cultural Colombia Negra (F.C.C.N.). Sin contar con el Proceso de Comunidades Negras –PCN- conformado por 120 organizaciones étnicas en todo el territorio nacional que (29) en su momento participaron en la redacción de la Ley 70 de 1993 y que hoy en día busca fortalecer el reconocimiento de los derechos de estas comunidades. También en la etapa de la Preasamblea Constituyente, la población se reunió en la “Coordinadora de Comunidades Negras” (Sentencia C-253/13: 29-30).

6 Aunque su popularización entre ciertos sectores se remonta a comienzos del milenio, la difusión y legitimización del término encuentra un reciente impulso en la proclamación del 2011 por parte de las Naciones Unidas, mediante resolución en la Asamblea General, como el “Año Internacional de los Afrodescendientes”. Es probable que la utilización de este término se consolide aun más con la reciente resolución de la misma entidad que establece la celebración del “Decenio Internacional de los Afrodescendientes” del 1 de enero de 2015 al 31 de diciembre de 2024.

siguiente raciocinio: 1º) Es anticientífico. 2º) es extracomunitario. 3º) Procede del autoritarismo académico.

[1º)] Es anticientífico porque a la luz de la Arqueología, la Paleantropología y la Genética, el Homo Sapiens sapiens, es originario de Tanzania, de las inmediaciones de la garganta de Olduvay, África del sur. 2º) Ese nombre no brota del seno de nuestra comunidad. Por tanto, es un exónimo. 3º) Es producto de la autoridad académica, convertida en autoritarismo de cientos de académicos, que en una posición colonialista deciden nominar, a su parecer, e inconsultamente a nuestra comunidad (2004: 153).

Cito en extenso el pasaje de Pereachalá, pues permite mostrar este cambio y las disputas en la forma cómo se nombra a las poblaciones y problemáticas que podrían ser abordadas dentro de lo que Friedemann mencionaba como “estudios de negros” en el texto de los años ochenta que nos sirve de referente.

Esto no significa, sin embargo, que los académicos hayan abandonado el concepto de “negro” (ya sea para referirse a gente negra, pueblo negro, poblaciones negras, comunidades negras, grupos negros, culturas negras o negritud, entre otros). Así, por ejemplo, gente negra es un término sugerido por Peter Wade (1997), que ha sido retomado por diferentes autores (Barbary y Urrea 2004; Camacho y Restrepo 1999; Mosquera 2004). También, en un tono más descriptivo y cercano al análisis sociológico, encontramos el término de poblaciones negras (Agudelo 2005; Urrea 1996a). Con una inflexión más antropológica, el término de comunidades negras tiene su gran referente en el proceso de etnización que se articula jurídicamente en torno a la Ley 70 de 1993 (cfr. Hoffmann 2007, Oslender 2008).<sup>7</sup> Pueblo negro, por su parte, tiene un tono de reivindicación de derechos y de dignificación de luchas (cfr. Hurtado 2013, Rosero 2002). Algunos autores han optado, además, por mantener la serie de términos que se acordaron para adelantar el último censo en el país: afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros (Mosquera Rosero-Labbé 2011; Wabgou *et al.* 2012).

Aunque en este escrito recurro al concepto de afrocolombiano y estudios afrocolombianos, en un balance y prospectiva del campo hace ya casi diez años sugerí el concepto de “Colombias negras” (Restrepo 2005). Sigo pensando que es más preciso analíticamente porque una cosa es como una gente se denomina a sí misma y quiere ser reconocida (en lo cual tienen todo el derecho del mundo a buscar el término con el cual sean interpeladas)<sup>8</sup> y otra el estudio de los dispositivos

---

7 Aunque el término (más no el concepto, que se articula en los noventa) es central en los años ochenta en los textos de Juan de Dios Mosquera, uno de los impugnadores más reiterativos del rechazo de “negro” (cfr. Mosquera 1985).

8 Esto sin desconocer el juego de relaciones de poder y los cerramientos que en nombre de ‘nosotros’ se establecen en momentos y contextos determinados. Las políticas de

y efectos que han sido desplegados para imaginar e intervenir en una formación histórico-social específica. También sigo pensando que los gestos del lenguaje políticamente correcto y los eufemismos, no son necesariamente estrategias analíticas y políticas adecuadas para transformar relaciones de dominación, menos cuando mantienen incólumes prácticas y representaciones desde cerramientos totalitarios. En los últimos años he recurrido al concepto de negritud que, en tanto neologismo, podría posibilitar indicar la preocupación por una genealogía y etnografía de las distintas articulaciones de lo negro (donde afrocolombiano, afrodescendiente, afro, negro, gente negra, etc. son pensadas como diferentes disputas y expresiones de estas articulaciones).

Obviamente no estoy apelando al argumento de que el lenguaje es inocente, ni buscando desconocer que las relaciones de poder pasan también por cómo se habla sobre el mundo, desde dónde se hace y quién lo hace. Aunque hoy en día es posible afirmar que en este campo académico no hay consenso absoluto sobre un término aglutinante; pareciera que los de “afrocolombianos” y “afrodescendientes” los que han ido ganando una posición hegemónica, y en ese sentido es mucho más fácil encontrar la expresión “estudios afrocolombianos (o afrodescendientes)” para referirse a este conjunto amplio y heterogéneo de trabajos.

## Encuadres teóricos, temáticas y lugares

Teórica y temáticamente, los autores y sus estudios son hijos de su tiempo. Hace treinta años el pequeño puñado de antropólogos pioneros dedicados a los “estudios de negros” a los que hacía referencia Nina S. de Friedemann estaban adelantando sus trabajos desde el enfoque afroamericanista inspirado por Melville Herskovits o desde perspectivas funcionalistas o de la ecología cultural.<sup>10</sup> Antropólogos colombianos como José Rafael Arboleda S.J. y Aquiles Escalante o extranjeros como Thomas Price, estuvieron influenciados por la pesquisa de rasgos africanos entre poblaciones negras en el país,<sup>11</sup> mientras en otros académicos, como Rogerio Velásquez y Manuel Zapata Olivella, se podían trazar improntas del funcionalismo británico y del culturalismo estadounidense.<sup>12</sup>

---

la representación no dejan de operar ni son inocentes dependiendo de quién sea el enunciante ni por sus ‘buenas’ intenciones.

- 9 A propósito, mientras escribo estas líneas he recibido el último número de la Revista CS del ICESI, cuyo tema es denominado precisamente “Trayectorias afrodescendientes: tendencias y perspectivas”.
- 10 Para un examen de los encuadres teóricos y autores pioneros, además del artículo de Friedemann (1984), pueden consultarse las contribuciones de Jaramillo (1986), Pérez (2001), Hurtado (2008a), Pulido (2011), Hurtado (2013).
- 11 Sobre José Rafael Arboleda y su enfoque afroamericanista, ver Pulido (2007).
- 12 Para profundizar en los planteamientos y aportes de Rogerio Velásquez, ver Antón Sánchez (2003). Con respecto a Manuel Zapata Olivella, ver Mara Viveros (2013a, 2013b).

En los años setenta, se nota la influencia de la teoría crítica marxista desde encuadres históricos y de economía política como el trabajo de Michael Taussig, bajo el seudónimo de Mateo Mina (1975), el de Olga Moncada (1979) y el libro *La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico* de Aquiles Escalante. Por su parte, Nina S. de Friedemann y Norman Whitten, en estos mismos años, se inscribían teóricamente en la ecología cultural (cfr. Whitten y Friedemann 1974).

Hacia la segunda mitad de los años ochenta, Friedemann junto con Jaime Arocha dan un giro hacia una versión local del enfoque afroamericanista, en el cual se conjugan aspectos de la ecología cultural de Julian Steward y el materialismo cultural de Marvin Harris con una particular elaboración, con base en el trabajo de Gregory Bateson, de los planteamientos de Mintz y Price (cfr. Arocha 1990, 1999).<sup>13</sup> Estos son los fundamentos teóricos de lo que Arocha, Friedemann y Maya pregonan durante los años noventa como el “enfoque afrogenético” y desde donde se fundamenta el concepto de huellas de africanía y su tendencia al desplazamiento del término “negro” al de “afrocolombiano” (cfr. Maya 1998).

También para los años ochenta se incorporan una serie de autores cruciales en el campo de los estudios de la gente negra en Colombia. Entre los extranjeros, por su permanencia e impacto, cabe resaltar los nombres del antropólogo inglés Peter Wade y la antropóloga húngaro-belga Anne Marie Losonczy. A partir de su disertación doctoral, realizada a comienzos de esta década, el trabajo de Wade ha estado enfocado en las dinámicas y relaciones raciales en Colombia (Wade 1997); inicialmente influenciado por la economía política, en los años noventa recurre a las teorías críticas de la nación, la raza y la identidad. También en el marco de su disertación doctoral, Losonczy comienza sus investigaciones en el Chocó influenciada por el estructuralismo levistraussiano y por el trabajo de Roger Bastide sobre los negro-americanos en el marco de lo que luego llamó una antropología de lo inter-étnico (Losonczy 1997, 2006). Desde estos enfoques teóricos, Losonczy ha ahondado en aspectos como modelos de conocimiento local (1993, 1989), regímenes de memoria e identidad (1999) y corporalidades (1991).

El antropólogo colombiano William Villa inicia sus investigaciones en la primera mitad de los ochenta con su llegada al Chocó y su vinculación con un proyecto de cooperación técnica internacional holandesa (DIAR). En una articulación de economía política y ecología cultural regional, parte importante de sus contribuciones se enfoca sobre los procesos de poblamiento y los modelos de producción en el Pacífico colombiano (Villa 1985, 1999; Valencia y Villa 1992).

---

13 Para la ampliación de los supuestos y postulados teóricos de este enfoque, ver Díaz (2009), Pulido (2011) y Restrepo (2005).

Villa ha sido también uno de los pioneros y de los más sutiles analistas de la historia y características del movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano (Villa 1998, 2004).

En los años ochenta se cuenta con un puñado de estudios por fuera de la región del Pacífico. Para el Valle del Patía se cuenta con los pioneros aportes de los trabajos de grado de Manuel Ussa (1987) y Constanza Ussa (1989) así como del clásico libro de Francisco Zuluaga (1988). En su conjunto, estos tres estudios ofrecen una perspectiva histórica sobre las particulares características económicas, sociales y políticas de la gente negra en el Valle del Patía. En el Caribe continental, San Basilio de Palenque ha sido el referente paradigmático de los estudios antropológicos sobre la gente negra. Algunos textos clásicos se remontan a los años cincuenta, cuando Aquiles Escalante (1954) publicó un extenso artículo sobre el Palenque, hasta los aportes de Nina S de Friedemann (1987). Para el Caribe insular San Andrés y Providencia algunos trabajos de grado de la Universidad de los Andes se remontan a la década de los ochenta (Cano 1980; Cleves 1980; Pedraza 1984; Ruíz 1986), pero también se encuentran otros estudios, entre los que se cuenta una de las primeras publicaciones de Nina de Friedemann (1964-1965) o, incluso, al clásico de la antropología de Peter Wilson, publicado originalmente en inglés en 1973 y solo traducido hasta el 2004. No obstante, el Caribe insular también sigue la tendencia de un incremento de investigaciones desde mediados de esta misma década.

Centrándose en la región del Pacífico, desde enfoques interpretativistas e históricos en los años noventa se adelanta una serie de investigaciones sobre historia local, territorio e identidad cultural. Antropólogos como Patricia Vargas, German Ferro, María Clara Llano y Eduardo Ariza, desde el Instituto Colombiano de Antropología, publican una serie de estudios sobre el Pacífico colombiano con la participación de co-investigadores locales y organizaciones étnico-territoriales (Llano 1995; Vargas 1999). Estos enfoques se entroncaron con políticas estatales y con el proceso de titulación colectiva ya que varios de estos antropólogos harían parte durante la segunda mitad de la década del Proyecto de Zonificación Ecológica de la Región Pacífica Colombiana, adelantado desde el Instituto Geográfico Agustín Codazzi, con la participación de antropólogos, geógrafos, sociólogos e historiadores, entre otros. En este proceso, por aquellos años muy centrado en las “comunidades negras” del Pacífico colombiano, también participaron antropólogos desde otras entidades no gubernamentales como la Fundación Natura y Ecofondo, profundizando en estudios sobre espacios de uso, prácticas tradicionales de producción y conocimientos locales (Camacho 1998; Camacho y Tapia 1996).

En relación con la configuración espacial, el poblamiento y la territorialidad en el Pacífico colombiano, se realizaron estudios que, sin ser adelantados por antropólogos, no solo son fundamentales en el campo de los estudios

afrocolombianos sino que también entran en diálogo con el conocimiento antropológico. Al respecto, cabe resaltar, las investigaciones de las sociólogas Emperatriz Valencia (1990), Mónica Restrepo (1992) y Nelly Rivas (1998); los de historiadores como Oscar Almario (2003), Orian Jiménez (2004), Sergio Mosquera (1996) y Mario Diego Romero (1995, 1997); los de los arquitectos Jaques Aprile-Gnisset (1993) y Gilma Mosquera (1999, 2004); y los geógrafos Odile Hoffmann (2007) y Ulrich Oslender (2008).<sup>14</sup>

También para esta década, empiezan a hacerse estudios desde perspectivas postestructuralistas, de la teoría de los movimientos sociales y de antropología de la modernidad, teniendo como temáticas preferidas el análisis del desarrollo y el proceso organizativo articulado al reconocimiento de las “comunidades negras” como grupo étnico. Desde este encuadre, las publicaciones de Arturo Escobar (1996, 1997) y Mauricio Pardo (1997, 1998, 2001) son algunas de las contribuciones más visibles y con mayor influencia en el campo. Ambos autores centrados en el Pacífico colombiano, con diferentes énfasis etnográficos desnaturalizan los discursos e institucionalizaciones del desarrollo y del capital desde el giro postestructural, al tiempo que estudian las articulaciones de repertorios organizativos derivados de las políticas de la diferencia étnica. Con enfoques similares, durante este periodo se adelantaron estudios como los de Manuela Álvarez sobre las disputas por el espacio urbano en Tumaco (1998), las capitalizaciones de las “mujeres” en los programas de desarrollo (2000) o una etnografía de las narrativas e intervenciones del Estado en el Pacífico (2002).

La región del Pacífico colombiano, que constituía hasta la primera mitad de los años noventa uno de los paradigmáticos reductos de paz en el país (Arocha 1993), devino en un escenario privilegiado de disputa territorial de las maquinarias de la guerra y, estrechamente ligado a ello, de expansión de los cultivos de coca, de su procesamiento y rutas de exportación. En el campo de los estudios afrocolombianos, dos fueron las implicaciones más evidentes: una, la drástica disminución de los recursos y las entidades interesadas en financiar investigación sobre las temáticas de territorio, identidad, prácticas tradicionales y cultura de las comunidades negras en el Pacífico; así como la notoria reducción del número de antropólogos haciendo campo en una región disputada por paramilitares, criminalidad y guerrilla. La otra implicación fue, para la primera mitad de la década inaugural del 2000, la emergencia de estudios sobre los efectos del conflicto armado en las poblaciones locales y en los procesos organizativos para el Pacífico (cfr. Agudelo 2001; Almario 2004; Arboleda 2004; Escobar 2004; Oslender 2004; Rosero 2002; Wouters 2001).

---

14 Aunque muchos de estos trabajos son publicados en la primera década del 2000, las investigaciones se efectuaron en los años noventa.

Asociada a la escalada de la confrontación armada en el país en general y a la generalización de la criminalidad derivada del narcotráfico, debido a la sobrerrepresentación de las poblaciones afrodescendientes como sus víctimas en términos relativos y absolutos, se posicionan en la agenda del campo de estudios afrocolombianos temáticas como el desplazamiento forzado y la violación de los Derechos Humanos (Rodríguez, Alfonso y Cavelier 2009a). En este marco, en los últimos quince años se ha realizado una serie de estudios sobre poblaciones específicas en situación de desplazamiento en diferentes ciudades y se han abordado algunas de sus diferentes implicaciones políticas, sociales y en las subjetividades (cfr. Armando 2012; Barraza 2010; León 2013; Osorio 2009).

Con el nuevo milenio, en el campo de los estudios afrocolombianos se han posicionado novedosos enfoques y temáticas. Problemáticas como la raza y el racismo, que se habían mantenido relativamente marginales en los noventa, dado el énfasis en la identidad, cultura y etnicidad, han adquirido gran fuerza. Muchas de estas investigaciones se han adelantado en contextos urbanos por fuera del Pacífico colombiano. Cartagena, Cali, Bogotá y Medellín son las ciudades en las cuales se han centrado estos estudios.<sup>15</sup> Influenciada por el interaccionismo simbólico, Elisabeth Cunin (2003) aborda etnográficamente las prácticas contextuales que, operando desde lo que denomina una 'competencia mestiza', definen el juego de marcaciones raciales en Cartagena. Las relaciones entre raza y clase han sido exploradas para Bogotá en el trabajo de Franklin Gil (2010), quien explora las experiencias y subjetividades de personas negras de sectores medios que viven en la capital. Por su parte, Julie Andrea Chaparro (2008) analiza cómo la discriminación racial se articula en una serie de estereotipos que se expresan en la prensa y en prácticas de discriminación concretas, constituyendo un modelo hegemónico de belleza que interpela las subjetividades y corporalidades de mujeres negras universitarias y profesionales en Bogotá.

La racialización y la discriminación racial también han sido abordadas desde las representaciones que circulan en la publicidad (Viveros 2004), la prensa (Reales 2003), los textos escolares (Soler 2009; Castillo 2011; Díaz 2012), las intervenciones de los funcionarios (Viveros 2007) o los imaginarios urbanos (Serna 2012). El historiador y antropólogo Oscar Almario (2010) sugiere una periodización de pensamiento racial en una perspectiva de larga duración, contrastando el período colonial con los diferentes momentos de formación de la nación. Por mi parte, he estudiado las articulaciones y representaciones de la gente negra en el siglo XIX, centrando la atención en la Comisión Corográfica (Restrepo 2007a), y para principios del XX en el marco del debate sobre la degeneración de la raza (2007b). A partir de los aportes de la teoría decolonial y de la arqueología

---

15 Para el Pacífico colombiano, la disertación doctoral de Claudia Leal (2004) desde un enfoque de geografía regional, traza la espacialización de las relaciones raciales en las zonas de influencia de Quibdó y Tumaco entre 1850 y 1930.

foucaultiana, Amanda Romero (2012) examina las prácticas discursivas sobre el racismo referidas a los afrodescendientes en Colombia así como sus diferentes estrategias organizativas, prestando particular atención al proceso preparatorio de la Conferencia Mundial contra el Racismo y a las implicaciones de estas prácticas en la educación popular. En su reciente libro, Betty Ruth Lozano (2013) examina el orden racial en Colombia desde la teoría crítica contemporánea de la raza.

A estos estudios hay que agregar la labor adelantada por el Observatorio de Discriminación Racial creado hacia el 2007 en la Universidad de los Andes en asociación con el Proceso de Comunidades Negras (PCN). Su informe sobre discriminación racial y derechos de la población afrocolombiana ofrece un análisis cualitativo y cuantitativo sobre esta problemática, haciendo énfasis en la dimensión jurídica y del litigio estratégico (Rodríguez Garavito, Sierra y Cavalier 2008, 2009b). En la Universidad de Cartagena en el marco del Proyecto Afrodesc, el Grupo Texcultura realizó investigaciones sobre experiencias de discriminación racial a partir de una metodología que ahondaba en los relatos de individuos y de situaciones específicas en las que se expresaban tales discriminaciones (cfr. Fonseca 2009).

En lo corrido del nuevo milenio, en gran parte asociado al creciente interés en la racialización y discriminación racial, también han adquirido cierta relevancia asuntos relacionados con las políticas de acción afirmativa y con el enfoque diferencial de las medidas de reparación a los “desplazados” y “víctimas” por el conflicto armado o, en una perspectiva más estructural, con lo que se ha denominado “afro-reparaciones”. Claudia Mosquera Rosero-Labbé ha sido, sin duda, una de las figuras más destacadas en impulsar estos debates en el país. Como impulsora de varios seminarios y co-editora de amplios volúmenes sobre el tema (2007, 2009, 2010, 2011), ha contribuido a colocar en la agenda académica y política las discusiones sobre acciones afirmativas, ciudadanía diferencial y las afro-reparaciones. Algunos estudios adelantados por otros investigadores se han centrado en las medidas de acción afirmativa en las universidades (García 2006; Castillo 2013), en la institucionalidad estatal (Martínez 2013) o han indagado por sus efectos performativos o en las subjetividades (Álvarez 2011).

Las contribuciones críticas a los efectos del giro al multiculturalismo han sido objeto de creciente interés. A los cerramientos del modelo indígena tempranamente señalados con respecto a la promulgación de la Ley 70 de 1993 (cfr. Wade 1996, 2004; Pardo 1998), se han agregado aproximaciones etnográficas que evidencian efectos concretos sobre las articulaciones del multiculturalismo. Rosbelinda Cárdenas (2012a, 2012b), por ejemplo, habla del multiculturalismo verde para mostrar las estrechas imbricaciones entre el giro al multiculturalismo y los regímenes de verdad del ambientalismo. Haciendo énfasis en una etnografía del Estado, Sandra Martínez (2013), Kiran Asher (2009), Marta Isabel Domínguez (2008), y Bettina Ng’Weno (2007a) examinan la configuración de subjetividades

políticas étnicamente marcadas. En esta línea, desde una perspectiva genealógica, he descrito el proceso de etnización de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia, evidenciando la historicidad de este tipo de imaginario teórico y político recientemente naturalizado (Restrepo 2013).

Cuestiones sobre sexualidades, subjetividades y corporalidades, así como los espinosos asuntos de la representación, han adquirido cada vez mayor centralidad en las investigaciones adelantadas en los últimos quince años. Gran parte de estos nuevos estudios se han volcado a las ciudades, y cuando se encaran contextos rurales no se circunscriben al Pacífico colombiano. Así, por ejemplo, amerita ser resaltado el trabajo de grado sobre masculinidad y corporalidad en San Basilio de Palenque realizado por Andrea García (2003). En contextos urbanos, son referentes las investigaciones adelantadas por Mara Viveros sobre masculinidades tanto en Bogotá como en Quibdó (2002a, 2002b), así como sus trabajos sobre la relación sexualidad y raza (2008). Enfocados en Buenaventura y Cali, los cruces entre identidad, sexualidad y raza han sido también abordados por Teodora Hurtado y Fernando Urrea. De otra parte, Hurtado (2008b) ha examinado las dinámicas migratorias de un grupo de mujeres negras de Buenaventura a Europa a las que se asocia con el ejercicio de la prostitución, mientras que Urrea en coautoría con otros colegas ha realizado varias contribuciones sobre sexualidades masculinas no normativas de hombres negros en Cali (Urrea, Reyes y Botero 2008; Urrea y Quintín 2002). En torno a las prácticas sexuales y concepciones de maternidad para la región del Pacífico también se han hecho algunos trabajos (Navarro 2010; Cabezas, Quiñones y Reyes 2007; Tabares 2012). Sobre los modelos estéticos hegemónicos que interpelan las subjetividades y corporalidades de mujeres afrocolombianas, se encuentran las recientes publicaciones de Vanessa Ortiz (2013a, 2013b) y Hilary Waldo (2013).

En los últimos quince años se han consolidado también estudios en áreas rurales diferentes de la del Pacífico colombiano. El Cauca, el Valle del Patía y el Caribe continental e insular han sido los lugares en los cuales se han realizado el grueso de estas investigaciones. Para 2004 se publica el libro de Axel Rojas sobre memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro, un lugar emblemáticamente indígena donde la presencia de un núcleo de población negra cuestiona el conjunto de representaciones dominantes de la geografía de la negritud. En 2007, la antropóloga keniana Bettina Ng'Weno publica su libro con base en su investigación etnográfica centrada en la población afrocolombiana en el municipio de Buenos Aires, norte del Cauca. Ng'Weno examina las implicaciones en las disputas territoriales y en las representaciones de poblaciones que, al no habitar la región del Pacífico, no encajan en la figura de las comunidades negras articulada por las transformaciones jurídicas del multiculturalismo en el país. Desde una perspectiva regional, el libro de Gildardo Vanegas y Axel Rojas (2012) aborda los efectos sociales y políticos del conflicto social y armado estrechamente ligado al modelo de desarrollo empresarial impulsado en la región, así como las estrategias de participación

política de las poblaciones negras en el plano electoral y organizativo. Por su parte, en un reciente libro colectivo varios académicos realizan un estudio detallado del conflicto social en la región del norte del Cauca y el sur del Valle del Cauca (Castillo *et al.* 2010). Más recientemente, sobre La Toma, en la zona montañosa del norte del Cauca, fue publicado un libro colectivo con participación efectiva de autores de la misma comunidad negra sobre historia del poblamiento y dinámicas sociales y políticas por la autonomía territorial (Ararat *et al.* 2013). Sobre las migraciones y adaptaciones de los patianos se encuentra el libro de Adolfo Albán (1999). Más recientemente, desde un enfoque decolonial, en su disertación doctoral Albán (2007) evidencia las relaciones entre territorialidad y gastronomía para los afrodescendientes del Valle del Patía (y los del Chota, en Ecuador).

En lo corrido del milenio, en la literatura producida para el Caribe insular se nota un énfasis en el proceso organizativo y en la identidad raizal. En el marco de sus trabajos de grado Andrea Leiva (2004) y Camila Rivera (2002) examinan las características del movimiento raizal con las ambivalencias que suscita en las islas el giro al multiculturalismo con el paradigma de las comunidades negras de la región del Pacífico colombiano. Este argumento es profundizado por Inge Valencia (2011) no solo en lo que respecta al movimiento organizativo sino también a la ausencia de lo “afrocaribe insular” en los imaginarios teóricos que constituyen el campo de los estudios de las poblaciones negras en Colombia (Valencia 2012). Sobre identidades y relaciones de poder se han adelantado varios estudios, algunos desde la Maestría de Estudios del Caribe de la Universidad Nacional con sede en San Andrés. Además de estas temáticas, las preocupaciones ambientales y la construcción de la “naturaleza” han inspirado algunos trabajos de grado, esta vez desde el programa de antropología de la Universidad Nacional en Bogotá (Márquez 2005, Monsalve 2002). Para San Basilio de Palenque, además de los estudios referidos a la patrimonialización, se puede destacar una serie de contribuciones realizadas por un grupo de destacados palenqueros con formación en historia, antropología y lingüística (cfr. Cassiani 2002; Hernández 1997; Hernández, Guerrero y Pérez 2008; Pérez 2002; Pérez Tejedor 2004).

Los estudios urbanos sobre trayectorias, presencias y características de la gente negra han florecido con el nuevo milenio, aunque empiezan a realizarse desde los años noventa. Lejos nos encontramos de la situación predominante hasta mediados de esta década, cuando el énfasis en las comunidades negras rurales de la región del Pacífico era tal que los estudios de la gente negra en contextos urbanos era marginal. Tanto las transformaciones disciplinarias como cambios sociopolíticos más generales explicarían esta nueva orientación. Para la segunda mitad de estos años se empiezan a realizar estudios cuya preocupación principal gira en torno a las presencias y caracterizaciones demográficas y socioculturales de las poblaciones negras en los contextos urbanos. Aunque existían algunos trabajos pioneros (como el de Wade en Medellín), es para esta década que se adelantan muchas de las contribuciones que servirán de base para lo que se constituye en una de las áreas de

interés más florecientes de los estudios afrocolombianos en la actualidad. Entre las investigaciones más destacadas de la década del noventa, se pueden indicar las de Soledad Aguilar (1995), Adriana Melendro (1996) y Claudia Mosquera Rosero-Labbé (1998) en Bogotá; Santiago Arboleda (1998), Fernando Urrea (1996a, 1996b) y Peter Wade (1999) en Cali;<sup>16</sup> Paula Galeano (1996) Aída Zuleta (1997) y Gladys Arango (1997) en Medellín; Joel Streicker (1992, 1995) en Cartagena; Teodora Hurtado (1996) en Buenaventura; el libro colectivo, editado por Francisco Zuluaga (1997) para Puerto Tejada; y Michel Agier *et al.* (1999) en Tumaco.

En lo corrido del nuevo milenio, se consolida la tendencia de los estudios en contextos urbanos. Para Bogotá, por ejemplo, desde el CES de la Universidad Nacional se adelantó un número significativo de investigaciones sobre las dinámicas de los afrodescendientes en la ciudad, con un importante aporte de trabajos de grado en sociología y antropología (cfr. Arocha *et al.* 2002). Las temáticas abarcan desde aspectos socioeconómicos (Meza 2003), procesos de asentamiento (Abello 2003), prácticas de racialización en la escuela (Vásquez 2005), hasta posicionamientos religiosos (Velasco 2003; Quintero 2005). Por otra parte, desde Observatorio de Cultura Urbana, adscrito al Instituto Distrital de Cultura y Turismo, se realizó un estudio sobre el estado del arte de las comunidades afrodescendientes y raizales en Bogotá (Rodríguez 2006). Además de hacer una revisión de los trabajos existentes sobre la ciudad, en esta investigación se propone una caracterización de la población afrodescendiente habitante de la capital. Igualmente, trabajos de grado de diferentes universidades han entrado a contribuir en distintos aspectos, como son los estereotipos y estrategias laborales (Duarte 2013), las representaciones de africanidad en fundaciones culturales (Torres 2013) o los procesos organizativos (Luna 2007).

En Medellín también se han multiplicado los estudios, muchos de ellos trabajos de grado realizados desde la Universidad de Antioquia, entre los que cabe destacar la etnografía de prácticas de migrantes chocoanos en torno a la muerte e identidad (Serna 2008), el análisis de las corporalidades de las mujeres del Pacífico que trabajan en el servicio doméstico (Rosamarina 2010) y, con un énfasis en el giro espacial, el estudio de poblaciones afrodescendientes que han llegado a la ciudad como resultado de procesos de destierro en sus lugares de origen (García 2012). Para Cali se destaca el estudio de Jeanny Posso (2008) sobre la inserción sociolaboral de las mujeres negras migrantes de Tumaco y el reciente libro de John Henry Arboleda (2012) que profundiza en la etnografía de las prácticas, relaciones y representaciones en torno y desde los afrodescendientes en barrios populares

---

16 A partir de un proyecto marco coordinado por el Centro de Estudios Sociales de la Universidad del Valle, el IRD (antiguo Orstom) y el Ican (hoy Icanh), la población negra de la ciudad de Cali fue objeto de un número significativo de investigaciones cuantitativas y cualitativas. Para una muestra de los resultados y de los autores involucrados en esta investigación, ver Barbary y Urrea (2004).

en el Distrito de Aguablanca. Para Buenaventura Martha Cecilia Navarro (2012) se enfoca en las prácticas de diferenciación y discriminación de las corporalidades y sexualidades de las mujeres afrodescendientes.

Además de los estudios adelantados en Cartagena ya señalados, se han empezado a realizar investigaciones en otras ciudades del Caribe colombiano. Con la creación del programa de antropología en la Universidad del Magdalena en el 2000, se le ha dado impulso a la investigación antropológica en la región. Así, por ejemplo, sobre las representaciones y prácticas económicas de la gente negra del barrio Cristo Rey se cuenta con el trabajo de grado de José Luis Vega (2006) y sobre la presencia negra en la zona bananera el artículo de Cristian Olivero (2004). A estas contribuciones de estudiantes y egresados de la Universidad del Magdalena, se pueden agregar los libros sobre la gente negra en Cristo Rey en Santa Marta (Rey Sinning 2006), sobre los afrodescendientes en Barranquilla (Minski y Stevenson 2011) y en torno al proceso de etnización en el Caribe continental (Herrera 2013).

Entre las temáticas que han tenido su lugar en el campo de los estudios afrocolombianos, tiene particular relevancia las publicaciones y reflexiones sobre la Cátedra de Estudios Afrocolombianos y la etnoeducación. Con respecto a la Cátedra,<sup>17</sup> muchas de las publicaciones se conciben como textos que sirvan de insumos para los maestros que estén involucrados con su realización. Pocos tienen, sin embargo, una aproximación más reflexiva sobre la historia y características de la Cátedra, así como un enfoque más académico sobre las problemáticas que se presentan (cfr. Caicedo 2011; Rojas 2008). Más pocos aún son los que historizan tomando cierta distancia crítica y examinan sus efectos performativos. Un ejemplo, es la tesis de maestría de David Jiménez (2009) que realiza una genealogía del discurso educativo en torno a la afrocolombianidad derivado de cambio constitucional en 1991.

Aunque relativamente recientes y apenas emergentes, otras temáticas han ocupado también la agenda de los distintos autores. Sobre la participación política es relevante mencionar trabajos como el reciente libro de Pietro Pisano (2012) que examina los discursos y estrategias en torno a la discriminación y pensamiento racial de destacadas figuras políticas “negras” en el país entre los años 1940 y 1960, originarias todas ellas de regiones como el Chocó o el norte del Cauca. Un grupo de estudios centrados en Bogotá, ha abordado las recientes expresiones de religiosidades afrodiáspóricas en el contexto urbano (Castro 2010; Quintero

---

17 La Cátedra de Estudios Afrocolombianos constituye una propuesta educativa diseñada para ser incluida en el sistema educativo nacional, en los niveles de educación básica y media. La Cátedra surge en el contexto de la reglamentación de los derechos de comunidades negras al amparo del nuevo marco constitucional de 1991, como parte de los derechos educativos de las comunidades negras que fueron definidos en la Ley 70 de 1993, ley en la que se incluye también el derecho a la etnoeducación.

2005; Velasco 2003). Sobre antropología de la alimentación y gastronomía se ha consolidado una línea de trabajo, sobre todo con tesis de grado y publicaciones de estudiantes, egresados y profesores de la Universidad de Antioquia (cfr. Delgado, Gómez y Negrete-Andrade 2012); en la misma línea, pero para el valle del Patía y comparado con el valle del Chota en Ecuador, se encuentra la tesis doctoral de Adolfo Albán. En torno a aspectos musicales, además del sustantivo aporte de Peter Wade (2002), se encuentran trabajos como la disertación de Michael Birenbaum (2009), el trabajo de grado de Ana María Arango (2002) o las publicaciones de Mauricio Pardo (2009, 2011).

Aunque en lo corrido del milenio el Pacífico colombiano ha perdido el protagonismo que tenía en el campo de los estudios afrocolombianos hasta los años noventa, esto no significa que no se hayan continuado realizando algunas investigaciones en esta región. Entre las más sugerentes se pueden mencionar el libro de Michel Taussig ([2004] 2013) que refiere a la minería y el oro en la costa Pacífica caucana; el de John Antón Sánchez (2002) sobre magia y curación en el San Juan chocono; el de Carlos Andrés Meza (2010) sobre las confluencias y confrontaciones de la tradición y la modernidad en el Chocó; la tesis de maestría sobre territorialización y proceso organizativo de Liliana García (2013); el libro de Nancy Motta (2005) sobre territorio, oralidad e identidad; y el grueso volumen compilado por Elizabeth Tabares (2012) que recoge los numerosos resultados de las investigaciones de varios años del grupo Antropacífico de la Universidad del Cauca. Sobre consejos comunitarios en concreto, han ido apareciendo estudios específicos que dan cuenta de su constitución, características y dilemas ante los poderes y actores locales (García 2013, 2009; Delgado 2010; Ramos 2010). Por su parte, Martha Luz Machado (2012) ha explorado, desde su disertación doctoral, las posibles influencias y flujos de los bastones africanos en los tallados por los embera en el Chocó.

En suma, durante los últimos treinta años se han acrecentado, diversificado y complejizado las temáticas y enfoques del campo de los estudios afrocolombianos. El momento de énfasis en las comunidades rurales del Pacífico colombiano pensadas desde la trilogía territorio, identidad y cultura derivada del proceso de etnización ha ido dando paso a otras preocupaciones y problemáticas.

## **Establecimiento académico**

Desde la publicación del texto de Nina S. de Friedemann el establecimiento académico antropológico ha cambiado significativamente. De cuatro programas de formación con unos cientos de egresados, hoy el establecimiento antropológico cuenta con tres veces más programas, de los cuales media docena son postgrados. El número de antropólogos se ha multiplicado, sus intereses se han ampliado y desde hace muchos años, como ya ha sido mencionado, la legitimidad disciplinaria de los

estudios afrocolombianos no se pone en cuestión, como sucedía hasta mediados de los ochenta según el testimonio de Friedemann.

Y aunque en la actualidad se cuenta con notables académicos que se conciben como afrodescendientes haciendo aportes a los estudios afrocolombianos en diferentes disciplinas,<sup>18</sup> en el caso de la antropología estos colegas son todavía muy pocos. John Antón Sánchez, Paula Andrea Galeano, Rudy Amanda Hurtado, David López, Julián Montalvo, Rafael Pereachalá, Jesús Natividad Pérez, Patricia Perlaza y Carlos Rosero, son algunos de ellos. Un pequeño puñado que no revierte la situación de los años ochenta cuando Friedemann podía referir a Rogerio Velásquez (muerto en 1975) y Aquiles Escalante, quienes habían recibido su formación antropológica en los años cuarenta del Instituto Etnológico (del Cauca y Nacional, respectivamente), y a Manuel Zapata Olivella quien, por sus múltiples facetas, puede ser incluido entre los antropólogos. En términos relativos, entonces, hay menos antropólogos afrocolombianos hoy que hace treinta años, lo cual es muy dicente.

En un reciente trabajo de grado en antropología de la Universidad del Cauca, Rudy Amanda Hurtado cuestiona a los antropólogos ‘no afros’ y a la antropología producida por estos sobre las poblaciones afrocolombianas, por lo que a sus ojos constituyen prejuiciadas representaciones que se han impuesto y legitimado como el canon del campo:

Por eso, es significativo resaltar que las y los intelectuales afros, han insistido y reclamado cómo se les ha representado desde la visión académica de la antropología y han interpelado las interpretaciones y representaciones colonialistas alrededor de la racialización como ejercicio de dominación y jerarquización social de ‘unos’ civilizados sobre ‘otros’ salvajes, en la cual nuestro pueblo negro es representado como parte de esos ‘otros’.

La confrontación académica la hemos promovido personas que pertenecemos a la afrodiáspora y asumimos una postura de militancia política-académica para deslegitimar las representaciones ‘prejuiciadas’ de algunos discursos antropológicos. (Hurtado 2013: 13).

---

18 Sobre este punto, la socióloga afrocolombiana Teodora Hurtado escribía: “Se tiene entonces en esta nueva etapa de los estudios afro en Colombia a mujeres y hombres negros investigadores, algunos de los cuales también son militantes del movimiento negro, como es el caso de Alfonso Cassiani, Libia Gueso, Carlos Rosero, John Antón Sánchez, Juan de Dios Mosquera, Daniel Garcés, entre otros. Desde la academia trabajan intelectuales como Mara Viveros, Gilma Mosquera, Otilia Chaverra, Teodora Hurtado Saa, Betty Ruth Lozano, Mary Lilia Congolino, Dorina Hernández, Rocío Pérez de Samper [sic], Santiago Arboleda, Claudia Mosquera, Alfredo Vanín, Franklin Gil y Héctor Fabio Ramírez, quienes se han convertido en los nuevos estudiosos y herederos del legado cedido por los académicos afrocolombianos pioneros en este tipo de estudios” (Hurtado 2008: 97).

Desde la perspectiva de Hurtado, entonces, ciertos antropólogos y antropología son dispositivos de reproducción de racializaciones y oterizaciones abiertamente cuestionables. El punto aquí no es tanto si sus críticas a la disciplina en general o a algunos antropólogos en particular son acertadas o pueden ser problematizadas; lo interesante es que dentro del establecimiento antropológico se escriba un trabajo de grado en el cual son centrales las disputas por las políticas de la representación: desde dónde se habla, quién habla y para quién se habla. La noción de “nosotros los afros” se configura como una posición de sujeto explícita, que disputa las políticas de la representación disciplinaria.

Por otra parte, el establecimiento antropológico en Colombia ha sufrido transformaciones sustanciales en términos de la lógica predominante que lo articula. Aunque no se puede elaborar en detalle aquí (ver algunas notas en el capítulo 1), es posible decir brevemente que la lógica productivista impulsada por las políticas de ciencia y tecnología en el país ha significado una inflación de publicaciones y proyectos de investigación que a menudo responden a los ritmos y términos de las burocracias académicas, antes que a proyectos intelectuales que expresen los intereses, ritmos y trayectorias de los investigadores. Si en algunos momentos y contextos la antropología en el país despertaba ciertos escozores, hace tiempo que el ámbito académico en gran parte dormita sobre la inercia del productivismo febril y, más allá, prácticamente ha devenido en un dócil instrumento para el estado y el mercado. Ante este panorama que no es único de la antropología, sino que es común a otras disciplinas de las ciencias sociales y humanidades, los estudios afrocolombianos no son la excepción y se encuentran en gran parte reproduciendo la misma lógica y enfrentan similares limitaciones.

Aunque aún es difícil ponderar su impacto en la producción académica en el campo de los estudios afrocolombianos, otro síntoma que evidencia transformaciones en la institucionalidad lo constituyen los diversos proyectos de educación superior que algunos han llamado universidades étnicas; dichos proyectos buscan incidir en la formación de nuevas cohortes de profesionales en el marco de proyectos educativos con mayor pertinencia social y cultural y, en algunos casos, también en la formación de una nueva intelectualidad afrocolombiana. Es el caso de universidades de reciente creación, como la Universidad del Pacífico y el Instituto Manuel Zapata Olivella, y universidades más tradicionales como la Universidad Tecnológica del Chocó (Mazabel 2012: 272-275; Suárez y Lozano 2008; Hernández 2008). Algunos intelectuales afrocolombianos como Félix Riascos, Santiago Arboleda, Libardo Córdoba, Nelly Rivas, Betty Ruth Lozano, Félix Suárez, Sergio Mosquera, Rubén Hernández, Dorina Hernández, Jesús Natividad Pérez y Alfonso Cassiani, entre otros, han estado ligados a estos proyectos, realizando labores tanto directivas, como de docencia y de investigación.

## Transformaciones políticas

Para la primera mitad de los ochenta eran insospechables muchas de las transformaciones políticas que en las últimas décadas han involucrado como protagonistas a las poblaciones afrodescendientes. Era impensable que se produjera el giro al multiculturalismo y con este una serie de novedosos cambios de orden político, como la creación de la primera organización étnico territorial (ACIA), la inclusión en la Constitución de 1991 de un Artículo Transitorio (AT 55) referido a unos derechos especiales para comunidades negras, el auge organizativo que condujo a la emergencia de expresiones como el PCN, la creación de la Comisión Especial para las Comunidades Negras, la expedición de la Ley 70 de 1993, que en su reglamentación da pie para la creación de los Consejos Comunitarios (Decreto 1745). Para aquel momento, era impensable que se produjera la titulación de más de cinco millones de hectáreas como tierras colectivas de las comunidades negras. Las condiciones políticas del momento no permitían prever que los discursos y estrategias de las comunidades negras como grupo étnico se expresaran solo unos años después en una estela legislativa, unas posiciones de sujeto, unas narrativas expertas, unas subjetividades y espacialidades hasta entonces inéditas.

En efecto, el proceso de etnización es una de las más significativas transformaciones políticas propia del periodo del que nos ocupamos, y su impacto en el campo de los estudios afrocolombianos ha sido impresionante. En los noventa, se produce un incremento insospechado de los estudios centrados en la región del Pacífico colombiano con un marcado interés en la trinidad territorio, identidad y cultura de comunidades rurales ribereñas. Estos cambios, con sus particulares acentos y visibilidades, son expresión del giro al multiculturalismo y del proceso de etnización en el campo de los estudios afrocolombianos.

No obstante, para la segunda mitad de los noventa, cuando empezaba a darse la titulación colectiva y se había instaurado la figura de los consejos comunitarios como autoridades locales, el Pacífico devino en escenario de guerra. Los efectos en las poblaciones locales fueron enormes, muchas se vieron obligadas a escapar o sus posibilidades de movilidad quedaron reducidas a los vaivenes y conveniencias de los distintos actores armados. Estas transformaciones de las condiciones de posibilidad del proyecto étnico-territorial en la región del Pacífico también se vieron reflejadas en los estudios afrocolombianos, en los que se incorporaron temáticas relacionadas con los efectos de la violencia y el desplazamiento forzado en las poblaciones locales, así como con las múltiples tensiones relativas al ejercicio de sus derechos territoriales. Todo ello tuvo a su vez otro impacto en los estudios afrocolombianos: un cambio brusco en la orientación de sus preocupaciones y una localización cada vez más distante de la región del Pacífico.

Así, lo que se había consolidado como un gran aporte en los años noventa como es el impulso de un significativo movimiento organizativo y una intervención

abiertamente dignificante de la negritud en el país, para comienzos del nuevo milenio evidenciaba sus grandes limitaciones ante los efectos de la guerra y la violencia; pero también por el creciente reconocimiento de la heterogeneidad y complejidad de las trayectorias, presencias y características de las poblaciones afrodescendientes en el país. Desde entonces, en los estudios afrocolombianos se ha ido consolidando la idea que la gente negra en Colombia no se circunscribe a las imágenes ahora más convencionales acuñadas en el proceso de etnización. Imágenes estas históricamente asociadas la región del Pacífico y a unas condiciones de existencia y reproducción social y cultural que ya han desaparecido en gran parte.

Hacia finales de los noventa se empieza a consolidar una serie de redes transnacionales en torno al sujeto político de la diáspora afroamericana, tales como la Alianza Estratégica Afrodescendiente Continental, Afroamérica XXI y la Alianza Estratégica de Afro Latinoamericanos y Caribeños, así como el posicionamiento de escenarios y discursos compartidos por activistas y funcionarios de gobiernos y Ongs en torno a las reuniones preparatorias de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Formas Conexas de Intolerancia, realizada en Durban en 2001 (Cunin 2013; Romero 2012). A esto cabe agregar la creciente circulación de activistas de organizaciones como las del Proceso de Comunidades Negras en redes ambientalistas transnacionales o eventos en Europa y Estados Unidos (Escobar 2010).

En este marco transnacional, se gestan sensibilidades y categorías que en el plano nacional se traducen en ciertos desplazamientos analíticos y temáticos en el campo de los estudios afrocolombianos. Preocupaciones como las afrorreparaciones, las acciones afirmativas o la creciente racialización de los análisis, encuentran en este marco transnacional un referente e impulso relevante. No es que estos desplazamientos hayan aparecido de la nada o que carezcan de importantes antecedentes en los estudios afrocolombianos. Tampoco suponen el súbito abandono de temáticas y conceptualizaciones que habían predominado en la década del noventa. Pero sí reflejan desplazamientos analíticos y temáticos cuantitativos y cualitativos en el campo de los estudios afrocolombianos. Así, la articulación étnica ruralizada, acuñada en el registro del culturalismo que predominó en estos años, se ve en el nuevo milenio complementada, y en ciertos aspectos contrastada, por la articulación diaspórica, que encuentra en una novedosa apelación a la descendencia compartida y la historia de subalternización racializante, la configuración de un sujeto político y de derechos.

En el escenario político nacional, la primera década del milenio estuvo marcada por el gobierno autoritario de Uribe, con su conocido desprecio por las movilizaciones sociales que cuestionaran el *statu quo*, su abierto pliegue a las narrativas de la 'democracia racial' que niegan las prácticas de discriminación, y por su sumisa actitud a los designios estadounidenses. En este escenario, con el *lobby* de activistas en Washington D.C., se logró presionar al gobierno

en asuntos de acción afirmativa y de discriminación racial. Estas presiones no solo llevaron al nombramiento de Paula Moreno como Ministra de Cultura, sino también a la creación, bajo la dirección de la vicepresidencia, de la Comisión intersectorial para el avance de la población afrocolombiana, palenquera y raizal. Con ambas medidas, el gobierno de Uribe buscaba congraciarse con sectores del legislativo y del gobierno estadounidense, para impulsar el “Tratado de Libre Comercio”, cuya firma era una de sus grandes prioridades. No es de extrañar entonces, que en el escenario político nacional se registrara una creciente apelación a lo afrodescendiente. Así por ejemplo, se presentan iniciativas como como la Asociación de Alcaldes de Municipios con Población Afrodescendiente o la Bancada Afrocolombiana en el Congreso de la República, así como eventos de corte internacional como la Primera Conferencia Institucional de Fortalecimiento Afrocolombiano, realizada en el Centro de Convenciones en Cartagena en 2003.

Con la declaratoria de San Basilio de Palenque como espacio cultural del patrimonio inmaterial de la humanidad por parte de la UNESCO, el proceso de creación de consejos comunitarios de comunidades negras en el Caribe y en otras zonas por fuera del Pacífico (Herrera 2013) y las implicaciones de la consulta previa, se han complejizado y reinterpretado los imaginarios políticos de la etnicidad de los años noventa, mezclándose en formas creativas con las articulaciones de la afrodescendencia. En este marco, los imaginarios y los lugares desde donde se enuncia lo “afro” son bien distintos de los que circulaban dos décadas atrás. En el reciente Primer Congreso Nacional Autónomo del Pueblo Afrocolombiano, Raizal y Palenquero, realizado en Quibdó 23 al 27 de agosto del 2013, se evidenciaron precisamente esas diferentes corrientes, a veces como tensiones, en ocasiones como complementos, del actual escenario político de la gente negra en el país en el cual se constituyen y transforman los estudios afrocolombianos.

En aras de tener un amplio panorama de las transformaciones de este campo, en el anexo 1 se han indicado algunos de los hechos más destacados ocurridos luego de la publicación del artículo de Nina S. De Friedemann en 1984.

## Conclusiones

La década de los noventa fue la de un gran auge en los estudios de las comunidades negras, con particular énfasis en el Pacífico colombiano. De un puñado de académicos interesados en estas poblaciones y que, en no pocas ocasiones, se encontraban con la incomprensión por parte de sus colegas, estos años permiten la gran concurrencia de los más diversos y numerosos estudiosos. El auge estuvo estrechamente asociado al posicionamiento de las comunidades negras como sujeto político y a la relevancia que en el concierto nacional e internacional adquirió el Pacífico colombiano. Desde hace un poco más de diez años el campo de los estudios afrocolombianos se ha transformado sustancialmente ya que dejaron de

estar centrados por las problemáticas de la etnización y de lo rural, comunitario y ribereño la región del Pacífico, que fueron dominantes durante esta década.

Desde la publicación del texto de Friedemann no son pocas las cosas que han cambiado, en la antropología en particular y en los estudios afrocolombianos en general. Hoy nadie argumentaría que el estudio de poblaciones negras no es antropología. Más aún, se podría decir que en las tres últimas décadas se ha dado lo que podríamos denominar un tránsito epistemológico: de una “temática” dudosa cuya relevancia para el campo antropológico había que disputar, el estudio de las poblaciones negras ha devenido en una “temática” antropológica por antonomasia, compartiendo un lugar que en otros momentos estuvo destinado solo a la indianidad. Así, por ejemplo, a los ojos de las nuevas generaciones, los estudios antropológicos de la gente negra aparecen incluso como una suerte de antropología canónica, una que a veces, en tono despectivo, denominan “Antropología de las minorías”, en contraste con sus intereses en prácticas culturales que conciben como propias o contemporáneas.

También se han dado cambios en el lenguaje académico. La expresión “estudios de negros”, por ejemplo, que en el artículo de Friedemann no aparece entrecomillado, produce hoy diferentes tipos de reacciones. En su análisis, Friedemann habla de negros, grupos negros, cultura negra. Para los años ochenta, cuando se publica su texto, estos términos hacían parte del lenguaje académico, incluso de figuras tan sensibles a las problemáticas de las poblaciones a las que se referían aquellos términos. En el lenguaje académico contemporáneo son más comunes nociones como las de afros, afrocolombianos y afrodescendientes. Este cambio de lenguaje, que no se circunscriben al establecimiento académico ni, mucho menos, a la disciplina antropológica, es expresión de debates sobre las políticas de la representación y su articulación con prácticas de discriminación. La misma Friedemann modificó en gran parte su lenguaje en la segunda mitad de estos mismos años, prefiriendo el término de afrocolombiano al de negro.<sup>19</sup>

Los encuadres teóricos en la antropología y en las ciencias sociales también han cambiado significativamente desde la publicación del texto de Friedemann. Hasta la primera mitad de la década de los ochenta, el panorama teórico de la antropología en Colombia se encontraba constituido por la influencia del particularismo histórico, el funcionalismo, el estructuralismo, la ecología cultural y el interpretativismo en las versiones academicistas o científicas y por el materialismo histórico y confluencias del pensamiento crítico latinoamericano en las distintas versiones de la antropología comprometida o militante. Hoy el

---

19 No obstante, nunca abandonó el uso del término “negro”. Así, por ejemplo, su libro publicado en 1993 por la Universidad Javeriana, lo tituló: *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. En el mismo sentido, la revista que fundó y dirigió hasta su muerte en 1998, se llamó *América Negra*. Los diferentes usos de estos términos y sus transformaciones pueden observarse en la bibliografía sobre el tema (Restrepo y Rojas 2008)

escenario teórico es muy diferente, aunque esto no significa que las ‘escuelas clásicas’ no sigan teniendo cierta relevancia. Influencias de los estudios culturales, las teorías críticas de la raza, el postestructuralismo, los estudios subalternos, la teoría postcolonial, los estudios de género, las teorías feministas o la teoría *queer* hacen que las herramientas teóricas con las que algunos autores operan y las problemáticas que abordan sean muy distintas de comienzos de esta década.

Otra serie de cambios se han dado en el establecimiento académico, tanto en su composición demográfica como en sus prácticas. En antropología, por ejemplo, cuando Friedemann publica su texto, había solo cuatro programas de formación, todos en pregrado. Hoy se han triplicado las carreras de pregrado y se han creado siete postgrados (cuatro maestrías y tres doctorados). En las disciplinas de las ciencias sociales ha pasado otro tanto. Pero no son solo cambios en el número, sino también en las prácticas académicas. Así, por ejemplo, el monto y tipo de publicaciones responden en gran parte a lógicas inexistentes en la primera mitad de los ochenta: la indexación de revistas y su relevancia en los cvlacs de los académicos son simplemente dos expresiones de la punta del *iceberg*.

Finalmente, hoy el escenario político contrasta sustancialmente con el de comienzos de los años ochenta. La significativa movilización étnico-territorial articulada a la Ley 70 de 1993, como una de las expresiones del giro al multiculturalismo en el país del cual la Constitución de 1991 hace parte, que es posibilitado y constituye el florecimiento organizativo en los años noventa con énfasis en las comunidades negras rurales del Pacífico colombiano, ha sido todo un hito en la dignificación y visibilización de la negritud en Colombia. En lo corrido del presente siglo, una ampliación de estos procesos asociada a los efectos del conflicto armado y los efectos del narcotráfico en la región del Pacífico y a una nueva interpelación transnacional que apela a la comunidad de la experiencia diaspórica, ha posibilitado la articulación de unos sujetos de derechos y de lugares de intervención que encuentran en conceptos como el de afrocolombiano y el de afrodescendiente su más clara expresión, y en las problemáticas de la racialización y la lucha contra la discriminación racial expresadas en medidas de acción afirmativa, su referente.

## Referencias citadas

Abello, Marta Elena

2003 “Boraudo: una cultura afrochocoana en Bogotá”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Aguilar, Soledad

1995 “Inmigrantes negros: recreación y adaptación cultural en la ciudad de Bogotá”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad Nacional. Bogotá, Colombia.

Agier, Michel *et al.*

1999 *Tumaco: haciendo ciudad. Historia, cultura e identidad*. Bogotá: ICAN-IRD-Universidad del Valle.

Agudelo, Carlos

2001 El Pacífico colombiano: de 'remanso de paz' a escenario estratégico del conflicto armado. *Cuadernos de Desarrollo Rural*. 46: 5-38.

2005 *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*. Medellín: Editorial La Carreta Social.

Albán, Adolfo

1999 *Patianos allá y acá. Migraciones y adaptaciones culturales 1950-1970*. Popayán: Ediciones Sol de los Venados.

2007 "Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afrodescendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX". Disertación Doctoral. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador.

Almario, Óscar

2003 *Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en le Pacífico sur colombiano*. Medellín: Concejo de Medellín-Universidad Pontificia Bolivariana.

2004 "Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y 'multiculturalismo' de Estado e indolencia nacional". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, pp 71-118. Popayán: Universidad del Cauca.

2010 "Anotaciones sobre una posible periodización de las representaciones raciales en Colombia". En: Claudia Mosquera, Agustín Lao y César Rodríguez (eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, pp 359-385. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Álvarez, Andrés

2011 "Acciones afirmativas, afrodescendientes y nuevas subjetividades". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.

Álvarez, Manuela

1998 "En nombre de la gente: modernidad y desarrollo en Tumaco: regímenes de construcción de ciudad". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

2000 "Capitalizando a las 'mujeres negras': la feminización del desarrollo en el Pacífico colombiano". En: Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (eds.), *Antropologías transeúntes*, pp. 265-287. Bogotá: Icanh.

- 2002 “Altered States: Culture and Politics in the Colombian Pacific”. M.A. Thesis, Department of Anthropology, University of Massachusetts. Amherst, United States.
- Antón Sánchez, John
- 2003 “Rogerio Velásquez y su aporte a la teoría social de la diversidad en Colombia”. En: Ernesto Restrepo Tirado (ed.), *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación. VI Catedra Anual de Historia*, pp 776-782. Bogotá: Aguilar, Ministerio de Cultura.
- 2002 *Entre chinangos: experiencias de magia y curación entre comunidades negras del Pacífico*. Quibdó: IIAP.
- Aprile-Gniset, Jacques
- 1993 *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle.
- Arango, Ana María
- 2002 “Cantaré: Una canción que comienza en la selva y termina en California”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.
- Arango, Gladys
- 1997 “Afrocolombianos: identidad y familia en Medellín”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia.
- Ararat, Lisifrey *et al.*
- 2013 *La Toma. Historias de territorio, resistencia y autonomía en la cuenca del alto Cauca*. Bogotá: Observatorio de Territorios Étnicos-Universidad Javeriana.
- Arboleda, Jhon Henry
- 2012 *Buscando mejora. Migraciones, territorialidades y construcción de identidades afrocolombianas en Cali*. Quito: Abya-Yala.
- Arboleda, Santiago
- 1998 *Le dije que me esperara. Carmela no me esperó. El Pacífico en Cali*. Cali: Universidad del Valle.
- 2004 “Negándose a ser desplazados: afrocolombianos en Buenaventura”. En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, pp 119-138. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Armando, Gabriel
- 2012 “Doblemente maldecidos: representaciones sobre las poblaciones desplazadas en Caracolí-Robles (Bogotá–Soacha)”. Tesis Magistral. Maestría en Estudios Culturales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Arocha, Jaime *et al.*
- 1990 “La pesca en el litoral Pacífico: entre la incertidumbre y la utopía”. Trabajo presentado para la promoción a profesor asociado. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Arocha, Jaime *et al.*

1993 “Chocó: paraíso de paz”. En: Astrid Ulloa (ed.), *Contribución Africana a la Cultura de las Américas*. pp. 177-184. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Biopacífico.

Arocha, Jaime *et al.*

1999 *Ombligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CES.

Arocha, Jaime *et al.*

2002 *Mi gente en Bogotá. Estudio socioeconómico y cultural de los afrodescendientes que residen en Bogotá*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, CES-UN.

Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann (eds.)

1984 *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

Asher, Kiran

2009 *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands*. Durham: Duke University Press.

Barbary, Olivier y Fernando Urrea (eds.)

2004 *Gente negra en Colombia: dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín: Editorial Lealón.

Barraza, Nilda

2010 “Ancestral land, territorial displacement and the new identity of ‘mujer negra desplazada’ in Bogotá, Colombia”. Master of Arts in Latin American Studies. Graduate College of the University of Illinois at Urbana-Champaign.

Birenbaum, Michael

2009 “The Musical Making of Race and Place in Colombia’s Black Pacific”. Department of Music. New York University.

Burgos Cantor, Roberto (ed.)

2010 *Rutas de libertad. 500 años de travesía*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Cabezas, Félix; Andrea Quiñones y Sofía Reyes

2007 *Soltería y sexualidad en un pueblo afrocolombiano de la costa Pacífica*. Cali: Impresora Feriva S.A.

Caicedo, José

2011 La Cátedra de Estudios Afrocolombianos como proceso diaspórico en la escuela. *Pedagogía y Saberes*. 34: 9-21.

Camacho, Juana

1998 “Huertos de la costa Pacífica chocona: prácticas de manejo de plantas cultivadas por parte de mujeres negras”. Tesis de maestría en desarrollo sostenible de sistemas agrícolas. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.

Camacho, Juana y Carlos Tapia

1996 “Black women and biodiversity in the Tribuga gulf Chocó, Colombia”. Informe final presentado a la Fundación MacArthur.

- Camacho, Juana y Eduardo Restrepo (eds.)  
 1999 *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Fundación Natura, Icanh.
- Cano, Claudia  
 1980 “Familia y cultura en la comunidad negra de la isla de Providencia”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.
- Cárdenas, Rosbelinda  
 2012a “Articulations of blackness: journeys of an emplaced politics in Colombia”. Disertación. Departamento de Antropología. University of California. Santa Cruz, California.  
 2012b “Multicultural Politics for Afro-Colombians. An Articulation ‘Without Guarantees’”. En: Jean Muteba Rahier (ed.), *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*. pp 113-132. New York: Palgrave Macmillan.
- Cassiani, Alfonso  
 2002 “San Basilio de Palenque: historia de la resistencia, 1599-1713”. En: *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*, pp 70-92. Bogotá: Aguilar.
- Castillo, Elizabeth  
 2011 “La letra con *raza*, entra”: Racismo, textos escolares y escritura pedagógica afrocolombiana. *Pedagogía y Saberes*. 34: 61-73.
- Castillo, Greicy  
 2013 “Evaluación de la política afirmativa ‘ley de excepción para las comunidades afrocolombianas’ para el ingreso a los programas académicos de pregrado de la Universidad del Valle, periodo 2004-2012”. Tesis de pregrado. Instituto de Educación y Pedagogía. Universidad del Valle. Cali, Colombia.
- Castillo, Luis Carlos *et al.*  
 2010 *Etnicidad, acción colectiva y resistencia. El norte del Cauca y el sur del Valle a comienzos del siglo XXI*. Cali: Universidad del Valle.
- Castro, Luis Carlos  
 2010 *Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión. Una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Chaparro, Julie Andrea  
 2008 “Antes de ser una mujer eres una negra: estereotipos y construcción de identidades en un grupo de jóvenes en Bogotá”. Tesis Magistral. Maestría en Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.
- Cleves, Patricia  
 1980 “Proceso y desarrollo cultural en una comunidad isleña del Caribe; Providencia”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

Cunin, Elisabeth

- 2003 *Identidades a flor de piel. Lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: IFEA, ICANH, Universidad de los Andes, Observatorio del Caribe Colombiano.
- 2013 “¿Es posible hablar de ‘diáspora negra’ en América Latina? Etnicidad, nación y globalización a partir del caso colombiano”. En: Eduardo Restrepo (ed.), *Estudios afrocolombianos hoy. Aportes a un campo transdisciplinario*, pp 43-62. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Delgado, Raúl

- 2010 “El consejo comunitario alto mira y frontera: organización, territorio y resistencia”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Delgado, Ramiro; Daniel Gómez y Germán Negrete-Andrade (eds.)

- 2012 *Selección de ensayos sobre alimentación y cocinas de Colombia*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Díaz, Rafael

- 2009 “Eurogenésis y afrogenesís. Notas para un debate”. En: Jaime Arocha (ed.), *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*, pp 135-145. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2012 “Ausencia y presencia de África en los textos escolares en Colombia”. En: Martha Luz Machado (ed.), *La diáspora africana. Un legado de resistencia y emancipación*, pp 387-398. Cali: Fucla, Universidad del Valle.

Domínguez, Marta Isabel

- 2008 “¿Revolución silenciosa o estrategia de control estatal? Mirando el Estado a partir de la titulación colectiva de tierras en el Pacífico colombiano, 1993-2005”. Doctorado en Ciencia Social con Especialidad en Sociología. El Colegio de México. Ciudad de México, México.

Duarte, Francy

- 2013 “‘A los rolos se les quema la piel’: estereotipos y estrategias laborales de hombres y mujeres ‘negras(os)’ en un barrio pobre de la periferia de Bogotá”. Trabajo de grado. Programa de Sociología. Universidad del Rosario. Bogotá, Colombia.

Escalante, Aquiles

- 1954 Notas sobre Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia. *Divulgaciones Etnológicas*. 3(5): 207-354.
- 1971 *Minería del hambre. Condoto y la Chocó Pacífico*. Barranquilla: Tipografía Dovel.

Escobar, Arturo

- 1996 “Viejas y nuevas formas de capital y los dilemas de la biodiversidad”. En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, pp 109-143. Bogotá: Cerec.

- 1997 “Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*, pp 173-206. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- 2004 “Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano”. En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, pp 51-70. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 2010 *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envió Editores.
- Fonseca, Clara Inés
- 2009 “Aproximaciones teóricas y metodológicas a los estudios del racismo”. Documento de Trabajo No. 6. Proyecto AFRODESC.
- Friedemann, Nina S. de.
- 1965 Ceremonial religioso funébrico representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la isla de San Andrés (Colombia). *Revista Colombiana de Antropología*. 13: 147-182.
- 1983 “Negros en Colombia: invisibilidad y presencia”. En: *El negro en la historia de Colombia. Fuentes escritas y orales. Primer simposio sobre bibliografía del negro en Colombia*, pp 69-91. Bogotá: Fondo Interamericano de Publicaciones de la Cultura Negra, UNESCO.
- 1984 “Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad”. En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, pp 507-572. Bogotá: Etno.
- 1987 *Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- 1992 Huellas de africanía en Colombia. Nuevos escenarios de investigación. *Thesaurus*. 57(3): 543-560.
- Galeano, Paula
- 1996 “Sabores negros para paladares blancos”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- García, Andrea
- 2003 “Los hombres de Palenque: una etnografía de la masculinidad”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- García Sánchez, Andrés
- 2006 “Construcciones de la diferencia cultural en la Universidad de Antioquia. Identidades de lo/as estudiantes afrocolombiano/as. Aportes para una educación multicultural en la universidad”. Trabajo de grado. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- 2012 *Espacialidades del destierro y la re-existencia. Afrodescendientes desterrados en Medellín, Colombia*. Medellín: La Carreta Editores.

García, Liliana

- 2009 “Consejos Comunitarios: actores, funciones y acciones. Una estrategia organizativa en las comunidades negras del tramo construido de la carretera Las Ánimas-Nuquí (Chocó)”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- 2013 “Território e etnicidade afrocolombianas: dinâmicas de luta em Chocó”. Universidade Federal do Maranhão. Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas. São Luís, Brasil.

Gil, Franklin

- 2010 “Vivir en un mundo de ‘blancos’. Experiencias, reflexiones y representaciones de ‘raza’ y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C.”. Tesis Magistral. Maestría en Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Hernández, Rubén

- 1997 “Resistencia cultural de la población negra esclavizada en las haciendas de la provincia de Cartagena, 1700- 1750”. Trabajo de grado. Departamento de Historia. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- 2008 “Instituto de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella: una educación intercultural para reafirmar las diferencias (Colombia)”. En: Daniel Mato (coord.), *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: Unesco, Iesalc.

Hernández, Rubén; Clara Inés Guerrero y Jesús Pérez

- 2008 *Palenque: historia libertaria, cultura y tradición*. Cartagena: Casa Editorial S.A.

Herrera, Johana

- 2013 “Sujetos a mapas: etnización y luchas por la tierra en el Caribe colombiano”. Tesis Magistral. Maestría en Estudios Culturales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.

Hoffmann, Odile

- 2007 *Comunidades negras en el Pacífico colombiano: innovaciones y dinámicas étnicas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, IRD, IFEA.

Hurtado, Teodora

- 1996 “Las migraciones norteñas y el impacto sociocultural sobre la población urbana de Buenaventura”. Trabajo de grado. Departamento de Sociología. Universidad del Valle. Cali, Colombia.
- 2008a Los estudios contemporáneos sobre población afrocolombiana. *Revista CS*. 2: 75-100.
- 2008b “Movilidades, identidades y sexualidades en mujeres afrocolombianas migrantes en Europa: el caso de las ‘Italianas’”. En: Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, pp 343-375. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Hurtado, Rudy Amanda  
2013 “Quítate de mi escalera, no te hagas oscuridad: narrativas antropológicas construidas alrededor de las categorías de raza, cultura e identidad sobre el pueblo negro en Colombia 1940-2010”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Jaramillo, Jaime  
1986 “Los estudios afroamericanos y afrocolombianos. Balance y perspectivas”. En: Alexander Cifuentes (ed.), *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, pp 43-60. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Jiménez, David  
2009 “Afrocolombianidad y educación: Genealogía de un discurso educativo 1991-2008”. Tesis Magistral. Maestría en Desarrollo Educativo y Social. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá, Colombia.
- Jiménez, Orián  
2004 *El Chocó: un paraíso del demonio. Nóvita, Citará y El Baudó, siglo XVIII*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Lamus, Doris  
2012 *El color negro de la (sin)razón blanca el lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia*. Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga.
- Leal, Claudia  
2004 “Black forests. The Pacific Lowlands of Colombia, 1850-1930”. Disertación. Departamento de Geografía. University of California. Berkeley, Estados Unidos.
- Leiva, Andrea  
2004 “‘*Man nosellyub birthright, man les gofight*’. Dinámicas de reivindicación y auto-definición del Movimiento para la Autodeterminación del Pueblo Raizal de la Isla de San Andrés (AMEN S.D.), en medio de un escenario ‘pluriétnico y multicultural’”. Tesis Magistral. Maestría en Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.
- León, Catherine  
2013 Entre el presentismo y la historicidad de la reivindicación social afrocolombiana. Análisis sobre el uso de la memoria colectiva en la asociación de afrocolombianos desplazados (AFRODES). *Tabula Rasa*. 18: 155-173.
- Llano, María Clara (ed.)  
1995 *La gente de los ríos. Junta Patía: proceso de titulación de tierras de las comunidades negras*. Bogotá: Red de Solidaridad Social, PNR, Junta Pro-defensa de los ríos Patía el Viejo y Patía el Grande.
- Losonczy, Anne Marie  
2006 *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y embera del Chocó*. Bogotá: Icanh.

Losonczy, Anne Marie

- 1997 “Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negro-americana e indígena”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*, pp 253-278. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología.
- 1999 “Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó”. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. pp. 13-24. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.

Losonczy, Anne Marie

- 1989 Del ombligo a la comunidad: ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral Pacífico colombiano. *Reverndi*. 1: 49-54. Budapest.
- 1991 El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negros colombianos del Chocó. *América Negra*. 1: 43-61.
- 1993 De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo afrocolombiano del Pacífico. *Revista Colombiana de Antropología*. 20: 37-58.

Lozano, Betty Ruth

- 2013 *Orden racial y teoría crítica contemporánea. Un acercamiento teórico-crítico al proceso de lucha contra el racismo en Colombia*. Cali: Editorial Universidad del Valle.

Luna, Andrea

- 2007 “De lo rural a lo urbano: procesos organizativos de población negra en Bogotá”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.

Machado, Martha Luz

- 2012 “Cultura material e historia cultural: pueblos, mitos y esculturas sagradas en el litoral Pacífico colombiano”. En: Martha Luz Machado (ed.), *La diáspora africana. Un legado de resistencia y emancipación*, pp 255-283. Cali: Fucla, Universidad del Valle.

Márquez, Ana Isabel

- 2005 “Los pescadores artesanales de Old Providence Island: una aproximación a la relación seres humanos-medio ambiente”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Martínez, Rocío

- 2013 “Acciones afirmativas para población afrocolombiana en Bogotá: historia de la formulación de una política pública”. En: Eduardo Restrepo (ed.), *Estudios afrocolombianos hoy. Aportes a un campo transdisciplinario*, pp 207-226. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Martínez, Sandra

- 2013 *Configuraciones locales del estado. Titulación colectiva, economías de enclave y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Cali: Editorial Universidad del Valle.

- Maya, Adriana (ed.)  
1998 *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia. Tomo VI. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Mazabel Cuasquer, Milena Margoth  
2012 “Políticas educativas y experiencias de educación superior para indígenas y afrodescendientes en Colombia”. En: Daniel Mato (coord.), *Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Normas, políticas y prácticas*, pp. 245-282. Caracas: Unesco, Iesalc.
- Melendro, Adriana  
1996 “Expresión de identidad étnica y racial en migrantes del corregimiento de Guayabal (Chocó)”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.
- Meza, Carlos Andrés  
2003 Trayectorias de los afrodescendientes en el comercio callejero de Bogotá. *Revista Colombiana de Antropología*. 39: 71-104.  
2010 *Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar*. Bogotá: Icanh.
- Mina, Mateo  
1975 *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: Ediciones la Rosca.
- Minski, Samuel y Adlai Stevenson  
2011 *Afrobarranquilla. La historia y los aportes afros en Barranquilla*. Barranquilla: Editorial La Iguana Ciega.
- Moncada, Olga  
1979 *Chocó: explotación de minas y mineros*. Bogotá: Ediciones América.
- Monsalve, Luz Ángela  
2002 “Las Islas de los Cangrejos Negros: representaciones de la naturaleza en Old Providence y Santa Catalina a partir de las relaciones sociales entre los pobladores locales con el territorio y los cangrejos negros”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- Mosquera, Gilma  
1999 “Hábitats y espacio productivo y residencial en las aldeas parentales del Pacífico”. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*, pp 49-74. Bogotá: Ecofondo, Natura, Instituto Colombiano de Antropología.  
2004 “Sobre los poblados y la vivienda del Pacífico”. En: Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*, pp 291-331. Bogotá: Icanh, Universidad Nacional de Colombia.
- Mosquera, Juan de Dios  
1985 *Las comunidades negras de Colombia: pasado, presente y futuro*. Pereira: Cimarrón.

- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia  
1998 “‘*Acá antes no habían negros*’: *Estrategias de inserción de la población negra en Santa Fe de Bogotá*”. Cuadernos de investigación del observatorio de cultura ciudadana. Bogotá: CES.
- 2007 “*Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia*”. En: Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Barcelos (eds.), *Afroreparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, pp 213-279. Bogotá: Colección CES, Universidad Nacional de Colombia.
- 2011 *Aforreparaciones: apropiarse del pasado, encarar el presente: transformar el futuro*. Cartagena: Ediciones Pluma de Mompox.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia; Agustín Lao Montes y César Rodríguez. (eds.)  
2010 *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Investigaciones CES, Universidad Nacional de Colombia.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y Ruby León  
2009a “Acciones Afirmativas en Colombia: entre paradojas y superpisicones de lógicas políticas y académicas”. En: Claudia Mosquera y Ruby León (eds.), *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*, pp I-XXXVI. Bogotá: Investigaciones CES, Universidad Nacional.
- 2009b *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: Investigaciones CES, Universidad Nacional de Colombia.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia; Ruby León y Margarita María Rodríguez  
2009 *Escenarios post-Durban para pueblos y personas negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: CES, Universidad Nacional de Colombia.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y Luiz Barcelos (eds.)  
2007 *Afroreparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Colección CES, Universidad Nacional de Colombia.
- Mosquera, Claudia; Mauricio Pardo y Odile Hoffmann  
2002 *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Icanh, IRD.
- Mosquera, Sergio  
1996 *Memorias de los últimos esclavizados del Citara*. Historia Documental. Medellín: Promotora Editorial de Autores Chocoanos.
- 2004 *La gente negra en la legislación colonial*. Medellín: Editorial Lealón.
- Motta, Nancy  
2005 *Gramática ritual. Territorio, poblamiento e identidad afropacífica*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Navarro, Martha Cecilia

- 2010 *Cuerpos afrocolombianos. Prácticas y representaciones sociales en torno a la maternidad, las uniones y la salud sexual y reproductiva en la costa Pacífica colombiana*. Quito: Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana.
- 2012 “Diferencias, desigualdades y exclusiones entre las afrodescendientes de Buenaventura, Colombia”. En: Martha Luz Machado (ed.), *La diáspora africana. Un legado de resistencia y emancipación*, pp 399-420. Cali: Fucla, Universidad del Valle.

Ng’Weno, Bettina

- 2007a *Turf Wars: Territory and citizenship in the Contemporary State*. Stanford: Stanford University Press.
- 2007b Can Ethnicity Replace Race? Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 12(2): 414-440.

Olivero, Cristian

- 2004 “Presencia negra en la zona bananera del Magdalena: invisibilidad de una permanencia”. En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, pp 207-216. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Ortiz, Vanessa

- 2013a Modelos estéticos hegemónicos, subalternos y/o alternativos: una perspectiva étnico-racial de clase y género. *Tabula Rasa*. 18: 175-197
- 2013b Percepciones y prácticas corporales estéticas de un grupo de jóvenes universitarias Afrodescendientes de Cali. *CS*. 12: 85-126.

Oslender, Ulrich

- 2004 “Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas”. En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, pp 33-50. Popayán: Universidad del Cauca.
- 2008 *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: Icanh, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Universidad del Cauca.

Osorio, Flor Edilma

- 2009 *Territorialidades en suspenso. Desplazamiento forzado, identidades y resistencias*. Bogotá: Antropos Ltda.

Pardo, Mauricio

- 2011 “Entre el espectáculo y la agencia. Signos afrodescendientes y políticas públicas en Cartagena”. En: Freddy Ávila, Ricardo Pérez y Christian Rinaudo (eds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribe entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, pp 69-94. México: Ciesas.

Pardo, Mauricio (ed.)

- 2009 *Música y sociedad en Colombia. Traslaciones, legitimaciones e identificaciones*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Pardo, Mauricio

- 1998 "Construcción reciente de elementos de liderazgo en el Pacífico colombiano". En: María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*, pp 51-72. Bogotá: Colciencias, Instituto Colombiano de Antropología.
- 1997 "Movimientos sociales y actores no gubernamentales". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*, pp 207-252. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- 2001 *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Icanh, Colciencias.

Pedraza, Zandra

- 1984 "We was one family. Recopilación etnográfica para una antropología de Providencia". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

Pereachala, Rafael

- 2004 "La cuestión del autoetnonimo". En: Victorien Lavou y Mara Viveros (eds.), *Mots pour nègres Maux de Noir(e)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir(e)s en Amérique Latine*, pp 145-158. Paris: Crilaup.

Pérez, Jesús

- 2002 "Del Arroyo al Acueducto: Transformación socio-cultural en el Palenque de San Basilio". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

Pérez Tejedor, Juana Pabla

- 2004 *El criollo de Palenque de San Basilio: una visión estructural de su lengua*. Bogotá: Ediciones Universidad de los Andes.

Pérez, Rocio

- 2001 *Estudios afrocolombianos. Sistematización bibliográfica*. Bogotá: Colorgraf Editores.

Pisano, Pietro

- 2012 *Liderazgo político 'negro' en Colombia. 1943-1964*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Posso, Jeanny

- 2008 *La inserción laboral de las mujeres inmigrantes negras en el servicio doméstico de la ciudad de Cali*. Cali: Universidad del Valle.

Pulido, Hernando

- 2007 José Rafael Arboleda S.J. (1916-1992): el programa de los estudios afroamericanos y los inicios de la reflexión antropológica sobre poblaciones negras en Colombia. *Maguaré*. 21: 89-110.

- 2011 “Construcción y representación de los sujetos afrocolombianos en el discurso antropológico, 1980-2005”. Tesis Magistral. Maestría en Historia. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Quintero, Patricia  
 2005 “En el nombre del Padre, de la Madre, del Hijo y del Espíritu Santo: dimensión afro de la religiosidad católica bogotana”. Tesis Magistral. Maestría en Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Ramos, Viviana  
 2010 “Génesis y evolución del proceso reivindicativo de las comunidades negras del medio Atrato (1982-2001)”. Trabajo de grado. Facultad de Ciencia Política y Gobierno. Universidad del Rosario. Bogotá, Colombia.
- Reales, Leonardo  
 2003 “Imagen de la población afrocolombiana en la prensa del siglo XIX”. En: Ernesto Restrepo Tirado (ed.), *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación. VI Catedra de Historia*, pp 414-456. Bogotá: Aguilar, Ministerio de Cultura.
- Restrepo, Eduardo  
 2005 *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.  
 2007a ‘Negros indolentes’ en las plumas de corógrafos: Raza y progreso en el Occidente de la Nueva Granada de mediados del siglo XIX. *Nómadas*. 26: 28-43.  
 2007b Imágenes del ‘negro’ y nociones de raza en Colombia a principios del siglo XX. *Revista de estudios sociales*. Revista de la Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de los Andes. 27: 46-61.  
 2013 *Etnización de la negritud: la invención de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca-Observatorio de Territorios Étnicos.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas  
 2008 *Afrodescendientes en Colombia: compilación bibliográfica*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Restrepo, Mónica  
 1992 “Poblamiento y estructura social de las comunidades negras del medio Atrato”. Trabajo de grado. Departamento de Sociología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Rey Sinning, Edgar  
 2006 *Cristo Rey: un espacio para permanecer en el tiempo*. Bogotá: Magisterio.
- Rivas, Nelly  
 1998 “Territorialidad y derechos de propiedad en el Pacífico nariñense (río Mejicano, Municipio de Tumaco)”. Trabajo de grado. Departamento de Sociología. Universidad del Valle. Cali, Colombia.

Rivera, Camila

- 2002 “Old Providence: minoría no armonía. De la exclusión a la etnicidad”. Trabajo de grado. Departamento de Ciencia Política. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

Rosero, Carlos

- 2002 “Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa”. En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*, pp 547-560. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Icanh, IRD, ILAS.

Rodríguez Garavito, César, Tatiana Alfonso e Isabel Cavelier

- 2008 *El derecho a no ser discriminado. Primer informe sobre discriminación racial y derechos de la población afrocolombiana (versión resumida)*. Bogotá: Observatorio de Discriminación Racial, Universidad de los Andes, PCN.
- 2009a *El desplazamiento afro. Tierra, violencia y derechos de las comunidades negras en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- 2009b *Raza y derechos humanos en Colombia. Primer informe sobre discriminación racial y derechos de la población afrocolombiana*. Bogotá: Observatorio de Discriminación Racial, Universidad de los Andes, PCN.

Rodríguez, Natalie

- 2006 *Estado del arte de la investigación sobre las comunidades de afrodescendientes y raizales en Bogotá D.C.* Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Observatorio de Cultura Urbana de Bogotá.

Rojas, Axel (ed.)

- 2004 *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 2008 *Cátedra de estudios afrocolombianos. Aportes para maestros*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Romero, Amanda

- 2012 “Discursos y prácticas discursivas sobre racismo en la educación popular en Colombia (1991-2006)”. Disertación Doctoral. Doctorado Interinstitucional en Educación. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá, Colombia.

Romero, Mario Diego

- 1995 *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano. Siglos XVI al XVIII*. Cali: Universidad del Valle.
- 1997 *Historia y Etnohistoria de las comunidades afrocolombianas del río Naya*. Cali. Gobernación del Valle del Cauca.
- 2012 “Diáspora africana y familia como patrimonio afrodescendiente en Colombia”. En: Martha Luz Machado (ed.), *La diáspora africana. Un legado de resistencia y emancipación*, pp 321-335. Cali: Fucla, Universidad del Valle.

Rosamarina Vargas

- 2010 “Del tumbao al trapiao. Negociaciones corpoterritoriales de las mujeres negras en el servicio doméstico de la ciudad de Medellín”. Tesis Magistral. Maestría en Estudios Socio Espaciales. INER, Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Rosero, Carlos

- 2002 “Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa”. En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*, pp 547-560. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Icanh, IRD, ILAS.

Ruíz, María

- 1986 “Isleños y panamans; la apropiación del espacio para la vivienda en la Isla de San Andrés”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

Serna, Sonia

- 2008 “¿Dónde velar los muertos? Identidades culturales y rituales de muerte entre la gente negra del sector El Ñeque, Medellín”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín.
- 2012 “Vivir de los imaginarios del mar: restaurantes y estereotipos sobre el Pacífico en Bogotá”. En: Ramiro Delgado, Daniel Gómez y Germán Negrete-Andrade (eds.), *Selección de ensayos sobre alimentación y cocinas de Colombia*, pp. 323-354. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Soler, Sandra

- 2009 “Racismo y discurso en los textos escolares. Representación de la diversidad étnica y racial en los textos de ciencias sociales en Colombia”. En: Jaime Arocha (ed.), *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*, pp 135-145. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Streicker Joel

- 1995 Policing Boundaries: race, class, and gender in Cartagena, Colombia. *American Ethnologist*. 22(1): 54-74.

Streicker Joel

- 1992 “Sentiment and self-interest: constructing class and gender identities in Cartagena, Colombia”. Disertacion. Department of Anthropology. Stanford University.

Suárez, Félix y Betty Ruth Lozano Lerma

- 2008 “Balance y perspectiva de la etnoeducación para la diversidad en la Universidad del Pacífico”. En: Daniel Mato (coord.), *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: Unesco, Iesalc.

Tabares, Elizabeth

- 2012 *Voces, perspectivas y miradas del Pacífico*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Taussig, Michael

- 2013 [2004] *Mi museo de la cocaína*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Torres, Diana

- 2013 “Recreaciones de africanidad: Fundaciones culturales afro en Bosa desde la música y la danza”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.

Urrea, Fernando

- 1996a Características socio demográficas y socio laborales de la migración de la Costa Pacífica a la ciudad de Cali. *Documentos de trabajo Cidse*. N° 3. Cali: Universidad del Valle.

- 1996b Tipología de familias migrantes de la Costa Pacífica en la ciudad de Cali. *Documentos de trabajo Cidse*. N° 2. Cali: Universidad del Valle.

Urrea, Fernando; José Ignacio Reyes y Waldor Botero

- 2008 “Tensiones en la construcción de identidades de hombres negros homosexuales en Cali”. En: Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, pp 279-316. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Urrea, Fernando; Héctor Fabio Ramírez y Carlos Viáfara

- 2004 “Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI”. En: Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*, pp 213-268. Bogotá: Icanh, Universidad Nacional de Colombia.

Urrea, Fernando y Pedro Quintín

- 2002 Subjetividades masculinas en jóvenes de clases subalternas urbanas. *Cahiers des Amériques Latines. Dossier Rapports de Genre et Masculinités*. 39: 83- 107.

Ussa, Constanza

- 1989 “De los empauta’os a 1930. El abigeato en el Patía: un proceso de bandolerismo”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán.

Ussa, Manuel

- 1987 “El descarne: tierra, ganado y cultura del negro patiano”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Valencia, Emperatriz

- 1990 “Poblamiento y producción en la cuenca del río Baudó”. Informe. Fondo José Celestino Mutis. Bogotá: FEN.

Valencia, Emperatriz y William Villa

- 1992 “Evolución del poblamiento del Chocó en el siglo XX. El caso del medio Atrato”. En: *Colonización del bosque húmedo tropical*, pp 229-248. Bogotá: COA.

- Valencia, Inge  
 2011 Lugares de las poblaciones negras en Colombia: la ausencia del afrocaribe insular. *CS. 7*: 309-350.  
 2012 “Reconstrucción identitaria de poblaciones negras fronterizas: coexistencia y conflicto en el Caribe insular colombiano”. Disertación. Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. París, Francia.
- Vanegas, Gildardo y Axel Rojas  
 2012 *Poblaciones negras en el norte del Cauca. Contexto político organizativo*. Bogotá: Observatorio de Territorios Étnicos, Pontificia Universidad Javeriana.
- Vargas, Patricia (ed.)  
 1999 *Construcción territorial en el Chocó. Volumen 2. Historias locales*, pp 105-110. Bogotá: Icanh, PNR.
- Vásquez, Carmen Cecilia  
 2005 “Estereotipos étnico-raciales en la escuela. El caso de los afrocolombianos en Soacha”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Vega, José Luis  
 2006 “Gente negra del barrio Cristo Rey: historia, actividades económicas y representaciones en Santa Marta”. Trabajo de grado. Programa de Antropología. Universidad del Magdalena. Santa Marta, Colombia.
- Velasco, Mónica  
 2003 “Pa’ que baje el Santo. La Santería: práctica mágico-religiosa de los afrocolombianos en Bogotá”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Villa, William  
 1985 Lloró, dinámica de una región minera. *Revista Codechocó*. 1.  
 1998 “Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región”. En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia. Tomo VI*, pp 431-448. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.  
 1999 “Los sistemas productivos en el Pacífico: una visión evolutiva”. Informe. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.  
 2004 “El territorio de comunidades negras, la guerra en el Pacífico y los problemas del desarrollo”. En: Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: Icanh, Universidad Nacional de Colombia.
- Viveros, Mara  
 2002a *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia.  
 2002b Dionysian blacks: sexuality, body, and racial order in Colombia. *Latin American Perspectives*. 29: 60-77.

- 2004 “Nuevas formas de representación y viejos estereotipos raciales en los comerciales publicitarios colombianos”. En: Victorien Lavou y Mara Viveros (eds.), *Mots pour nègres Maux de Noir(e)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir(e)s en Amérique Latine*, pp 79-100. París: Crilaup.
- 2007 Discriminación racial, intervención social y subjetividad. Reflexiones a partir de un estudio de caso en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales*. 27: 106-121.
- 2008 “Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá”. En: Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, pp 247-275. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2013a “Mestizaje, trietnicidad e identidad negra en la obra de Manuel Zapata Olivella”. En: Eduardo Restrepo (ed.), *Estudios afrocolombianos hoy. Aportes a un campo transdisciplinario*, pp 87-102. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 2013b “Manuel Zapata Olivella (1920-2004)”. En: *Colección Pensamiento colombiano del siglo XX*. Tomo 3. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Wabgou, Maguemati *et al.*
- 2012 *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Wade, Peter
- 1996 “Identidad y etnicidad”. En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds). *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec, Ecofondo.
- 1997 *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre Editores.
- 1999 “Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali”. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, pp 263-286. Bogotá: Natura, Ecofondo, Icanh.
- 2002 *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la República de Colombia.
- 2004 “Los guardianes del poder: biodiversidad y multi-culturalidad en Colombia”. En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in) visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. pp. 247-268. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- 2013 “Definiendo la negritad en Colombia”. Eduardo Restrepo (ed.), *Estudios afrocolombianos hoy: Aportes a un campo transdisciplinario*. pp. 21-42. Popayán: Universidad del Cauca.
- Waldo, Hilary  
2013 Batalla sin gloria: prácticas y representaciones sobre el cuidado del cabello en las afroquibdoseñas. *Revista de Estudios del Pacífico Colombiano*. 1: 97-113.
- Whitten, Norman y Nina S. de Friedemann  
1974 La cultura negra del litoral Pacífico ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica. *Revista Colombiana de Antropología*. 17: 75-116.
- Wilson, Peter  
2004 *Las travesuras del cangrejo. Un estudio de caso Caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sede San Andrés e Instituto de Estudios Caribeños.
- Wouters, Mieke  
2001 “Derechos étnicos bajo el fuego: el movimiento campesino negro frente a la presión de grupos armados en el Chocó”. En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*, pp 259-285. Bogotá: Icanh, Colciencias.
- Zuleta, Aída Leonora  
1997 “Familia e identidad en un grupo de emigrantes chocanos en el barrio La Independencia No 2 en Medellín”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Zuluaga, Francisco (ed.)  
1997 *Puerto Tejada 100 años*, pp 197-142. Cali: Municipio de Puerto Tejada, Alcaldía Municipal.  
1988 *Guerrilla y sociedad en el valle del Patía: una relación entre clientelismo político e inseguridad social*. Cali: Colciencias, Universidad del Valle.

Anexo 1. Hechos, eventos y textos relevantes  
para el campo de los estudios afrocolombianos, desde 1984

1984	Estudios de negros en la antropología colombiana. Contribución de Nina S. de Friedemann al libro de balance de la antropología en el país <i>Un siglo de investigación social</i> .	Libro
1986	Seminario Internacional “La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas” (publicado en 1987). Coordinado por Alexander Cifuentes desde el ICAN.	Seminario Libro
	<i>De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia</i> . Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha.	Libro
1987	Acuerdo de Buchadó-medio Atrato. El antecedente y hecho simbólico más destacado en el proceso organizativo de comunidades negras como grupo étnico.	Evento
1987-1988, 1990	I, II y III Seminario de Cultura Negra en el Cauca. Promovido por el departamento de Español y Literatura de la Universidad del Cauca, en los que cumplió un destacado papel Hortensia Alaix de Valencia.	Seminarios
1990	Foro “Discriminación del negro en Colombia” realizado en la Universidad del Valle. De este foro se publica, dos años después, como Documentos de trabajo del CIDSE la compilación <i>El negro en Colombia: en búsqueda de la visibilidad perdida</i> , editado por Diego Luis Obregón y Libardo Córdoba.	Foro
1990-1993	Giro multicultural (Constitución Política 91-Comision La Ley 70 de 1993) / invención de la biodiversidad con el Proyecto Biopacífico (que luego llevará a la creación del Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico).	Legislación Proceso organizativo
1991-1998	Revista <i>América Negra</i> . 15 Números, editados por Nina S. de Friedemann hasta su muerte (octubre de 1998)	Publicación
1993	<i>Contribución africana a la cultura de las Américas</i> (compilación de Astrid Ulloa) y <i>Colombia Pacífico</i> (comp. Pablo Leyva).	
1995	Talleres en la Universidad del Valle, con el apoyo financiero del ICAN y Colciencias. Coordinados por Fernando Urrea. Los tres talleres fueron sobre (1) Familia negra, (2) Territorio y Ley 70, y (3) lo urbano. Comites Regionales, de carácter interinstitucional y con participación de las organizaciones, para la implementación del Decreto 1745 referido a la titulación.	Titulación
1996	<i>Pacífico ¿Diversidad o desarrollo?</i> Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds.), resultado de la investigación de 1993-95 y en la que participan otros autores. Aparece <i>Memorias de los últimos esclavizadores en Citara</i> , del historiador chochoano Sergio Mosquera. Este es el primero de trece libros publicados por Mosquera, entre los cuales se puede resaltar: <i>De esclavizadores y esclavizados en Citara</i> (1997);	Libro

1996	<p><i>Diccionario genealógico de la provincia de Citara</i> (1997);  <i>Visiones de espiritualidad afrocolombiana</i> (2001);  <i>Disertaciones para el despertar afrocolombiano</i> (2001); <i>El clan de los Córdoba y otras familias</i> (2001, con la coautoría de Marcial Córdoba); <i>La carimba, la carimba candente, la carmimba sobre la piel</i> (2003); <i>Don Melchor de Barona y Betancourt y la esclavización en el Chocó</i> (2004); <i>La gente en la legislación colonial</i> (2004); <i>Antropofauna chocoana: un estudio cultural sobre la animalidad</i> (2009); <i>El mondongo: etnolingüística en la historia afrochocoana</i> (2008); <i>Descendientes de africanos en las independencias</i> (2010)</p> <p>Empiezan a darse las titulaciones colectivas, en la cuales tuvieron un importante papel un escenario de planificación mixto entre estado y organizaciones conocido como Comités Regionales. Los primeros títulos se entregaron en el bajo Atrato.</p>	Libro
1996-1998	<p>La región del Pacífico colombiano se transforma de un paradigmático paraíso de paz a uno de los más cruentos escenarios de la guerra. Los efectos de la violencia se expresan en el gran número de desplazados y en el sinnúmero de asesinatos individuales o colectivos cuya más demencial expresión ha sido la masacre de Bojaya el 2 de mayo de 2002 con la muerte de más de un centenar de civiles. Desplazamiento.</p>	Guerra / Violencia Desplazamiento
1997	<p><i>Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia.</i> Peter Wade. Libro basado en la disertación entregada en 1983 y que apareció primero en inglés en 1993 bajo el título <i>Blackness and race mixture. The dynamics of racial identity in Colombia.</i></p>	Libro
1998	<p>Con el Decreto 1320 se reglamenta el derecho de Consulta Previa de las comunidades negras e indígenas en Colombia. La consulta previa ha sido uno de los puntos de disputa entre diferentes vertientes organizadas de afrodescendientes y sus expresiones institucionales como la Alta Comisión Consultiva, así como con los intereses del gobierno y empresarios.</p>	Decreto
	<p><i>Los Afrocolombianos</i> (Adriana Maya, ed.) Tomo VI de Geografía Humana de Colombia, en el marco del programa de Expedición Humana y del Instituto de Cultura Hispana.</p>	Libro
2001	<p>III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, realizada en Durban, Sudáfrica. Tan o más importante que la Conferencia en sí fue el proceso con las reuniones preparatorias que implicaron una serie de reuniones entre activistas de América Latina y el Caribe. De estas reuniones preparatorias se difunde y consolida el término de afrodescendiente.</p>	Conferencia
2001, 2003	<p>I y II Coloquio sobre Estudios Afrocolombianos. Universidad del Cauca, Popayán. Coordinados por Axel Rojas (del primer</p>	Coloquio

Antropología en Colombia: tendencias y debates

2001, 2003	coloquio se publica el libro <i>Estudios afrocolombianos: aportes para un estado del arte</i> y del segundo Coloquio el libro <i>Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia</i> ).	Coloquio
2001	VI Cátedra de Historia Ernesto Restrepo Tirado, dedicada a los 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia. Publicación del libro colectivo en 2003: <i>150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación. Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano</i> . Mauricio Pardo (ed.). Resultados de proyecto de investigación Colciencias-Icanh (1999-2000).	Seminario
	Simposio internacional "Pasado, presente y futuro de los afrodescendientes". Realizado en Cartagena, con el apoyo de varias instituciones, se publica el libro colectivo <i>Afrodescendientes en la Américas. Trayectorias sociales e identitarias</i> . Editado por Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann.	Libro
		Simposio
2003	<i>Identidades a flor de piel. Lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartajena</i> . Elisabeth Cunin. Basado en su disertación del año 2000 en la Universidad de Toulouse II.	Libro
	Primera Conferencia Institucional de Fortalecimiento Afrocolombiano. Centro de Convenciones en Cartagena, entre el 31 de julio y el 2 de agosto.	Conferencia Internacional
2004	<i>Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico</i> , editado por Olivier Barbary y Fernando Urrea. Recoge investigación Universidad del Valle-IRD-ICAN, entre 1996 y 2003.	Libro Proyecto
2005	<i>La invención del Suroccidente colombiano</i> (dos tomos). Oscar Almario.	Libro
	<i>Retos del multiculturalismo en Colombia</i> de Carlos Agudelo con base en su disertación doctoral entregada en el 2002, y de la cual se publicó un libro en francés.	Libro
	Declaratoria por la UNESCO de San Basilio de Palenque como patrimonio inmaterial	Patrimonialización
2006	<i>La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras del intercambio entre los grupos negros y embera del Chocó</i> . Anne Marie Losonczy. Traducción de su disertación doctoral, "Les saints et la foret: systeme social et systeme ritual des negro-colombies: echanges inter- ethiques avec les embera du Chocó (Colombie)", entregada en 1991-1992 en la Université Libre de Bruxelles.	Libro
2006-2007	Seminarios en Manchester y Cali, sobre los cruces entre raza, género, sexualidad y nación, de donde se publica en el	Seminarios-Libro

2006-2007	2008 el libro <i>Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina</i> , editado por Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros	Seminarios-Libro
2007	Creación del Observatorio de Discriminación Racial (ODR), conformado por el Programa de Justicia Global y el Cijus de la Universidad de Los Andes, el Proceso de Comunidades Negras (PCN) y Dejusticia.  Como un esfuerzo para congraciarse con los legisladores demócratas estadounidenses, el gobierno de Uribe crea, mediante el Decreto 4181, de la Comisión Intersectorial para el avance de la población afrocolombiana, palenquera y raizal. En el mismo marco se da el nombramiento de la ministra de cultura afrocolombiana Paula Moreno.	Observatorio  Comisión Intersectorial / Ministra de cultura
2007-2011	Tres gruesos volúmenes editados por Claudia Mosquera (con diferentes coeditores): <i>-Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales</i> (2007) <i>-Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal: entre bicentenarios de las independencias y constitución de 1991</i> (2010) <i>-Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras</i> (2011)	Seminarios-Libros
2008	<i>Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes</i> de Arturo Escobar, donde recoge los 15 años de trabajo y reflexiones sobre el Pacífico y el PCN. La traducción al castellano es publicada en 2010.  Se publica al castellano la tesis doctoral del geógrafo alemán Ulrich Oslender, entregada en el 2001 a la Universidad de Glasgow, bajo el título <i>Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales</i> .	Libro  Libro
	Exposición en el Museo Nacional. <i>Veorios y santos vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras</i> . Esta exposición luego circuló por diferentes partes del país, después de su estadia en Bogotá (entre el 21 de agosto al 2 de noviembre).	Exposición
2010	<i>Rutas de libertad. 500 años de travesía</i> . Roberto Burgos Cantor (ed.). La biblioteca de literatura afrocolombiana. 18 libros de literatura.	Libro
2012	Por vez primera fuera de la región del Pacífico, el 15 de abril de 2012, el presidente de los Estados Unidos Obama y el de Colombia, Santos, entregaron títulos en San Basilio de Palenque con 3.353 hectáreas y 9.957 mt2 y la Boquilla con 39 hectáreas.	Titulación

Antropología en Colombia: tendencias y debates

- |      |  |           |
|------|--|-----------|
| 2012 | Universidad del Valle y la Universidad de Cartagena abre Doctorado en Historia y Cultura de la Diáspora Africana, con sede en Cali.<br>Aparecen dos libros sobre los procesos organizativos y movimientos:<br><i>Movimiento social Afrocolombiano, negro, raizal y palenquero.</i><br>Libro colectivo Maguemati Wabgou, Jaime Arocha, Aiden Salgado Cassiani y Juan Alberto Carabalí Ospina.<br><i>El color negro de la (sin) razón blanca: el lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia.</i><br>Libro de Doris Lamus.  | Doctorado |
|      |  | Libros    |
| 2013 | Primer Congreso Nacional Autónomo del Pueblo Afrocolombiano, Raizal y Palenquero. Quibdó. 23 al 27 de agosto.<br>Creación del Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF), Universidad ICESI<br><i>Etnización de la negritud: invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia.</i> Primer libro de la serie Genealogías de la negritud de Eduardo Restrepo.<br><i>La Toma: historias de territorio, resistencia y autonomía en la cuenca del alto Cauca.</i> Libro colectivo con participación de investigadores de La Toma.<br><i>Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario.</i> Libro colectivo basado en dos eventos realizados en Cartagena en 2009 y en Cali en 2010. | Congreso  |
|      |  | Centro    |
|      |  | Libro     |
|      |  | Libro     |
|      |  | Libro     |

## 6. Miradas antropológicas sobre la dimensión política y cultural de las justicias indígenas

HERINALDY GÓMEZ<sup>1</sup>

### Presentación

Respecto a la temática que anuncia la intitulación del presente capítulo habría que decir que, a pesar del sinnúmero de investigaciones antropológicas desarrolladas sobre los pueblos indígenas de Colombia, es muy poco lo que se sabe y/o se ha escrito sobre la hoy llamada justicia indígena. Falta de conocimiento que incluye, de una parte, a los pueblos indígenas ya que poco saben, los unos de los otros, sobre las diversas concepciones, tipos de autoridad y formas de impartir justicia entre ellos, de otra, a las instituciones del Estado y entre estas al Sistema Judicial Nacional. Este desconocimiento generalizado explica por qué solo a partir de la Constitución de 1991 los colombianos comenzamos a informarnos sobre lo que siempre existió, pero fue invisible e invisibilizado y hoy es reconocido jurídicamente sin ser conocido cultural y antropológicamente. ¿Cómo se explica que se haya llegado al reconocimiento jurídico de las justicias indígenas si aún se carece del conocimiento cultural de los mismos? ¿Por qué solo ahora se visibiliza jurídicamente la justicia indígena cuando ella había sido histórica y culturalmente invisibilizada? En otros términos, aunque históricamente al lado del derecho estatal colombiano, coexistiendo paralela, alterna o en oposición a él han existido las justicias indígenas, hace poco comienza a reconocerse jurídicamente y a visibilizarse antropológicamente su existencia. Pero lo más preocupante es el desconocimiento que aún persiste al respecto en los programas de Ciencias Sociales y Humanidades de pregrado y postgrado, incluidos los de Derecho y Antropología que por su objeto de estudio son los llamados a conocer e investigar dichas justicias en el ámbito nacional. Quizás este desconocimiento obedezca a que las justicias indígenas han permanecido invisibles a la cultura occidental, en general, y al derecho estatal y a la sociedad colombiana, en particular; o más precisamente, han sido invisibilizadas histórica, cultural, política, religiosa, jurídica, antropológica y

---

1 Profesor Titular, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca

académicamente. Invisibilidad que paradójicamente contribuyó de una parte, a la persistencia de concepciones y prácticas ancestrales de justicia, de otra, a generar procesos de recepción jurídica, de resignificación cultural y apropiación estratégica del derecho estatal, es decir, a un proceso complejo de transformaciones interlegales. Problemática que es el campo central de análisis de este capítulo. El análisis presentado está dirigido a realizar una contextualización histórica que permita visibilizar y reconceptualizar lo que en la opinión pública y en la reflexión académica ha sido una visión dominante pero poco concordante con lo que son las justicias indígenas. Contextualización necesaria, por decir lo menos, para pasar al análisis del reconocimiento jurídico constitucional de las justicias indígenas y luego proceder a sustentar la importancia antropológica de dar cuenta de su conocimiento cultural y político. En procura de este propósito parto de identificar las concepciones legales y culturales dominantes sobre las justicias indígenas antes de la Constitución de 1991 (en especial las concepciones subyacentes y/o derivadas de la ley 89 de 1890); prosigo con una exposición en torno a los cambios y transformaciones ocurridos en el ámbito jurídico desde el momento de promulgación de la Constitución de 1991 hasta el presente. Desde estos dos aspectos finalizo con la puesta en cuestión, vale decir, debatiendo algunas de las reacciones producidas sobre este proceso en el ámbito de la antropología política a fin de resituirla en el campo que hoy la determina, constriñe o posibilita su interlocución con los pueblos indígenas: la dimensión político- jurídico de los derechos étnico-culturales.

## Sobre la invisibilidad

El análisis contextual del reconocimiento constitucional de la diversidad de justicias indígenas existentes en Colombia, consagrado como Jurisdicción Especial Indígena (Art. 246 de C.P.) requiere indagar, en sus aspectos más generales, por el trajinar de esas justicias y sus regulaciones por el Estado antes de la Constitución de 1991. En procura de mostrar, en parte, ese camino que en la memoria indígena tiene como antecedente más recurrente la Ley 89 de 1890 acudo al análisis de esta ley para mostrar sus efectos en varios aspectos: la invisibilidad de la que partió esa ley en torno a las justicias indígenas y la persistencia y transformaciones de dichas justicias gracias en buena parte a esa invisibilidad.

Hasta en la Constitución Política de Colombia de 1991 las justicias indígenas permanecieron invisibles al Estado, la sociedad nacional, e incluso fueron invisibilizadas por las disciplinas sociales. Esa invisibilidad se manifestó, a la vez, en el desconocimiento jurídico y en la ausencia de conocimiento antropológico; su desconocimiento hizo posible que algunas formas de justicia indígenas persistieran gracias al paralelismo jurídico, generado de hecho y no en derecho. Su persistencia no fue consecuencia de lo que hoy se conoce como *pluralismo jurídico*. Ese paralelismo, presente desde La Colonia y en muchos aspectos hasta

el presente, muestra que el Estado colombiano no ha tenido el monopolio del derecho o siquiera la capacidad de regular aquellos otros derechos que coexisten en su territorio ya que hasta antes de 1991 su interés regulador se centró en el proyecto monocultural de nación. Paralelismo que explica, en buena parte, por qué en muchos pueblos indígenas la prevención, regulación y tratamiento de buena parte de los conflictos intraétnicos se realizó (aún se realiza), durante varias centurias, de acuerdo con reglas, normas, procedimientos, usos y costumbres ‘propios’ de cada pueblo y al margen, contra o desarticuladamente del derecho colonial y, más aún, del republicano. En el campo jurisdiccional ese paralelismo no ha sido siempre igual, en unos momentos ha sido más pronunciado que en otros; durante la República, desde la Constitución de 1886 hasta la de 1991, lo fue más que durante la Colonia y, paradójicamente, lo es menos a partir de la Constitución de 1991 que reconoció La Jurisdicción Especial Indígena. Debido a la multiplicidad de regulaciones coloniales y republicanas sobre los grupos indígenas ese paralelismo se fue transformando hasta dar lugar a procesos de recepción jurídica<sup>2</sup>, producto de las reacciones étnicas a esas regulaciones: en algunos grupos la impronta del derecho estatal y/o de la cultura dominante significó la desaparición de pueblos o de sus formas de justicia ancestral; en otros, algunas prácticas del derecho estatal se tornaron dominantes frente a las existentes a nivel intraétnico, produciendo una tensa coexistencia. La diversidad de reacciones étnicas (rechazo, contestación, omisión, transformación, resistencia, apropiación y resignificación) dieron origen a justicias locales “híbridas” gracias a las cuales poseen actualmente sistemas de control y regulación sociocultural disímiles a los existentes en el derecho estatal a pesar de su impronta colonial o republicana. Disimilitud estructurada en unos casos más que por oposición al Estado como consecuencia, entre otros factores, de haber podido conservar su lengua nativa, de la “naturaleza” oral y mítica de sus normas, de la “resistencia” y fuerza de la tradición étnica, y en otros, como producto de la poca presencia del Estado o, en su defecto, por el tipo específico de relación con él. La persistencia y disimilitud étnicas no obedecen solo a las formas de reacción étnica, también se debe a factores ideológicos derivados de la relación Estado-Iglesia en el control de los territorios, de la mano de obra y de las conductas indígenas.

Antes de la Constitución de 1991 el derecho estatal autodefiniéndose y proclamándose como el único existente, no pudo ver, y menos aún reconocer, otras formas de derecho en la organización social y cultural de las diversas comunidades indígenas supervivientes. Por lo contrario, lo único que pudo ver en esas comunidades fue la ausencia de valores y carencia de todo orden, aspectos por demás inexistentes en cualquier tipo de grupo, sociedad o cultura. Pensar en una sociedad sin orden alguno, que le diga sí a todo o admita sin sanción o reproche todos los actos o conductas

---

2 La recepción jurídica se define cuando un derecho autóctono, libremente o por razones de dominación, asimila o acepta prácticas jurídicas provenientes de otros derechos que le son ajenos o diferentes.

humanas es situarse en un mundo de lo no realizable socialmente. Sería pensar que es posible una sociedad sin normas y, por lo tanto, sin conflictos. Una sociedad sin normas expresa una contradicción en sus términos ya que ninguna sociedad escapa a un sistema de valores y de normas que dan sentido y significación a todo lo que en ella existe, se dice y se hace. En otros términos, así como sin lenguaje no existiría posibilidad de sociedad ni de humanidad, ya que no habría significación ni comunicación, sin un sistema de valores y de normas no habría ningún sentido de orden ni de regulación de los actos y conductas humanas; es decir, no existiría organización social alguna. En síntesis, así como el lenguaje articulado 'inaugura' la cultura, la norma 'instaura' la sociedad.

En consecuencia, si la característica primordial del lenguaje es significar, además de ser el medio fundamental de comunicación (aunque no el único), lo característico de la norma es distinguir y valorar las conductas correctas e incorrectas, además, esa distinción es el medio fundamental para regularlas. De aquí que nacer en una sociedad o grupo social cualquiera significa comenzar a ser socializado en el conocimiento y práctica de los valores y normas de esa sociedad o grupo específico; lo que por derivación permite afirmar que "normalmente sociedades diferentes se rigen por un conjunto de normas y reglas diferentes". Si este postulado social se articula con el hecho de que tanto en el pasado como en el presente la diversidad cultural es un fenómeno natural de la historia humana resulta que la norma no solo es universal o inherente a toda sociedad sino que siempre es relativa, histórica y dinámica. Relativa, porque los hechos y conductas no son valorados ni poseen igual significación en todas las culturas y sociedades; lo que es prohibido en una puede ser permitido o exigido en otra. Histórica y dinámica, porque las normas se transforman, aparecen, desaparecen en y a través del tiempo.

El desconocimiento jurídico de las justicias indígenas por el Estado no fue único, también se manifestó en las disciplinas sociales por vía de la invisibilización cultural dado que la Antropología no dio cuenta de las concepciones y prácticas de las justicias indígenas ya que nunca las nombró. La concepción evolucionista (monojurídica) del Estado fue nutrida, entonces, por las representaciones construidas u omitidas, en dicho campo, por el Derecho y la Antropología. Proceder y saber que muestra, de una parte, la relación funcional de las disciplinas sociales al proyecto político republicano mediante la producción epistémica de representaciones de la colonialidad del saber; de otra parte, la poca incidencia, por acción u omisión, de la Antropología en Colombia sobre la política estatal en materia de reconocimiento y conocimiento de las justicias indígenas. En este sentido las concepciones y prácticas de las justicias indígenas también fueron invisibles a la observación antropológica y a la vez invisibilizadas por efecto de sus interpretaciones. La antropología nacional y extranjera dio cuenta de la cosmovisión, del chamanismo, de los mitos, de los ritos, de las lenguas, de la organización social y política, de los sistemas de parentesco y económicos, de la relación con la naturaleza y el territorio, de las concepciones de salud

y enfermedad y de las relaciones de resistencia indígenas, pero no pudieron visibilizar, y ni siquiera vislumbrar, que en el trasfondo de todos esos aspectos existía y existen normas y deberes sociales y con la naturaleza, formas de control y sanción social con los que se construye y regula el orden social, se previenen, tratan o transforman los conflictos, se busca la cohesión, la cooperación y convivencia societal. El carácter consustancial a la cosmovisión, a la lengua, a las relaciones de parentesco, a las prácticas chamánicas, a las concepciones de lo sagrado, a las relaciones y prescripciones con la naturaleza las hicieron invisibles hasta finales de la década de los ochenta.

La imposibilidad de ver en las culturas indígenas formas de justicia análogas o equivalentes a lo considerado como tal en la sociedad nacional implicó de hecho el ejercicio de una justicia y verdad jurídica que no concebía su existencia en las comunidades indígenas, ni admitía su constitución bajo otras concepciones “jurídico-culturales”, ni aceptaba como válidas las prácticas de justicia ni las narrativas culturales de los indígenas. Negación que ignora que todo código normativo es constitutivo de un código cultural que se expresa o es narrado en una lengua. Lengua que gracias a las múltiples formas de resistencia indígena buena parte de los pueblos indígenas conservaron a pesar de los propósitos eclesiásticos de abolirlas recurriendo a su prohibición e incluso a los castigos físicos.

## **Sobre las persistencias**

La persistencia de las justicias indígenas no solo se explica por los procesos de recepción jurídica sino también por factores ideológicos que configuraron la relación Estado- Iglesia, primero, en la Colonia y, luego, en la República. Las disposiciones legales de esa relación (constituida desde la Colonia) más allá de sus tensiones e intereses convergieron para estructurar, simultáneamente, un proyecto político de orden económico y cultural: el control y confinamiento territorial (repartimientos, pueblos de indios, encomiendas y resguardos) de los indios para la sujeción organizada de su mano obra, el tributo y las prácticas evangelizadoras. Los lugares de confinamiento, invenciones del régimen colonial español y elementos centrales de su control biopolítico (indios/territorios) desde la segunda mitad del siglo XVI, fueron lugares de concentración y segregación de indígenas para facilitar a la Iglesia y al Estado colonial la tasación, la recolección de tributo y el pago de servicios particulares. Durante la Colonia y en la República (hasta 1970) la prioridad del proyecto político fue similar: someter al indígena a la “Ley de Dios”. Las Leyes de Burgos de 1512 confirmaron los repartimientos (a pesar de los alegatos en contra realizados por Las Casas y Montesinos) y precisaron que la evangelización era uno de los propósitos centrales de La Conquista y el proyecto colonizador. La acción evangelizadora de la Iglesia sobre los indígenas no desaparece en el proyecto del Estado republicano, por el contrario, se reafirma y reorienta focalmente con mayor poder, prosiguiendo así con los dos senderos del

mismo camino trazado colonialmente. El primero, que la Iglesia fuese la encargada de “ejercer autoridad civil, penal y judicial” sobre los indígenas. Esa delegación dispuso que el campo de control y regulación de las conductas de los indígenas y su modelación a imagen y semejanza de los valores judeocristianos siguieran siendo función y privilegio del poder eclesiástico. El segundo tiene relación con la disposición jurídica que estableció: “Las comunidades de indígenas reducidas ya a la vida civil tampoco se regirán por las leyes generales de la República en asuntos de resguardos” (Art. 2, capítulo I, Ley 89 de 1890). Por tanto, en estos últimos asuntos, serían objeto de otras leyes especiales que seguirían siendo competencia del Estado y no de la Iglesia. De esa manera, mientras a la Iglesia le correspondió modelar la mente, regular las conductas indígenas, erradicar sus narrativas y transformar sus cosmovisiones e imponerles otras, el Estado se ocupó de modelar las formas de organización social de los territorios indígenas y de regular los derechos de aquellas y éstos.

La inexistencia o invisibilidad de las justicias indígenas para el Estado colombiano y la delegación en lo penal y civil a la Iglesia, conjuntamente con los procesos de recepción jurídica (como la creación de cabildos y resguardos indígenas, instituciones de origen colonial) sin que se lo propusiera el Estado y la Iglesia dieron origen, en lo atinente a las justicias étnicas, a un proceso paradójico y complementario de doble vía. Una, que los pueblos indígenas salvaguardaran, en parte, algunas de sus concepciones y prácticas de justicia; otra, que no obstante su invisibilidad las regulaciones estatales sobre otros ámbitos de su vida cotidiana transformarían algunas de sus formas y prácticas de justicia ancestral o prehispánica. La primera permitió la persistencia de formas de justicia indígena; la segunda modificó políticamente su ejercicio y aplicación pero no necesariamente sus concepciones míticas (cosmogónicas y cosmológicas), muchas de las cuales perviven en el presente.

La Ley 89 de 1890 a partir de la clasificación pre-existente de indígena<sup>3</sup>, categoría instrumental homogeneizadora de la diversidad étnica que “agrupó, esencializó y deshistorizó a las comunidades nativas” (Gnecco y Londoño 2008) estableció otras dos del mismo tipo: la de salvajes “que vayan reduciéndose a la vida civilizada” y la de indígenas “ya reducidos a la vida civil”. Para los salvajes que “vayan reduciéndose a la vida civilizada” la ley dispuso que “no regirá la legislación general de la República sino los acuerdos entre el gobierno con la autoridad eclesiástica” (Art. 1). Bajo esa taxonómica cultural y jurídica sobre el Otro, la Ley 72 de 1892 dio poder a las Misiones para “ejercer autoridad civil, penal y judicial entre los catecúmenos” (Art. 2). Para los indígenas “ya reducidos a la vida civil” la ley prescribió que “tampoco se regirán por las leyes de la República en asuntos de Resguardos” (Art. 2). La taxonómica jurídica derivada de esa clasificación cultural

---

3 El Congreso de Cúcuta de 1821 dispuso que los nativos ya no se llamarían *indios* sino *indígenas*.

estableció una diferencia jerarquizada y discriminatoria: para los salvajes, al “no regir las leyes de la República” quedan por fuera de la administración nacional de justicia, en cambio esta sí rige para los “ya reducidos a la vida civil”, ya que para estos “rigen las leyes de la República solo en asuntos de Resguardos”. En la práctica, la taxonómica resultó inaplicable ya que dicha ley y las posteriores jamás definieron jurídica o culturalmente quiénes eran “indígenas salvajes” y quiénes “indígenas civilizados”. El texto de la ley sugiere que la diferencia proviene de su distancia o proximidad<sup>4</sup> con los valores y prácticas judeocristianas y no de las concepciones de mundo de los grupos étnicos.

En ese contexto de indefinición jurídica y de valoración etnocéntrica dado el poder y afán evangelizador de la Iglesia es de suponer que, desde lo formal de la ley y desde la concepción de la Iglesia, todos los grupos indígenas o al menos en todos aquellos a los que fuera posible llegar con la catequización serían objeto de la autoridad civil, penal y judicial eclesiástica. Sin embargo, durante la vigencia de la ley, según algunas versiones de la narrativa oral indígena del sudoeste andino, la intervención de la Iglesia en lo penal y judicial (no en lo civil) fue de baja intensidad e impacto sobre las formas de justicia indígena<sup>5</sup>: la Iglesia estuvo más interesada (aún lo está) en suprimir idolatrías, erradicar creencias que atentaran contra la moral y el buen vivir cristiano, conquistar almas, lograr la conversión de los indígenas; también intervino en la vida familiar y en la organización del trabajo comunal, en arreglar problemas de la vida conyugal pero no en dirimir judicialmente los conflictos de la vida comunal indígena. Además, la evangelización debió concentrarse, especialmente, sobre las áreas más pobladas o de más fácil nucleación (o reunión) de los indígenas, por dos razones. Una, porque buena parte de los pueblos indígenas de Colombia que han logrado persistir hasta el presente se caracterizan por poseer un tipo de poblamiento disperso, migrar para sobrevivir a la dominación o estar ubicados en lugares de “difícil acceso” (los de la región Amazónica y de la Orinoquía, por ejemplo) y

---

4 Distinción que incluso la actual Corte Constitucional ha conservado, ya no bajo la clasificación de indígenas “salvajes” y los “ya reducidos a la vida civilizada” sino bajo la “distinción” de “indígenas más aculturados” e “indígenas más tradicionales”. En la Sentencia T-254 de 1994 la Corte Constitucional estableció la regla: “a mayor conservación de las costumbres, mayor autonomía” y en consecuencia, “las comunidades más aculturadas deben regirse en mayor grado por las leyes de la República, que aquellas que conservan sus usos y costumbres”. Regla por demás problemática tanto jurídica como antropológicamente, razón quizá por la cual la sentencia por fortuna no definió qué se entiende por uno y otro grupo, o cómo determinar el grado de aculturación de un grupo y a quienes correspondería establecerla. Este criterio se conserva a pesar de los matices y modificaciones introducidas en sentencias posteriores (Sentencias C-139 y T-349 de 1996).

5 Hago referencia aquí, por ejemplo, a las formas de justicia de los pueblos *yanacona*, *misak*, *nasa* y *camëntsá* que al momento de la expedición de la Ley 89 de 1890, de una parte, ya habían incorporado buena parte de los valores judeocristiano y de otra habían sufrido la transformación de sus formas ancestrales de organización de gobierno al adoptar y adaptar el sistema de Cabildo.

rehuir de la labor catequística. La otra, que la insuficiencia de recursos humanos -no los económicos- y lo “inhóspito de la vida en las tierras bajas” dificultó que la Iglesia pudiera cubrir todos los territorios indígenas haciendo que su presencia en muchos espacios fuera más esporádica que permanente. Esto no quiere decir que se le haya escapado algún lugar al que no pudiera llegar, máxime si se conoce que uno de los propósitos de las Misiones era acceder a los parajes más apartados de la geografía nacional, por ser en ellos donde se encontraban los indígenas “más salvajes y alejados de Dios y la fe cristiana”.

Por razones de tradición y de “resistencia” cultural, como por las disposiciones legales coloniales y republicanas, los cabildos en buena parte de los “asuntos judiciales” o en los conflictos propios de convivencia comunitaria funcionaron con ‘independencia’ o clandestinamente de la Iglesia y del Estado. La Ley 11 de 1821 dispuso que

los protectores de los naturales continuarán ejerciendo su ministerio y promoverán las acciones comunales que les correspondan; pero todas las demás acciones civiles o criminales las instruirán los indígenas como los demás ciudadanos considerados en la clase de miserables, en cuya virtud no se les llevarán derechos algunos (Art. 8).

Así las cosas, el cabildo (institución impuesta a todos los pueblos indígenas de la región andina organizados en resguardos) como espacio de justicia, como institución por donde circulan y resuelven algunos de los conflictos de los comuneros, fue poco intervenido por la Iglesia. Su intervención no se centró en lo judicial sino en influir en la elección del cabildo, en escoger e incluso imponer sus integrantes. A la poca intervención en lo judicial contribuyó la propedéutica evangelizadora ya que debían ser los indígenas y sus cabildantes los que debían ir a los espacios destinados para la catequización (iglesias y/o escuelas) y no el misionero el que debía recurrir a las reuniones o asambleas del cabildo. Además, los pueblos indígenas por razones propias de la tradición oral, tanto en la cotidianidad y más aún en el tratamiento de sus conflictos, hacían uso de la lengua nativa y no del castellano, ya que este se aprendía en función de relacionarse, en otros ámbitos, con el Estado, la Iglesia y la sociedad colonial. La barrera del idioma significó uno de los problemas mayores de la evangelización la cual enfrentó problemas casi insuperables:

La práctica de la confesión, por ejemplo, tenía serias limitaciones si los sacerdotes y los pecadores no se entendían. En algunas regiones, los indios recitaban de memoria oraciones y letanías en latín, como ‘papagayos’ sin tener una adecuada comprensión de su significado. Y, sin duda, era más factible que los misioneros aprendieran las lenguas nativas, que millares de amerindios se castellanizaran en unos pocos años (Pineda 2000: 51).

La barrera del idioma condujo a que la Iglesia durante la época republicana recurriera de manera intensiva, en todos los pueblos indígenas, a la instrucción escolar y a la creación de “internados u orfanatos indígenas” para castellanizarlos (civilizarlos) y, de paso, promover la vergüenza pública de quienes hablaran su lengua nativa. Por su parte, los indígenas en un acto de preservación y/o de resistencia aprovecharon la barrera para claudetizar, ante los ojos de la Iglesia, algunas de sus prácticas, en especial las propias de los guías espirituales (*Mamo y Saga* - en los *kogui*, *arhuaco* y *wiwa*-; *te'wala* -en los *nasa*-; *memorebik* - en los *guambiano/misak?*; *jaiwana* -en los *epera siapidara*- y *bita wejay* -en los *camëntsá*-, por ejemplo) conocedores por excelencia del saber mítico, cultural, médico y “jurídico”. La necesidad de hacerlo así obedeció al drama cultural sufrido por el extenso y paranoico sistema de extirpación de idolatrías en la que “la brujería”, nombre dado a las prácticas de esas autoridades o guías espirituales, fue una de la más perseguida y reprimida por el poder eclesiástico. A la postre, la represión terminó haciendo creer a los indígenas en la existencia de la brujería, traslapándola a veces con las prácticas y conocimiento “chamánicos”. La extirpación de idolatrías fue encomendada por el Estado colonial a la Iglesia “porque la subsistencia de prácticas religiosas nativas (y el sentido corporativo que significaban) era un foco potencial de resistencia contra la dominación cultural” (Gnecco y Hernández 2010:104)

Las justicias indígenas, por su carácter consustancial a la lengua y cosmovisión de cada cultura y a las relaciones cotidianas tejidas sobre la reciprocidad y un alto sentido de lo colectivo y comunal, resultaron “invisibles” al idioma y mirada eclesiástica colonial y republicana. La invisibilidad contribuyó a que la Iglesia no pudiera incidir, consciente o directamente, sobre todas las relaciones de parentesco y de reciprocidad comunal, fundamentos que también hacen parte de sus concepciones de justicia y cuya pragmática se mimetizaba con la concepción de familia, caridad y hermandad cristianas. Componentes propios de las justicias indígenas como la lengua, el papel de los sueños, los ritos, los mitos, los pagos<sup>6</sup>, la compensación por el daño causado<sup>7</sup>, la consulta a los espíritus de la naturaleza<sup>8</sup>, la confesión<sup>9</sup>, los consejos, el arreglo directo entre las partes, la conciliación, las mediaciones ‘chamánicas’, la institución de la reciprocidad<sup>10</sup> y su correlato del don-perdón y el respeto por la naturaleza, en fin, sus representaciones y narrativas se constituyeron en factores límites y limitadores fácticos del control judicial eclesiástico. Otro límite legal a la intervención de la Iglesia (algo que esta aceptó por razones de su pedagogía evangelizadora) fue que los cabildos indígenas estaban facultados para que “las faltas que cometieran los indígenas

---

6 Práctica de justicia realizada por los pueblos *kogui*, *arhuaco* y *wiwa*, por ejemplo.

7 Sistema de justicia propio de los *wayuu* con el que se regula las formas de reparar el daño causado entre los diversos clanes.

8 Práctica realizada por buena parte de los pueblos andinos y amazónicos, por ejemplo.

9 Práctica realizada y exigida en la mayoría de los pueblos de la región andina, por ejemplo.

10 Componente básico de la justicia *nasa*, por ejemplo.

contra la moral fueran castigadas por el Gobernador del cabildo respectivo con penas correccionales que no excedan de uno o dos días de arresto” (Art. 5, Ley 89 de 1890). Ese castigar las faltas contra la moral por parte del gobernador del cabildo estuvo teñido (aún lo está) de concepciones ancestrales que distan de ser una reproducción de concepciones y prácticas cristianas como intencional, pero sutilmente, se lo proponía la medida; la tradición oral muestra que en muchos pueblos indígenas la pena correctiva era, o se tornó, en un espacio para la práctica del consejo-perdón:

El consejo requiere de una predisposición anímica que se suele propiciar mediante el relato de mitos, la amenaza de desenlaces catastróficos y gestos generosos y exigentes de autoridad. En la noche estas condiciones se cumplen con mayor facilidad, pues como afirmaba algún líder *nasa* ‘la espiritualidad de la naturaleza fluye de noche’ en la que cada palabra tiene una carga emotiva y unos sentidos pensados a la medida de cada aconsejado. El consejo, además de prevenir, inculca nociones de responsabilidad individual y familiar, y en tanto se asume que su acatamiento es discrecional no se sustenta en la amenaza o coerción. El éxito de un consejo no descansa pues en la argumentación lógica y racional sino en el poder persuasivo que tiende a depender de la intensidad de las palabras, la autoridad de quien lo imparta, el tono de la voz, la atmósfera que lo rodea, la comprensión de quien habla y el sufrimiento del proceso de perdón (Ruiz y Gómez S.f.)

Aunque algunos pueblos indígenas andinos incorporaron prácticas de sanción colonial como el cepo<sup>11</sup>, el fueite y el calabozo (los *kogui*, *arhuaco*, *wiwa*, *kankuamo*, *camëntsá*, *yanacona*, *a’wa* y los *nasa*, por ejemplo), el trabajo forzado (buena parte de los grupos andinos), sus usos fueron adaptados y apropiados culturalmente con una concepción muy distinta a la de su origen y distante de los sentidos eclesiásticos de castigo. Solo recientemente en algunos pueblos el uso del cepo comenzó a ser cuestionado después de considerarlo un signo de sometimiento y sujeción eclesiástica y decidieron abolirlo (los *kogui* y buena parte de las parcialidades que conforman el pueblo arhuaco lo abandonaron hace cerca de veinte años; los *camëntsá* no lo aplican pero lo conservan en la Casa del Cabildo para recordar el tiempo de ignominia, por ejemplo, y los otros pueblos andinos. Lo mismo puede decirse del fueite, aunque este ha tenido más persistencia. Pero las causas más comunes de abandono del cepo, entre los *misak* y en algunos cabildos *nasa*, por ejemplo, provienen de la cruel experiencia de que el castigado “se murió en el cepo por descuido de los cabildantes” o porque después del castigo el procesado tomó represalias contra los miembros del cabildo que realizaron la

---

11 El cepo es un instrumento de castigo público compuesto de dos maderos redondos, cada uno con medio círculo agujereado, que al unirse forman un círculo mayor donde se introduce el cuello o una extremidad de la persona sancionada dejándola inmovilizada.

sanción, dándoles muerte o intentando hacerlo. Las razones de su abandono y el cuestionamiento que hacen algunos indígenas, allí donde todavía se aplica, no se corresponde con el concepto emitido por Corte Constitucional que validó la sanción del ‘cepo’ -en el pueblo *nasa*<sup>12</sup> sin tener presente cada contexto- por considerar que “*no constituye un trato cruel, inhumano o degradante*” (Sentencia T-349 de 1996).

La autoridad eclesiástica al no disponer de un aparato coercitivo (cuerpo policivo) para hacer cumplir sus “decisiones judiciales” (medida de aseguramiento, castigos físicos, etcétera) poco sentido e interés tenían en impartir justicia divina más allá de lo que lograban por la vía de los discursos morales y persuasivos (pero intimatorios) del adoctrinamiento, los sermones, las maldiciones y la instrucción escolar. Proceder represivo, que de ser utilizado traería consigo alejar más a los indígenas de la práctica evangelizadora. Tal vez la razón más plausible para que la Iglesia no ejerciera el poder otorgado por la ley en lo penal y judicial pudo provenir de la convicción teológica y cultural (que se correspondía con la concepción etnocentrista y/o evolucionista) expresada explícitamente en el texto de la Ley 72 de 1892:

El Gobierno (...) podrá delegar a los Misioneros facultades extraordinarias para ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre los catecúmenos, respecto de las cuales se suspende la acción de las leyes nacionales hasta que, saliendo del estado salvaje, a juicio del poder Ejecutivo, estén en capacidad de ser gobernados por ellas (Art. 2).

Lo que resalto en negrilla, posibilitó o generó, en la Iglesia, la necesidad de mantener su poder y mediante él la demanda de recursos económicos del Estado para seguirlo reproduciendo, razón por la cual no era pertinente establecer o distinguir el contexto preciso en que los indígenas pasaban, gracias a su

---

12 En algunos cabildos *nasa* la abolición obedeció a la decisión de enviar los casos de homicidio (hecho ante cual se recurre, generalmente, al cepo para lograr la confesión o como sanción) a la jurisdicción nacional o porque consideraron contrario a la tradición cultural que su uso se realizara “no como medio de sanción sino como instrumento de confesión”. En cambio, en otras parcialidades, quizá por la ausencia de estas infortunadas experiencias y por la eficacia física y el poder simbólico del cepo, su uso no solo se ha mantenido sino que se oponen a su abolición argumentando que “el problema no está en el cepo sino en el uso que le dan los cabildos”. Recientemente entre los *nasa*, algunos líderes y/o jóvenes ilustrados han comenzado a oponerse a su uso argumentando que se trata de “una costumbre que no es propia y que fue introducida por la iglesia católica para controlar y castigar a los esclavos negros, que luego fue impuesta a los indígenas”. A cambio del cepo insisten en hacer uso del fuate (que consideran distinto al látigo empleado para castigar a los esclavos y tuvo el mismo origen del cepo) por ser considerado una costumbre “propia” del pueblo *nasa*, razón por la cual se practica en casi todos los cabildos que lo conforman, ligada a la cosmovisión referenciada en el rayo y en la relación que con este tiene el conocimiento y ejercicio chamánicos: los *thë’ wala* (chamán *nasa*) de mayor poder y conocimiento afirman ser “los escogidos” por la naturaleza “cuando los ‘pica’-priva- el fuetazo de un rayo”.

intervención, de “comunidad salvaje” a “pueblo civilizado”. Por esta razón, debían justificar esas demandas mostrando al mismo tiempo las dificultades y sus avances en la materia. Los capuchinos señalaron en 1918 que,

A nadie le ocurra contar a los indios del Caquetá y el Putumayo entre los civilizados pues, aunque la Misión ha conseguido muchísimo en ese sentido, falta todavía mucho por hacer (...) El vestido, el lenguaje, los instintos, las supersticiones, la aversión a reunirse en pueblos y otras mil circunstancias convencen a cualquiera que visite estos lugares de que los indios de estos pueblos no son todavía civilizados; sin embargo, dos años antes habían descrito la situación de manera un tanto diferente: ‘La pompa con que se celebran las fiestas religiosas, el esplendor de que se rodea el culto católico, los cantos con que se armonizan estas funciones, en las que toma parte el pueblo, demuestra que nos hallamos en una sociedad que dista mucho de poder llamarse salvaje’ (Bonilla 1968:147).

La disposición arriba citada (Art.2), en lo que concierne a la parte resaltada, expresa y oculta concepciones culturales particulares. El legislador (civilizado) atribuye al indígena (no civilizado) una incapacidad que también él posee pero que no puede ver: el ‘salvaje’ no está en condiciones de comprender las leyes del ‘civilizado’ y por ello no puede ser gobernado por ellas, pero el ‘civilizado’ igualmente no está en condiciones de reconocer y ver las leyes del ‘salvaje’. El ‘civilizado’ si bien no está en condiciones de reconocer ni ver las leyes del ‘salvaje’ opta entonces porque el salvaje debe ser preparado para ser gobernado por quien si las tiene. La incomprensión es constitutiva de la falta de información y de comunicación; el no ‘aceptar ni ver’ tiene un ingrediente más, es un problema propio de la posición y ángulo de observación. La incomprensión puede admitir el diálogo y la confrontación, el no aceptar implica un ejercicio de poder que conlleva a la negación, a la subvaloración y por ende a la imposición. Más allá de cuál sea la explicación que condujo a no ver la existencia de justicias indígenas lo concreto es que la legislación indígena republicana optó por conceder potestad en dicha materia a la Iglesia (potestad vigente hasta 1970 cuando una sentencia de la Corte Suprema de Justicia la deniega<sup>13</sup>); de esa manera la legislación republicana continuó con la colonial visión evangelizadora justificándola bajo otros matices jurídico-culturales. Así, el legislador reafirma el evolucionismo cultural, propio

---

13 La denegación obedeció al conflicto surgido con la expedición del Código Penal (Ley 95 de 1936) que establecía la aplicación de la ley penal a todos los habitantes del territorio nacional, salvo las excepciones reconocidas por el derecho internacional, excepciones entre las que no se encontraban los indígenas. Sobre la vigencia de esa ley la Corte Suprema de Justicia emitió decisiones encontradas: en julio de 1948 admitió la competencia de los misioneros para juzgar a los indígenas, argumentando que tanto la Ley 89 como la Ley 72 se encontraban vigentes; y en fallo de mayo de 1970 después de revisar la jurisprudencia señaló que no podían juzgarlos, dado que ambas leyes no podían aplicarse por contrariar el Artículo 58 de la Constitución Nacional que suprimía las jurisdicciones especiales.

de la época, al concebir que la condición de salvaje se expresa y deriva de la incapacidad para comprender las leyes civilizadas y en consecuencia no pueden ser ‘gobernados por ellas’. Esta concepción –de gran vigencia en el siglo XIX– que reafirma la inferioridad e incapacidad mental y cultural de las mal llamadas ‘sociedades salvajes’ no solo fue atribuida a los indígenas; similarmente, aunque de manera diferente, fue predicada en torno a las mujeres, de allí que hasta no hace mucho se las considerara como menores de edad y en consecuencia las declaró (al igual que a los indígenas y menores) como seres incapaces para acceder y para ejercer los derechos ciudadanos –en este caso ‘masculinos’–, e incompetentes aún para participar y decidir en los asuntos públicos (también en los privados). Las implicaciones de esta discriminación jurídica de género están crudamente ilustradas en el código del derecho civil francés cuando por decisión de Napoleón se decide excluir explícitamente de derechos legales a los menores, los criminales, los deficientes mentales y las mujeres.

En la exegética jurídica ha sido común interpretar las mencionadas leyes indigenistas en el sentido, expreso y único, de que el Estado delegó la administración de la justicia en la autoridad eclesiástica. Dicha interpretación deja por fuera, o relega a un segundo plano, el espíritu del legislador. Lo que el texto expresa es una explicación cultural, vuelta jurídica, de porque entre los ‘salvajes’ no es posible aplicar las leyes del ‘civilizado’ debido a su incapacidad para comprenderlas y ser gobernados por ellas. No se trata pues de un asunto únicamente de competencias jurídicas, sino también de competencias/ concepciones culturales y morales. De no ser así, no hubiese tenido ningún sentido ceder la administración de justicia a un tercero -la Iglesia- ya que tal delegación, *per se*, no soluciona el problema de la incapacidad de comprensión atribuida a la condición de salvaje. Incapacidad naturalizada, primero, como del orden de la cultura y, subsidiariamente, del orden jurídico. No se trataba entonces de que la Iglesia hiciera las veces de Estado o de juez en asuntos de justicia entre los indígenas sino de que el Estado le delegaba la misión o responsabilidad de civilizarlos (sacarlos de su ‘salvajismo’) mediante la evangelización ‘hasta que estuviesen en condiciones de ser gobernados por las leyes de la República’ y en consecuencia pudieran acceder y comportarse conforme a los derechos que la ley otorga a los civilizados, en este caso, los blancos o no indígenas. Como la evangelización no logró la civilización requerida entre los indígenas se le siguieron negando los derechos del civilizado.

Dada la concepción sobre los ‘salvajes’ no podía ser interés del Estado, en las postrimerías del siglo XIX, adelantar un proyecto para judicializar lo indígena; lo que quedaba por realizar era un proyecto cultural de naturaleza religiosa, no laico. En consecuencia, los misioneros tampoco se propusieron intervenir como ‘legisladores’ o como jueces en los conflictos cotidianos intraétnicos. Su labor se concentró en juzgar moralmente las costumbres y conductas indígenas a través de las prácticas discursivas propias de la catequización, tal como lo

confirma la tradición oral de los *nasa*, *namrik*, *kokonucos* y *yanaconas*, entre otros, cuando coinciden en afirmar que

Los curas llegaban al cabildo, no para arreglar los problemas (conflictos) de la comunidad, sino para pedir los diezmos e imponer el bautizo, la confirmación, la primera comunión, el matrimonio y para ayudar a las fiestas del santo de la comunidad que se hacían cada año; los indígenas dicen que 'los curas hacían la fiesta del santo con misa, cara brava y sermón, en cambio, la comunidad la hacía con chicha, comida, risa, flauta y tambor' (Narraciones étnicas escuchadas en trabajo de campo en el año 2000).

Sin embargo, el proceder y propedéutica de la Iglesia no parece haber sido igual en las diferentes regiones de Colombia. La memoria social de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada recuerda procesos bien distintos, dolorosos y de gran impacto, en su concepto, sobre la tradición y formas de justicia. El siguiente relato, escrito por un joven abogado e indígena *arhuaco* así lo deja ver:

El pueblo arhuaco tiene una cultura organizada milenariamente que ha garantizado el control y el orden social y ha mantenido la convivencia de todos sus habitantes teniendo como eje principal el mamo, considerado la máxima autoridad quien de acuerdo al análisis e interpretación del asunto a tratar y el conocimiento de la tradición espiritual, toma las decisiones que más convienen. El poder del mamo se desarrolla de acuerdo al ejercicio y el cumplimiento de la ley de origen, pues obviamente la población solo cumplía órdenes del consejo de mamos, quienes impartían direcciones para la salud, educación, normas de comportamiento y convivencia familiar social, con la madre naturaleza entre otros; y cuando algún miembro arhuaco incumplía o desobedecía alguno de estos lineamientos, ellos mismos se encargaban de corregir y hacer el saneamiento espiritual, moral y facilitar la compensación material por los daños causados en caso de ser necesaria. Toda la población, la cual no era muy grande, giraba en torno a ese mandato de cumplimiento de la Ley de Origen por lo que los mamos ejercían, cumplían y hacían 'vivo' los conocimientos tradicionales, que facilitaban la convivencia con la naturaleza, control de enfermedades, de animales feroces y dañinos, para el bien de toda la sociedad. (...) Antes de la llegada de los misioneros capuchinos los delitos más comunes eran el robo de animales menores, agresiones personales, maltrato intrafamiliar y las relaciones sexuales sin autorizaciones tradicionales o extramatrimoniales pues el irrespeto hacia las mujeres es considerado grave por ser representación de la madre tierra. Para cada falta se tenía una forma de sanción especial, pero no sin antes de hacer el confieso y el ayuno, pues el mamo en sus consultas espirituales conocía la verdad del hecho (...) es importante recordar que las sanciones muchas veces

no eran físicas si no mentales, pues él tenía la capacidad de dominar psicológicamente la persona; por ejemplo el mamo daba la orden de que la persona no se mueva o no se levante de una piedra sagrada, aunque éste tuviera la intención de hacerlo no veía la posibilidad. Aún se dan casos por ejemplo que cuando después de la investigación se conoce que la persona cometió la falta y éste la niega, el mamo le pone una penitencia y lo deja libre, a los pocos días se enferma y el que no vaya a confesar la falta no se cura. (...) Con la intromisión, misioneros capuchinos en 1903, en un lugar donde el pueblo arhuaco ejercía y concentraba su organización que era Nabusimake produjo unos efectos negativos tanto para la población como para el conocimiento y el poder de los mamo. Pues el actuar de los misioneros iba directamente contra la tradición, la cultura y la organización política del pueblo. La presión para que todos los niños fueran entregados a la Misión y la persecución y asesinato de mamos principales desintegró todas esas formas de control y organización social, pues el mamo ya no podía concentrarse en un solo lugar a ejercer justicia. Las familias comenzaron a huir, a refugiarse en varios lugares de la sierra, los mamo igualmente perdieron el control y se desvanece su poder. Por otro lado, el Estado también comienza a filtrarse y a ejercer control a través de inspecciones de policía. El poder de la Iglesia que lo tenía en acuerdo con la fuerza pública, comienza a hacer justicia y persecuciones. La presencia de los misioneros capuchinos en la Sierra Nevada duró setenta años y las secuelas que quedaron aún afectan para ejercer el control y la justicia propia de nuestro pueblo arhuaco. La presencia permanente de grupos armados de diferentes corrientes ideológicas también impide y limita el ejercicio pleno de la justicia, pues miembros de la comunidad al momento de aplicarles justicia huyen y se vinculan a las filas de los grupos armados. Asimismo el contacto permanente con los campesinos en zonas cercanas a poblaciones campesinas que hoy en día algunas, son municipios, por ejemplo Pueblo Bello, hacen que algunos miembros opten por realizar conductas no propias y que muchas veces se le salgan de las manos de las autoridades. Además, la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia en persecución permanente contra la cultura del pueblo arhuaco, principalmente la presencia permanente de grupos armados legal e ilegal (ejercito, FARC-ELN y últimamente grupos paramilitares), así como el aumento de la población, el mestizaje, contacto con campesinos y civiles en la zonas de recuperación del territorio, han hecho que dentro del pueblo arhuaco aparezcan nuevas conductas no propias como: homicidios con arma blanca y de fuego, drogadicción, violaciones, atracos, amenazas y esta situación hace que en algunos casos se requiera el apoyo del Estado y se busque una coordinación (no solo en el campo de justicia sino en todo los ámbitos, administración de recursos), sobretodo cuando hay desacato a la autoridad e irrespeto a las

sanciones que se impongan. (...) La entrada de los misioneros capuchinos en 1903 fue un factor determinante para perder la conservación de los métodos de la aplicación de justicia propios, pues se adaptaron algunos métodos utilizados por los misioneros para sancionar a los miembros de la comunidad que cometían conductas irregulares por ejemplo: utilización de calabozos, cepos, cadenas, colgar de las manos entre otros; incluso las formas de organización política. Algunos miembros de la comunidad en esta confusión cometen conductas irregulares quedando sin hacerle justicia, además comenzaban a huir del lugar donde cometen las faltas a otros lugares donde se encuentran otras familias. Con el pasar de los años y el aumento de la población, las familias refugiadas en los diferentes lugares ven la necesidad de organizarse y crear pueblos donde puedan administrar justicia y solucionar sus propios problemas (aprox. 1960). Es aquí donde comienzan a adaptarse métodos que no son propios pero que para el ejercicio de la justicia eran necesarios. Por ejemplo, los calabozos en principio no se hicieron con el objeto de sancionar o castigar sino con el objeto de detener y evitar que huya; también para detener una persona que no sea de la comunidad o de la familia y no justifique su presencia en el lugar, de ahí que todo miembro arhuaco que llegue a una región lo primero que debe hacer es informar a la autoridad del por qué y para qué y con qué fin anda en ese lugar o parcialidad, de lo contrario es detenido y regresado a su lugar de origen. Más adelante con el mestizaje y cambio de ideología que impartían los misioneros capuchinos, comienzan conductas no propias del arhuaco que no obstante debían ser objeto de control por parte de las autoridades indígenas. Entonces adoptan formas de castigo como imitar al grillo, que consistía en colocar dos palos, uno bajo las pantorrillas y otro sobre la tibia, luego ataban fuertemente los palos por largo rato de acuerdo a la falta y, en algunas regiones, hicieron el cepo, etcétera. ('Diagnóstico de la situación de justicia en el pueblo Arhuaco. la autoridad y la justicia en el pueblo Arhuaco', elaborado por Gunchiwey Torres y el equipo de personas delgadas por el Cabildo 2008).

Es importante anotar que si bien en torno a los pueblos de la región andina encontramos estos diferentes tipos de comportamiento de la Iglesia no parece que hubiesen sido los mismos que se extendieron (hago referencia aquí al cepo, látigo y calabozo como una herencia colonial de tipo eclesiástica) a los pueblos de la Amazonia y Orinoquia, máxime si en estas regiones se dieron otros factores (que aún hoy persisten) que contribuyeron aún más para que sus concepciones y formas de justicia persistieran y se desarrollaran sin mayor intervención de dichas instituciones. Los territorios de la Orinoquia, en especial los de la Amazonía, dada su condición de ecosistemas frágiles de selva tropical húmeda, hicieron más difícil la acción de la Iglesia y dificultaron la extensión del modelo económico promovido en la región andina debido a que la mayoría

de los pueblos indígenas que las habitan tenían (y aún tienen) una economía basada en la caza, recolección y horticultura y a que su organización social es de carácter “segmentario” y “clanil”, en la que las jefaturas son de parentesco bien sea consanguíneo o “agnático de acuerdo a la descendencia o a las alianzas matrimoniales” (Perafán 1995): “Estas jefaturas tienen un jefe (capitanes) –supra-regionales con respecto a cada Dueño de Maloca local [sic]- que coordinan a sociedades de rango en el manejo pan-regional, y una serie de sub-jefes tanto laicos como religiosos” (Dolmatoff 1992:51). El origen prehispánico, la persistencia y vigencia actual de esas formas juro-políticas de organización social contrastan con las existentes en las etnias andinas del Suroccidente colombiano en las que la política colonial las administró organizándolas en cabildos.

La disimilitud, hoy existente, de las formas de autoridad, gobierno y territoriales, entre pueblos andinos, amazónicos y de la Orinoquia muestra la diferencia de regulación e impacto de La Colonia y de la Iglesia en las justicias indígenas de una y otra región. Si a esto se agrega que aún en el mismo ámbito religioso la Iglesia no logró erradicar las cosmovisiones étnicas habría que reconocer que las leyes de la República y las acciones y omisiones de la Iglesia, sin proponérselo, fueron factores que contribuyeron a la persistencia y vigencia de las profusas y diversas formas de justicias indígenas hoy existentes en Colombia. Diversidad producto de la conjugación simultánea de factores endógenos y exógenos: un resultado tanto por ausencia o por el tipo de presencia del Estado y de la Iglesia como por los sentidos ancestrales y/o apropiados interpuestos, consciente y/o espontáneamente, por los pueblos indígenas.

## **Sobre las transformaciones**

Las políticas coloniales y republicanas no afectaron por igual las justicias indígenas supérstites. Los procesos de mayor penetración de prácticas del derecho estatal se dieron en la región andina y los de menor penetración en la Orinoquía, la Amazonia, la Costa Pacífica y la Guajira. En el presente (2013), la diferencia de impacto puede constatar, entre otros aspectos, en los siguientes: aproximadamente 65 de los 101 pueblos indígenas hoy reconocidos se encuentran en la Orinoquia y Amazonia; es la región de mayor diversidad cultural y lingüística; en estos pueblos persiste buena parte de elementos culturales, económicos y de organización social de carácter prehispánico (exogamia étnica o lingüística, polilingüismo intragrupal, chamanismo, grupos segmentarios, claniles, cognáticos, caza recolección y horticultura). Admitiendo que en todos los pueblos indígenas se dieron transformaciones (aún se siguen dando pero en un contexto histórico muy diferente) como consecuencia de los procesos de colonización; sin embargo estos pueblos presentan elementos de persistencias que los hace hoy diferentes, en materia de justicia y formas de organización de la autoridad, a la que poseen buena parte de los pueblos andinos. Veamos, sucintamente, algunas de ellas:

- Una Ley de Origen general a todos los pueblos de la amazonia, según cosmogénesis encontradas en las narrativas de varios pueblos de esta región.
- Comparten buena parte de la cosmovisión y solo algunos aspectos son diferentes. Esto debido a que la Ley de Origen determinó las especialidades (conocimientos) de cada grupo y con base en éstos los seres míticos establecieron, para cada “pueblo”, los lugares de asentamiento de cada grupo dentro de un gran territorio (que pertenecía por origen mítico a todos pero que por razones de distribución y oficio por grupo dividió en “sectores” – por *cachiveras*, raudales de cada gran río o sus afluentes- de acuerdo con los conocimientos y responsabilidades otorgadas a cada uno de ellos. Se trata de territorios no exclusivos de cada pueblo sino compartidos y complementarios para el intercambio interétnico.
- A diferencia de los pueblos andinos que practican la endogamia y reprochan la exogamia –motivo por el cual son más homogéneos cultural e intraétnicamente- los pueblos del Vaupés y la Amazonía practican la exogamia lingüística, razón por la cual no son pueblos monoétnicos sino multiétnicos. En este sentido y dadas las alianzas generadas a partir de la exogamia lingüística no se puede hablar en sentido estricto de pueblo o etnia como lo establecen diversas disposiciones legales estatales y la academia.
- Todo pueblo está conformado a su interior por dos o más grupos de origen étnico e idiomático distinto. La fórmula cultural, impuesta desde la Colonia a los pueblos de la Región Andina, la Costa Pacífica y Atlántica, recientemente instituida jurídicamente en la Constitución de 1991 (Art.246) y como tal extendida, concebida o exigida para todos los pueblos indígenas, expresada en: Un pueblo = una autoridad, una lengua y un territorio monoculturales es inexistente e inaplicable en buena parte de la región del Vaupés y la Amazonia, quizá también en la Orinoquía. En estas regiones la fórmula pareciera ser todo lo contrario: Un pueblo = varios grupos étnicos-varias lenguas- múltiples y disímiles autoridades – un único pero disímil territorio compartido interculturalmente.
- Aunque cada pueblo tiene su propia lengua, en la práctica, la exogamia lingüística hace que sean en su interior multilingües y que en ocasiones para comunicarse hagan uso de una lengua franca, entre otras, el tucano en el Vaupés, por ejemplo.
- La coexistencia al interior de un mismo pueblo multiétnico de lenguas, mujeres provenientes de otros grupos, de alianzas de parentesco producto del intercambio entre clanes diferentes, conllevan en su conjunto a la coexistencia de autoridades, de prácticas, de normas, de procedimientos y de formas de rehabilitación y sanción realizadas bajo concepciones diversas.

Aunado a lo anterior el Estado, en especial la administración pública, ha promovido y extendido por razones de control político (funcionales al Estado pero no a la

diversidad intercultural propia de toda la región) y para efectos del manejo de los recursos de trasferencias la creación de la figura del Capitán como autoridad central de cada pueblo, creando así una especie de veredalización ajena y distante de la composición multiétnica de cada pueblo. En efecto hoy (2013) se dice que existen en el Departamento del Vaupés 260 capitanes, buena parte de los cuales no son reconocidos como autoridad tradicional sino de gobierno (léase del Gobierno). De esta manera el Estado reproduce hoy una práctica introducida en la región desde 1912 por los grupos misioneros. Este fenómeno ha generado como problemática una especie de especialización (léase división) entre autoridades administrativas, los capitanes nombrados o elegidos y las autoridades tradicionales orientadores y detentadores del control social generando, derivadamente, el dilema de atender o escoger entre quienes ejercen poder por manejar los recursos económicos y quienes ejercen autoridad por sus saberes míticos, culturales, sociales y ecológicos.

Respecto a la promoción de los capitanes como nueva autoridad impuesta desde afuera con fines ajenos a la comunidad, dice un indígena:

Las autoridades de los pueblos indígenas, cómo hemos reconocido nosotros a partir de 1912, con la llegada de los Monfortianos y en general la Iglesia Católica, encontramos que fueron ellos quienes se inventaron el concepto de Capitán. Hay que ver si esta figura sigue siendo válida para la Jurisdicción Especial Indígena (JEL) o si se retoma la figura ancestral o hacer una combinación de lo que más convenga ahora. Esta situación debe ser analizada porque para el Vaupés el decreto 1018 reconoce es al Capitán como la autoridad tradicional. La pregunta es ¿son ellos competentes para ejercer justicia? ¿Se deben rodear de los que saben de botánica, saben rezar, saben de bailes, saben de cantos o saben hacer otras cosas? Para el caso del Vaupés la autoridad fue impuesta desde afuera, igual el concepto de resguardo y del Cabildo Gobernador, que es una junta que gobierna una comunidad o un resguardo. Tanto el Capitán como el resguardo son términos adoptados por los colonizadores para tratar de convencer a los otros hermanos, según dice la historia. Pero no para hacernos un bien, sino para tratar de dominarnos (voces tucano y cubeo 2009).

El conjunto de los aspectos precedentes genera una serie de preguntas claves que deben ser resueltas en futuras investigaciones: ¿Existen en realidad para cada uno de los pueblos de esta región lo que ha dado en llamarse un sistema jurídico? ¿En su defecto, existe un número reducido de sistemas jurídicos que agrupan o comparten varios 'pueblos'? ¿Cuáles serían estos sistemas y qué grupos lo comparten? ¿Cuáles son las diferencias y similitudes entre ellos? ¿Cuáles son las relaciones entre estos sistemas y sus formas de concepción y distribución territorial si se conoce que en estas regiones diferentes grupos comparten y usufructúan, pacíficamente, un mismo territorio? – El gran Resguardo del Vaupés agrupa, por ejemplo, a veintitrés pueblos. ¿Acaso el conjunto de estas preguntas

no son indicativas de lo que ha conllevado a que las organizaciones indígenas confluyan en la concertación para la elaboración de reglamentos internos y planes de convivencia únicos, pero de aplicación para múltiples pueblos? Existe la propuesta de un plan de convivencia para estos pueblos, por ejemplo.

En cambio, en los pueblos de la Región Andina (con excepción de los *kogui*, *arhuacos* y *wiwa* cuya cosmovisión de la justicia sigue ligada a *Sé* – Ley de Origen- bajo la orientación de sus autoridades ancestrales espirituales y donde el sistema de Cabildo es de reciente adopción creado para cumplir especialmente funciones de tipo administrativa y de gestión ante el Estado) muchos de los elementos culturales que los caracterizan como indígenas son de origen colonial: resguardos, cabildos, familia nuclear, agricultura de pancoger y de mercado; están organizados en torno a autoridades centralizadas elegidas mediante el voto; poseen prácticas de sanción y castigo como el destierro, el cepo, el fueite, la compensación en trabajo. Lo mismo puede decirse de algunas de las funciones que se le atribuyen a los diferentes funcionarios del cabildo: gobernador, secretario, alguaciles, alcaldes, etcétera. Conjunto de aspectos ausentes en los grupos indígenas de la Amazonía y Orinoquía cuyos territorios permanecieron en gran parte hasta la Constitución de 1991 bajo la figura jurídica de reservas indígenas (no de resguardos y cabildos). Por esta razón en los pueblos del suroeste andino a pesar de sus diferencias lingüísticas predomina cierta similitud de formas de justicia generadas desde la Colonia por la creación de cabildos y resguardos y posteriormente por las leyes republicanas estatuidas para su administración lo que no sucedió, por ejemplo, con los grupos de la Orinoquía, Amazonia y La Guajira, ni con los pueblos *kogui*, *arhuaco* y *wiwa* de la Sierra Nevada de Santa Marta. En síntesis, la persistencia de esa diversidad (y dentro de estas, las similitudes entre algunos pueblos) de formas y concepciones de justicia ha dependido, principalmente, de su resistencia cultural empleada para seguir conservando su lengua nativa y también de otros factores: 1. De la naturaleza o tipo de cosmovisiones y las formas de resistencia empleadas para conservarlas. 2. De la relación y combinación de procesos y aspectos tan variados como el espacio cultural en o por los cuales se origina, transita y resuelve el conflicto (redes de parentesco, chamanismo y cabildo, por ejemplo). 3. De la experiencia y tipo de relación histórico-cultural de cada pueblo indígena (o de cada cabildo/resguardo en los pueblos organizados bajo esta institución) con el derecho estatal, la Iglesia y la sociedad nacional. 4. Del grado de vigencia de la tradición y transformación o dinámica de sus concepciones y prácticas. 5. De la imposición de instituciones coloniales y su paulatina apropiación, modificación y resignificación de las mismas, tanto intraétnicamente como en su relación con el Estado y sociedad nacional, en campos distintos a los judiciales. 6. De la fortaleza de la organización comunitaria interna y ejercicio de la autonomía de cada etnia o cabildo. 7. De la legitimidad o reconocimiento del que gozan o adolecen los diferentes tipos de autoridad existentes y del tipo o ‘naturaleza’ de la trasgresión por resarcir, del conflicto o problema a resolver.

Mas allá de las diferencias de impacto hay que reconocer que han sido los pueblos indígenas andinos, en especial del suroeste, los que desde la época colonial y a lo largo de la vida republicana se han apropiado más de la normatividad jurídica estatal (quizá por su mayor relación con ella y por la experiencia adquirida para sortear sus regulaciones) construyendo en torno a esa normatividad una estrategia de resistencia y lucha por conquistar derechos territoriales, económicos, políticos y culturales para todos los grupos indígenas del país. El proceso realizado por los pueblos andinos de apropiación, adopción, adaptación y resignificación de las instituciones coloniales como el Cabildo y el Resguardo lograron hacer de estas instituciones un factor de cohesión social, de resistencia político-cultural y de sobrevivencia económica convirtiéndolos en instituciones constitutivas de su identidad y etnicidad. Empero, dichas instituciones generaron, desde La Colonia, un proceso de fragmentación, de atomización del territorio y de la autoridad intraétnica que aún persiste y que todavía no se supera a pesar de los continuos avances y logros alcanzados, inicialmente, por la organización y movilización étnica realizadas durante la década de los setenta y durante las dos décadas siguientes mediante la interlocución, concertación y negociación con el Estado. Atomización<sup>14</sup> que explica las diferentes formas de apropiación de la normatividad que tienen los diferentes cabildos, parcialidades o comunidades que conforman o hacen parte de un mismo pueblo indígena en la región andina.

Por otra parte, la lucha de los pueblos andinos por los derechos territoriales, la lengua, la cultura, la etnoeducación, la participación en las decisiones u organismos del Estado, es decir, por el conjunto de reivindicaciones ligadas a la identidad y/o a la autonomía<sup>15</sup> no es tan fuerte ni marcada en los pueblos de la Orinoquia y Amazonia. Estos últimos no tienen en su agenda política luchar por la recuperación de la identidad, perciben quizá que no la han perdido y por lo mismo no la ponen en cuestión, ni en debate ni en disputa. Además tampoco es cuestionada por el Estado, el resto de los connacionales e incluso por los saberes expertos. A diferencia de los andinos que asumen que sus Proyectos de Vida no

---

14 La atomización o diversidad de normas no es exclusiva de los pueblos indígenas de la región andina también está presente, y con más fuerza, en los pueblos indígenas de la Amazonia, pero por causas un tanto diferentes.

15 Una muestra de la problemática de la identidad es el acelerado y progresivo proceso de re-etnización estratégico generado con la Constitución de 1991, sobretudo a partir de la Ley 715 de 2001 que reglamentó el Sistema General de Participación de los recursos de la nación a los cuales tienen derecho los entes territoriales indígenas y sus comunidades reconocidas, en la ley, como tales. En procura de acceder a estos recursos y otros derechos “existen aproximadamente 150 solicitudes que demandan ser reconocidos como *comunidad indígena* de las cuales el 90% son rulares y el 70% provienen de la región andina”. (Información personal suministrada por Carlos Ariel Ruiz, asesor de la Dirección de Etnias, Ministerio de Interior y de Justicia, 2011). Sin embargo no en todos los pueblos andinos el problema de la recuperación de identidad es igual, así se tiene que es menor medida entre los *kogui* y los *arbuacos*, pero sí prominente en los *wiwa* y más aún en los *kankuamo*, por ejemplo.

son posibles sin la relación con el Estado y Sociedad Nacionales y sobre todo sin la ampliación constante de sus territorios, los pueblos de la Orinoquia y la Amazonia ven en las relaciones con el Estado (no tanto en las establecidas con la sociedad nacional), en sus megaproyectos de explotación de hidrocarburos y otros similares, no una opción de bienestar sino una amenaza permanente a su existencia física y cultural, de ahí que luchan por sobrevivir conservando sus territorios y por acceder a los exiguos recursos que el Estado les destina.

Los aspectos precedentes explican, en gran medida, actualmente la existencia en Colombia de diversidad de formas y prácticas de justicia focalizadas en pueblos y territorios indígenas. Pueblos en cuyo conjunto pueden encontrarse según Perafán (1995:20-30) seis sistemas jurídicos de solución múltiple de conflictos: el segmentario, el de autoridades comunales permanentes, el religioso, el de compensación directa, el de sustitución y el de complementación. La existencia de estos 'sistemas jurídicos' pone de presente la heterogeneidad de múltiples espacios y autoridades étnicas por donde transitan y se tratan los conflictos y problemas: cabildo, *araurayu*<sup>16</sup>, *mamos*<sup>17</sup>, *thë' wala*<sup>18</sup>, *memorebik*<sup>19</sup>, *jaiwana*<sup>20</sup>, *un bita wejaya*<sup>21</sup>, *taita*<sup>22</sup>, *sa't*<sup>23</sup>, jefes de clan, de patrilineaje, de maloka, especialistas en cantos o ritos, héroes culturales o míticos, espíritus de la naturaleza, consejo de ancianos, de exgobernadores y de excabildantes, chamanismo, sistemas de parentesco, entre otros tantos.

No obstante la coexistencia de estas múltiples y diversas formas de autoridad no puede desconocerse el papel preponderante que desde la Colonia posee (o se apropió) y que en tiempos recientes se le ha otorgado, por parte del Estado, a la autoridad del cabildo. En este sentido puede decirse que sobre este tipo de autoridad han recaído tanto las persistencias como las transformaciones de prácticas de justicia, el poder y las apropiaciones de las normas legales para la lucha y defensa de los derechos indígenas. En los pueblos indígenas del sudoeste andino colombiano la transformación de algunas de sus prácticas de justicia no han sido producto de la inserción racional a la modernidad sino consecuencia del

---

16 Autoridad principal de cada uno de los sesenta y tres clanes que conforman el pueblo *wayúu* y que recae en el tío materno más viejo, de más prestigio y con mayor capacidad de pagar y hacer pagar las ofensas cometidas por las personas de otro clan a un miembro de su clan.

17 Autoridad espiritual y política de los *koguí*, *arbuacos* y *wiwa*.

18 Autoridad tradicional de los *nasa*, encargado de realizar los rituales de limpieza y refrescamiento, también conocido como médico tradicional.

19 Autoridad espiritual de los *misak*, también conocido como médico tradicional.

20 Máxima autoridad espiritual de los *epera siapidara*.

21 Máxima autoridad espiritual y política de los *u'wa*.

22 Nombre dado en los *camëntsá*, *inga*, *kofán* y *misak* a autoridades tradicionales. Los tres primeros tienen el saber-poder del *yagé*.

23 Denominación con la que los *nasa* identifican a héroes míticos o autoridades tradicionales prehispanicas dotadas de conocimientos y poderes especiales.

traumático proceso de sometimiento e imposición cultural Colonial y de la política asimiladora impuesta durante toda la República. Durante La Colonia se da una ruptura de las formas de organización social que conllevó a una dislocación del sistema interno de autoridad, desplazándolo hacia un tipo de autoridad centralizada bajo la institucionalización del Cabildo Indígena. Históricamente el cabildo ha tenido una eficacia probada en asuntos tan vitales como la defensa del territorio, la adjudicación de tierras, la representación para asuntos administrativos y civiles ante el Estado, la solución de los conflictos, el desarrollo y persistencia de la diferencia cultural y las luchas por sus derechos. Sin embargo, hay que admitir que aún no poseen la misma capacidad de gestión, conocimiento y experiencia para responder a los nuevos retos y demandas internas de la comunidad, del Estado y de la sociedad nacional, sobre todo en lo que respecta a los derechos autonómicos conquistados y consagrados constitucionalmente, entre ellos, el de la Jurisdicción Especial Indígena. La tradición y la historia de las luchas y conquistas alcanzadas mediante la institución del cabildo son indicativos que este no se encuentra en crisis sino que hace falta atemperarlo a las nuevas transformaciones y circunstancias. La eficacia con que el cabildo siga contribuyendo a la construcción de la justicia y manejo de los conflictos dependerá, en gran medida, del tipo de evolución-transformación que asuma en el presente. Mientras esto no suceda, los demás tipos de autoridad y espacios de manejo de los conflictos seguirán siendo fundamentales pues, al fin y al cabo, de ellos ha dependido la perdurabilidad en el tiempo y en el espacio, desde la época prehispánica hasta hoy, de la cosmovisión que da sustento a sus concepciones y formas de justicia. Pero también históricamente la 'adopción' y adaptación del cabildo desde entonces se convirtió en el factor que más ha contribuido tanto a la autonomía, persistencia y transformación de la justicia ancestral como a la adopción, adaptación o refuncionalización de prácticas jurídicas estatales.

Concebido desde esa época como la institución de administración y gobierno, al cabildo indígena le correspondió representar a la comunidad ante las instancias públicas, castigar las faltas que los indígenas cometieran contra la moral, hacer comparecer los indígenas ante la autoridad pública que por ley así lo requiriera, administrar el resguardo, distribuir su tierra y organizar los trabajos comunales. Por esta vía, a lo largo de la vida republicana se fue instalando en el cabildo una racionalidad política centrada en lo civil (y en algo de lo penal), en la mediación ante el Estado, en la elección de representantes y en la adopción de otras funciones que actualmente se han acrecentado por las conquistas alcanzadas por el movimiento indígena y el subsecuente reconocimiento y empoderamiento del cabildo, y, concomitantemente, por la transferencia a este de un cúmulo de nuevas funciones por parte del Estado. Entre esas funciones están las de ejercer funciones administrativas y jurisdiccionales; diseñar y administrar planes de salud y de educación especiales; ejecutar los recursos de transferencia; elaborar y ejecutar proyectos con financiación externa; garantizar el orden interno y la autonomía ante el Estado y ante la presencia de grupos armados, etcétera. Paradójicamente este empoderamiento y las nuevas funciones asumidas,

comienzan a afectar negativamente, al menos por el momento, el tradicional ejercicio de la justicia indígena:

la coexistencia de funciones de los Gobernadores, los cuales son Cabeza del Cabildo en los juzgamientos, representante legal del Resguardo ante las autoridades, gestor de proyectos y recursos y por no poder atender adecuadamente todas las funciones se sacrifica en la mayoría de los casos la función jurisdiccional creándose el desorden en la comunidad, lo cual disminuye los parámetros de legitimidad de la autoridad (sic) (Piñacue 1997: 39).

### **Sobre el reconocimiento jurídico**

Con la Constitución de 1991 las representaciones políticas de la diferencia cambian: se pasa del monoculturalismo al multiculturalismo y del paralelismo de hecho a su control desde un supuesto pluralismo jurídico. Con el multiculturalismo se admite, entonces, la existencia de formas diversas de normatividad cultural, de control social, de concepción, construcción y tratamiento de los conflictos. Se admite que los conflictos entre indígenas pueden ser comprendidos y tratados bajo concepciones, significaciones y narraciones culturales disímiles a las existentes en las normas y procedimientos del derecho estatal “siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República” (Art. 246). Esta manida fórmula jurídica del poder no es nueva; cuatro y medio siglos atrás (1542) la Legislación de Indias estableció: “En los conflictos entre indígenas se aplicarán sus propios usos y costumbres; siempre y cuando no resulten claramente injustos” a la mirada del poder y el legislador, se entiende. Aunque la fórmula es vieja se me replicará, con razón, que lo nuevo es la concepción y el espíritu de la ley, es decir, su carácter multicultural y no su impronta monocultural. Ni más faltaba negarlo, hacerlo sería desconocer el lugar paradigmático que se le reconoce en la materia a la extensa jurisprudencia producida al respecto por las altas Cortes colombianas, en particular a la realizada por la Corte Constitucional. Sin embargo, sospecho que la fórmula sigue vigente ya no en los asuntos domésticos judiciales, civiles o culturales entre indígenas, sino en los asuntos políticos vitales tanto para los pueblos indígenas como para la sociedad en su conjunto. O sea, para dirimir los grandes problemas del país, la explotación de hidrocarburos, de recursos mineros y de la biodiversidad existente en sus territorios indígenas y en los que existen o se generan conflictos de interés entre pueblos indígenas y los de la sociedad nacional.

Independientemente del anterior cuestionamiento es importante abordar en sus aspectos más generales en qué consiste el reconocimiento de esa maximización de la autonomía en materia de justicia indígena, aspecto que está contenido en los desarrollos jurisprudenciales referidos, simultáneamente, al Artículo 246

que reconoce la Jurisdicción Especial Indígena y al principio constitucional que establece: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” (Art. 7).

Con la Constitución de 1991 se da un cambio en la concepción del Estado<sup>24</sup>, en general, y en las relaciones del orden jurídico nacional<sup>25</sup> con la diversidad étnica<sup>26</sup> y cultural del país, en particular. El Estado pasa, intempestivamente, del desconocimiento de la diferencia a su reconocimiento cultural, de la invisibilización de las justicias indígenas al reconocimiento político<sup>27</sup> de su autonomía relativa.

---

24 Respecto a la nueva concepción del Estado, el Magistrado Carlos Gaviria (1997) confrontando la establecida en la Constitución de 1991 con la de 1886, afirma: “La Constitución de 1886 quería una nación colombiana unificada, donde todos pensáramos de la misma manera, tuviéramos las mismas creencias religiosas, tuviéramos las mismas aspiraciones hacia el futuro y valoráramos el pasado de igual modo. La Constitución de 1991 desde el preámbulo y desde el artículo primero en el que se establece que esta es una nación pluralista y fundada en el respeto a la dignidad humana empieza a orientar la vida del país de un modo muy diferente”.

25 En el primer capítulo, la Constitución establece como uno de sus Principios, que el Estado Colombiano es un “Estado de derechos”. Es decir, el Estado no tiene como único deber asegurar el cumplimiento de los derechos fundamentales del liberalismo clásico sino que a la vez está obligado a garantizar los objetivos éticos y políticos propios de una sociedad, “democrática, pluralista y participativa (...)” (Art.1). Los objetivos del Estado también incluyen la descentralización de su poder con el reconocimiento y apoyo de la pluralidad jurídica que caracteriza al país actual y la autonomía de los “territorios” indígenas. Además la Constitución, dado el reconocimiento de que Colombia es una nación multiétnica y multicultural, establece que el Estado debe proteger esa diversidad (Arts. 7, 8,10, 68). También reconoce la autonomía étnica y su diversas formas de la organización social (Arts. 286, 287, 288, 290, 321, 329, 330, 339, 357, 361). Ofrece protección de los títulos colectivos de los territorios indígenas (Arts. 63, 70, 329, 357), la protección de los recursos naturales y del medio ambiente (Arts. 8, 330, 360, 361), la participación política de los indígenas a nivel nacional (Arts. 40, 171, 176, 329, 330, 339), y garantiza a los indígenas su propia “jurisdicción especial” (Art.246). A pesar de elevar a Principio Constitucional el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la nación, llama la atención que la diversidad afrocolombiana no fuera objeto de reconocimientos equivalentes a los de los indígenas. Los afrocolombianos debieron luchar por el desarrollo del Artículo 55 transitorio que finalmente les reconoce derechos en la “Ley 70” dos años después.

26 La diversidad étnica reconocida en la Constitución se refiere principalmente a los 101--pueblos indígenas, hablantes de 65 lenguas diferentes; a diversas comunidades afrocolombianas, la mayoría de ellos asentados a lo largo de la costa Pacífica; a los raizales de San Andrés, Santa Catalina y Providencia y a los gitanos. El uso del término étnico en Colombia y/o en la Constitución es muy distinto al que se le da en los países del norte. Para Canadá Will Kymlicka, por ejemplo, hace una distinción relevante dentro de la población de “*minorías culturales*”: por un lado distingue a los “*grupos étnicos*” o inmigrantes quienes llegaron al país “voluntariamente”, y por otro lado a las “*naciones*” o grupos de aborígenes que ocuparon el territorio antes de la existencia del Estado canadiense y quienes constituyen comunidades históricas con sus propias lenguas y costumbres (1996:25-55).

27 Para tener una idea más amplia de lo que ha de entenderse como una “política de reconocimiento” de “los grupos minoritarios” véase, por ejemplo, Tylor (1993). Este autor señala que el “reconocimiento” no debe ser únicamente asegurar la supervivencia física

En las leyes coloniales y en las republicanas (hasta la Constitución de 1991) la diferencia cultural indígena fue objeto de sujeción y asimilación. Fue percibida como obstáculo, no como opción; como atraso, no como evolución; como accidente, no como proceso; como estática, no como dinámica; como subdesarrollada, no como diversificada. En esas representaciones la alteridad indígena jamás fue vista como diferencia (como la presencia positiva de algo que la distingue de otra) sino como carencia y ausencia de nuestra mismidad; fue concebida y administrada más como distancia frente a nosotros que como un otro distinto o diverso.

El salto, que de la noche a la mañana pasa de la invisibilidad cultural a la hipervisibilidad jurídica<sup>28</sup>, del desconocimiento sociocultural al reconocimiento constitucional, se dio entonces al margen de la existencia de un conocimiento antropológico y jurídico de las justicias indígenas; conocimiento antropológico del cual aún se carece. En efecto, la identificación de los componentes que estructuran y caracterizan las justicias indígenas ha estado ausente en las investigaciones de la antropología jurídica en Colombia. Los estudios se han centrado en la vindicación de los pueblos indígenas como sujetos de derecho; en la reivindicación del derecho a la diferencia; en los retrocesos, avances y bondades de las leyes que los reconocen y en el posicionamiento que estas han alcanzado en la legislación internacional: Roldán y Flórez (1983) compilaron la legislación indígena nacional señalando sus evoluciones, retrocesos y aplicaciones; Benítez (1988) analizó críticamente el proceso jurídico-penal contra indígenas sugiriendo adecuaciones en el proceso de impartición de justicia mostrando la correspondencia de esta con las teorías evolucionistas, etnocentristas y el desconocimiento de los modernos enfoques antropológicos de la diversidad cultural; Perafán (1995, 2000) compiló normas y procedimientos de algunas de ellas para “demostrar” su configuración como sistemas jurídicos y su carácter no contrarios a la Constitución y leyes de la República; De Sousa (1998, 2001) abordó la globalización del derecho en sus procesos de bifurcación y especialización en tres espacios (supraestatal, nacional y local), situando el derecho étnico en el espacio local y argumentando que es un derecho funcional a los otros espacios al estar dedicado a las “pequeñas causas”; Sánchez (1998) se esforzó en mostrar las bondades del reconocimiento constitucional y las posibilidades de aplicar un “derecho edificante”, respetuoso de la diferencia; Sánchez (2001) analiza antecedentes jurídicos coloniales y republicanos hasta llegar al reconocimiento de la Jurisdicción Especial Indígena. Borrero (2003) analizó los avances de la jurisprudencia de la Corte Constitucional sobre derechos de pueblos indígenas y resaltó las dificultades políticas y jurídicas para garantizarlos.

---

del “otro” sino también reconocer el valor intrínseco del ‘otro’, en las enseñanzas que nos ofrecen (pp. 94-107). Se espera que haya una diferencia entre el “reconocimiento” dado a una marca de pasta dental por la Asociación Nacional de Odontólogos y el “reconocimiento” ofrecido a la diversidad étnica y cultural a través de la Constitución.

28 Un análisis detenido de este fenómeno puede verse en Gómez (2000, especialmente, pp. 85-113).

Con el cuestionamiento a la falta de estudios sobre los elementos constitutivos de las justicias indígenas no se está reclamando que para el reconocimiento jurídico fuera necesario el conocimiento antropológico sino advirtiendo que este es tan importante como aquel, y lo es más en el marco de los procesos generados en los pueblos indígenas a partir del reconocimiento constitucional de la Jurisdicción Especial Indígena y de la coordinación que la Constitución establece debe darse entre esa jurisdicción y la ordinaria. Reconocimiento y coordinación que *a priori* no necesariamente conduce a desarrollar y fortalecer las justicias indígenas ya que para algunos pueblos (en particular para los andinos u organizados en cabildos y también para todos aquellos que por alguna razón han recurrido regularmente a la justicia ordinaria para sancionar faltas graves o “delitos” de sus miembros) puede tornarse en una vía, no intencional, para deslegitimarlas y fracturarlas más de lo que estaban antes del reconocimiento jurídico de su propia jurisdicción. En otras palabras, no basta solo con reconocer jurídicamente dicha justicia para que sigan existiendo, es necesario tener presente el trayecto que falta por recorrer y los obstáculos conceptuales e ideológicos que aún existen por superar para acceder a una comprensión más aproximada o menos desvirtuada de las justicias indígenas. Al respecto es bueno señalar varias situaciones: el desconocimiento que todavía hacen de la Jurisdicción Especial Indígena y de la jurisprudencia que la reconocen, diferentes operadores de la justicia<sup>29</sup> (jueces y fiscales principalmente, y algunos magistrados de distritos judiciales); la indiferencia o desconocimiento que existe en las Facultades de Derecho y departamentos de Antropología entorno a esta problemática y la falta de conocimiento sobre las normas, procedimientos, usos y costumbres de los diferentes pueblos indígenas; el sentido folklórico, exótico<sup>30</sup> y

---

29 En Colombia es frecuente encontrar que los operadores de justicia a nivel municipal desconozcan los desarrollos jurisprudenciales de la Corte Constitucional sobre la jurisdicción indígena; los casos que llegan a sus despachos los resuelvan recurriendo a nociones jurídicas tradicionales que niegan los avances constitucionales, e incluso juzgando los casos bajo la jurisdicción ordinaria en casos que son competencia de la jurisdicción indígena.

30 El carácter de exotismo y folclor se generó a partir del juicio por el magnicidio cometido por el Ejército de Liberación Nacional (ELN) del líder indígena *nasa* Marden Betancourt en el que se implicó como colaborador al dirigente indígena Francisco Jembuel. En rechazo al acto de la guerrilla los indígenas del Cauca realizaron una gran movilización pública de denuncia y protesta, aún a costa de poner sus vidas en riesgo, y a Francisco Jembuel se le hizo juicio público y se le impuso la pena de 60 fuetazos (además de la pérdida de derechos civiles y políticos). Los medios televisivos difundieron la noticia a nivel nacional e internacional, lo que generó el pronunciamiento de Amnistía Internacional, solicitando a las autoridades colombianas impedir tal castigo por considerarlo un acto de tortura y de violación de los Derechos Humanos. La imagen de los fuetazos transmitidas por la televisión con los comentarios al respecto dejaron la impresión de que en la justicia *nasa* o páez los homicidios tienen como única sanción punitiva el fuate. Desde entonces quedó en la opinión pública y en las aulas universitarias la imagen reductora (exótica y folclórica) de asociar la justicia indígena *nasa* con el fuate.

dominante sobre algunas prácticas de sanción indígenas que han generado en la opinión pública los medios de comunicación hablados y escritos.

De acuerdo con lo antes argumentado, se puede afirmar que hasta el presente (2013) los estudios de las Ciencias Sociales, en particular el Derecho y la Antropología, se han centrado en el análisis jurídico respecto a cómo garantizar la autonomía relativa de los componentes establecidos en el artículo constitucional que reconoce la Jurisdicción Indígena al margen de un conocimiento de sus contenidos vistos desde las representaciones y perspectivas de los pueblos indígenas.

La ratificación de Colombia del Convenio 169 de la OIT mediante la expedición de la Ley 21 de 1991 y La Constitución Política de 1991 consolidaron una serie de derechos a través de los cuales se busca proteger a los indígenas que residen en Colombia y hacen parte de los 101 pueblos identificados/reconocidos jurídicamente, los cuales hablan 64 lenguas amerindias y diversos dialectos que se agrupan en trece familias lingüísticas (DANE 2006). Los pueblos indígenas identificados que se auto-reconocieron como tales en el Censo del DANE del año 2005, corresponden al 3.4% (1.378.884 habitantes) de la población colombiana y poseen el 28% del territorio nacional.

La Constitución de 1991 marcó la apertura del Estado colombiano al multiculturalismo, en especial al indigenista, generando al respecto tres cambios de fondo: (a) El reconocimiento de la legitimidad de la diversidad étnica y cultural de la nación, de acuerdo con el nuevo modelo de democracia participativa y pluralista. (b) El fortalecimiento de las instituciones y del derecho propio de los pueblos indígenas colombianos, así como de sus posibilidades de exigencia de garantías frente al Estado colombiano. (c) La creación de instituciones políticas y la adopción de procedimientos jurídicos para responder a las demandas de los indígenas. Estos cambios sobre la política estatal frente a la diversidad étnica y cultural aunado a que en Colombia se han originado movimientos indígenas de trascendencia política nacional e internacional y la existencia de justicias étnicas diferentes al derecho estatal hace imperativo que se realicen investigaciones por lo menos en dos aspectos fundamentales para hacer realidad el Estado Social de derecho: en lo que a las justicias indígenas se refiere, es necesario realizar estudios que den cuenta de las experiencias y los procesos sociales de resolución intraétnicos de los conflictos y de los valores e instrumentos que aplican al respecto; en lo atinente al movimiento indígena es necesario situar esas prácticas y sus reivindicaciones étnicas en el nuevo contexto jurídico y político que las reconoce analizando sus tensiones y conflictos. Para el análisis de estos dos aspectos es necesario comenzar por identificar cuáles han sido los avances jurisprudenciales hasta ahora producidos en la materia. La Corte Constitucional, en su análisis sobre los elementos centrales de la jurisdicción indígena, estableció los siguientes:

- La posibilidad de que existan autoridades judiciales propias.
- La potestad de estos para establecer normas y procedimientos propios.
- La sujeción de dicha jurisdicción y normas a la Constitución y la Ley.
- La competencia del legislador para señalar la forma de coordinación de la jurisdicción indígena con el sistema judicial nacional.

La Corte Constitucional sobre la aplicación de normas y procedimientos que no sean contrarios a la Constitución y a la ley estableció en la Sentencia T-254 de 1994 un criterio de interpretación frente a estas restricciones a la luz de los principios constitucionales de pluralismo y multiculturalidad, y definió que las diferencias conceptuales y los conflictos valorativos que puedan presentarse en la aplicación práctica de órdenes jurídicos diversos, deben ser superadas respetando las siguientes reglas de interpretación:

1. *A mayor conservación de usos y costumbres, mayor autonomía:* Esto significa que debe diferenciarse entre los pueblos que conservan sus usos y costumbres de los que no los conservan, ya que los que no los conservan deben someterse en un mayor grado a las leyes nacionales.

2. *Los derechos fundamentales son un mínimo obligatorio de convivencia para los particulares.* Esto se debe a que, en términos de la Corte, los derechos fundamentales representan estándares éticos mínimos universales que permiten trascender las especificidades de las culturas y construir un ámbito favorable para el diálogo y el entendimiento. Constituyen parámetros mínimos de convivencia.

3. *Las normas legales imperativas (de orden público) de la República priman sobre los usos y costumbres de las comunidades indígenas, siempre y cuando protejan directamente un valor constitucional superior al principio de diversidad étnica y cultural.* Esto implica un ejercicio de ponderación.

4. *Los usos y costumbres de una comunidad indígena priman sobre las normas legales dispositivas.* No se trata de la admisión en el ordenamiento de la costumbre contra *legem* porque este criterio solo opera en caso de disposiciones de carácter dispositivo.

Adicionalmente, la introducción de la acción de tutela como mecanismo de protección de derechos fundamentales constitucionales permitió garantizar los derechos fundamentales de los indígenas y, en algunos casos, resolver las tensiones entre ellos. Es por ello que buena parte de la jurisprudencia es objeto de estudio (y de demanda de cumplimiento) por los pueblos indígenas. El papel de la Corte ha abierto espacios inter-jurídicos con incidencia en la rama judicial y en las autoridades administrativas. Gracias a estos cambios, el concepto de

cultura nacional ha perdido su unidad y ha dado cabida al multiculturalismo. En este contexto, el Estado conserva las atribuciones de la soberanía y su unidad política, pero sobre la base de una sociedad que reconoce y protege su diversidad cultural, jurídica e institucional.

El reconocimiento de la autonomía política, administrativa y judicial de las comunidades indígenas según sus usos y costumbres, siempre y cuando su ejercicio no contraríe la Constitución y la ley, permitió que en el texto constitucional de 1991 se estableciera una jurisdicción especial indígena. La armonización de esta jurisdicción con la jurisdicción ordinaria fue encargada al legislador por el Artículo 246 superior; sin embargo, a la fecha (2013) esta ley no ha sido promulgada. Ante la ausencia de esta ley, la Corte Constitucional se ha visto abocada a precisar que su expedición no es un requisito indispensable para que las comunidades puedan ejercer las funciones jurisdiccionales que les reconoce la Carta Política. No obstante, para poder facilitar su ejercicio, ha fijado pautas a seguir para el efecto, tendientes a garantizar su autonomía política y jurídica. De una parte ha precisado que las comunidades indígenas, a la luz de la nueva Carta Política, son sujetos colectivos de derechos y obligaciones, en particular de algunos derechos fundamentales tales como el derecho a participar en las decisiones que la afectan, de conformidad con el Convenio 169 de la OIT (Ver Sentencia T-380 de 1993). De otra, ha señalado las diferencias que existen entre la autonomía de las entidades territoriales y la autonomía reconocida por la Constitución a las comunidades indígenas, con el fin de diferenciar la forma como unas y otras se relacionan con el orden nacional. Al respecto, ha expresado que mientras la autonomía de las entidades territoriales se circunscribe al ámbito administrativo y presupuestal, y a la posibilidad de elegir a su propios gobernantes, la autonomía de las comunidades indígenas va más allá e implica cierto grado de autonomía política y jurisdiccional, la cual se manifiesta particularmente en la capacidad de autorregularse y ejercer funciones jurisdiccionales en su ámbito territorial (Ver Sentencia T-254 de 1994).

En cuanto a los límites de la jurisdicción indígena, la Corte ha intentado responder el siguiente problema jurídico: ¿Cuáles son concretamente los límites que la Constitución impone al ejercicio de facultades jurisdiccionales por las autoridades de las comunidades indígenas, específicamente en el caso del juzgamiento de la conducta de uno de sus miembros contra otro, cuando esta ha tenido lugar dentro del territorio de la comunidad respectiva? Sobre este punto la Corte ha dicho:

Interesa aquí, particularmente, el estudio de los límites que se fijan para el ejercicio de las facultades jurisdiccionales conferidas de manera potestativa a las autoridades de las comunidades indígenas, a la luz del principio de la diversidad cultural, pues si bien la Constitución se refiere de manera general a 'la Constitución y la ley' como parámetros de restricción, resulta claro que no puede tratarse de todas las normas

constitucionales y legales; de lo contrario, el reconocimiento a la diversidad cultural no tendría más que un significado retórico.

La determinación del texto constitucional tendrá que consultar entonces el principio de maximización de la autonomía y minimización de las restricciones. *‘Los límites a las formas en las que se ejerce este control interno deben ser, entonces, los mínimos aceptables, por lo que solo pueden estar referidos a lo que verdaderamente resulta intolerable por atentar contra los bienes más preciados del hombre’* (Corte Constitucional. Sentencia T – 349 de 1996).

Por tanto las restricciones a la autonomía de las comunidades indígenas en lo que hace a la determinación de sus instituciones jurídicas y sus formas de juzgamiento estarían justificadas, según lo expuesto anteriormente, porque:

a. se trata de medidas necesarias para proteger intereses de superior jerarquía, que en este caso serían

“el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la tortura y la legalidad de los procedimientos, los delitos y las penas”; y

b. se trata de las menores restricciones imaginables a la luz del texto constitucional.

A pesar de los desarrollos constitucionales no puede desconocerse que debido a la complejidad social y diferencias de concepción y procedimiento entre el derecho estatal positivo y los de las justicias indígenas y a los vacíos jurídicos debido a la falta de reglamentación de la ley de coordinación, se generan tensiones y conflictos frente a la interpretación y delimitación de las competencias. Aunado a estas tensiones y aparejado al desarrollo constitucional de la jurisdicción indígena abundan en Colombia los casos donde se percibe la relación problemática existente entre la multiculturalidad y los Derechos Humanos. En palabras de la Corte

existe una tensión entre el reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural y la consagración de los derechos fundamentales. Mientras que éstos filosóficamente se fundamentan en normas transculturales, pretendidamente universales, que permitirían afianzar una base firme para la convivencia y la paz entre las naciones, el respeto de la diversidad supone la aceptación de cosmovisiones y de estándares valorativos diversos y hasta contrarios a los valores de una ética universal (Corte Constitucional. Sentencia T – 254 de 1994; T – 606 de 2001).

En conclusión, puede decirse que los desarrollos de la Corte Constitucional no hacen más que evidenciar el vigor e importancia que ha tomado en los últimos tiempos la diversidad étnica y cultural en los Estados declarados multiculturales

poniendo de presente la imprescindible necesidad de reconocer y proteger la convivencia dentro del territorio nacional de pueblos y grupos culturales que participan de cosmovisiones distintas. De aquí que los problemas relacionados con el multiculturalismo y el reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas sean parte fundamental de las discusiones éticas, políticas, jurídicas y antropológicas actuales encaminadas a la protección de la diversidad étnica y cultural, por una parte, y a la unidad política y la defensa de un ‘mínimo ético’ representado por los derechos fundamentales, por la otra.

Sirva todo lo hasta aquí expuesto para resaltar dos aspectos jurídicos centrales que delimitan el campo de análisis:

- La constitucionalización de los derechos indígenas ha permitido al Estado colombiano avanzar en los ámbitos de su reconocimiento. Sin embargo, hasta ahora, el ‘pluralismo jurídico’ fundado sobre la diversidad cultural de los pueblos indígenas –con grandes contribuciones de la jurisprudencia constitucional- no ha partido de un conocimiento antropológico de los contenidos culturales de los componentes sobre los que se estructuran, internamente, la multiplicidad y diversidad de justicias indígenas existentes. En este sentido los avances del reconocimiento jurídico de la diversidad de justicias étnicas opera formalmente y al margen de un conocimiento cercano a la realidad de las justicias indígenas, es decir, se trata a la vez de un reconocimiento legal sin conocimiento cultural.
- Para hablar en estricto sentido de la existencia de una Jurisdicción Especial Indígena la Corte ha exigido los siguientes requisitos: a) que existan unas autoridades tradicionales que puedan ejercer las funciones jurisdiccionales (elemento orgánico); b) la definición de un ámbito territorial en el cual ejercen su autoridad (elemento geográfico); c) la existencia de usos y prácticas tradicionales sobre la materia del caso a juzgar (elemento normativo) y, d) la condición de que tales usos y prácticas no resulten contrarias a la Constitución o a la ley en lo que respecta a los límites mínimos fijados por la jurisprudencia (elemento de congruencia) (Ver al respecto la sentencia T-349 de 1996). Al respecto ya señalé el escaso conocimiento que tienen los colombianos del común, los académicos e intelectuales, los organismos estatales encargados de establecer y desarrollar las políticas públicas sobre la diversidad étnica y cultural, los especialistas del derecho, los diferentes órganos del sistema judicial sobre cuáles son las diferentes formas de autoridad indígenas, sobre cómo se concibe y estructura su ejercicio, sobre la concepción y uso de territorio, sobre las normas, procedimientos y los sentidos filosóficos de su justicia, etcétera. En consecuencia se tiene que el desconocimiento antropológico contrasta con el cúmulo de disposiciones jurisprudenciales producidas sobre los componentes jurídicos a partir de los cuales se reconoce, limita y aplica el ejercicio de la jurisdicción indígena

tanto internamente como en su relación con el Sistema Judicial Nacional. Aceptar lo poco que se sabe a este respecto reclama en consecuencia que son aspectos que deben ser investigados.

## Reacción antropológica frente a los enunciados legales

En las discusiones políticas de la Asamblea Nacional Constituyente, y posterior consagración legal de los derechos indígenas, las organizaciones étnicas al igual que en otras planteadas por los tres constituyentes indígenas (dos elegidos por votación popular, Lorenzo Muelas y Francisco Rojas, y Alfonso Peña) se generó un nuevo espacio de interlocución con los antropólogos *solidarios y colaboradores* (y profesionales del Derecho) para que los acompañaran y asesoraran en la elaboración de las propuestas que serían presentadas en las sesiones de la Asamblea. La acción política de la antropología tuvo una posibilidad de intervención ya no centrada, exclusivamente, en la discusión política sino ligada a lo legal. Poco se ha escrito o documentado sobre el carácter de esta interlocución y la manera como procedió ante ella la acción antropológica. Las organizaciones indígenas y los constituyentes electos, a partir de sus propias problemáticas y aspiraciones, demandaron de sus colaboradores y solidarios la producción y elaboración de saberes expertos que, articulados al contexto de la Asamblea, contribuyera con argumentos legales (también culturales y políticos) a una mejor defensa y expresión legal de sus reivindicaciones históricamente negadas o desconocidas, tanto de hecho como en derecho. En los intersticios del proceso constituyente la interlocución étnica-antropológica recobró sentido y plena validez, por lo menos con referencia a lo planteado por la Investigación Acción Participativa –IAP– y la otrora llamada antropología política o militante: los problemas de investigación no debían provenir de las necesidades de la ciencia o de los deseos del investigador sino de los problemas y necesidades de las comunidades. La presencia de Orlando Fals Borda en la Asamblea no solo fue un proceder consecuente con su idea sobre la necesidad y posibilidad de transformar las políticas y las instituciones desde su interior sino una ocasión para insistir y reclamar que la acción política, la investigación y el conocimiento debían estar relacionados con la realidad, con la acción participativa de los sujetos sociales.

El contexto del reconocimiento constitucional de una gama extendida de derechos étnicos sitúa y orienta la acción política de la práctica etnográfica hacia un campo reconfigurado por las nuevas (y hasta novedosas) disposiciones legales. Las luchas indígenas —a cuyo abrigo se desarrolló la etnografía política que promovió, por la vía de la movilización de base (no por la vía de las reformas legales), el reconocimiento de la diferencia y/o diversidad cultural, aparejada con la lucha por la democratización y transformación de las relaciones de poder intersociales— fue sorprendida, al igual que los sujetos étnicos, por la transformación de la Constitución que regía al Estado colombiano desde 1886. La discusión seguía

siendo política pero no podía sustraerse al análisis jurídico de lo cultural. Si antes la etnografía había trabajado las tensiones de la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de la política ahora debía hacerlo desde sus dimensiones legales, en especial enfocando su intervención hacia cómo garantizar y llevar a la práctica el desarrollo de los derechos étnicos conquistados. Este contexto configuró los contornos de un trabajo etnográfico que se fue orientando hacia el campo aplicado de la antropología jurídica que, bajo el nuevo contexto, requería —por la naturaleza especializada y/o novedosa de la materia, tanto en lo legal como en lo político— la interlocución entre el saber experto (pero comprometido) y las experiencias del poder étnico constituido.

Aunque la conquista de ese cúmulo de derechos étnicos fue inicialmente pensada como un producto doméstico los procesos legales vividos en varios países de América Latina han mostrando que se trata de un proceder de la política global dirigida a intervenir sobre una realidad cultural y política tan diversa como conflictiva. Esa antigua tensión cultural y política ha sido reconfigurada por las nuevas lógicas culturales del capital y las disposiciones jurídicas sobre la construcción social (¿contrato cultural?) que concilien culturas diferentes y hagan fluidas, viables y menos conflictivas las relaciones interculturales. Esa situación conflictiva llevó, según Geertz (1994:195), a que la “heterogeneidad cultural,” los conflictos de su devenir, las luchas por su reconocimiento y “la crisis en la validez de las meta-ficciones’ contribuyeran al resurgimiento de “sensibilidades legales”. En el contexto colombiano esas sensibilidades adquieren un énfasis prominente: la defensa de la diferencia cultural asumida, políticamente, por la etnografía recupera su sentido aunque en un ámbito de mayor complejidad, el de su pleno reconocimiento legal y no ya bajo disposiciones legales precedentes, como la Ley 89 de 1890, en las que se representaba y catalogaba la diferencia cultural como signo de inferioridad, salvajismo y atraso. Puesto que la Ley 89 de 1890 y sus desarrollos posteriores orientaron la política pública institucional desde finales del siglo XIX hasta la promulgación de la Constitución de 1991 puede decirse que, implícita o explícitamente (aunque desde enfoques diferentes) las diferentes prácticas etnográficas contenían el debate sobre la modificación de las relaciones de poder y dominación culturales existentes en la ley y/o sobre cómo conciliar las diferencias culturales del Estado nacional; sin embargo, en ese debate lo legal fue minimizado e invisibilizado. Ese hecho es extraño si se tiene en cuenta que la antropología ha señalado que toda sociedad es etnocéntrica y que no es la libre relación entre culturas la que puede resolver los conflictos derivados de las diferencias, sobre todo en un mundo conectado por el mercado y en disputa geopolítica por recursos estratégicos. Quizá la solución a esta problemática (cómo conciliar las diferencias culturales) fuese el telón de fondo para que en América Latina (desde la década de 1980 y en especial la de 1990) las reformas legales se convirtieran en propósito generalizado, dando origen al reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural y

al unísono se extendiera la institucionalización gubernamental y académica de la retórica del multiculturalismo. Este reconocimiento no es un derecho particular pregonado por las movilizaciones étnicas y por algunos académicos del liberalismo, como ha sido pensado por la opinión pública; es el derecho fundamental y universal que tienen todas las sociedades de ser iguales y diferentes al mismo tiempo. Cómo ejercer, garantizar y viabilizar este derecho constituye un interrogante cuyas respuestas obligan a reconfigurar la mirada etnográfica sobre la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de la política en el marco constitucional del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural que hoy está consagrado en todas las constituciones de los países de Latinoamérica.

En Colombia esta situación posibilitó el surgimiento de estudios etnojurídicos (algo similar pasó en los años de 1980 con los estudios etnomédicos, etnolingüísticos y etnoeducativos que se promovieron a raíz de políticas y disposiciones legales que los amparaban) e hizo que los pueblos indígenas incorporaran a sus luchas reivindicativas y a sus procesos internos de reconstitución cultural los nuevos reconocimientos legales. Esta situación produce nuevas configuraciones en las luchas políticas y de resistencia cultural étnica sobre la manera de concebir la identidad, la cultura y las relaciones entre las comunidades étnicas y el Estado. Buena parte de los pueblos indígenas, en especial los más empoderados, situados en la región del Suroccidente andino (*nasa* y *misak*) comienza a desarrollar un proceso de apropiación jurídica y política de las disposiciones constitucionales como un mecanismo fundamental para legitimar la resistencia y lucha por la diferencia cultural y para reorientar procesos intraétnicos de organización social y cultural. Ese proceso abre las puertas para la interlocución o diálogo con los académicos que habían trabajado en esa problemática. ¿Cuáles son los referentes constitutivos de esa interlocución?; ¿cuáles son los referentes jurídico-culturales de los académicos que apropian algunos pueblos indígenas?; ¿qué importancia tienen para la etnografía los trabajos colaborativos desarrollados?

Uno de los aspectos que más reclamó —por su carácter práctico y por los hechos que comenzaron a ocurrir en los primeros cinco años de estar rigiendo la nueva Constitución— la necesidad de la interlocución entre comunidad étnica y académica fue la implementación de la Jurisdicción Especial Indígena. Las preguntas más recurrentes manifestadas por diferentes pueblos indígenas en ese sentido fueron: ¿cómo garantizar que los derechos étnicos constitucionales sean una realidad y no se queden en la letra?; ¿cómo ejercer las formas de gobierno y justicia propia de manera práctica y autónoma? En torno a la primera pregunta uno de los espacios de encuentro e interlocución entre pueblos indígenas y comunidad académica se dio a partir de la idea de traducir la Constitución a las lenguas indígenas. El *Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes* (CCELA) tomó la iniciativa de realizarlo contando con recursos gubernamentales y con el respaldo de los

pueblos comprometidos en su ejecución.<sup>31</sup> La metodología de trabajo siguió el siguiente proceso: (a) se expusieron y discutieron en cada pueblo los objetivos y propósitos del proyecto; (b) se conformaron, en acuerdo con cada pueblo, grupos de trabajo integrados por etnolingüistas no indígenas e indígenas (donde estos existían) y por autoridades y/o líderes étnicos; (c) se promovieron discusiones en cada lengua y, luego, en español; (d) los grupos, en ocasiones con participación amplia de la comunidad, iniciaron la lectura y traducción oral de los artículos escogidos partiendo de un texto en castellano (texto 1, oficial de la Constitución); luego de entenderlo se pasó a la lengua indígena y, si fuese preciso, se crearon neologismos; entonces se tuvo un texto en lengua indígena (texto 2) sobre el cual se hizo la traducción al castellano (texto 3); este último fue discutido y aprobado para su publicación escrita<sup>32</sup> en lengua indígena y en castellano (Tulio Rojas, comunicación personal, 2013). Refiriéndose a la metodología el coordinador del proyecto expresó:

Por la dificultad del texto castellano por traducir, por la necesidad de buscar en las lenguas indígenas palabras y giros con usos o sentidos muy poco familiares a los hablantes, era imprescindible dar un carácter colectivo a la traducción y recurrir a grandes conocedores de la tradición por un lado, a ‘personas puente’ por otro lado. Las personas-puentes iban a ser, en primer lugar, indígenas lingüistas formados, casi todos, en nuestro centro pero, también, maestros, promotores de salud, líderes políticos, en general gente con un mejor conocimiento del mundo blanco; los conocedores de la tradición serían, según los casos, *mamos*, *payes*, *chamanes*, *taitas* y ancianos o sea líderes espirituales de las comunidades (Landaburu 1997:67).

Sobre los resultados del trabajo manifestó:

(...) un nuevo género literario ha sido inventado, la construcción de un texto fuera de contexto, abstracto y analítico, no dialogado y complicado por la realidad de unas cosmovisiones que se oponen —la occidental frente a la indígena (...).<sup>33</sup> Los grupos indígenas, ‘receptores’ del texto,

---

31 Dada la magnitud de la tarea y los reducidos recursos para ejecutarla en todos los pueblos (85 reconocidos entonces) el proyecto fue reducido a solo siete lenguas (de las 67 existentes en Colombia) y a 40 artículos de la Constitución considerados como los más pertinentes o relacionados con los derechos étnicos específicos.

32 Otra parte de la edición fue la producción de casetes para que un mayor número de hablantes tuviese acceso al texto constitucional.

33 Un ejemplo de las diferencias culturales de perspectiva entre la concepción constitucional y las indígenas queda ilustrado en las traducciones hechas por tres pueblos de los dos artículos más cortos del texto Constitucional: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana” (Artículo 7) y “Es obligación del Estado y de las personas proteger la riquezas culturales y naturales de la Nación” (Artículo 8). Los *cubeo* los tradujeron, respectivamente, así: “Las autoridades que nos mandan miran y conocen e intervienen para

en su mayoría no distinguen entre un orden cósmico y un orden social ni creen que la representación política es algo mecánico sino orgánico (y cuya legitimidad reside en el contacto con lo 'no-visible') y, finalmente, no consideran el espacio territorial aparte de la vida que este mismo contiene (Landaburu 1997: 109, 176).

Esta afirmación es reveladora de que las enseñanzas y aprendizajes alcanzados durante el proceso de interlocución oral realizado fueron más importantes que el producto final publicado por escrito. Las palabras de Tulio Rojas señalan la importancia del proceso de interlocución oral más que la del producto previsto:

El trabajo empezó con un poco de miedo y con mucho entusiasmo a la vez. Más que producir un texto lo que buscábamos era animar un proceso de reflexión colectiva que favoreciera, en las comunidades involucradas, la comprensión y dominio del universo jurídico y político de la sociedad dominante (Rojas 1997: 231).

Carlos Cesar Perafán (1995) hizo, de consuno con cuatro pueblos (*nasa*, *kogui*, *wayuu* y *tule*), una investigación sobre sus "sistemas jurídicos". La investigación se extendió, en los ocho años siguientes, a otros ocho pueblos: *sikuani*, *cubeo*, *tukano*, *guambiano*, *witoto*, *yukpa*, *u'wa* y *tikuna* (Perafán *et al.* 2002). Aunque el estudio se desarrolló a la manera de la etnografía tradicional (de investigador e informantes) y su enfoque teórico fue criticado por los académicos, dada la primacía de categorías del derecho occidental frente a las categorías indígenas, recibió pleno apoyo de las comunidades. El impacto jurídico y cultural que tuvo en las Altas Cortes (en particular en la Corte Constitucional) fue la demostración etnográfica de que los pueblos indígenas, a pesar de su negación e invisibilización histórica, poseen concepciones, normas y procedimientos en la solución de conflictos que deben ser considerados como sistemas jurídicos compatibles o comparables al nacional. En las comunidades produjo un efecto político de legitimación jurídica de sus formas de justicia "propias" porque comenzaron a ampararse en la jurisprudencia constitucional para defenderse en

---

que vivan bien y para que mantengan sus vivencias los grupos de personas que tienen otras formas de comportamiento y parecer en la tierra de nacimiento de colombiana"; "Es trabajo del que nos manda y de todas las personas mirar e intervenir para hacer el bien y que se mantengan los bienes que en verdad tienen valor vivencial y otros que tenemos en la tierra de los nacientes". Los *arhuaco* lo hicieron de la siguiente manera: "La fuerza creada para todos (por los no indígenas), consciente de que hay entre los habitantes de Colombia distintas maneras legítimas de vivir, las protege(...) La fuerza, creada para todos, por los no indígenas; y las personas que allí viven, cuidarán y defenderán las distintas maneras legítimas de vivir y todos los elementos naturales que existen para bien de todos". Los *wayuu* los tradujeron, así: "Aquí, dentro de la tierra colombiana, se valoran todas las maneras de ser (...) Las cabezas de apoyo que están en el mando y también todas las personas deben proteger las riquezas de la tierra y las que están dentro".

los procesos judiciales iniciados contra indígenas por jueces que desconocían o se oponían a la aplicación de la Jurisdicción Especial Indígena (JEI) reconocida por la Constitución (Art. 246); además iniciaron, fortalecieron o reestructuraron su ejercicio interno en consonancia con esa jurisprudencia y/o con su autonomía relativa reconocida. La denegación del ejercicio de la JEI por parte de los operadores jurídicos es una muestra fehaciente de la resistencia institucional oficial al reconocimiento de la diversidad cultural y de las formas como se acude a la exegética legal para determinar qué se reconoce y qué no. La denegación obedece a la interpretación caprichosa del Artículo 246: “Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales”. Algunos jueces interpretan ese “podrán” como (a) una función que solo puede cumplirse cuando se reglamente la ley de coordinación; como esa reglamentación no se ha realizado aún deniegan su ejercicio; (b) como sinónimo de tener capacidad (que debe demostrarse) para conocer y resolver los casos; como en su concepto esa capacidad indígena no está demostrada —debido a que carecen de normas y procedimientos escritos— deniegan su ejercicio.

La cuestión legal y la interlocución en torno a ella entre indígenas y académicos comprometidos durante La Asamblea Nacional Constituyente, la promulgación de la Constitución de 1991 y los trabajos señalados tomaron tal auge que en la realización del Primer Seminario Nacional sobre Jurisdicción Especial Indígena y Autonomía Territorial realizado en Popayán en 1997 convergieron practicantes, etnógrafos políticos y organizaciones indígenas. El seminario contó con la asistencia y participación de 500 autoridades indígenas (cabildos, gobernadores, senadores, líderes, ex-constituyentes, intelectuales étnicos y representantes de pueblos y comunidades), investigadores (en su mayoría los llamados solidarios y colaboradores), miembros de ONG, funcionarios del Estado, algunos magistrados (Ciro Angarita) y el entonces Presidente de la Corte Constitucional, Carlos Gaviria. Se presentaron y discutieron 34 ponencias, entre orales y escritas, una parte significativa de ellas expuesta por líderes e intelectuales indígenas y/o representantes de las organizaciones étnicas. El valor e importancia política de este espacio y del tema convocante fue descrito por Víctor Daniel Bonilla (1997:319-320) así:

Una de las cosas que sorprende y gusta es encontrar aquí a una cantidad de amigos y compañeros que desde hace muchos años han venido luchando, trabajando en una forma tesonera por los derechos indígenas, por la reivindicación de todos los pueblos nativos de Colombia y eso, me parece, tiene en sí no solamente un significado moral sino un significado práctico porque muchas de las personas que aquí nos encontramos, a través del tiempo, a través de las distintas opciones intelectuales, políticas, académicas, etc., que hemos alimentado durante tantos años estuvimos a veces en trincheras distintas, enfrascados muchas veces en discusiones que, mirándolas ahora con la perspectiva del tiempo, no ameritan o no ameritaban tanto esfuerzo y tanto desgaste. Por eso, el hecho de

encontrarnos aquí personas venidas de todas las vertientes está marcando un hito en el desarrollo histórico de las luchas indígenas y en ese sentido me parece necesario rescatar ahora y es necesario puntualizar que nos demos cuenta y no dejemos pasar la posibilidad de volver a unir esfuerzos, como ya lo hicimos una vez en el año de 1991 en torno a la Asamblea Nacional Constituyente, para enfrentar el reto que ahora se nos presenta tanto a los amigos y colaboradores del movimiento indígena como a las comunidades indígenas. Este nuevo proceso, nueva etapa o esta coyuntura —si se quiere— que estamos enfrentando coincide con una situación muy concreta que es el deseo que uno observa, la solicitud permanente de parte de los compañeros indígenas de que se les continúe colaborando en esta ardua tarea de conocer y avanzar en este proceso de ganar terreno en el tiempo históricamente perdido. Porque lo cierto es que todos ellos son conscientes de que no quieren, entrando el año 2000, volverse a encontrar con otros 500 años de soledad (...) pensemos en las formas como debemos seguir colaborando con los pueblos indígenas para que el sentido de esa diferencia y el sentido de respeto de esa diferencia se llegue a compartir, ojalá, por todos los colombianos para beneficio no solamente de los pueblos indígenas sino de todo el país.

El énfasis puesto por la etnografía sobre la dimensión legal muestra cómo produce nuevas configuraciones en las luchas políticas de resistencia cultural étnicas y en la manera de concebir la identidad, la cultura y las relaciones interculturales. Como señaló un texto de la Escuela Jurídico-Política de Tierradentro:

La nueva realidad jurídica que se concreta con la Constitución de 1991 al reconocer la pluralidad de sistemas jurídicos hace necesario el desarrollo de procesos, acercamientos, diálogos, intercambios, que permitan ampliar el conocimiento y el reconocimiento cultural. Que, además, nos permitan evaluar las relaciones interculturales y el impacto de lo jurídico desde el derecho oficial y desde nuestras formas propias para desarrollar un diálogo de saberes para la producción y reproducción de los valores culturales e interculturales. Por lo tanto nuestras formas jurídicas parten de reconocer tradiciones y procesos de cambio, patrones y aspiraciones culturales, transformaciones, procesos de adaptación y asimilación, formas jurídicas donde predomina una aspiración colectiva pero, también, formas individuales.

En ese texto, elaborado, dialogado y escrito a varias manos, se recogen las experiencias y voces de los alumnos y se expresa la relación entre lo político y lo cultural ('La Escuela aparece como un método de fortalecimiento para sembrar herramientas de resistencia desde la capacitación y la investigación, como medios de apropiación cultural'); sobre la tensión entre textos orales y escritos ('No desconocemos

la amenaza de la academización occidental del pensamiento del pueblo *nasa* por lo que se presenta una tensión entre, por un lado, la abstracción y racionalización del conocimiento a la manera occidental y, por el otro, la construcción de pensamiento *nasa* a través de su aplicación dentro de las dinámicas de las comunidades antes de, siquiera, pensar en escribirlo'); sobre el proceso de investigación ('La verdad o el conocimiento no son aspectos que surjan del pensamiento de una sola persona que se encierra a iluminarse (...) esta es la creencia en Occidente y por la cual son muy afamados los profesionales 'sabios de proyectos y escritorios'. Por el contrario, nosotros tenemos ideas e inquietudes y estas se ventilan y discuten en la minga, espacio en el que todos opinan y entre todos se va llegando a las claridades necesarias'); sobre la complementariedad del conocimiento cultural con el reconocimiento político ('Las tradiciones son la fuente de legitimidad del sistema político, jurídico y organizativo *nasa*'); y sobre los reconocimientos jurídicos ('En el proceso jurídico los pueblos indígenas hemos apropiado procedimientos y prácticas de otros sistemas que se adecuan a nuestro pensamiento jurídico práctico (...) los reconocimientos constitucionales y la jurisprudencia constitucional conforman un marco normativo que debe ser respetado por el Estado. Los *nasa* debemos exigir su aplicación ya que estas normas deben ser tenidas en cuenta para la regulación de materias en los nuevos procesos locales, regionales, nacionales y mundiales y para la coordinación interjurisdiccional (...) en un marco constitucional de interlegalidad y pluralidad de sistemas jurídicos') (Escuela Jurídico-Política de Tierradentro 2005:69-76).

Esa nueva mirada no solo apropia, jurídica y políticamente, las disposiciones constitucionales para empoderar la resistencia y lucha por la diferencia cultural y para reorientar procesos intraétnicos de organización sociocultural; también apropia y articula a sus reflexiones las investigaciones realizadas y/o los trabajos colaborativos desarrollados por los etnógrafos interesados en el campo de la antropología jurídica dirigida, en sus inicios, a analizar, críticamente, los primeros fallos jurisprudenciales sobre la materia; luego, a influenciar con sus observaciones etnográficas e investigaciones académicas los fallos de las Altas Cortes; y, finalmente, en asocio con las comunidades, a empoderar desde lo legal el amplio sentido del reconocimiento autonómico constitucional sobre el ejercicio de la JEI, articulando ese reconocimiento con argumentos antropológicos que fueron dando contenido al principio constitucional de reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural. Militantes étnicos y etnógrafos confluyen en señalar que la problemática indígena y las justicias indígenas no pueden entenderse por fuera de un marco relacional global, nacional y local; por fuera de la relación conflictiva entre narrativas de justicia locales y retóricas jurídicas nacionales y globales ya que la construcción de la alteridad

jurídica o cultural involucra un conflicto constante en su devenir histórico. Las organizaciones indígenas conciben esta problemática así:

Por motivos históricos, políticos, sociales y culturales nuestros pueblos se han visto obligados a grandes cambios culturales lo cual se manifiesta en la pérdida de los idiomas y el debilitamiento de instituciones propias en relación con la justicia, por lo cual entre nuestros pueblos se presentan hoy diversos grados de ejercicio de la justicia; en los años 80 nuestros pueblos se vieron obligados a fortalecer y profundizar el proceso de recuperación, actualización de la ley de origen, derecho mayor o derecho propio, mediante la elaboración de reglamentos internos, la aplicación y puesta en vigencia de usos y costumbres, la reconceptualización de sistemas normativos indígenas, la aplicación de instituciones tradicionales como el consejo, las asambleas, las mingas y la proyección y fortalecimiento de las autoridades en instancias de decisión en materia de justicia mediante la creación de consejos de ancianos, cabildos mayores, cabildos gobernadores y tribunales de gobernadores (ONIC 2005:6).

Algunos académicos comienzan a configurar la problemática legal orientando la investigación sobre un campo complementario: el análisis de las representaciones y/o de los efectos legales sobre la alteridad indígena. Ese campo se fue convirtiendo para los etnógrafos/académicos (y, en ciertos aspectos, para los pueblos indígenas y el movimiento étnico) en un ámbito obligado de investigación, acción e intervención orientado a conocer las maneras como la memoria étnica resiste, apropia, adapta, resignifica y transforma las narrativas legales dominantes; a identificar y explicar cambios e impactos de la ley escrita sobre las formas de derecho de tradición oral; a observar de qué manera la ley ha incidido en las formas intraétnicas de lo que es concebido como tradicional, propio o apropiado por las comunidades indígenas y si contribuye o no a mantener y reproducir la diferencia cultural y social que las comunidades reivindican. Las tensiones de estos aspectos son fundamentales para analizar los retos que enfrenta la reflexión etnográfica sobre la cuestión étnica en el escenario que reconoce su autonomía y para identificar y explicar las adaptaciones, adopciones, conflictos, resignificaciones y alternativas que han surgido en los pueblos indígenas como consecuencia de las nuevas representaciones legales, nacionales e internacionales. Las enunciaciones legales sobre indígenas no solo representan la *realidad* sino que la crean y están dirigidas a regular los principales campos de su vida en comunidad (territorialidad, lengua, justicia, gobierno, economía, cultura); además, son objeto de etnografías no solo articuladas a la reflexión de derechos culturales, políticos y socioeconómicos de las comunidades indígenas sino, también, a la reconfiguración legal de la alteridad. Las representaciones legales crean sujetos e identidades cuya caracterización depende de marcos de interpretación que trascienden los límites de su propio despliegue y que determinan, en buena medida, el curso de la vida social (sobre todo la relación del Estado con los sujetos

que dice representar). La juridicidad del Otro no es otra cosa que su reconocimiento (negativo o positivo) en el discurso del Estado de manera que su (in)existencia legal es, simultáneamente, el signo de su (in)visibilidad.

En el multiculturalismo el Estado ya no requiere modelar la cultura indígena sino su política y confinarla en sus territorios, delimitando su poder a las esferas donde es posible la diversidad étnica y cultural sin confrontar al mismo Estado. El multiculturalismo admite la existencia de formas diversas de normatividad cultural, de control social, de concepción, construcción y tratamiento de los conflictos; admite que los conflictos entre indígenas pueden ser comprendidos y tratados bajo concepciones, significaciones y narraciones culturales disímiles a las existentes en las normas y procedimientos del derecho estatal “siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República” (Artículo 246, CP de Colombia). Una cuestión de límites. Charles Taylor (1993:93), uno de los principales teóricos del multiculturalismo liberal, lo expresó así: “(...) el liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural. El liberalismo es, también, un credo combatiente. La variable tolerante que apruebo, así como sus formas más rígidas, tiene que establecer un límite”.

El multiculturalismo condena las posturas radicales y alaba las complacencias ante las nuevas concesiones; es una política de la diferencia basada en el *reconocimiento* de la diversidad cultural. En ese mandato radica uno de sus problemas: reconocer no implica conocer si no aceptar; la aceptación, incluso de aquello que no nos gusta, se traduce en tolerancia. El multiculturalismo es una forma tolerante de organizar la sociedad pero no una forma militante de conocerla ni de tender puentes interculturales que permitan a las diferencias culturales conversar, conocerse, crear proyectos colectivos (distintos, por supuesto, del consenso hegemónico logrado alrededor de los extintos Estados nacionales). El “Otro real” (que responde de maneras diversas, no siempre pacíficas, democráticas ni humanistas, a las presiones del capitalismo salvaje, a la velocidad de los flujos globales y a la violencia post-ideológica) debe dar paso, sin disonancias, al ‘Otro imaginado’ (que vive su vida bucólica y exótica en el mundo de la tolerancia y la separación). Como señaló Slavoj Žižek (1998:157) de una manera brutal:

La ‘tolerancia’ liberal excusa al otro Otro folclórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de ‘comidas étnicas’ en una megalópolis contemporánea) pero denuncia a cualquier Otro ‘real’ por su ‘fundamentalismo’, dado que el núcleo de la Otredad está en la regulación de su goce: el ‘Otro real’ es, por definición, ‘patriarcal’, ‘violento’, jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras. Uno se ve tentado aquí a reactualizar la vieja noción marcuseana de ‘tolerancia represiva’, considerándola ahora como la tolerancia del Otro en su forma aséptica, benigna, lo que forcluye? La dimensión de lo Real del goce del Otro.

Conceptos devastadores, en verdad: regulación del goce de la alteridad; tolerancia represiva; estigmatización y, al mismo tiempo, promoción del primordialismo. El multiculturalismo organiza las diferencias, nominándolas y creándolas desde un lugar de enunciación (el del Estado, los organismos multilaterales, las ONG, la academia) que no se despojó de su traje hegemónico. El “Otro real” es reprimido por su reflejo virtual. Otra vez Žižek (1998:172):

(...) en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular (...) el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un ‘racismo con distancia:’ ‘respeta’ la identidad del Otro, concibiéndolo como una comunidad ‘auténtica’ cerrada hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada.

Este fenómeno tan cercano y ubicuo, el multiculturalismo, hace que las disciplinas que quieren superarlo terminen alimentándolo. Ese parece ser el caso de la antropología: a pesar de condenar el colonialismo, a pesar de ser la caja de resonancia (auto-designada) de las luchas de la alteridad, su horizonte praxiológico se edifica sobre la singularización (distanciada) del otro. Distancia y especificación del otro son centenarias (forman parte de discursos incluso anteriores a la emergencia de la antropología). También lo es la manida fórmula jurídica del poder enunciada en la Constitución multicultural que rige el país desde hace veinte años: cuatro y medio siglos atrás (1542) las Leyes Nuevas también hablaron de límites y establecieron que “En los conflictos entre indígenas se aplicarán sus propios usos y costumbres siempre y cuando no resulten claramente injustos”.

El espíritu de la ley cambia porque el proyecto también cambió. Desde la Colonia hasta la promulgación de la Constitución de 1991 el proyecto fue cultural, moral y económico: confinar a los indígenas territorialmente para evangelizarlos, erradicar sus memorias, extirpar idolatrías y explotar su mano de obra. Aunque el proyecto cambió de propedéutica y contenido con la Constitución de 1991 el fin es similar: articular los pueblos indígenas a la nueva lógica de reproducción del capital nacional y transnacional. El propósito ya no es evangelizarlos (sería un costo adicional) sino ganarlos para la retórica del desarrollo; ya no es erradicar sus creencias sino las concepciones sobre la naturaleza que obstaculizan acceder a la explotación de los recursos no renovables del subsuelo; ya no es explotar su mano de obra (pues no es calificada) sino aprovechar su conocimiento sobre el medio; ya no es discriminar su cosmovisión sino valorarla para que haga parte del mercado cultural (todo ello consultándolos, haciéndolos partícipes, pero sin capacidad de decidir). En los grandes conflictos del país (narcotráfico, guerrilla, paramilitarismo) y en los megaproyectos de explotación económica de las riquezas del subsuelo (hidrocarburos y mineros) y de la superficie (biodiversidad) el Estado decide y establece los actores que pueden participar; en esa decisión no tienen asiento central los indígenas a pesar de que los

problemas están presentes en sus territorios y los megaproyectos se realizan o se proyectan realizar también en ellos. Como “contraparte” en sus territorios se puede hablar las lenguas nativas y estas pueden ser parte de la etnoeducación; pueden tener sus propios sistemas de salud y hacer parte de ellos la medicina tradicional; pueden tener sus propias autoridades y estas pueden administrar los recursos de transferencia; pueden resolver sus conflictos internos de conformidad con sus usos y costumbres. Esa “contraparte” es una manera distinta de resolver demandas históricas étnicas y resarcir vejámenes eliminando, real o simbólicamente, sus signos traumáticos. También es la expresión de una política diferencial colonial embarnizada con tintes democráticos: en los asuntos menores (para el Estado, no para los indígenas) se maximiza la autonomía indígena pero el Estado minimiza los costos de sus obligaciones (en justicia, salud, educación); en los grandes problemas (para los pueblos indígenas y el Estado) se minimiza su participación o se les excluye de los espacios de decisión y son los indígenas quienes deben asumir los mayores costos sociales.

Estos fenómenos reclaman develar cómo lo legal reconfigura la in-diferencia cultural afectando, mediante mecanismos de derecho, los procesos políticos de la lucha cultural y las políticas étnicas. Las reacciones étnicas frente a esta problemática no se han hecho esperar. Una de ellas, de significativa importancia política y metodológica, ha sido la conformación de escuelas de derecho propio por parte de los *nasa*, los *pastos* y los *embera-chamí*. En ellas se da capacitación en formación legal (propia, nacional e internacional), en aspectos políticos (autonomía territorial, gobernabilidad y gestión) y en aspectos culturales (conocimiento, recuperación y transformación de formas de autoridad ancestral, formas de gobierno y ejercicio jurisdiccional interno e interjurisdiccional). Se trata de un espacio donde confluye la interlocución con académicos (antropólogos, abogados, magistrados, jueces), líderes indígenas de otros países y políticos nacionales defensores de la causa indígena. Estas escuelas han comenzado a producir textos colectivos que consignan reflexiones de tipo cultural, político y jurídico. En sus reflexiones priman los sentidos culturales de apropiación estratégica de lo legal en procura de modificar las relaciones interculturales de sujeción existentes; se trata de una respuesta política que, con la colaboración de antropólogos, cuestiona al Estado colombiano que asume su relación con los indígenas como un asunto que se resuelve reconociendo su existencia (no la existencia de sus conocimientos) y estableciéndoles derechos aparte, reproduciendo una imagen parcelada de la sociedad y la nación y ajena a la sociedad diversa en permanente relación, lo cual hace pensar que se trata de una política multicultural cimentada en una geopolítica multiterritorial dirigida a una nueva forma de segregación espacial de las diferencias culturales. La legalidad multicultural re-espacializa la alteridad étnica al ligarla a territorios específicos: el Otro es ahora inseparable (e impensable por fuera) de un lugar (*su* lugar),<sup>34</sup> reproduciendo la discriminación cultural (un antiguo

---

34 La legislación protege y promueve, sino co-produce, territorios y grupos indígenas. Nunca antes la legislación colombiana se preocupó de una manera tan explícita por la promoción

legado colonial del monoculturalismo) e impidiendo la realización democrática de la diversidad. En un contexto de relaciones entre Estado y pueblos indígenas, tan novedoso como extraño, tan fácilmente retórico como exigente en la práctica, tan amplio en perspectivas como reducido en sus resultados, la etnografía política es renovada en la triada de lo cultural, lo político y lo legal.

Los problemas relacionados con el multiculturalismo y el reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas son parte fundamental de las discusiones filosóficas, políticas, jurídicas, antropológicas y sociológicas actuales encaminadas a repensar la diversidad étnica y cultural en el marco legal de los Estados postnacionales y las leyes internacionales. La fuerza que han tomado las reformas constitucionales en América Latina obliga a tratar y analizar las alteridades no como un asunto local y focal de cada país sino como un asunto jurídico global que existe desde la conformación de los Estados nacionales pero que hoy adquiere un nuevo ropaje bajo el multiculturalismo. El reconocimiento de derechos étnicos en las constituciones de América Latina es constitutivo de una política global que trasciende las explicaciones particulares de los procesos nacionales de los movimientos indígenas y señala que el reconocimiento de derechos étnicos es parte de una política jurídico-política del capitalismo global que se propone regular y controlar las luchas étnicas en función de sus intereses (no de las reivindicaciones étnicas), articulándolas a los aparatos y leyes del Estado. El reconocimiento constitucional genera nuevos espacios jurídico-políticos que producen tensiones en el movimiento indígena sobre cómo continuar la lucha por la defensa de las diferencias culturales y el empoderamiento político.

El constitucionalismo multicultural está conduciendo a que el movimiento indígena pase de la esfera de las movilizaciones públicas a la participación, interlocución, concertación y negociación política con el Estado. La investigación jurídica sobre la interlegalidad es un espacio privilegiado para analizar cómo se configuran concepciones sobre la relación entre lo político (porque se pone en relación el derecho indígena local con el nacional y el internacional) y lo cultural (porque se confrontan las cosmovisiones, concepciones, prácticas y sentidos de la justicia indígena con la occidental); sobre la tensión entre textos orales y escritos (porque en la justicia indígena predomina la oralidad y en la nacional la escritura); sobre el proceso de investigación (porque ocurre interlocución o construcción dialógica etnográfica entendida como lugar de confrontación, producción, concertación, colaboración y producción de textos interculturales); y sobre la complementariedad entre conocimiento cultural y reconocimiento político del Otro.

Los estudios sobre la interlegalidad posibilitan, de una parte, el análisis de los impactos y efectos interlegales de poder diferenciados que producen en los pueblos

---

de los territorios indígenas (e.g. Ley 160 de 1994, Ley 199 de 1995, Decreto 2164 de 1995, Decreto 2546 de 1999).

indígenas las disposiciones jurídicas que no han dejado de regularlos, de otra, analizar los enunciados y representaciones del discurso legal étnico entendiéndolos como procesos semióticos que permiten captar el amplio rango de interacciones que tienen lugar en situaciones de relación interlegal<sup>35</sup> en las que se construyen relaciones de resistencia, recepción, diferenciación, apropiación, producción y movilización activa, creativa y deliberada de las diferencias “jurídicas”. Estas relaciones y reacciones indican que las justicias indígenas no pueden entenderse por fuera de un marco relacional, por fuera de la relación entre narrativas de justicia locales y retóricas jurídicas nacionales y globales. La construcción de la alteridad, de la que hacen parte las justicias orales indígenas, involucra un conflicto constante “entre la reproducción de prácticas culturales localizadas y modos existentes de auto-conciencia cultural con discursos más amplios que buscan producir imágenes ‘auténticas’ de cultura e identidad” (Jones 1997:103).

A manera de conclusión general, quiero resaltar que situados en este complejo ámbito de invisibilidades culturales (de tipo antropológico y societal) y desconocimientos legales y reconocimientos constitucionales aparece en el horizonte del quehacer antropológico-jurídico y político la imprescindible necesidad de profundizar en el conocimiento de las características y narrativas de las justicias indígenas, es decir, configurarlo como un campo obligado de investigación para entender sus semejanzas y diferencias entre sí y en relación con la justicia estatal, buscando detectar sus interferencias y conflictos, sus posibilidades y diálogos; para conocer las maneras como la memoria étnica resiste, apropia, adapta, resignifica y transforma las narrativas dominantes; para identificar y explicar cambios e impactos de la ley escrita sobre los derechos de tradición oral; y para saber si la ley “en sí misma ha incidido en las formas internas de lo que es visto como tradicional por las comunidades indígenas o si ha contribuido a mantener la distancia cultural y social que dichas comunidades sienten respecto a la sociedad dominante” (Giroux 1992:31). Abordar esta tensión es un aspecto fundamental para analizar los retos que por un lado enfrentan de manera general los pueblos indígenas (y de forma especial su sistemas de justicia) en el escenario que reconoce su autonomía. Por otro lado, para identificar y explicar, en el ámbito de esa autonomía, las adaptaciones, adopciones, conflictos y soluciones emergidas en los pueblos indígenas y a la vez para comprender los reales propósitos político económicos del Estado postnacional y/o los cambios globales ocurridos en la política étnica y materializados de similar manera en casi todas las constituciones de Latinoamérica.

---

35 Uso la acepción “relaciones interlegales” para referirme al campo en el que se agudiza y resalta la diferencia entre lo cultural y lo legal cuando ante la solución de un conflicto se genera una pugna interpretativa entre normas jurídicas estatales y normas culturales orales indígenas; pugna en la que estas últimas acuden a formas de producción y movilización activa, creativa y deliberada de exaltación de diferencias culturales que por su condición de subordinación legal estatal terminan, generalmente, siendo desconocidas por la exegética del derecho escrito, salvo que el conflicto se transforme y requiera una solución política que obligue a modificar la ley vigente.

## Referencias citadas

- Benítez, Hernán Darío  
1988 *Tratamiento jurídico penal del indígena colombiano*. Bogotá: Temis.
- Bonilla, Víctor Daniel  
1968 *Siervos de dios y amos de indios*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Borrero, Camilo  
2003 *Multiculturalismo y derechos indígenas*. Bogotá: CINEP-GTZ.
- Congreso de la República de Colombia  
1890 Ley 89 de 1890.  
1892 Ley 72 de 1892.  
1892a Ley 11 de 1821.  
1936a Ley 95 de 1936.  
1991 Ley 21 de 1991.
- Corte Constitucional de Colombia  
1993 Sentencia T-380 de 1993.  
1994 Sentencia T-254 de 1994.  
1996a Sentencia C-139 de 1996.  
1996b Sentencia T-349 de 1996.  
2001 Sentencia T-606 de 2001.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística –DANE–  
2005 Censo Demográfico. Bogotá.
- Gaviria, Carlos  
1999 “Derechos fundamentales y etnicidad”. En: *Memorias Foro Derechos de los indígenas en Colombia*, pp 4-10. Consejería de Asuntos Indígenas de la Gobernación de Antioquia y Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia.
- Geertz, Clifford  
1994 *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.
- Giroux, Henry  
1992 National identity and the politics of multiculturalism. *College Literature* 22(2): 42-57.
- Gnecco, Cristóbal y Wilhem Londoño  
2008 “Representaciones de la alteridad indígena en discurso jurídico colombiano”. En: Herinaldy Gómez y Cristóbal Gnecco (eds.), *Representaciones legales de la alteridad indígena*, pp 25-94. Popayán: Colciencias, Universidad del Cauca.
- Gnecco, Cristóbal y Carolina Hernández  
2010 “La historia y sus descontentos: estatuas de piedra, historias nativas y arqueólogos”. En: Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala (ed.), *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, pp 85-135. Bogotá: FIAN, Universidad de los Andes.

Gómez, Herinaldy

2000 *De la justicia y el poder indígena*. Popayán: Universidad del Cauca, Popayán

2008 “D-escribiendo las justicias orales indígenas”. En: Herinaldy Gómez y Cristóbal Gnecco (eds.), *Representaciones legales de la alteridad indígena*, pp 199-284. Popayán: Colciencias, Universidad del Cauca.

Kymlicka, Will

1996 *Ciudadanía multicultural*. Buenos Aires: Siglo XX.

Landaburu, Jon

1997 Dificultades y logros de la traducción de la Constitución Política de Colombia. *Amerindia*. 22: 109-176.

Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC–

2005 Informe final de la primera fase de la consulta nacional sobre la ley de coordinación entre el Sistema Judicial Nacional y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas de Colombia. Manuscrito sin publicar, Consejo Superior de la Judicatura, Bogotá.

Perafán, Carlos César

1995 *Sistemas jurídicos Paez, Kogi, Wayúu y Tule*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Perafán, Carlos César; Luis José Azcárate y Hildur Zea

2002 *Sistemas jurídicos uitoto, yukpa, u'wa y tikuna*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias.

Pineda, Roberto

2000 “El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia”. En: *Estudios Antropológicos* 4. Bogotá: Universidad de los Andes.

Piñacue, Jesús Enrique

1997 “Aplicación de la justicia autonómica del pueblo Paez”. En: *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena*, pp 31-52. Bogotá: Ministerio de Justicia, CRIC, Ministerio del Interior.

Presidencia de la República

2005 Escuela Jurídico-Política de Tierradentro ‘*Fxi ’zenxi’ sia’ dacxa piyaaka. Aprendiendo entre todos del diario vivir*. Bogotá: Escuela Jurídico-Política, Unión Europea, Asociación de Cabildos Juan Tama, Programa Tierradentro, Asociación de Cabildos NASA.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1985 *Los kogi*, tomo II. Bogotá: Procultura.

República de Colombia

2001 *Constitución Política de Colombia de 1991*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano.

Rojas, Tulio

1997 “La traducción de la Constitución de la República de Colombia a lenguas indígenas”. En: *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena*, pp 229-244. Bogotá: Ministerio de Justicia, CRIC, Ministerio del Interior.

- Roldán, Roque y Alfonso Flórez  
1983 *Fuero indígena*. Bogotá: Ministerio de Gobierno.
- Ruiz, Carlos Ariel y Gómez, Herinaldy.  
s.f. *Estrategias político-culturales de reconstitución de la justicia yanacona en los resguardos coloniales del sur del Cauca*.  
s.f. *La construcción de la Jurisdicción Especial Indígena entre los yanaconas*. Manuscrito sin publicar. Departamento de Antropología, Universidad del Cauca.
- Sánchez, Beatriz Eugenia  
2001 “El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena”. En: Boaventura de Sousa Santos y Mauricio Villegas (eds.), *Caleidoscopio de las justicias en Colombia*, pp 5-142. Bogotá: Colciencias, Universidad de los Andes, Universidad Nacional de Colombia, Siglo del Hombre, Icanh, Universidad de Coimbra.
- Sánchez, Esther  
1998 *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Santos, Boaventura de Sousa  
1998 *La globalización del derecho*. Bogotá: Universidad Nacional, ILSA.  
2001 “El significado jurídico y político de la jurisdicción indígena”. En: Boaventura de Sousa y Mauricio Villegas (eds.), *Caleidoscopio de las justicias en Colombia*, pp 201-211. Bogotá: Colciencias, Universidad de los Andes, Universidad Nacional de Colombia, Siglo del Hombre, Icanh, Universidad de Coimbra.
- Taylor, Charles  
1993 *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Torres, Gunchiwey  
2005 *Diagnóstico de la situación de justicia en el pueblo Arhuaco*. Documento Interno.
- Žižek, Slavoj  
1998 *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. Buenos Aires: Paidós.



## 7. Seis décadas de investigación antropológica urbana en Colombia

DARÍO BLANCO ARBOLEDA<sup>1</sup>

*Dedicado a Roberto Pineda Giraldo  
y Julián Arturo: pioneros e impulsores  
de la Antropología urbana.*

### Comentario introductorio

El trabajo de Darío Blanco sobre investigación antropológica urbana me retrotrae al II Congreso de Antropología en Colombia, en Medellín, en 1980. De alguna manera mi intención con la ponencia presentada era similar a la de Darío con el trabajo que estoy comentando aquí. Las presentes observaciones en vez de hacer una reseña completa del trabajo de Darío -tal vez con la misma ilusión que hice el mío un tercio de siglo atrás- se refieren a aclarar algunos temas que han estado sobre nuestras cabezas con el transcurso del tiempo y del desarrollo y supuesto fin o disolución de la Antropología urbana. Por eso podría ser de mayor utilidad aportar algunos complementos y contar algunas cosas no dichas, que se conocen por el simple hecho de haber estado allí, *más sabe el diablo por viejo que por diablo*.

Una de las primeras cosas que hay que decir es que la Antropología urbana ha sido una contracorriente en la contracorriente que ha sido la Antropología en Colombia y en otros sitios. Y eso explica algunas de las dificultades con las que ha tenido que enfrentarse. Si no se puede decir que siempre hemos tenido

---

1 Docente-Investigador, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín. Agradezco de manera muy especial a la politóloga, y estudiante de antropología, Ana Cristina Soto por su invaluable ayuda en la dispendiosa tarea de revisión, elaboración de las bases de datos, la lectura, clasificación y fichado de los trabajos. De igual manera debo a ella la construcción de las categorías y las tablas que se anexan en el acápite *Metodología, criterios del rastreo y clasificación de los trabajos sobre antropología urbana*.

la ciudad entera, global o comprensivamente como nuestro tema central, sí hemos dado muchas conferencias y cursos sobre el origen de la ciudad con enfoque antropológico o de ciudades en particular, especialmente de Bogotá. Aun, cuando con Paul Bromberg y Fabio Zambrano instituímos el curso de Contexto sobre Bogotá, a finales de los noventa y durante la década pasada, (podían tomarlo estudiantes de todas las carreras y diferentes semestres de toda la Universidad, y algunas veces asistían taxistas y amas de casa) - y que se daba simultáneamente en varias universidades-, uno de mis aportes era darle el enfoque antropológico. Algo similar se hizo con la publicación de los dos tomos del libro *Pobladores Urbanos* en 1994 que se ha tenido como referencia de los *estudios antropológicos sobre lo urbano*, -expresión que Darío me atribuye y con la que estoy de acuerdo-, por sociólogos, sicólogos, geógrafos, trabajadores sociales, historiadores, pero especialmente por urbanistas y arquitectos.

## Los primeros desarrollos de la antropología urbana en Colombia

La dedicatoria del artículo de Darío se dirige a Roberto Pineda Giraldo que todos en el mundo de la Antropología en Colombia consideramos el pionero del campo de la Antropología urbana en el país, de manera muy merecida y a quien yo también rindo mi tributo y reconozco como uno de mis mentores. Él dirigió en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional las primeras monografías de grado en la temática urbana y escribió los primeros textos en la línea de la antropología urbana estadounidense. Sin embargo algunos trabajos se habían hecho anteriormente como el de Querétaro y Popayán de Whiteford que cita y recuerda Darío, y ampliando el enfoque también se puede incluir *People of Aritama*, de los Reichel. Roberto Pineda también hizo su trabajo por fuera de la academia, con la dirección del CINVA -Centro Interamericano de Vivienda- y en la división social del ICT -Instituto de Crédito Territorial- Vale la pena mencionar que el primer trabajo que dirigió el doctor Pineda fue el de Rubén Darío Guevara sobre los inquilinatos del centro de Bogotá. Rubén Darío, primero en Popayán -en la Universidad del Cauca- y luego en la Universidad del Valle escribió sobre el tema e impulsó la denominada subdisciplina.

En 1978 se instituyó el curso de Antropología urbana en el currículo del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional, que luego se amplió y diversificó y que mantuve hasta 2001 en la Carrera de Antropología y con participación en Sociología y en Cine y Televisión. Varios cursos complementarios y cursos de extensión sobre la temática se llevaron a cabo especialmente en la década de los noventa. En ese año de 1978, durante el primer Congreso Nacional de Antropología realizado en Popayán, se organizó el primer simposio del tema urbano. Hubo cinco ponencias y aunque no

todas ellas eran de corte antropológico, se marcó el inicio de la participación de la temática en los congresos de antropología. Eran los inicios, con Jairo Muñoz presentamos también nuestra primera ponencia sobre el tema, que luego continuamos con presencia nuestra y de la Corporación URBANOS en casi todos los Congresos de Antropología hasta el de 2005 en Santa Fe de Antioquia, en algunos con publicaciones especiales e invitados internacionales y algunos otros con enfoque interdisciplinario.

## El asunto de las teorías

La discusión medioeval sobre si los ángeles son machos o hembras o de cuántos de ellos caben en la cabeza de un alfiler me viene a la mente -o de acuerdo a Rodolfo Llinás mejor al cerebro- en esta discusión sobre la ausencia de aportes a la teoría y en la siguiente de las disciplinas y el mundo real o de por qué repetimos en la ciudad la romántica idea antropológica de la aldea o de la comunidad aislada, paraíso de los etnógrafos. Como Eric Wolf muestra en *Europa y los Pueblos sin Historia* (1987), con el surgimiento, territorialización e invasión del capitalismo todos -salvo honrosas excepciones- quedamos inmersos o expuestos a ese mundo moderno o posmoderno y no es posible ya ninguna inocencia o candidez, ni de la gente, ni de las etnias o clases, ni de la acción de los antropólogos, ni de su inserción en las esferas del poder. Como decía nuestro profesor, el doctor Juan Villamarín en la Universidad de los Andes, eso es una discusión de prostitutas sobre la virginidad.

De manera similar Margaret Mead decía que en el siglo XX: todos fuimos migrantes en el tiempo. Sin movernos de nuestra casa todo cambia, la cuadra, el barrio o pueblo, la ciudad, el país y el mundo, los cambios más grandes que han tenido lugar en la historia de la humanidad. Esto hay que enfocarlo de manera dinámica. No encasillarnos tanto en disciplinas, teorías, escuelas, ni menos considerarlas inmóviles. Ni tampoco subirnos al penúltimo vagón de las teorías europeas o estadounidenses.

En cuanto a la teoría en la Antropología urbana lo que ha existido son teorías de mediano alcance. Una no ha explicado las situaciones o fenómenos a que se refiere cuando ya es reemplazada por otra. Así ha pasado con conceptos como *continuum* folk-urbano, marginalidad, sector informal y otros. Ojalá surja en Colombia el antropólogo o escuela que cree, defina y de cuerpo a una nueva teoría antropológica; mientras tanto demos cuenta de la realidad y con honestidad digamos qué enfoque estamos utilizando para ello y qué intereses representamos. En el artículo de 1993, citado por Darío, *Estudios contemporáneos de cultura y Antropología urbana*, se hace una discusión más amplia de estos temas.

## Disciplinas y realidad socio-cultural

Las disciplinas corresponden a la academia y a la organización del poder, no a la realidad. Así muchas veces la academia está de espaldas a esas realidades, respondiendo más a sus necesidades internas. También, por lo menos en la esfera urbana y del urbanismo, la división antropología urbana *versus* sociología urbana, es artificiosa en varios aspectos, como Darío sugiere o como recoge la afirmación. En el congreso de Antropología, en Santa Fe de Antioquia, en el 2005, luego de una excelente presentación de la investigación sobre teatro y artistas callejeros que una estudiante de la Maestría de Antropología de la Universidad de los Andes había realizado, otra estudiante que asistía al evento preguntó: *¿Y qué es lo antropológico en ese estudio?* Traté de explicarle que lo antropológico no es una sustancia mágica que se aplica para darle ese carácter, ni una declaración de principios, ni un molde contra el cual debemos confrontar nuestros trabajos para no quedar por fuera de los estatutos o del decálogo religioso; hasta que me di cuenta que es una pregunta legítima pero no para aplicársela individualmente a personas o estudios sino algo que debemos responder honestamente a esta altura del transcurrir de la Antropología en Colombia y aun en el mundo.

El comportamiento y los sistemas socio-culturales de las personas, de los grupos y las instituciones no pueden ser recogidos ni analizados comprensivamente por una sola disciplina. Sin caer en una posición extrema de que las disciplinas deben desaparecer y crear una gran mega comprensiva disciplina en la formación de los antropólogos, con las condiciones, circunstancias y a partir de la arqueología, lingüística antropológica, antropología biológica y antropología social en que se forma a los antropólogos en Colombia; debe haber una integración también con las disciplinas con las que nos cruzamos e interpretamos. Y de similar manera es necesario superar esa estratificación -a veces inconsciente- entre carreras elegantes, como la sociología y la sicología, y otras más marrones como la antropología, y por último los aplicadores de las otras disciplinas, los trabajadores sociales.

## El asunto de si es o no una subdisciplina

No he pensado que la Antropología urbana fuera una subdisciplina y tampoco que la denominación de Urbana perdurara eternamente, por el contrario pensaba y pienso que ha sido un momento —sin terminar todavía pero ya en sus etapas finales— del proceso de urbanización en Colombia y en América Latina, vocablos que tendremos que usar hasta que desarrollemos un nombre que exprese mejor lo que somos. Los antropólogos y sociólogos que habían estudiado los campesinos, Robert Redfield y su compadre Alfonso Villa, Eric Wolf, y en Colombia muy especialmente Orlando Fals Borda -graduado de la Universidad de la Florida en Gainesville-, dieron las bases para seguir a esos campesinos en su integración o aislamiento en las ciudades. Así los estudios pasaron de denominarse *Campesinos*

en *Ciudades* (Mangin 1970), a llamarse *Ciudades de Campesinos*, (Roberts 1980), en donde establece que se ha cumplido el ciclo. En el siglo XXI la ciudad como la conocimos en los últimos trescientos años es posible que dé lugar a nuevas agrupamientos y territorializaciones humanas. De hecho ya estamos en esa transición, de modo que tendremos que adaptarnos y formular nuevas conceptualizaciones, mas sistémicas, holísticas e integradoras.

## Complementos a reflexiones sobre seis décadas de investigación

Hay algunas ausencias en el artículo de Darío, desde mi punto de vista. Entiendo que no era su intención incluir todo lo publicado -él establece además una selección- ni hacer un rastreo de la influencia de la Antropología urbana, o con enfoque antropológico en otras disciplinas o actividades afuera de la academia, que por otro lado habría sido una empresa casi imposible con los recursos disponibles. Sin embargo, es mi deber hacer algunas anotaciones, en primer lugar por el reconocimiento generoso que hace Darío con su dedicatoria, pero también porque he sido testigo o actor o director en algunos de esos estudios o programas aplicados y es necesario que las nuevas generaciones sepan de su existencia y de nuestro empeño.

En la bibliografía no aparece un libro que publicamos en 1982, con el título de *Temas para un Curso de Antropología urbana*, publicado por la Sección de Antropología de las Sociedades Modernas del Departamento de Antropología, de la Universidad Nacional, con artículos de antropólogos, demógrafos y políticos. Utilizando ese libro se realizó también un curso de extensión de Antropología urbana, como la entendíamos en esa época. El artículo sobre los obreros industriales de Bogotá, reseñado por Darío tuvo su continuidad en *El Proceso de Formación de los Obreros Industriales de Bogotá*, que se presentó como tesis de maestría en la Universidad de La Florida: Gainesville y en *La Saga de los obreros bogotanos y el Paro Cívico de 1977*, de próxima publicación.

## La relación con la administración distrital

Por fuera de la academia o en su relación con la Administración Distrital de Bogotá participé en la fundación y desarrollo del *Observatorio de Cultura Urbana de Bogotá* del Instituto Distrital de Cultura y Turismo. Y a nivel de la Alcaldía Mayor en el *Plan Estratégico Bogotá 2000*, como miembro del Equipo Técnico, dirigiendo las líneas de Convivencia y Seguridad Ciudadanas. Con los estudiantes de antropología, en diversas asignaturas del área de antropología urbana, se trabajó en diversas zonas de la ciudad y especialmente en El Cartucho, convocando a foros sobre el Proyecto del Tercer Milenio (Arturo 2000). La problemática compleja y densa, con su correlato de mafias, drogas, violencia, redes sociales, se retomaría en el estudio del Banco Mundial.

Posteriormente, se hizo un trabajo para el recién creado Archivo de Bogotá. *Ciudad Hunza. Recuperación y sistematización de información primaria sobre un barrio de origen informal o de autogestión en la localidad de Suba*, como Director del Proyecto. A través del Centro de Extensión Académica - CEA de la Universidad Nacional se diseñó el *Plan Maestro de Equipamientos del Sector de Bienestar Social -PMESBS-* en convenio con el DABS. Se aplicó la Evaluación Urbana Participativa, una etnografía intensiva de corta duración para conocer la percepción de los pobladores y se hizo una proyección de política y gestión social. La colaboración con la Administración Distrital se ha dado a lo largo de casi veinte años, con varios gobiernos, en estudios e investigaciones pero también en asesorías y planes y proyectos aplicados.

### **Contribución en algunos equipos interdisciplinarios**

Los que siguen son algunas de los estudios e investigaciones llevados a cabo con equipos interdisciplinarios en los cuales se ha aportado el enfoque antropológico a la temática urbana o del urbanismo. En todos se produjeron publicaciones.

- *La ciudad en la transición, el nacimiento de la metrópoli: Bogotá 1948-1962*, con el apoyo de la Maestría en Gestión Urbana de la Universidad Piloto de Colombia y participación de la corporación URBANOS, como director.

- *Lugar, devenir y significado. La construcción social de símbolos del Centro Histórico de Bogotá*. Un estudio de arqueología urbana. Trabajo realizado con el historiador Germán Mejía, el urbanista José Miguel Alba y un equipo interdisciplinario, como director.

- Estudio sobre Delincuencia Menor para la Secretaría de Gobierno de la Administración Distrital. Segunda Fase. Red Bogotá – IEPRI-, Universidad Nacional, como director.

- Coordinación del equipo de Bogotá del estudio Paz Urbana con financiación de una ONG holandesa y con participación del Banco Mundial. Estudio realizado en ocho sitios urbanos de Colombia; en Bogotá en los barrios Nuevo Chile, Jerusalén y El Cartucho.

### **Aporte de la antropología urbana en algunos programas académicos**

En primer lugar la creación de la Maestría en Antropología de la Universidad Nacional. La primera cohorte se basó en la temática de la Antropología urbana, bajo mi dirección. También he colaborado durante casi dos décadas con la Maestría de Urbanismo de la Universidad Nacional, como profesor, asesor, director y jurado de tesis.

Posteriormente, con un equipo de la Facultad de Artes bajo la dirección de Javier Peinado, fundamos la Maestría Hábitat y Vivienda en Bogotá. Tuve participación además en el desarrollo, en su segunda etapa, de la Maestría en Gestión Urbana de la Universidad Piloto, como profesor y asesor en varias promociones. Por varios años participé en el PRIAC -Programa Interdisciplinario de Apoyo a las Comunidades, en Ciudad Bolívar. Uno de los estudios fue *Proceso social de Autogestión en Vivienda*, en las asignaturas Laboratorio de Investigación Social y Taller de Técnicas Etnográficas del Departamento de Antropología. También con el trabajo *La Casa de Día*, con ancianos, se obtuvo el Premio a la Excelencia en Extensión Solidaria.

## El papel de las ONG en el desarrollo de la antropología urbana

Un rol reconocido en general en el desarrollo de la Antropología ha sido el que juegan las Organizaciones No Gubernamentales (ONG). En el impulso de la Antropología urbana se puede ver con claridad el que hemos cumplido con la Corporación Centro de Estudios de Antropología urbana – *Urbanos* que fundamos con Jairo Muñoz en 1983. Compañeros de fundación, algunos, o de ruta otros, han sido los colegas Alfonso Camacho, Pilar Riaño, David Alba, Ricardo Arguello, Curtis Glick, Juan Carlos Luna, Soledad Niño, Yolanda Hernández, Marcela Tovar, Ismael Ortiz, Jorge López, María Teresa Aulí, Gloria Inés Peláez, Carlos Moreno, Olga Palacio, Maritza Díaz, y María Teresa Salcedo.

A través de *Urbanos* o en asociación con la Universidad Nacional se han realizado investigaciones, estudios o programas o proyectos aplicados, entre los que se cuentan: *Estado del Arte de Cultura Ciudadana, diseño del Sistema de información y definición de Líneas de Investigación en Cultura Ciudadana del Observatorio de Cultura Urbana*. Siguiendo con el tema de Cultura Ciudadana elaboré junto con Jairo Muñoz el artículo: *¿Qué tanto de cultura y de ciudadanía hay en Cultura Ciudadana?* que hace parte del libro “Reflexiones sobre cultura ciudadana en Bogotá”, publicado en el 2003 por el Observatorio de Cultura Urbana. En el artículo en mención se plantea que los programas de Cultura Ciudadana de Antanas Mockus tratan de implementarse tanto en la ciudad como tema, como en la ciudad como escenario, siguiendo las líneas de Fox, de hace setenta años.

*Urbanos* dirigió y realizó varias investigaciones, a partir de 1996, para la Alcaldía Mayor de Bogotá y de manera particular para las instancias de la Administración Distrital encargadas de Cultura Ciudadana. Se pueden mencionar las relativas a la movilidad urbana, el comportamiento de la ciudadanía en el manejo de la basura, y en el espacio público. Cumpliendo con su papel de contribuir al estudio y planificación de los municipios se hizo el *Diagnóstico perceptivo de necesidades y recursos para el Plan de Desarrollo de Río Viejo*, solicitado por la Alcaldía del municipio de Río Viejo, Bolívar, en el 2001.

*Urbanos* ha cumplido también un papel importante en la divulgación de investigaciones y estudios algunos en proceso de elaboración y que se sometían al escrutinio de colegas para pulirlos y re-elaborarlos. Así, con la publicación de sus Cuadernos de Estudios Urbanos, de 1997 a 2001, divulgó numerosos y variados estudios, conceptuales y aplicados, de antropólogos, sociólogos, politólogos, arquitectos y urbanistas, entre otros, sobre la temática urbana.

También en codirección con otras ONG, como la Fundación Ciudad Humana y el Servicio Colombiano de Desarrollo Social, *Urbanos* llevó a cabo otras investigaciones y proyectos, como la participación durante el 2007 en el diseño del *Plan Integral de Seguridad de Bogotá –PIS-* y en el estudio: *Factores de Conflictividad que afectan la Gobernabilidad, la Convivencia y la Seguridad en Bogotá*, que fue la base para el Plan.

## Unas palabras finales sobre las reflexiones

Darío trata los temas centrales de la Antropología urbana, incluyendo los de los últimos lustros, por un lado y por otro recoge las cuentas que nos han pasado y que mayormente eran de la disciplina en general en Colombia y en América Latina. Darío ha sintetizado acertadamente los estudios y acciones de la Antropología urbana en Colombia, analizado su temática y desarrollos. Ha despejado el campo en varios sentidos, pero como él mismo dice la discusión no ha terminado, y en algunos puntos significativos hasta ahora comienza o está en sus inicios.

Por lo que a mí respecta procuro que las reflexiones sobre la antropología urbana, mías y de otras personas, no interfieran en hacer una investigación decente y una contribución, con enfoque antropológico, al estudio de lo urbano -mayormente en equipos interdisciplinarios e intergeneracionales- de investigación, sino que por el contrario las incentiven y se constituyan en retos. Lo anterior también se aplica al diseño y planteamiento de programas, planes y proyectos para Bogotá y otras ciudades del país en beneficio de todos los estratos pero especialmente de los tres primeros que pueden tener mayores carencias. Lo anterior no obsta para que considere importante la discusión y procure aportar mi experiencia y propias reflexiones.

*Agradezco a Jairo Muñoz por sus aportes al presente texto.*

Julián Arturo L  
PhD, Profesor Honorario Universidad Nacional.

## Breve introducción a la subdisciplina

La antropología moderna, en general, nace en contextos coloniales donde los europeos buscan primero conocer las alteridades extremas para segundo encontrar la mejor manera de dominarlas y explotarlas. En ese momento se establece un modelo epistemológico dicotómico donde los europeos occidentales ‘civilizados’ estudian a los ‘salvajes-bárbaros’. Siguiendo esta lógica, y las etimologías, los primeros asociados a la civilización, a la ciudadanía, son urbanitas, seres de ciudades, que se desplazan a lo inculto, es decir a la naturaleza, donde realizarán la parte central del ejercicio disciplinario “el trabajo de *campo*”, en esta “ida a campo” podrán “recolectar” los datos necesarios para su investigación. Nótese en este punto todas las analogías y relaciones con la naturaleza- el campo- la agricultura, de la disciplina y su principal metodología erigida desde los preceptos de Boas y Malinowski.

Como bien es sabido, y expuesto con absoluta claridad por investigadores como Wallerstein (1996), durante el siglo XIX, y asociada al surgimiento de la moderna universidad, la “ciencia social” -que hasta ese entonces era abordada de manera holística, por *sabios* “naturalistas”- debe comenzar a ser referida en plural. Surgen por división, como en meiosis, una tras otra las disciplinas que conocemos como ciencias sociales y que hoy las universidades ofertan como programas independientes. En esta escisión nos correspondió evidentemente lidiar con las alteridades lejanas, “exóticas, bárbaras” no civilizadas, es decir con los grupos no urbanos. En contraposición, las sociedades industrializadas, urbanas, “desarrolladas”, fueron el “objeto” de estudio de la sociología.

Mucho se ha discutido sobre esta relación entre la antropología urbana y la sociología, principalmente en el ámbito de la Escuela de Chicago, no siendo aquí el lugar solo diré que la subdisciplina que analizamos nace enmarcada, antecedida, por la sociología lo que la determina y a su vez explica su tardío desarrollo, su parcial indefinición, las fronteras porosas, entre otros elementos que nos iluminan, de alguna manera, el por qué de su aparición tan tardía en Colombia. No sobra de todas maneras advertir de lo difuso, y muchas veces utópico, del ejercicio discriminatorio disciplinar social dado el origen común, las confluencias y los préstamos cruzados. En el caso citado por ejemplo R. E. Park, y sus seguidores chicaguenses, beben metodológicamente de F. Boas y aplican la etnografía como base de sus ejercicios exploratorios, investigativos, de la ciudad y sus áreas morales<sup>2</sup>. El propio Park (1999: 50) reconoce sus deudas:

---

2 Park plantea que las ciudades se van coloreando con las tonalidades morales de sus habitantes. Entiende que lo espacial y lo social se terminan imbricando, generando áreas bien diferenciadas unas de otras dentro de la ciudad, debido a que los gustos, profesiones, éticas y estéticas comunes buscarán encontrarse en una misma área de la ciudad que se consolidará como un conjunto de mosaicos con características completamente diferentes entre ellos.

Hasta ahora, la antropología, la ciencia del hombre, se ha dedicado principalmente al estudio de los pueblos primitivos. Sin embargo, el hombre civilizado constituye un objeto de investigación igualmente interesante, y además su vida resulta más accesible a la observación y al estudio. La vida y la cultura urbanas son más variadas, sutiles y complejas, pero los resortes fundamentales son semejantes en ambos casos. Los mismos métodos de observación paciente que antropólogos como Boas y Lowie han aplicado al estudio de la vida y costumbres de los indios norteamericanos pueden emplearse incluso de forma más fructífera al estudio de las costumbres, creencias, prácticas sociales y concepciones generales de la vida que prevalecen en *Little Italy*, en el *Lower North Side* de Chicago, o incluso para registrar los más sofisticados hábitos de los residentes de *Greenwich Village* y de los alrededores de *Washington Square*, en Nueva York.

La antropología urbana se imbrica/interrelaciona, de igual manera, en territorios principalmente de la sociología, el urbanismo, la arquitectura, el trabajo y la geografía social, haciendo difícil clasificar su especificidad y decidir cuáles hacen parte de esta o de aquella disciplina.

Roberto Pineda Giraldo, pionero de la antropología urbana, nos introduce en los inicios de la subdisciplina, a mitad del siglo XX, nos ilustra con el más persistente de los problemas y que todavía seguimos experimentando hoy:

La otra vía de conocimiento fue por intermedio de profesores norteamericanos que comenzaron a llegar al país, algunos de ellos por convenios con el Instituto Etnológico. La primera misión, resultado de intercambio, fue la de Wisconsin, encabezada por Andrew H. Whiteford, quien realizó un estudio sobre Popayán, el primer intento de antropología urbana en el país. Mi punto de partida es que el antropólogo debe estudiar la cultura, esté donde esté, sea la época que fuere y bajo cualesquiera circunstancias. Esto comencé a verlo en forma clara a través de la antropología aplicada, y del manejo de las sociedades urbanas contemporáneas para efectos de planificación de vivienda, cuando tuve a cargo esta oficina en el Instituto de Crédito Territorial. Entre 1956 y 1965. Y luego, en el Centro Interamericano de Vivienda y Planeamiento -CINVA- de la Organización de los Estados Americanos. Se trataba de análisis de la sociedad o de sectores de las comunidades urbanas para determinar requerimientos y soluciones de vivienda. Los análisis tenían un contenido social, político y cultural (...) Un tropiezo inicial se presentó con la metodología, pues aplicar lo tradicional de la Antropología a estudios de planificación, resulta contraproducente. Se requieren métodos que reduzcan el tiempo de investigación y de recolección de la información cultural. La encuesta en profundidad y la participación son exigentes en tiempo. (...) La metodología tiene que relaborarse y echar mano de instrumentos metodológicos varios. Desde

luego, el método tradicional de la Antropología se puede utilizar en estudios de comunidades urbanas, por ejemplo, pero estos resultan ser estudios de Antropología tradicional en áreas urbanas, pero no estudios de Antropología urbana, propiamente dichos (Pienda 1989: 8-13).

Debemos esperar, de este primer trabajo, treinta años para que tengamos un par de antropólogos nativos dedicados principalmente al tema y que comiencen a referirse a sus investigaciones y publicaciones abiertamente como antropología urbana, y solo en la siguiente década (1990) veremos un auge de la subdisciplina y su consolidación dentro del campo antropológico nacional.

## Indefiniciones de la Antropología urbana

La subdisciplina, desde el inicio, ha sufrido de una crisis identitaria, que como referíamos estuvo asociada a la sociología, lo cual no ayudó en la tarea de su delimitación y establecimiento a lo que se sumó el prolongado mantenimiento del indigenismo como máximo referente, y definición obligatoria de la antropología en el país.

Posterior a la segunda mitad del siglo XX el país, como la mayoría de los latinoamericanos, vive la inversión poblacional campo- ciudad; producto de fenómenos como el proceso de industrialización y el auge de la violencia bipartidista -La Violencia- que impulsó la migración interna. Así, de un porcentaje de 70 por ciento de población rural en 1938, a finales de siglo XX pasamos al mismo porcentaje pero ahora localizado en las ciudades (Rueda 1999).

Con esta tendencia era solo cuestión de tiempo que los antropólogos igual trasladaran su interés hacia los nuevos actores en el nuevo entorno. La ciudad se convierte en el lugar moderno por antonomasia, las regiones -no urbanas- progresivamente se vacían y la disciplina, al establecerse como inmigrante en la ciudad, comenzará por trabajar temas y metodologías clásicas, con las cuales, a través del tiempo, descubrirá un nuevo sujeto de estudio, la propia ciudad, las relaciones sociales y las interdependencias de una y las otras. Sin embargo, este no ha sido un desarrollo armonioso y un número apreciable de trabajos recientes se han dedicado a elucidar la relación binaria de si hacemos antropología *de la* ciudad o antropología *en* la ciudad sin mayores avances.

El tema urbano se hace preponderante a partir de la segunda mitad del siglo XX, justamente cuando la gran inmigración regional llega a los centros urbanos, sin mayor aviso, sin ser esperada, y sin poder responderles en términos de capacidad a condiciones de vivienda, de servicios públicos, de empleos, y de adaptación social. De ahí el inicio de la comprensión de la ciudad como una 'problemática', como una 'crisis', y de allí la preocupación de las élites establecidas por la

‘invasión’ de estas alteridades, lo que convoca consecuentemente el llamado a la ciencia social para estudiarla y encontrar soluciones. La ciudad es percibida desde sus fracturas, como un problema social caracterizado por la masiva inmigración, catalizada por la violencia, la incapacidad de las autoridades y la propia ciudad para atender estas exigencias que ya empezaban a expresarse en la aparición de ‘tugurios’, de las ‘invasiones’, en los problemas de servicios públicos y de salud y la inseguridad.

Estas dinámicas también se reflejaron en los cambios sociales-culturales que se dieron al interior de las ciudades y especialmente en el uso del espacio. El tranvía primero, y el automóvil después, permitirán la expansión progresiva de la ciudad, gracias a las vías, en un modelo “tentacular” donde el transporte urbano accesible permite la extensión y el poblamiento. Las clases sociales se redefinen, aparece una clase obrera-popular y se amplía la clase media. La llegada de estos inmigrantes a la ciudad sigue un modelo que se repite en diversos países latinoamericanos. Un patrón común fue que a partir de la retirada de las clases pudientes del centro estas áreas terminaron siendo ocupadas por los nuevos migrantes como inquilinos, en unos casos, y en otras ocupadas por el comercio y el sector bancario. A través de los años, nuevos visitantes y presiones por la ocupación de espacios valorados en dichas áreas centrales motivaron un nuevo patrón de ocupación en las periferias ‘cinturones de miseria’ que fueron conocidos en Colombia como invasiones o barrios piratas y que tomaron diversos nombres en los países Latinoamericanos (favela, pueblo joven, villa miseria, barrios de paracaidistas). En el caso de Colombia, por ejemplo, “según Planeación Distrital, para 1972 1,682.203 habitantes de Bogotá el 59% del total de la población estimada, vivían en barrios piratas, en un área de 5.435 Has., o sea el 38% del área desarrollada en vivienda en la ciudad y su crecimiento anual en los últimos 5 años había sido del 22.4%” (Arturo y Muñoz 1981: 123). Fueron estas condiciones críticas en nuestro país, como en muchas ciudades latinoamericanas, las que inspiraron a muchos estudiosos de las ciencias sociales y las humanidades, y en particular a los antropólogos, a iniciar procesos de indagación y aproximación teórica sobre la denominada ‘problemática’ urbana.

## **Antecedentes teóricos y desarrollo de la Antropología urbana en Colombia**

Georg Simmel, desde Berlín, presencia la misma problemática urbana que venimos enunciando arriba, solo que en Europa aparece medio siglo antes que apareciera notablemente en nuestro contexto. Este brillante sociólogo se interesa por indagar cómo las formas de organización social se transforman, al ritmo de la industrialización, con el paso de pequeñas ciudades a metrópolis como consecuencia de la inmigración masiva. Le interesan los cambios psicológicos-sociales en las personas y comunidades en su transición del campo a la ciudad, lo que en ese momento, en su criterio forma parte en la configuración de “la

sociedad moderna”. A diferencia de los otros grandes sociólogos de la época no centra su interés en el análisis de las ciudades desde sus datos estructurales, políticos, económicos, sociales, sino que trabaja desde las interacciones sociales, es decir, la manera como se relacionan a nivel micro los nuevos urbanitas.

Así, Simmel establece en su arquetípico ensayo de 1903 *La metrópolis y la vida mental*, una explicación del por qué las relaciones sociales, dadas en el campo y la ciudad, son radicalmente diferentes. Su planteamiento central indica que el urbanita tensionado por la velocidad, la prisa, desarrolla un tipo de personalidad “moderno, capitalista, indiferente y reservado; un tipo personalidad caracterizada por la intensificación de los estímulos nerviosos”. Como consecuencia, aparece un fenómeno único de las metrópolis, la *actitud blasée* (indiferente) resultante del excesivo estímulo a los nervios. Explica el autor, “al igual que una vida de goce descontrolado trae como consecuencia la indiferencia, por excitar los nervios durante demasiado tiempo provocando sus reacciones más fuertes hasta que finalmente, se vuelven incapaces de reacción alguna” (1977: 4).

Una de las piedras angulares de la explicación de Simmel del diferencial campo-ciudad, está en el dinero como la manera generalizada de realizar intercambios en las metrópolis. Esto transformará completamente las interacciones ya que se establecerá un anonimato del intercambio, un valor de uso y de cambio, que sumado a lo anterior generará procesos de individuación, de desconocimiento del otro y de prelación de las relaciones racionales (descorazonadas) sobre las emotivas más propias del campo y de sus intercambios no regidos por moneda (trueque, reciprocidad, redistribución)

En el ámbito norteamericano, por otro lado, la Escuela de Chicago es el gran referente de los estudios de lo urbano. Robert Ezra Park una de sus cabezas más visibles y ya que fuera alumno de Simmel, parte de él para abordar, en su momento, la comprensión y diagnóstico de una de las metrópolis con mayor crecimiento demográfico, económico y urbano, con mayores índices de inmigración y con muchas de las problemáticas urbanas más serias de EE.UU, Chicago<sup>3</sup>. Siguiendo a su maestro, Park plantea que la ciudad es principalmente un estado de ánimo, “un conjunto de costumbres y tradiciones, de actitudes organizadas y sentimientos inherentes a esas costumbres, que se transmiten entre dicha tradición”. Le aporta en sus inicios a la llamada *Ecología humana*, que empieza a consolidarse como un campo investigativo promisorio para comprender cómo el transporte y la comunicación, los edificios, las vías de comunicación, son elementos que además de tensionar las movilidades y la distribución de la población “son los principales factores de la organización ecológica de la ciudad” (Park 1999: 49).

---

3 Que incluía problemas de *gangsters*, conflictos interétnicos, prostitución, alcoholismo, *ghettos*, problemas de vivienda, a niveles que nos preocuparían incluso en nuestras ciudades del sur contemporáneas.

La mayor herencia que Park y la Escuela de Chicago dejan a la comprensión de lo urbano fue el concepto de áreas morales usado, parcialmente hasta la fecha, explícita o implícitamente, para lograr explicar la distribución social diferencial en las ciudades. Plantea que la vida urbana se organiza de manera espontánea, es así que los diferentes grupos sociales tienden a agruparse y segregarse unos a otros, en relación a sus intereses, gustos y temperamentos. “Bajo la influencia de las fuerzas que actúan en la distribución y segregación de la población urbana, un barrio puede asumir el carácter de una región moral. Tales son, por ejemplo, las áreas de vicio que encontramos en la mayoría de las ciudades” (Park 1999: 81). Aun cuando no solo la situación de ilegalidad las constituye, de igual forma aglutinan sensibilidades, gustos, estéticas- éticas, como en el caso de los barrios bohemios, obreros o de élites.

Puesto el reto de la comprensión de los fenómenos urbanos y de esta problemática que venimos enunciando, en nuestro caso, la antropología debía asumirlo e intentar abordarlo. Esto implicó un ejercicio de teorización, que no es otra cosa que la reducción de la complejidad del mundo de los fenómenos a unas categorías lo que atañe su fragmentación, ubicación y más fácil comprensión, ya en esta nueva condición inmaterial desarticulada. En estos ejercicios de explicación teórica las dicotomías, los pares opuestos han sido profusamente utilizados, dada la facilidad de su comprensión, la capacidad de establecer líneas entre los dos puntos y ubicar allí cualquier materialización en la “realidad”. De similar manera a como nos hemos explicado el mundo a partir de los pares “naturaleza- cultura” o “salvaje-civilizado”, y ante el nuevo reto, el desarrollo no fue mucho más allá y se explicó la complejidad con la dicotomía “folk-urbano”. En este caso la manzana no ha caído muy lejos del árbol teórico de Simmel.

La Antropología urbana, propiamente delimitada, aparece con Robert Redfield, no obstante se encuentra bajo la influencia de La Escuela de Chicago, por lo que se pregunta por los elementos propios de las ciudades que hacen que transformen el comportamiento de las personas. Aun cuando la conceptualización de Redfield recibió múltiples críticas por su incapacidad de dar cuenta de los detalles y la complejidad social y por el reduccionismo que implicaba, la pregunta inaugural de la subdisciplina se mantuvo y seguirá siendo válida hasta el presente.

Robert Redfield en su elaboración del ‘continuum’ folk-urbano, intenta llevar a cabo una mayor sofisticación que las primeras tipologías de la sociedad, utilizando características o variables que fueron de naturaleza más general o abstracta. Por ejemplo, distinguieron entre economías de recolectores, cazadores y pescadores, agrícolas y de pastoreo, e intentaron establecer sus correlaciones sociales y jurídicas, la definición de Redfield de la sociedad folk como un tipo ideal nunca especificó el tipo de tecnología o economía más allá de afirmar que era simple, motivada por la subsistencia, sin moneda, familiar, etcétera (Lewis 1988: 226).

Lewis, sucesor de Redfield en el estudio antropológico urbano, busca desde la disciplina caracterizar 'la pobreza urbana' y sus elementos constitutivos, al entenderla compleja busca el concepto de 'subcultura', que traería la idea de lógicas y estructura propia. Al ser una 'cultura', plantea, esta es legada de generación en generación, lo que resuelve la pregunta por la reproducción de la misma en una familia y/o grupo social. El concepto logra aceptación ya que tiene amplias pretensiones explicativas y permitiría abordar el mismo fenómeno en diferentes tiempos-espacios. "la cultura de la pobreza trasciende las diferencias regionales, rurales, urbanas y nacionales y muestra extraordinarias semejanzas en lo que se refiere a estructuras familiares, relaciones interpersonales, orientación en materia de tiempo, sistemas de valores y esquemas de consumos" (Lewis 1988: 241).

Para el autor estas "semejanzas internacionales" son muestra de inventiva humana, serían soluciones comunes a problemáticas generalizadas, además que la cultura de la pobreza no se constriñe a los aspectos negativos y de carencias sino que tendría connotaciones positivas que serían alicientes sin los cuales los pobres no podrían mantenerse.

El autor la entiende como un cierto "cinismo" con el cual los pobres reaccionan ante la impotencia. Sería una estrategia de protección frente a situaciones que consideran no serán resueltas, y no vale la pena sufrir ni esperanzarse en un cambio, por lo que la desconfianza y la incredulidad mediarán sus relaciones con las instituciones y los grupos hegemónicos.

Como es fácil de imaginarse el marco teórico ha sido fértil y ha perdurado en nuestros contextos, brinda explicaciones a las problemáticas de la iniquidad y de la miseria en locaciones donde estas son rampantes. Brinda además un cierto hálito romántico y de valor a la condición, con la ventaja adicional de desplazar en último término la responsabilidad de la pobreza sobre las propias víctimas, en las mejores lógicas de la ética protestante.

Como un giro de tuerca teórico más, y abordando la misma problemática, con el mismo "campo" de Lewis (Ciudad de México), pero ahora en la década de los setenta, usando la Teoría de Redes, L.A. Lomnitz da el tránsito del concepto de "pobreza" al de "marginalidad", con lo cual revalúa y critica la postura de Lewis. La autora, dirigida por los vanguardistas antropólogos que se rebelaron contra el poderoso indigenismo en México, y que aprovechó teóricamente el trabajo de Aníbal Quijano<sup>4</sup>, se aleja de la idea de "cultura de la pobreza". Entiende que en esta deviene la responsabilidad de la miseria, sobre los propios sujetos, lo que

---

4 Quijano a su vez se fundamentó teóricamente en los muy destacables desarrollos Latinoamericanos de la "Teoría de la Dependencia" del selecto grupo que deriva de la CEPAL de Prebisch como Germani, Cardoso y Faletto.

la acerca a la noción de “estructura”. Desde allí, y analizando las condiciones socio-económicas, señala que estos inmigrantes campesinos en las ciudades no estarían en reales condiciones de elegir o no su “cultura de la pobreza”, sino que se insertan en condiciones macro-estructurales, de modernidad y procesos de industrialización, donde su incursión y mantenimiento en los márgenes de la economía ya está definido o preestablecido. El capitalismo como sistema que reproduce la desigualdad requiere de grandes masas de trabajadores con baja calificación para ser explotados. “Los pobres ocupan un determinado estrato socioeconómico en esa sociedad y sus patrones de comportamiento, económico, social e ideológico, se derivan de una estructura social que ellos son los últimos en controlar” (Lomnitz 1975: 24).

En este punto es de destacar que por primera vez estamos acuñando teorías latinoamericanas, buscando dar explicación propia a nuestras problemáticas; sin embargo el enfoque antropológico por excelencia, de pequeña escala, no logra dar cuenta, ni ofrece posibles soluciones, a las vastas complejidades urbanas. En este caso simplemente se logra caracterizar con mayor justeza y rigor una serie de esfuerzos y estrategias a las que se ven abocadas las clases populares para lograr subsistir, sin caer en explicaciones y responsabilidades autocontenidas.

El otro enfoque predominante durante este periodo, (paralelo o complementario al anterior), es el del marxismo. *El espíritu de la época*, la abrumadora formación teórica desde esta corriente de los científicos sociales, llevó a buscar en los cambios y transformaciones de campesinos a miembros de la clase obrera, sus organizaciones sindicales, en los barrios de invasión y sus luchas por la vivienda, a los sujetos y objetos de interés de la subdisciplina. La lucha de clases, el capitalismo, el proletariado, la ideología, serán los grandes referentes de estos estudios. Un perfecto ejemplo de esto es el trabajo que marcó un hito dentro de la antropología urbana en Colombia, *La clase obrera en Bogotá*<sup>5</sup> (Arturo y Muñoz 1981).

En la década de los setenta, ante el aumento de las invasiones y la lucha por la vivienda, el marxismo se impone y la orientación ahora será del “derecho a la ciudad” pensada desde los modos de producción y la lucha de clases (Torres Carrillo, 1993). Se inician las investigaciones principalmente sobre campesinos inmigrantes en la ciudad, el proceso de adaptación al nuevo espacio, las tensiones centrípetas de la industrialización, la transición de los campesinos a obreros-proletarios, la problemática y la lucha por la consecución de vivienda.

---

5 Aun cuando iniciamos la reseña con Arturo, el primer trabajo de la subdisciplina en Colombia fue el del antropólogo estadounidense Andrew Hunter WhiteFord *Popayán y Querétaro, comparación de sus clases sociales*, editado por la Universidad Nacional de Colombia en 1963 y donde de igual manera se basa en el análisis de la socialización al interior de las clases sociales (alta-media-baja) y las interrelaciones y movilidad entre las mismas.

Este recorrido teórico enmarcará los primeros abordajes a la ciudad y se mantendrá hasta el presente, donde en el grueso de la investigación lo urbano aparece más como un escenario, como un paisaje donde tienen lugar las problemáticas, a donde llegan los actores de estudio clásicos de la antropología nacional (los campesinos, los indígenas y las negritudes) y que más tarde se concretarán en el nuevo *locus* del “trabajo de *campo*”. Mayoritariamente la ciudad no aparecerá como un espacio-social para ser estudiado en sí mismo, estamos en las décadas de los sesenta a los noventa, en el momento donde es abrumadora la “antropología *en la ciudad*” como nos señalaba más arriba Pineda Camacho.

### El posmodernismo y el eclecticismo contemporáneo en las aproximaciones

Sobre el final de los ochenta, con la retirada del marxismo y el estructuralismo como metarelatos que unifiquen y den cierto norte a los trabajos antropológicos, encontramos que aparecen una gran cantidad de teorías y metodologías para abordar la problemática urbana, al mismo tiempo que no se abandonan las anteriormente expuestas.

Es evidente el impacto del posmodernismo, y en nuestro caso particular de la obra de Clifford Geertz, entre otros, en la tarea antropológica. Aparecen así etnografías urbanas que promulgan el método de la “descripción densa” donde tiene centralidad el análisis de lo simbólico, temática no tan visible anteriormente, y donde se destacan las concepciones e interpretaciones de las comunidades y los sujetos de estudio. Paralelamente, a lo que se gana en fineza y detalle, se desdibuja cierto rigor teórico o marco explicativo general, que daba coherencia a los trabajos desde la antropología clásica. A partir de la década de los noventa, y hasta la fecha, predomina el eclecticismo y el mestizaje teórico, junto con los ejercicios, principalmente los monográficos de pregrado, que mantienen completamente desligados la teoría y el campo -de esta manera no realizarían en estricto sentido antropología ya que no se preocupan del análisis, la reflexión y la teorización<sup>6</sup>.

No es fácil el ejercicio de clasificación teórica de estos nuevos trabajos que presentaremos más adelante. Conviven, en la misma investigación, explicaciones y

---

6 Parte del diagnóstico del por qué, de esta situación de pérdida de rigor teórico y metodológico, fue discutida por Jaime Arocha (1984: 253-300) en el libro de *Un siglo de investigación social*, bajo el concepto de *antropología de debate* que se preocupó, en la década de setenta, más por solucionar los problemas de las comunidades (antropología aplicada) que por una investigación “científica” rigurosa. Aun cuando esta situación es anterior a la difusión de las ideas de Geertz y el auge en el análisis de lo simbólico, y los presupuestos de la antropología de debate y los posmodernos son bien diferentes, los dos sumaron al distanciamiento del rigor investigativo y al uso de marcos teóricos bien establecidos de la vieja escuela caracterizada por unos y otros como “positivista”.

herramientas de los pioneros como Simmel y la escuela de Chicago —que con los años lejos de difuminarse se han venido revaluando y tomando un segundo aire— junto con perspectivas más contemporáneas como H. Lefebvre y su “Derecho a la ciudad”, M. Castells y su “Teoría de Redes”, M. Delgado con “Las Interacciones en los espacios”, R. Sennett con su preocupación por el “Urbanismo y los cuerpos”, J. Holston con su revisión de las ‘ciudades modernas – premodernas’ y cómo el urbanismo transforma conductas, M. Augé con su poco agudo pero popular concepto de “No lugar”, entre muchos otros investigadores de lo urbano contemporáneos destacados.

A partir de criterios de espacio y pertinencia, en este capítulo me es imposible realizar un recuento detallado de las nuevas perspectivas, para acceder a esta información en las tablas analíticas aparecen los autores y teorías principales, y aquí aprovecharé para referir los trabajos que en el pasado se han dado a la tarea de realizar estados del arte de la Antropología urbana en el país, tanto en ámbitos empíricos como teóricos.

## Antropología urbana en Colombia

Julián Arturo en su trabajo compilatorio de 1983 plantea que desde su perspectiva concebir y tratar lo urbano es una metodología, una posición y un punto de vista, por lo cual considera más adecuado referirse a “Estudios antropológicos sobre lo urbano” en lugar de encasillar la antropología poniéndole el apellido de ‘urbana’. Una de las condiciones necesarias, pero no definitorias, para caracterizar un estudio como antropológico es que parta de un análisis etnográfico. Un aspecto relevante es que sugiera la discusión del concepto de lo urbano, en contraposición a lo rural, y con las consideraciones que de esta discusión han hecho los estadistas bajo criterios distintos a este contraste: los aspectos espaciales, económicos, demográficos, etc.

En consecuencia abarca un amplio margen de trabajos, en el rastreo que hace desde los años 1955 a 1980, encontrando 88 títulos en total. Dentro de ellos aparecen estudios cuyos temas centrales en su mayoría (39) tratan sobre “fenómenos y procesos” como las migraciones, la marginalidad, la industrialización, la ideologización y los medios de comunicación. Otro grupo de trabajos (21) se enfocaron en “grupos, clases, o sexos”, así toman en cuenta obreros, campesinos en la ciudad, gamines, familia, estudiantes, mujer. Otra categoría que utiliza para distinguirlos es la de “organización social y problemática relacionada con espacios” (17) en la que clasifica los estudios que versan sobre barrios e inquilinatos, vivienda, tugurios y cárceles; “etnografía urbana” (5) donde incluye subtemas como religión y magia y etnias y otras categorías como “teoría, metodología o trabajo interdisciplinario” (2); “historia urbana” (2) —que sugiere dudas metodológicas— y finalmente llama la atención sobre la categoría de “Desarrollo físico – antropología física”, donde incluye dos trabajos.

Cabe destacar que este rastreo da cuenta tanto de publicaciones como de monografías de pregrado y de productos elaborados por antropólogos profesionales o por estudiantes y personas no profesionales o de otras disciplinas. Los lugares del estudio son: Colombia (1); Bogotá (53); Zipaquirá (1); La Chinita (Atl.) (1); Barranquilla (2), Cartagena (2); Buenaventura (2); Rionegro (1); Medellín (2); Cali (2); Manizales (2); Pereira (2); Popayán (1); Villavicencio (2); Barrancabermeja (1); Sin lugar (10); sin datos (2). Llama aquí la atención de algo que será casi una constante, la hegemonía de Bogotá como foco en la investigación urbana.

En un trabajo de corte revisionista teórico- histórico Charry usa las referencias clásicas de la sociología- Antropología urbana para sugerir, siguiendo las directrices de Manuel Delgado, la distinción de los *lugares* socialmente determinados de los *espacios* indeterminados por las personas. Así plantea que la labor de la planeación urbana “no es la de ocultar las diferencias sociales, el caos constitutivo de la vida urbana o la de organizar *per se* el espacio físico; sino que debe ser un programa-proyecto que se encargue de construir vida urbana, de construir de manera simultánea individualidad y espacio colectivo”. Para lograrlo propone tres tipos de espacios para comprender y abordar diferentes interacciones sociales, la *polis* como representante de los asuntos políticos, la *ciudad* como los lugares públicos (territorializados), la *urbs* como los espacios públicos (inhaprendidos). Concluye instando en la construcción de una ciudad donde se pueda dar la interacción social y simbólica entre las muy diversas alteridades sociales que la habitan sin necesidad de que se tengan que disimular o eliminar las diferencias (Charry 2006: 226).

Un año después Tovar publica un trabajo que de igual manera bebe teóricamente de los más diversos planteamientos de la sociología y de la antropología y donde recorre diversos temas de interés mostrándonos, a manera de viaje panorámico, algunas aproximaciones urbanas desde el país y el mundo. Aborda temas como marginación social, economía informal, desplazamiento por violencia. Señala la aparición reciente de estudios sobre clases medias y altas como reacción a décadas de “marginalismo” dentro del estado del arte disciplinar. En relación a la migración señala cómo fueron clásicos los estudios de campesinos e indígenas ‘transplantados’ a las ciudades, y más recientemente cómo aparecen trabajos que se centran en la convivencia entre diversos grupos étnicos observados desde los espacios compartidos. También reseña otro tipo de migraciones no ‘marginales’ que enriquecen culturalmente a las ciudades, en nuestro caso menciona la inmigración árabe que transformó y dejó huella en la arquitectura en la costa Caribe principalmente.

Evidencia un tema sumamente pertinente, y que no ha sido investigado con suficiencia: la aprehensión diferencial de los espacios, las diferentes ciudades vividas desde la categoría de género, ya que los espacios tradicionalmente han sido masculinos generando control sobre los mismos y una regulación, vía

violencia y miedo, sobre las mujeres. Dentro de esta categoría de género incluye los trabajos de la homosexualidad que ha sido abordada en muchos casos desde los lugares donde se ubican en la ciudad. Considera que desde una categoría etaria el grupo más referido han sido los jóvenes, desde perspectivas que van desde el gaminismo, desde lo negativo encarnado en el pandillerismo y el sicariato y también lo lúdico en los colectivos por gustos musicales y en lo artístico con expresiones como el *graffiti*. En la antípoda la vejez no ha sido tan investigada ni tan atractiva socialmente (Tovar 2007).

En este trabajo, Salcedo y Zeiderman realizan uno de los capítulos con mayor complejidad y utilidad teórica: Nos convocan a la reflexión en relación a cómo progresivamente la disciplina se está desarrollando en ciudades; sin embargo de manera mayoritaria, como investigadores, no reflexionamos sobre la ciudad de manera dual como espacio y a la vez como objeto de estudio. Señalan cómo en el progresivo tránsito de lugar “La disciplina corre el riesgo de casarse, sin sentido crítico, con otra unidad espacial —la ciudad—, sin indagar sobre los supuestos tácitos detrás de ese casamiento o de sus implicaciones teóricas” (2008: 66). Una consecuencia relativamente clara de este desplazamiento acrítico lo encontramos en la incapacidad o desinterés de la disciplina por reflexionar y teorizar sobre su nuevo escenario y su complejidad y así se han dedicado a una permuta entre análogos, trabajando en un solo barrio o en comunidades cerradas de la ciudad, buscando reemplazar *la aldea* perdida.

Las aproximaciones y las preguntas por el binomio de antropología de/antropología en la ciudad es para ellos más confuso que esclarecedor ya que ninguna de estas opciones logra aprehenderla en su complejidad. Vale la pena reproducir aquí su análisis en extenso:

Debemos permanecer atentos al hecho de que la ciudad es un producto, un artefacto físico y cultural, un lugar elaborado a partir de prácticas discursivas y materiales, algunas localizadas *dentro* de la ciudad y otras *por fuera* de ella —todas las cuales pueden ser estudiadas etnográficamente. Las ciudades no son, por lo tanto, objetos tan imposibles de la antropología, sino más bien perfectamente compatibles con la investigación etnográfica (...) Una mirada antropológica a la ciudad debe, por lo tanto, rechazar cualquier tendencia a tratar la ciudad como una entidad obvia, a priori, autoevidente (...) Reconocer esto debería alejarnos de las teorías que le añaden adjetivos a la ciudad, puesto que esta práctica común conserva la suposición de que la ciudad en sí misma es el objeto por ser entendido, descrito o explicado. Existe la necesidad de construir un marco histórico y antropológico de las prácticas sociales y culturales que ‘producen’ la ciudad en tanto espacio construido y discursivo enmarcado en la especificidad histórica y geográfica (Salcedo y Zeiderman 2008: 73-74).

Otro trabajo similar a los anteriores, es el de Franco y Pérez (2008), quienes en su artículo buscan realizar un rastreo tanto teórico como de trabajos investigativos en Colombia y el mundo en relación a los grupos populares y sus estrategias de supervivencia siguiendo la pregunta fundamental de L. Lomnitz sobre ¿cómo sobreviven los marginados? Este interrogante es abordado en el caso de Colombia dados los altos índices de inequidad y pobreza. Después de una revisión del estado del arte sobre esta temática sugieren que en los últimos quince años de investigación antropológica urbana (1993-2008) destacan tres enfoques teóricos: la antropología situacional de M. Agier, donde usando su metodología de selección situacional se estudian las elecciones realizadas por los sujetos entre un amplio número de posibilidades, teniendo en cuenta su particular posición en el mundo de los fenómenos; las propuestas de M. Delgado de distinción de espacios y lugares que lo lleva a hablar de *polis* y *urbs*; y finalmente, las concepciones de J. Holston y sus análisis de los espacios “premodernos” y “modernos” con especial énfasis en cómo condicionan lo social.

Finalmente, y para cerrar este apartado de estados del arte de la antropología urbana contemporánea, existe un trabajo de revisión, de Vásquez en 2007, sobre las monografías elaboradas en la Universidad de Antioquia, en el Departamento de Antropología. Este trabajo nos brindó una muestra representativa fue realizado durante más de tres décadas en la subdisciplina y nos brinda una relación porcentual con otras temáticas de la disciplina.

La muestra revisada se basó en 417 trabajos monográficos realizados por los estudiantes de antropología entre 1981 y el primer semestre de 2006. Sobre esta muestra se construyó una base de datos donde se tomaron en cuenta conceptos y el marco teórico del trabajo. El criterio para seleccionar las monografías fue: “trabajos que estudiaran formas de vida urbana, descripción y análisis de cultura de grupos y comunidades en pueblos y ciudades, enmarcándolos en los procesos económicos y políticos que los influyen. De esta clasificación resultaron 71 trabajos”.

Es importante aclarar que Vásquez utiliza una clasificación bastante amplia para entender Antropología urbana, un filtro que entienda la Antropología urbana más allá de una simple investigación disciplinar realizada en la ciudad dejaría fuera varios de estos trabajos. Su revisión nos brinda un dato interesante, durante este periodo: solo el 17 % de los trabajos corresponden con la clasificación, lo cual resulta en un número bajo si lo vemos desde el horizonte del presente pero que tiene sentido si pensamos el amplio marco temporal que abarca. El mismo autor señala que se debe esperar a la década de los noventa para encontrar el momento más prolífico de la subdisciplina dentro de la muestra. Sobre esta muestra aplicando un filtro bibliométrico que era sensible a las referencias teóricas de la subdisciplina y buscando trabajos de antropología *de la ciudad* y no *en la ciudad* quedaron solo cuarenta y tres trabajos, lo que corresponde al 61% de la muestra de Antropología urbana amplia, pero que tan solo corresponde a un 10%

de las monografías de antropología. Los temas más abordados en estos trabajos urbanos son la marginación, la familia, el folclor, la religión y la medicina popular.

En esta revisión igual se encuentra una problemática preocupante: aun cuando una buena parte de la producción de la subdisciplina se encuentra en estas monografías no son leídas, o apreciadas por los propios estudiantes, ya que cada trabajo desconoce los avances anteriores o por lo menos no los citan. Al revisar las monografías señala que la aproximación desde la antropología *de la* ciudad, como entidad a reflexionar, es mínimo y predominan las aproximaciones de antropología *en la* ciudad. Entre 1997 y 2003 resalta la aparición de trabajos relacionados con el proceso de integración de migrantes del campo a la ciudad. Evidencia que los trabajos no tienen enfoques teóricos que les den estructura sino que predominan los “enfoques teóricos eclécticos”, donde destacan el concepto de “estructura social” para la investigación en comunidades y de igual manera el particularismo cultural, el marxismo y el estructuralismo. En las monografías más recientes se encuentran predominantemente métodos cualitativos (etnografía-observación-participante) con énfasis empírico y preocupaciones por dimensiones simbólicas dentro de trabajos de corte culturalista.

En un ejercicio análogo que efectuamos sobre las monografías de antropología, de la misma universidad, que no fueron rastreadas por Vásquez, a partir del segundo semestre de 2006 hasta 2011, se encontró que de 230 trabajos monográficos 21 de ellos encajan en los criterios hasta ahora referidos como Antropología urbana, lo cual representa un 9,13% del total. Esto nos indica que si sumamos el ejercicio de Vásquez al nuestro, entre 1981 y 2011, en treinta años se produjeron 647 monografías de las cuales 64, un 9,89% tienen que ver con nuestro tema.

Los resultados arrojados en el rastreo de este último periodo, se lograron mediante una base de datos que contenía todos los textos, de los cuales se hizo una primera selección con base en el título y lo que el contenido asociara. Como resultado 33 de ellos fueron seleccionados para una revisión más detenida del resumen, contenido, marco teórico y bibliografía general. Consideramos que los 20 trabajos finalmente clasificados fueron pertinentes para el análisis, unos en mayor grado que otros, dado que lograron integrar en igual medida el espacio urbano con lo social. Procuramos, desatender aquellos trabajos enmarcados en el contexto de una antropología realizada *en* la ciudad y que hace caso omiso de la ciudad como espacio- territorio y su relación con lo social y viceversa.

Puede afirmarse que los temas de estos trabajos de grado encajan en las categorías que hemos propuesto como estrategia metodológica para su clasificación (que se presenta en las tablas más adelante). Cinco de ellos destacan por tratar el problema de la vivienda y la intervención urbanística residencial, o que hemos mencionado como urbanismo y apropiación de ciudad; tres de ellos engranan la ciudad con la memoria de sus habitantes; otros tres indagan por las

representaciones e imaginarios de los espacios urbanos; tres más se preocupan por las identidades de los sujetos en relación con la ciudad; dos tratan sobre prácticas y usos del espacio público; dos advierten sobre el tema de la migración y lo urbano; dos contrastan la ciudad planeada con la vivida; y uno, el del propio Vázquez (2007), reflexiona sobre la temática de la Antropología urbana. Veamos ahora cómo se logró la muestra, la clasificación y el resultado final basado en las tablas asociadas con los textos.

### **Metodología, criterios del rastreo y clasificación de los trabajos sobre Antropología urbana**

Los criterios esenciales para tener en cuenta un trabajo de Antropología urbana fueron dos. Primero, que la ciudad no apareciera exclusivamente como escenario, como un paisaje, en el cual se desenvolvía un actor o un fenómeno determinado, sino que constituyera el real foco de la investigación: es decir que la ciudad no fuera un simple *locus* de enunciación. Segundo, que el estudio procurara integrar a la ciudad y los sujetos de modo que no se desligaran los unos de los otros de manera que se develaran dinámicas y aspectos propios de lo urbano en conexión con sus habitantes y en sentido inverso. Este énfasis en la mirada dio un amplio margen temático de modo que los textos encontrados abarcaran múltiples aproximaciones: los dilemas de la planificación urbana versus la ciudad vivida; la adaptación a la ciudad debido a fenómenos como la migración, la construcción de vivienda informal o la reubicación de barrios; la apropiación, usos y prácticas en el espacio urbano; la vida barrial y su memoria.

Otros aspectos que se sumaron a la evaluación de los materiales, especialmente los que presentaban resultados o reflexiones en torno a algún estudio, fueron la metodología y el marco teórico. Se revisó que hubiese un trabajo de campo que sino etnográfico por lo menos integrara técnicas de la investigación social; y además, que hiciera referencia a corrientes de la antropología o posicionara su interpretación desde alguna de ellas.

Tal vez sin la intención de ser clasificados como Antropología urbana, o con ella, algunos textos constituyen buenos ejercicios de este tipo de antropología por su mirada y por la metodología implementada. Así aparecen unos pocos, pese a que no se fundamentan teóricamente en las corrientes reconocidas y en algunos casos no son elaborados por profesionales de la disciplina sino por sociólogos, por arquitectos, por arquitectos con formación antropológica, o periodistas.

En la antípoda, podría decirse que el grueso del material seleccionado presentó el inconveniente de estar clasificado en las bases de datos como Antropología urbana, incluso estar presentado por parte de los autores como tal o tener ubicado dicho término en las palabras clave, pero finalmente no integraban ni conceptos

relevantes a la subdisciplina, ni una metodología que permitiera acercarse a una mirada antropológica. Tampoco la ciudad estaba contenida como objeto de estudio más allá de ser un área geográfica para delimitar un hecho o tema o para disponerse en un contexto contrapuesto al rural.

Se acudió a bases de datos de ciencias sociales como Jstor, Redalyc, Dialnet y Google Académico, además de las diversas bibliotecas nacionales incluyendo las de las universidades, con pregrado en antropología, donde fue posible consultar trabajos desde internet (Nacional, de los Andes, de Antioquia y Javeriana). El primer filtro fue la búsqueda por tema y palabra clave donde se utilizaron los términos *Antropología urbana*, *Antropología urbana en Colombia*, *sociología urbana y espacio urbano* en búsqueda de cualquier tipo de material, artículos, capítulos de libro, libros, monografías de grado y se tuvieron en cuenta los publicados desde 1974<sup>7</sup>.

Así mismo, se realizó una exploración minuciosa en los ejemplares existentes desde 1974 de las revistas de antropología colombianas y también se exploró en varias revistas de arquitectura y urbanismo. Inicialmente se seleccionaron los artículos que tuvieran el término *Antropología urbana* en sus palabras clave, o que su título estuviera asociado con esta subdisciplina. La búsqueda arrojó 176 coincidencias, después de su revisión fueron escogidos 85 trabajos y fueron organizados en una base de datos con palabras clave, perfil del autor y resumen. Posteriormente, fueron revisados uno a uno y fichados, observando su metodología, el marco teórico utilizado, la población y el área trabajada, las premisas y resultados o conclusiones.<sup>8</sup>

---

7 Aun cuando la publicación que nos convoca, de Arocha y Friedemann, es de 1984, nos remontamos una década atrás debido a que la reflexión sobre antropologías urbanas no se realizó en este libro y buscamos que la búsqueda representara los años de inicio firme de la subdisciplina en Colombia.

8 Esta fase permitió evaluar la pertinencia de los documentos para el fin de este capítulo, que bajo estos filtros y siguiendo una concepción de antropología urbana donde el espacio y lo social se interrelacionan, donde la ciudad no fuera un simple *locus*, condujo a una muestra relativamente pequeña para un periodo de revisión de casi cuatro décadas, aproximándose mucho a un estado del arte actualizado de la investigación subdisciplinar en nuestro país. Este proceso tuvo múltiples dificultades originadas justamente por la indefinición de lo que es antropología urbana. Pese a los parámetros que sirvieron de guía, estuvo la cuestión de la “flexibilidad” a la hora de clasificar un texto. Ejemplos de esta complejidad serían que podía hallarse un extensivo y adecuado marco teórico pero una metodología y ejercicio práctico escueto, o incluso un estupendo planteamiento del objeto de estudio y excelente trabajo de campo sin el marco teórico esperado; no obstante se optó por una lógica de compensación de dichos parámetros. En la muestra seleccionada muy pocos trabajos tienen todas las características del “tipo ideal” de investigación en antropología urbana, pero se entiende también que no todos están alineados o en función de los mismos objetivos. De igual manera se tomaron en cuenta, algunos trabajos de revisión o reflexión teórica, que se limitaron a realizar recorridos por los principales conceptos y escuelas de la antropología urbana, haciendo una alusión final a estos estudios en América

Aun cuando somos conscientes del carácter subjetivo de esta clasificación y de la condición no representativa de esta muestra, de igual forma comprendemos la imposibilidad de lograr un *corpus* ideal dentro de una subdisciplina que muy posiblemente, más que a otras, la caracteriza su indefinición y traslapes, haciendo que su materialización -y su tamaño- dependan en buena medida del criterio del clasificador, además del *locus* de la búsqueda en este caso Medellín<sup>9</sup>. Es por esto que me extiendo en este punto para que se puedan tener los elementos mínimos para sintonizar la lectura y evaluar la pertinencia de los datos (Ver Anexo 1).

### **Sesenta años de investigación antropológica urbana: breve recuento de retos y desafíos investigativos**

La antropología contemporánea ha tenido que contender con un mundo que se transforma a un ritmo y dentro de un escenario sin precedentes. Un par de siglos atrás, cuando las ciencias sociales modernas, inician su proceso de escisión y repartición de los campos de trabajo, de los temas, objetos y sujetos de estudio, le correspondió a la antropología dar cuenta de las alteridades extremas, de las sociedades que no correspondían al modelo hegemónico occidental.

Producto de estas bifurcaciones, las temáticas y las comunidades generadas en relación al proceso de modernización, le correspondieron a disciplinas hermanas; alejando paso a paso a la antropología de los más determinantes problemas contemporáneos. Los grupos humanos, desde el siglo XX, viven mayoritariamente en ciudades, que son los escenarios de las más complejas problemáticas como inmigración, pobreza, inseguridad, violencia, drogadicción, incapacidad para abastecer servicios públicos básicos, seguridad social y trabajo a todos sus habitantes, problemas e insuficiencia de vivienda y territorios, problemas en la interacción étnica, de clase, regional, entre muchos otros.

Al mismo tiempo, las ciudades se convierten en las *cités*, en los enclaves, de grupos progresivamente más ricos, poderosos y mejor comunicados con el mundo, pero

---

Latina y Colombia o intentando aplicar o poner en discusión un concepto determinado. Estos textos por obvias razones de su naturaleza, no presentan una metodología de campo o un estudio urbano concreto.

9 Es claro aquí que esta localización delimita y sesga los hallazgos. Aun cuando se refleja en los artículos de revistas, la mayoría disponibles en bases de datos *online*, este no es realmente un tema relevante como sí lo es con respecto a los libros, algunos de los cuales aparecieron sus títulos en la primera selección. No obstante, no tuvimos oportunidad de acceder a ellos, por lo que muchos podían cumplir con los criterios aquí señalados pero lamentablemente quedaron fuera de nuestro *corpus* final. De manera más clara se evidencia este problema en las monografías de grado que, salvo los trabajos de la U. Javeriana en Bogotá, no se encuentran disponibles sino en las universidades, dejando fuera de nuestra corta mirada las demás ciudades.

que dan la espalda a los demás urbanitas generándose profunda desigualdad, iniquidad y discriminación. Esta dinámica “esquizofrénica” nos conduce a escenarios escindidos, con lógicas contrapuestas, con geografías y paisajes que dan cuenta de estas dinámicas de poder diferencial. Quiero decir que en una misma ciudad, contemporánea, como ejemplo Medellín o Bogotá, tienen lugar procesos similares pero también contrapuestos. Se establecen derroteros por parte del Estado y los grupos hegemónicos, buscando conectar la ciudad con el mundo, convertirla en una ciudad de auge turístico, posicionarla en los mapas de viajeros e inversores internacionales. Con este fin, se realizan macro proyectos, se construyen obras monumentales y se transforma el mobiliario urbano. Se crean zonas y corredores “de primer mundo” con el fin de poder atraer a estos públicos y dineros deseados<sup>10</sup>. En la antípoda, el resto de los ciudadanos, que no están vinculados –y que no son funcionales- con estos proyectos son desplazados y recludos progresivamente en sus barrios, limitándoles la movilidad, desestimándose la interacción interclase, generándose cartografías sociales diferenciales, por intermedio de numerosos dispositivos físicos y simbólicos.

En el libro *Un siglo de Investigación social*, solo en el capítulo de Miranda en relación a la antropología marxista, aparece un corto acápite buscando reflexionar sobre la sociedad urbana y este se plantea en los términos referidos anteriormente para este marco teórico: interesan los inmigrantes campesinos, convertidos en obreros, su capacidad de adquirir vivienda, su compromiso político con el movimiento sindical, la pobreza y la explotación. Cuando intenta referirse a los mundos de vida y creencias de estos sujetos aparecen conceptos como alienación y deformación de la consciencia de clase (1984: 598-599).

Después de seis décadas de ejercicio antropológico urbano en el país nos encontramos, de manera paradójica, frente a los mismos retos que debieron enfrentar, en sus momentos, Roberto Pineda Camacho o Julián Arturo. Un país donde la población migra de las más diversas regiones a las ciudades -que no tienen capacidad ni voluntad para recibirlas. Los primeros “cinturones de miseria”, que se generaron en la gran oleada de mitad de siglo XX, son aquellos que nuestras ciudades apenas han logrado “regularizar” durante todos estos años para finalmente pasar de categorías de invasores-delinquentes a otras socialmente “normalizadas”.

En aquellos años la necesidad de trabajo, educación y mejor calidad de vida sumada a La Violencia hicieron de la inmigración a, y la apropiación de, las ciudades lo que conocemos hoy. Nuestras ciudades, sus culturas e interrelaciones se construyeron

---

10 En la Colombia contemporánea estos delineamientos urbanísticos, políticos y mediáticos aparecen como arquetipo en Medellín. Tras su marcada imagen violenta, cuna de sicarios y narcotraficantes, de los ochenta, fue trabajada sistemáticamente, por los grupos hegemónicos en llave con los políticos, una nueva cara de ciudad internacional y de negocios usando como piedra angular el sistema de transporte colectivo metro y el urbanismo asociado. Un resultado del proceso es el título otorgado en 2013 como “La ciudad más innovadora del mundo”.

principalmente durante ese periodo. Nuestros conciudadanos (hoy) salen igual de sus zonas de origen, ahora se le llama 'desplazamiento', y los motivos siguen siendo los mismos de hace más de medio siglo, pugna por la tierra, desigualdad, iniquidad, miseria, violencia, para instalarse en cada vez más periféricos territorios de nuestras ciudades, que sus habitantes y el Estado tardarán nuevamente varias décadas en lograr regularizar y hacer de ellos barrios con condiciones mínimas para una vida digna.

Las tareas y los retos de la disciplina son impostergables, y de gran tamaño, urge seguir aportando en la comprensión, en el acercamiento, la sensibilización hacia el otro, dentro de modelos que tensionan progresivamente la vida metropolitana hacia la insensibilidad, la invisibilización y la negación de las alteridades que llegan a poblarla en nuestro caso en condiciones infrahumanas.

Es suficiente una somera revisión de las tablas analíticas del estado del arte presentadas para ubicar la violencia, el miedo, el desplazamiento, la pobreza, la marginalidad, las redes de migrantes, la informalidad en la vivienda, el trabajo, la reubicación de las poblaciones, las diferentes tensiones urbanistas sobre el espacio y sus habitantes, las luchas por la vivienda y el territorio, los problemas de movilidad, la desigualdad en género, sexualidad y edad, como temáticas apremiantes.

De manera complementaria hemos trabajado para explicarnos cómo la ciudad y sus habitantes se organizan, resisten, sueñan, anhelan, viven. Los trabajos sobre las maneras de habitar por parte de los diferentes grupos sociales, las representaciones, los imaginarios, las redes y el capital social que implican, las resistencias y resignificaciones, la identidad, la memoria, la comida, la música, las festividades, el turismo, las sexualidades- corporalidades, el deporte y la recreación, las interpelaciones a los medios de comunicación masiva, la vivencia, apropiación y patrimonialización de los espacios, nos señalan algunas de las rutas por las cuales los urbanitas se enfrentan y transforman sus problemáticas.

Debido a los progresivos procesos excluyentes es fundamental para la disciplina estar en capacidad de descifrar y entender los procesos de socialización y las culturas que conviven y se desarrollan en los espacios urbanos. Sin embargo, para poder enfrentar a cabalidad la tarea estamos en mora de un mayor desarrollo teórico y metodológico.

Aquí vale la pena intentar discernir varios aspectos. Por un lado está el ya común diagnóstico de que no somos más que adaptadores de las teorías y metodologías foráneas, planteamiento reduccionista que supone una asimilación pasiva y acrítica de conceptos y modelos interpretativos y explicativos. Las principales fuentes teóricas que usamos para diagnosticar, pensar e intervenir en nuestro contexto continúan proviniendo de los países del norte, principalmente EE.UU, Francia, Inglaterra, en menor medida países como Alemania, Italia o España. Mantenemos cierta relación con la producción de México o Argentina, pero

seguimos muy lejos de Brasil, por ejemplo, quien ha desarrollado y fortalecido grandemente su investigación en el tema urbano.

Evidentemente tenemos grandes carencias en agendas, grupos, redes de discusión e investigación, que nos permitiría poner en común preocupaciones, intereses, investigaciones, resultados, para de esta manera discutir y generar teorías y metodologías. Las condiciones laborales de la gran mayoría de los colegas hacen ardua la tarea. Sea porque los intereses sean más pragmáticos, por la ausencia de centros de investigación y presupuestos (que permitan a un profesional dedicarse a esta labor de manera continua) o porque las cargas laborales (docentes-administrativas) en las universidades, públicas y privadas, apenas nos den tiempo de levantar por segundos la cabeza y hacer algo, en realidad muy poco, de investigación. Llama la atención que hoy no tengamos un antropólogo que lidere e impulse la subdisciplina, como fuera antaño, y que las pesquisas revelen que los colegas hacemos entradas y salidas constantes de la misma, sin agenda ni continuidad, y sin espacios de interacción y discusión no solo inter sino también transdisciplinar.

Sin embargo, en mi opinión, en la práctica el anterior no me parece el mayor de los males, encuentro uno más preocupante y que alude al reduccionismo de las teorías aplicadas mecánicamente. Las teorías y las metodologías, en última instancia, se pueden adecuar a nuevas realidades, a diferentes mundos de vida de los que fueran creadas. No obstante este ejercicio requiere de cierta claridad de para qué es la teoría, cómo se crea y cómo funciona dentro de una investigación. Aun al día de hoy el grueso de trabajos de pregrado (aun de posgrado y algunas publicaciones de investigadores sobre el tema) evidencian la carencia. La teoría es mal entendida, percibida como una especie de medalla, como un ejercicio de validación simbólica que da lustre a la monografía, que hace evidente que el investigador leyó a los más cercanos y prestigiosos teóricos del tema. De manera incongruente, no se concibe como una herramienta que debe ser operativa y que de nada sirve si se la emplea como elemento estético al frente del trabajo investigativo, completamente desligada de la parte trasera que en estos casos siempre es el trabajo empírico, *el campo*, donde realmente debe probar su validez, aplicabilidad y pertinencia.

En mi ejercicio docente, y como evaluador de proyectos e investigaciones, me encuentro constantemente con esta problemática: es precaria la concepción de la teoría y la metodología, ya que no se reflexiona de manea suficiente sobre la conveniencia de la investigación, ¿para qué sirve?, ¿para qué queremos que sirva? Y en este orden de ideas poder hacernos las preguntas de investigación pertinentes y consecuentemente lograr escoger y adaptar las teorías y metodologías que sirvan mejor a estos propósitos. Encuentro que ciertos conceptos, teorías y preguntas son entendidos y atesorados como patrimonio y se encuentran validados *a priori*.

El caso de nuestra metodología por excelencia, la etnografía, es un perfecto ejemplo. Entendemos, por lo encontrado en muchas monografías de pregrado,

que hacer etnografía ya tiene valor en sí mismo y esto merece un título, confundimos así la metodología con la disciplina. Debido a esto, el investigador neófito no se cuestiona ¿para qué quiere saber sobre ciudad, urbanismo, memoria, desplazamiento, territorio, poder, etc? y ¿cuál sería la mejor manera de construir los datos que obedecen a la pregunta? De poco nos servirán las nuevas teorías y metodologías propias, diseñadas y confeccionadas a la medida de nuestro cuerpo, si no sabemos para qué sirve la vestidura, si la encontramos pomposa y la colgamos a manera de oriflama al frente de nuestra casa disciplinar.

Reflexionando más sobre nuestras investigaciones, clarificando las preguntas y su pertinencia como un plano o mapa, de manera paralela entendiendo las teorías y metodologías como herramientas de trabajo, no necesariamente como estéticas ni simbólicas, la investigación y el análisis antropológico podrán convertirse en un mejor pivote en un mundo donde, a pesar de la progresiva supresión del espacio- tiempo y del estrechamiento de las distancias con los 'otros', sigue urgiendo un esfuerzo fundamental para lograr mayor respeto y sensibilidad frente a estos. La antropología, desde hace décadas, ha necesitado poder entender cómo los grupos humanos viven, se adaptan, aprovechan y resisten estas nuevas realidades urbanas globalizadas, complejas, neoliberales y cómo se constituyen a sí mismos como grupos, cómo crean sus universos sensibles desde múltiples y diversas fuentes provenientes de su región y de todo el mundo.

En los retos a futuro y en la prospección podemos imaginar que la visión centralista y desarrollista del estado nación y los departamentos no será revaluada en el corto plazo. Debido a esto, las relaciones demográficas migratorias seguirán determinadas por la expulsión de la población provinciana, sumando al proceso de macrocefalia urbana, complejizando progresivamente las interacciones y la vida en las ciudades. Serán importantes los trabajos que hagan evidente el despropósito del sistema y que nos ayuden a generar modelos no extractivos y de explotación del campo, donde se trasladan los recursos, humanos, naturales y económicos, logrados en provincia a la ciudad, dejando a la primera en progresiva pobreza, dependencia y ausencia de opciones. Debemos buscar generar una visión del mundo más equitativa, romper con el modelo evolucionista- dicotómico 'campo-ciudad', que nos permita reducir la presión sobre las ciudades, mejorar la calidad de vida de los urbanitas y no obligar a los habitantes de las provincias a salir tras la búsqueda de la subsistencia, la presencia estatal y los servicios básicos.

En términos generales las principales ciudades colombianas crecen y se convierten gradualmente en metrópolis, fagocitando poblados y creando crecientes interdependencias con las zonas cercanas ahora rururbanas. Las ciudades intermedias y pequeñas, antes más provincianas, ahora se enmarcan plenamente en las lógicas urbanas creando retos progresivos para la antropología urbana que en pocos años, muy probablemente, representará hegemónicamente la disciplina perdiendo su apellido y pasando a ser reconocida simplemente como antropología.

Tabla 1. Trabajos de antropología urbana encontrados desde 1974 hasta 2012<sup>11</sup>

Referencia del Artículo	Categoría: Urbanismo y apropiación de la ciudad			
	Temas	Aspectos relevantes	Lugar y poblaciones trabajadas	
Lulle, 1997	Prácticas residenciales, estratos medios.	<p>Metodología</p> <p>El texto es la síntesis de los resultados de investigación de un proyecto realizado en 1996 para el Observatorio de Cultura Urbana. Se buscó identificar prácticas residenciales de los estratos medios bogotanos y efectos en movilidad laboral y social mediante el método biográfico y encuestas realizadas a 50 familias.</p>	Principales corrientes teóricas	50 familias de estratos medios bogotanos.

11 Las categorías y la manera de construirlas fueron las siguientes: Urbanismo y apropiación de la ciudad, trabajos que tratan principalmente problemáticas en torno a las tensiones entre la intervención y reconfiguración urbana, el urbanismo, la política urbana, la vivienda informal y conformación barrial. Ciudad planeada versus vivida, los trabajos aquí citados corresponden a los que plantean la tensión entre los ideales de transformación urbana y la forma cómo la gente habita los espacios, en este sentido priman los estudios de caso donde se evidencian los contrastes discursivos o las consecuencias de las transformaciones en la forma como las personas viven el espacio urbano. Identidades de sujetos urbanos, estos trabajos se centran en dilucidar las identidades de los sujetos en la ciudad o en un determinado espacio, ¿cómo las personas y la urbe se vuelven dependientes el uno del otro para ser interpretados en términos de su identidad, cómo se configuran el uno en el otro? Ciudad usos y prácticas, donde se abordan a los sujetos y la forma como éstos usan el espacio y en consecuencia lo significan. Tratan sobre los usos y las modificaciones en los usos que a su vez transforman la forma de concebir el espacio. Se refiere también a las prácticas que ejercen los sujetos que le dan unas ciertas significaciones al espacio urbano. Memoria y ciudad, alude básicamente a la ciudad y concretamente el barrio a partir de la memoria de sus habitantes o de las fuentes a disposición para así reconstruir la historia de su conformación. Migración y ciudad, se trata de textos que abordan el espacio urbano en relación con los fenómenos migratorios, la apropiación del espacio urbano y la adaptación a la ciudad por parte de los inmigrantes. Representaciones e imaginarios del territorio, refiere a aquellos trabajos que se preguntan por las percepciones, imaginarios, representaciones sobre determinados lugares y desde la perspectiva de los habitantes o transeúntes. Finalmente, Ciudad como analogía, agrupa trabajos que establecen una relación de semejanza entre objetos distintos, en este caso los cementerios y la ciudad, donde se argumenta que los cementerios plasman, son reflejo de las dinámicas de la ciudad.

Referencia del Artículo		Categoría: Urbanismo y apropiación de la ciudad		
Temas	Aspectos relevantes			
	Metodología	Principales corrientes teóricas	Lugar y poblaciones trabajadas	
Jaramillo Martín, 2006	Desplazamiento forzado, reubicación urbana, restablecimiento, tejido social, marginalidad urbana, representación social como estructura simbólica, establecidos vs recién llegados.	En el artículo se abordan dos experiencias de reubicación a partir de un estudio de caso, en el municipio de Tuluá (Valle del Cauca).	Elías, Bauman, Agier y Hoffmann, Meertens.	Familias desplazadas reubicadas en asentamientos definitivos en Tuluá.
Cañaveral Úsuga, 2007	Adaptación a la ciudad, configuración del espacio urbano, vivienda informal, cultura popular.	La monografía de antropología pretende a través de un estudio de caso sobre procesos comunitarios y relaciones vecinales poner en cuestión la identidad de América Latina.	Delgado, Geertz.	Habitantes y organizaciones comunitarias, Barrio La Esperanza – Castilla, Medellín.
Sanín Santamaría, 2008	Vivienda informal y de interés social, apropiación, interacción social.	Este artículo de resultados de investigación presenta un análisis que apunta a comprender las formas de apropiación del entorno doméstico y los procesos de configuración del hogar desde la perspectiva de los estudios de la cultura material mediante visitas a los hogares y aplicación de entrevistas semi-estructuradas.	Estudios de la cultura material. De Certeau: uso de lo impuesto por clase dominante, Delgado: crítica a urbanistas. Cultura material Marcoux. Morin.	Ex habitantes de El Morro de Moravia, reasentados en viviendas de interés social tipo 1 en las urbanizaciones La Huerta y La Aurora desde el año 2006.

Categoría: Urbanismo y apropiación de la ciudad			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Galeano-Rojas y Beltrán Camacho, 2008	Espacio público, informalidad, interacción social, política pública, socialización, vida cotidiana.	El artículo está basado en monografía de sociología del autor. Estudia de manera comparativa, a partir de la sociología de lo cotidiano, la informalidad en las ciudades de Bogotá y Medellín. Se plantea responder si es posible entender la informalidad como espacio de construcción de la vida social y de políticas públicas.	De Certeau, Delgado, Park: negociación-comunicación, Simmel.
Téllez Vera, 2009	Antropología urbana, espacio barrial habitado vs imaginado por arquitecto, vida barrial, etnografía barrial, prácticas sociales en barrios, prácticas barriales.	El artículo presenta una etnografía de la vida barrial desde el lente del pensamiento arquitectónico y cómo este ha influido en las relaciones sociales de los habitantes del barrio. Se consultaron documentos, se hizo observación participante y otras técnicas como planos y bocetos.	Se apoyó teóricamente en los presupuestos de la Escuela de Chicago, en Castells, Lefebvre, Bourdieu, Delgado, Augé, García Canclini, De Certeau, Boudieu – habitus, Holston.
García Álvarez, y Preciado Ochoa, 2009	Ciudad planeada, intervención urbanística, organización comunitaria y resistencia, apropiación de vivienda y barrio, territorio.	El trabajo monográfico de antropología combina el trabajo de campo basado en el método etnográfico en combinación con la revisión de documentos y procesos de planeación para comprender la heterogeneidad de las dinámicas de la ciudad en relación con la intervención urbana y la resistencia a ella.	Habitantes de la Loma de los González, El Poblado, Medellín.

Categoría: Urbanismo y apropiación de la ciudad			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Arango Ríos y Giraldo Alzate, 2009	Establecidos y recién llegados, apropiación del espacio, proyectos de vivienda, expansión urbanística.	La monografía de antropología sigue una metodología fundada básicamente en la historia oral a través de entrevistas a los habitantes del sector, la observación y el análisis de la expansión urbanística.	Agier, García Canclini, Delgado, Martín Barbero.  Habitantes de la Loma de Benedictinos, Envigado.
Jaramillo Chica, 2011	Hábitat urbano, establecimientos subnormales.	La monografía de antropología se desarrolla con base en el método etnográfico en el cual predominaron las entrevistas semiestructuradas, visitas domiciliarias, recorridos guiados, charlas informales y registro visual para abordar las dinámicas de producción de ciudad desde los asentamientos informales.	Castells, Lefebvre.  Asentamientos informales, Medellín.
Flórez García, 2011	Transformación-intervención urbanística, política urbana, transformación de la vida barrial.	La monografía integra una revisión bibliográfica, y el trabajo de campo etnográfico donde primaron las entrevistas informales a habitantes de la zona y a funcionarios públicos que permitieron establecer la relevancia de los actores sociales.	Augé, Bourdieu, Delgado, Park, Geertz.  Sabaneta.

Categoría: Ciudad planeada vs ciudad vivida			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Agudelo Montoya, 2007	Política urbana, usos y percepciones sobre el espacio, espacio público, resignificación espacial.	En esta monografía de antropología el autor trabaja las políticas sobre el espacio público en la ciudad de Medellín y la historia de Carabobo, que contrasta con el análisis propio y las entrevistas entorno al Paseo Peatonal.	Augé, Castells, Delgado, Lefebvre, Sennet.  Lugar y poblaciones trabajadas Paseje Carabobo, Medellín.
Góngora, y Suárez, 2008	Habitantes de la calle, violencia, urbanismo.	Indagación por las representaciones sociales sobre el lugar, a través de la etnografía, la cartografía y fuentes estadísticas oficiales; búsqueda documental del tema y seguimiento de artículos periodísticos, que permitieron ver la relación entre zonas marginales e intervención urbana.	Barrios los Mártires y Santafé, Bogotá.
Fonseca Bolívar, 2008	Ciudad, comunicación, espacio público, Parque Tercer Milenio, Espacio Practicado, cartografía urbana.	Esta monografía de periodismo enlaza planteamientos teóricos con cartografía urbana y encuestas para identificar la presencia/ausencia del Parque Tercer Milenio en los imaginarios de ciudad.	Ciudad como espacio comunicativo de discursos a través de prácticas: Foucault y De Certeau; imaginarios urbanos: Armando Silva y García Canclini.  Parque Tercer Milenio, Bogotá.

Categoría: Ciudad planeada vs ciudad vivida			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Noreña Aguirre, 2009	Habitante de la calle, Centro de Medellín, Planes de Desarrollo, prácticas Urbanas, Etnografía de las Calles, reducción de daños.	Esta monografía de antropología presenta una exposición de conceptos de antropología urbana, de los planes de desarrollo de Medellín y los planes estratégicos como de estadísticas oficiales, lo cual complementa con la narración de una habitante de calle.	Augé, Delgado, Lewis, Balandier, Lefebvre, Signorelli, Arturo.  Lugar y poblaciones trabajadas Trabajadores informales dedicados a la mendicidad, el reciclaje, las ventas ambulantes, el perifoneo y la prostitución, afectados por la intervención urbana.
Pérez Fernández, 2010	Conocimiento y prácticas gubernamentales, intervenciones urbanas, Bogotá, Medellín.	El artículo presenta un análisis de los contextos de las principales transformaciones urbanísticas en Bogotá y Medellín los respectivos programas de Cultura Ciudadana y Urbanismo Social como parte de nuevas corrientes de política pública y planeación urbana que muestran la tensión entre ideales democráticos y lógicas neoliberales.	Holston, Harvey, Lomnitz.  Medellín y Bogotá, política y planeación urbana.
Carbonell Higuera, 2010 y 2010b	Bogotá, comercio, exclusión, informal, mercado, San Victorino, antropología urbana, marginalidad social, usos del espacio urbano.	El artículo analiza los resultados de la tesis de doctorado del autor en la que propone hacer una antropología genealógica para leer el espacio urbano de manera alternativa a la perspectiva institucional desde los años 1990.	Augé, De Certeau, Bourdieu, Foucault, Poscolonialismo latinoamericano: Castro-Gómez, Martín Barbero.  Sector de San Victorino, Bogotá.

Categoría: Ciudad como analogía			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
González Vargas, 2007	Cementerios como espacio reproductor del orden jerarquizado de la sociedad.	El artículo es producto de la tesis de pregrado del autor. Se implementó la observación social directa, entrevistas semi-estructuradas y conversaciones informales con visitantes y trabajadores del cementerio así como también se realizaron planos y fotografías.	Antropología sobre rituales mortuorios, sacralidad y muerte.
Molina Castaño 2007	Cementerio como fuente para leer el desarrollo histórico de la ciudad. Medellín-historia, cementerios, espacio y ritual, manifestaciones lingüísticas.	Combina una mirada antropológica de la forma de posicionar a los difuntos y una mirada histórica en mediante la que interpreta los posicionamientos como reflejo de las transformaciones en la representación de la ciudad en los cementerios. Se realizó un mapeo con la identificación de los periodos de construcción de las tumbas, un muestreo y un análisis de los epitafios.	Lugar y poblaciones trabajadas Cementerio de Usaquén, Bogotá. Visitantes y trabajadores.  Cementerio San Pedro, Medellín. Tumbas.

Categoría: La ciudad – usos y prácticas			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Guevara C., 1983	Antropología urbana, familia, barrio, urbanización, vida cotidiana.	El autor presenta el contexto del problema de la migración campesina a Popayán y la reconfiguración barrial, luego se centra en los procesos de conformación de los barrios y termina con una reflexión sobre el vínculo familia-sociedad.	Familia, migración y entorno barrial.
Viviescas M., Bolívar Rojas y Gómez S., 1983	Antropología urbana, Colombia, Medellín, urbanismo, crecimiento urbano.	A la discusión sobre el concepto de recreación se suma el planteamiento de diversas tipologías de espacios recreativos presentados en la comuna Nor-oriental de Medellín, argumentado a partir de un análisis de la distribución espacial y el análisis de un sistema de encuestas que fue aplicado.	Recreación y tiempo libre.
Pimienta Mesa, 1997	Bares y cantinas, semiótica del consumo, modernidad, postmodernidad, globalización, manifestaciones simbólicas urbanas; lugar, territorio, identidad.	La tesis de antropología abarca un recorrido teórico que usa como eje para luego presentar una descripción etnográfica que condensa el trabajo de campo en bares y cantinas.	Habitantes de la comuna Nor-oriental, Medellín.  Modernidad, globalización, comunicación. Arturo, Bolívar y Silva.
			Lugar y poblaciones trabajadas  Barrios de Popayán con nuevas poblaciones inmigrantes.  Bares y cantinas de la ciudad de Medellín.

Categoría: La ciudad – usos y prácticas			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Vergara Agudelo, 1997	Mecánicos informales, memoria cultural, barrio Corazón de Jesús.	Esta monografía de antropología resulta del trabajo etnográfico realizado en el barrio Corazón de Jesús durante 10 meses, con mecánicos informales como informantes clave. Las herramientas convencionales se complementaron con talleres de pintura, fotografía y teatro, desarrollando unas dimensiones interpretativas desde la historia, la economía y la cultura. A partir de esto se identifica una memoria que diverge de la 'memoria institucional' del barrio.	15 mecánicos informales del barrio Corazón de Jesús o Barrio Triste, Medellín.
Chaves y Viviescas, 2001	Transporte urbano, conflicto, necesidades de movilidad.	Artículo basado en la monografía de economía en la que los autores presentan la evolución del transporte colectivo en Bogotá y la institucionalización de hábitos como el conflicto.	Sistema de transporte colectivo urbano, Bogotá.
Sanabria-S., 2004	Cines x, antropología de la pornografía, no-lugares, erotismo, homosexualidades.	El artículo es producto del trabajo de campo en cinco salas pornográficas en el centro de Medellín, donde se registraron tipologías de agentes que las frecuentan, comportamientos y dinámicas de intercambio económico y simbólico.	Personas que frecuentan las cinco salas pornográficas de estudio en la ciudad de Medellín.

Categoría: La ciudad – usos y prácticas			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Chica Gellis, 2006	El cocinar, memoria, táctica, lugar, uso social, performance, micro – resistencia.	Se realizó una etnografía en la que se implementaron historias de vida a mujeres fritangueras de la ciudad de Cartagena, que fueron posteriormente interpretadas a la luz de los planteamientos de De Certeau, sobre memoria, táctica y lugar.	De Certeau, García Canclini, Martín Barbero.
Miñana Blasco, 2006	Fiesta, carnaval, Halloween, antropología urbana, Bogotá.	Este artículo se construye a partir de un recorrido por la historia de la festividad del Halloween y un seguimiento de la prensa para demostrar que el Halloween es una fiesta popular de Bogotá, lo cual interpela con las iniciativas de algunas administraciones locales por crear e instituir una fiesta popular para la ciudad.	Delgado. / Ritual y carnaval.
Cunin, 2006	Turismo, crucero, Cartagena, Caribe, alteridad, globalización.	La autora engrana el discurso turístico de Cartagena y su intervención urbana, con un análisis de la industria de cruceros y la dinámica que generan a su paso por la ciudad, específicamente la lógica del encuentro cultural.	Augé. Turismo, relaciones étnicas e identidad.
			Lugar y poblaciones trabajadas Fritangueras de la ciudad de Cartagena.
			Fiesta de Halloween, Bogotá.
			Turistas de cruceros en Cartagena.

Categoría: La ciudad – usos y prácticas			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Tocancipá Falla, 2006	Identidad social, cafés, antropología urbana, cambio social, crisis cafetera.	El artículo converge aspectos del dinamismo socioeconómico de la industria cafetera en el país con aspectos de la historia social de Popayán, con énfasis en la época posterior al terremoto de 1983. Con base en planteamientos teóricos y el trabajo de campo realizado entre 2002 y 2006, se presenta una aproximación a la historia social de los cafés, y los usos y representaciones actuales de los mismos.	Appadurai, Bourdieu, Geertz.
Peñaloza Mazuera, 2006	Apropiación del espacio urbano, parque del poblado, jóvenes, área moral, identidad.	Esta monografía de antropología está basada en la observación participante y entrevistas, sobre la identidad espacial de los jóvenes.	Área moral. Bourdieu, Maffesoli.
Salazar Arenas, 2008	Familia, individualización, vivienda urbana, cultura urbana, sociología urbana, antropología urbana.	El artículo, basado en la monografía de grado de antropología, pretende abordar prácticas residenciales y doméstica de los habitantes de clases medias de la ciudad de Bogotá y observar tácticas para el uso del espacio y fragmentación del mismo.	Augé, Bauman, De Certeau, Delgado, Guiddens, Goffman, Martín Barbero, Lewis, Wirth.
			Lugar y poblaciones trabajadas Cafés en Popayán.  Jóvenes, parque del Poblado, Medellín.  Clases medias de la ciudad de Bogotá.

Categoría: La ciudad – usos y prácticas			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Salazar, 2009	Parques urbanos, paseo familiar, espacio público, vida cotidiana, etnografía urbana.	El autor realiza lo que llama una "etnografía mínima". En el artículo entrelaza descripciones de los acontecimientos en el parque percibidos mediante una observación detallada y va generando interpretaciones y categorías de análisis para así caracterizar los comportamientos de los individuos con relación al espacio.	Simmel, Augé, Delgado, Bauman, Elias, Goffman, Marcus.  Lugar y poblaciones trabajadas Visitantes del Parque Nacional Olaya Herrera, Bogotá.
Van Der Hammen, Lulle y Palacio, 2009	Antropología del espacio, patrimonio, actores urbanos, centro histórico de Bogotá, humedal de Córdoba.	A partir de encuestas y grupos de discusión se buscó comprender las representaciones y prácticas de los habitantes frente a la valoración del patrimonio, la construcción de identidad alrededor de él y el deber ser de la gestión del mismo para contrastarlo con la visión de la política pública.	Hall, García Canclini, Augé, Low. Otras referencias sobre patrimonio.  Habitantes de sectores patrimoniales del humedal de Córdoba y del Centro Histórico de Bogotá.
Reyes Gómez, 2009	Ciudad, pornografía, espacio urbano, anonimato, pomonomadismo, región moral, intimidad, espacio público.	En esta tesis de maestría se realizó un trabajo etnográfico apoyado en el registro fotográfico en establecimientos que distribuyeran o presentarían material pornográfico en las localidades de Santa Fe y Chapinero, donde se adquirieron revistas y vídeos. También se exploraron los sitios y productos vía internet.	De Certeau, Bauman, Delgado, García Canclini y Cabrera, Hannerz, Harvey, Lefebvre, Park, Sennet.  Establecimientos pornográficos en localidades de Santa Fe y Chapinero, Bogotá.

Categoría: La ciudad – usos y prácticas			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Aristizábal, 2009	Emigrantes granadinos, transformación de la ciudad, transformación comercial, Guayaquil.	Esta monografía de periodismo se basa en un trabajo de observación y entrevistas a profundidad, a partir del cual se reconstruye la historia del aporte de los emigrantes granadinos a la transformación del viejo Guayaquil.	Migración.  Emigrantes granadinos comerciantes en Guayaquil, Medellín entre 1980 y 2000.
Vásquez Ospina, 2011	Representaciones sobre la ciudad, segregación urbana, espacios públicos, parques.	La monografía de antropología se enmarca en el uso del método etnográfico en complementación con técnicas como la contextualización espacial e histórica de parques trabajados, el análisis de documentos, la observación participante, las entrevistas individuales y grupales entre otras para argumentar la problemática de la segregación y los usos de los parques en los jóvenes.	Jóvenes, Medellín.  Auge, Bourdieu, Elías, Castells, Delgado, Goffman, Holston, Hall, Lefebvre, Sennet, Wacquant.

		Categoría: Memoria y ciudad		
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes		
		Metodología	Principales corrientes teóricas	Lugar y poblaciones trabajadas
Niño Murcia, 1995	Bogotá, construcción informal, redes, formación de la ciudad, barrios.	Estudio de caso sobre hábitat popular urbano y las adaptaciones y estrategias de un grupo de personas para efectuar sus aspiraciones y adaptarse a un espacio y generar su vivienda. Integra las versiones de la pobreza de organismos multilaterales con la presentación de las etapas históricas de la construcción del barrio caso de estudio.	Marginalidad. Lomnitz, Meertens.	Barrio El Motorista, Bogotá.
Riaño, 2000	Barrio Antioquia, identidad cultural, memoria, poder, procesos macrosociales.	El artículo es producto de la reconstrucción de la historia del Barrio Antioquia a partir de fuentes escritas y las narrativas de la memoria de los residentes a lo cual se suman observaciones etnográficas y dramatizaciones de la comunidad.	Marginalidad y violencia.	Residentes del barrio Antioquia, Medellín.
Echavarría Marín, 2006	Memoria y violencia, barrios populares, milicias urbanas, apropiación del espacio urbano.	El autor trabaja en esta monografía de antropología una combinación de fuentes documentales con testimonios de los habitantes de los barrios para así desde la memoria y las representaciones reconstruir una historia de la violencia.	Lefebvre, García Canclini, Augé.	Cinco barrios populares de la ciudad de Medellín.

Categoría: Memoria y ciudad			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Lugar y poblaciones trabajadas
Guerra Rudas, 2009	Memoria colectiva, comunidad barrial, historia oral, historia de vida, epifanía.	El texto conjuga los relatos de memoria barrial provenientes de documentos, de entrevistas a cuatro habitantes del barrio, y los de la autora. Busca aquí no solo descubrir el relato que da cuenta de la historia de los indios Laches, sino también epifanías en quienes los cuentan.	Principales corrientes teóricas Bauman, Bourdieu, De Certeau.  Residentes del barrio Laches, Bogotá.
Aguirre Castro, 2010	Salas Mi Barrio, Parques Biblioteca, memoria, nuevas dinámicas barriales, resignificación de espacios públicos.	El autor presenta una monografía de antropología como producto de sus prácticas académicas en las que integra un diagnóstico cultural de las zonas de influencia de los Parques Biblioteca, bases de datos de organizaciones, grupos y gestores, eventos y actividades y un análisis en torno a la memoria barrial.	Principales corrientes teóricas Augé, Martín Barbero, Wacquant.  Cinco Parques Biblioteca Medellín.

Categoría: Identidades de sujetos urbanos			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Urrea Giraldo y Zapata Ortega, 1992	Síndromes nerviosos, ciudad de Cali, vida cotidiana, códigos culturales, percepción de la enfermedad.	El artículo presenta resultados de una investigación que combina etnografía, seguimiento a profundidad de 52 familias, entrevistas a profundidad e historias clínicas de habitantes de dos comunas en Cali para definir una relación entre códigos culturales y síndrome de los nervios.	Migración, medicina y prácticas populares de salud.
Arturo Lucio, 1994	Poblamiento, actores de ciudad, imaginarios urbanos.	El libro compendia investigaciones sobre la recuperación de la tradición oral, la apropiación de espacios públicos, barrios y vivienda social. Pobladores-actores de la vida urbana de distintos lugares del país: indígenas, los cartoneros, viejos mujeres, jóvenes populares etc.	Lugar y poblaciones trabajadas 52 familias y curanderos de la comuna 14. Habitantes de la comuna 13. (ambos barrios de migraciones múltiples) Cali.

Categoría: Identidades de sujetos urbanos			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
León Peláez, 1997	Historia urbana, barrio obrero, barrio vivido, barrio planificado.	Ante la imposibilidad de implementar una metodología etnográfica y la carencia de registros, esta monografía de antropología se realiza mediante pistas como el rastreo de cartas escritas por quienes fueron los habitantes, dirigidas a la administración municipal, la memoria de un antiguo habitante, la observación de la arquitectura y diseño del sector, fotografías etc.	Principales corrientes teóricas
Orrego Arismendi, 1997	Historia urbana, construcción urbana, historias de miedo.	Esta monografía de antropología pretende hacer un estudio abordando parte de la historia de Medellín en el Siglo XX y la articulación entre los procesos de construcción de la ciudad y los relatos de 164 'historias de miedo'.	Lugar y poblaciones trabajadas barrio 'Perez Triana', al nororienté, sector de 'La Polka' 1913-1926.
Álvarez Higueta, 1999	Memoria cultural de Prado, poética arquitectónica, apropiación del espacio.	La tesis de antropología está elaborada a partir del método etnográfico y el método histórico, con el papel activo de los actores sociales.	Medellín.  Barrio Prado, Medellín.

Categoría: Identidades de sujetos urbanos			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Chaparro Valderrama, 1999	Historia urbana, asentamientos, mestizaje, economía-ciudad.	El texto es de carácter exploratorio y reflexivo y hace uso principalmente de fuentes secundarias.	Urbanismo y planeación. Colombia.
Losonczy, 2001	Cementerios, santificación popular, rituales de muertos, memoria colectiva	El texto describe cuestiones acerca del estudio de lo religioso en América Latina y destaca el problema de las nuevas narrativas rituales locales, específicamente en el contexto de los cementerios urbanos caracterizados a partir de trabajo de campo en 1996, para concluir que estas dinámicas sociales urbanas contribuyen a la generación de una nueva memoria colectiva civil nacional.	Ritualidad, sacralidad. Cementerio Central de Bogotá.
Monroy Álvarez, 2004	Historia de Bogotá, fábrica de loza, identidades marginales, ritual, chicha.	El artículo surge a partir de un trabajo etnográfico y documental hecho en el año 2002, expone la doble dinámica de cómo las élites republicanas buscaron entender un proyecto civilizatorio en un área marginada de la ciudad a través de distintas estrategias y cómo se configuran las identidades de grupos marginales.	Ritualidad y simbolismo. Rappaport, Turner. Barrio Antigua Fábrica de Loza Bogotá.

Categoría: Identidades de sujetos urbanos			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Clavijo P, 2005	Identidad, territorialidad, barras bravas, violencia.	Investigación etnográfica cuyo principal método fue la observación participante y las entrevistas semiestructuradas a dos de las barras de Bogotá.	Dos barras bravas de Bogotá.
Chica, 2005	Radiodifusión--Cartagena de Indias.	Investigación histórico-hermenéutica y hace uso de la historia de vida para leer los actos de significación y los actos fenomenológicos en tomo a 'el solle'.	Barrio tradicional de Manga, Cartagena.
Pérez Flórez, 2006	Estéticas e identidades juveniles, apropiación del espacio urbano, consumo cultural.	Esta monografía de antropología abarca una mirada sobre las percepciones, discursos y prácticas de las instituciones sociales tradicionales de manera relacional con las estéticas alternativas de los jóvenes.	Jóvenes con estéticas alternativas en Medellín.
Gómez Blandón, 2006	Cotidianidad, ciudad como construcción social, cultura obrera, trabajo.	Esta monografía de antropología aborda su tema de interés mediante la realización de un ejercicio de semiología crítica del discurso empresarial y la elaboración de historias de vida.	Obreros industriales del sector metalmeccánico en Medellín.
Duque Pérez, 2009	Prácticas culturales.	Esta tesis de antropología involucra la etnografía y la IAP para analizar la celebración del Día Mundial de la Perea, documentarlo y analizar sus implicaciones culturales.	Municipio de Itagüí.

Categoría: Representaciones, imaginarios del territorio			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Salazar J., 1991	Violencia urbana, bandas juveniles, Medellín, narcotráfico.	Esta ponencia es el capítulo final del libro No nacimos pa' semilla, del autor. A partir de reflexiones, narra que Medellín es una ciudad violenta y que lo más significativo en esa violencia son las bandas juveniles, donde aparece el narcotráfico como telón de fondo.	Bandas juveniles de Medellín.
Salcedo, 1991	Procesos urbanos, cultura.	La ponencia es una reflexión en torno a los procesos urbanos que son interpretados como todo acontecimiento en las ciudades con los sujetos y objetos, en ese sentido presenta una crítica a la concepción predominante de cultura mediante la presentación de sucesos de forma metafórica y literaria.	Ciudades.
Correa Avendaño y Correa Avendaño, 1998	Identidad, dinámica barrial, distribución espacial, organización social, patrones de ocupación.	A partir de una metodología cualitativo-descriptiva, el uso de distintas fuentes documentales y mapas mentales, las autoras abordan la dinámica sociocultural e histórica del barrio Fontidueño.	Barrio Fontidueño, Bello.
Niño Murcia, 2000,	Miedos urbanos, imaginarios del miedo, territorio del miedo, Sociología urbana.	El artículo es producto de una investigación que combinó la construcción de datos etnográficos y aplicación de encuestas de los que	Miedo y ciudad: Duby y Becerra.  Una muestra de 900 personas de 9 localidades.

Categoría: Representaciones, imaginarios del territorio			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
		resultaron mapas mentales para entender las percepciones que las personas tienen del sector que habitan y el contraste con la que tienen los demás ciudadanos. Se confronta de igual modo la ciudad habitada con la imaginada.	Lugar y poblaciones trabajadas de Bogotá, quienes fueron interrogados sobre si Bogotá les produce miedo.
Martín-Barbero, 2003	miedo, violencia, ciudadanía, políticas culturales, crítica cultural	Este es un artículo reflexivo sobre cómo las personas en contextos urbanos y de Bogotá especialmente, afrontan el miedo a la violencia incitada por los medios de masas y los nuevos procesos comunicativos subyacentes.	Miedo y violencia. Ciudad de Bogotá.
Silva Téllez, 2003	Imaginarios urbanos, percepciones, ciudad como red simbólica.	El libro condensa una investigación que aborda las subjetividades de los ciudadanos para dilucidar los fenómenos urbanos contemporáneos, aplicando la metodología de los 'imaginarios urbanos'.	Habitantes de la ciudad de Bogotá.
Arango Rendón y Pérez, 2004	Dinámica barrial, vida cotidiana, jóvenes, antropología visual, antropología urbana.	Esta monografía de antropología integra la ciudad con la imagen. Es un proyecto de exploración de lo cotidiano en los barrios periféricos de Medellín, a partir de los jóvenes que los habitan, valiéndose de herramientas y conceptos etnográficos y visuales. El texto enuncia el proceso de como se llegó al producto final, un video.	Barrios populares, Medellín.

Categoría: Representaciones, imaginarios del territorio			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Pilar Rojas, 2006	Imaginarios, representaciones sociales, cultura urbana, antropología urbana, significación urbana.	El texto pasa de la definición de imaginarios sociales a un recorrido histórico por el barrio Usme para catalogarlo de 'nido de imaginarios sociales.	Baczko, Duque Cuesta, Darnton, Crosby W.  Habitantes del barrio Usme, Bogotá.
Uribe Mallarino y Pardo Pérez, 2006	Estratificación, desigualdad social, Bogotá, servicios públicos domiciliarios.	El artículo se basa en fuentes estadísticas del DANE, la aplicación de una encuesta propia e historias de vida para tratar patrones de desplazamiento en la ciudad y las representaciones sobre los diferentes estratos sociales.	Movilidad social.  Bogotá.
Saldarriaga Ocampo, 2007	Ciudad vivida y percibida, imaginarios del espacio urbano, medios de comunicación, miedo, violencia.	La monografía de antropología está sustentada en entrevistas y trabajo de campo realizado por la autora y seguimiento a reportajes de prensa interpretados desde la memoria.	Geertz, García Canclini, Augé, Martín Barbero.  Medellín.
Rendón Castaño, 2007	Usos del espacio urbano, imaginarios urbanos, representaciones, memoria.	La monografía de antropología se construyó a partir de recorridos urbanos educadores sobre la carrera Bolívar donde el autor realizó observaciones panorámicas y específicas, con base en la pregunta sobre qué se pretende mostrar, a quién y cómo.	Augé, Delgado.  Habitantes de la carrera Bolívar, Medellín.

Categoría: Representaciones, imaginarios del territorio			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Peñuela-Uricochea, 2008	Niños(a), representaciones sociales, identidades, espacios urbanos cotidianos.	Se trabajó con cinco grupos de niños de la misma franja etaria, de todos los estratos y niños empleados en Bogotá, en búsqueda de conocer sus significaciones y discursos sobre los contextos espaciales que les son cotidianos.	Augé, Bourdieu, Habermas, Morin.  Niños de distintos estratos de la ciudad de Bogotá.
Traslaviña, 2009	Representaciones del territorio, resignificación del espacio, relación con el entorno.	Esta monografía de antropología busca responder a la pregunta por las representaciones del territorio que tienen los habitantes del barrio Mesa y del sector 'Camino Verde' de Envigado, integrando conceptos espaciales a los resultados de campo.	Territorio, paisaje, urbanismo, espacio, naturaleza.  Habitantes del barrio Mesa y del sector 'Camino Verde', Envigado.

Categoría: Migración y ciudad			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Urrea Giraldo,	Redes de migrantes, distrito de Aguablanca, grupo doméstico, capital doméstico.	Este artículo analiza seis casos de construcción de redes familiares de migrantes de la costa pacífica ubicados en la zona del distrito de	Agier. Parentesco, clase y estratificación, migrantes.  Redes familiares de migrantes en Cali.

Categoría: Migración y ciudad			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Arboleda Quiñonez y Arias, 1999		Aguablanca en la ciudad de Cali y varios de sus procesos adaptativos a la ciudad, incluyendo las estrategias de socialización, distribución y manejo del capital doméstico.	
Meertens, 2000	Género, migración interna, ciudad, identidad.	El artículo hace parte de los resultados de una investigación mayor sobre la reconstrucción de la vida cotidiana en desplazados. Integra técnicas antropológicas y sociológicas integrando así información cualitativa con datos de tratamiento cuantitativo para tratar la violencia política, el terror, el desarraigo y el impacto diferenciado por género en la vida social.	conflicto armado y violencia.  108 familias de desplazados asentados en Bogotá, Soacha, Bucaramanga y Piedecuesta en Santander.
Salcedo, 2001	Migrantes, espacio urbano.	El artículo se construye a partir de la historia de vida de un guerrillero que lleva a la autora a explorar el problema del encuentro del migrante como expresión de lo urbano.	Delgado, Levinas, Merleau-Ponty.  Joven guerrillero, Bogotá.
Meza, 2003	Informalidad, comercio callejero, apropiación del espacio, migración, resistencia.	El artículo presenta un análisis histórico y etnográfico para comprender la venta y los vendedores ambulantes afrocolombianos en Bogotá.	Identidades afrocolombianas, informalidad.  Venteros ambulantes negros de varias zonas de Bogotá.

Categoría: Migración y ciudad			
Referencia del Artículo	Temas	Aspectos relevantes	
		Metodología	Principales corrientes teóricas
Salcedo Fidalgo, 2008	Desplazamiento forzoso, reconfiguración urbana, movimientos étnicos, territorio, ciudad.	El artículo presenta un reflexión con base en testimonios de desplazados acerca de su rememoración de los lugares dejados atrás y su comprensión del desplazamiento, a la vez que se refiere a los espacios políticos de los 'recién llegados' analizando discursos sobre el pasado y defensa de la cultura y el territorio en la ciudad por parte de grupos étnicos.	Desplazamiento forzado, violencia.
Mira Castro, 2008	Lugares y no lugares, uso y apropiación del espacio urbano, migración, reconfiguración espacial.	La monografía de antropología desenvuelve un análisis sistemático apoyado en el trabajo de campo en la ciudad y la región sobre la relación causal entre explosión urbana, crecimiento demográfico y migración interna, evidenciando los choques culturales y las reconfiguraciones y revaloraciones del espacio.	Augé, García Canclini, Castells, Delgado.
Niebles Alba, 2009	Redes de migrantes, afrodescendientes, adaptación a la ciudad, resignificación espacial, desarrollo, empresa.	La monografía de antropología explora a través de la pesquisa bibliográfica el discurso del desarrollo y el fenómeno migratorio a las ciudades desde la perspectiva centro-periferia. Adicionalmente, realiza un trabajo de campo basado en la convivencia laboral diaria de la autora con los migrantes y aplicación de entrevistas abiertas y semi-estructuradas.	Delgado, Marx.
			Lugar y poblaciones trabajadas Grupos de desplazados forzados.
			Migrantes, Santuario y Medellín, Antioquia.
			Afrodendientes inmigrantes trabajadores en la empresa Ingeomega, Medellín.

## Referencias citadas

- Agudelo Montoya, Juan Mauricio  
2007 “La calle para la ciudad y el ciudadano: Paseo Urbano de Carabobo”, Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Aguirre Castro, Cristian Fernando  
2010 “Salas Mi Barrio. Una apuesta por las memorias ciudadanas”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Álvarez Higueta, Astrid del Pilar  
1999 “El interior de Prado y sus habitantes”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Arango Rendón, Germán y Camilo Ernesto Pérez  
2004 “Passolini en Medellín, apuntes para una etnografía visual sobre la periferia urbana”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Arango Ríos, Ana Lucía y Luisa Fernandad Giraldo Alzate  
2009 “Tensiones culturales en el proceso de expansión urbanística”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Aristizábal, Astrid Viviana  
2009 “Hombres con tesón en un pedacito de centro”. Monografía de grado. Facultad de Comunicaciones. Programa de Periodismo. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Arturo Lucio, Julián  
1983 Estudios antropológicos sobre la problemática urbana en Colombia, análisis y perspectivas. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 5(17/19): 833-848.
- Arturo Lucio, Julián y Jairo Muñoz Muñoz  
1981 La clase obrera de Bogotá: apuntes para una periodización de su historia, (aspectos económico, político e ideológico-cultural). *Maguaré*. 1(1): 100-152.
- Arturo Lucio, Julián (comp.)  
1994 *Pobladores urbanos: ciudades y espacios*. Bogotá: Tercer Mundo Editores/Instituto Colombiano de Antropología/ Colcultura. 2 Vols.  
2000 El Cartucho: Una historia profunda. Polémica. *Revista Asekaad*. 1(diciembre): 30-37.

Arocha, Jaime

- 1984 "Antropología propia: un programa en formación". En: *Un siglo de Investigación social. Antropología en Colombia*, pp 253-300. Bogotá: Etno.

Arocha, Jaime y Nina Friedemann, eds.

- 1984 *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

Cañaveral Úsuga, Carlos Andrés

- 2007 "Aportes para la reflexión y socialización de las prácticas comunitarias del barrio La Esperanza - Castilla en la ciudad de Medellín". Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Carbonell Higuera, Carlos Martín

- 2010a "Mi pueblito vendedor: reordenamiento del espacio e identidades urbanas en el sector de San Victorino (Bogotá, D.C., Colombia)". Tesis de doctorado. Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. París, Francia.

- 2010b El sector de San Victorino en los procesos de reconfiguración urbana de Bogotá (1598-1998). *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*. 3(6): 220-245

Chaparro Valderrama, Jairo

- 1999 *Colombia urbana: una aproximación cultural, Antioquia*. Bogotá: Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Facultad de Ciencias Administrativas.

Charry Joya, Carlos Andrés

- 2006 Perspectivas conceptuales sobre la ciudad y la vida urbana: el problema de la interpretación de la cultura en contextos urbanos. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología Universidad de los Andes*. 2(enero-junio): 209-228.

Chaves, Andrés y Federico Viviescas

- 2001 Las instituciones del transporte colectivo y la generación de conflicto en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales*. 10(octubre): 77-82.

Chica, Ricardo

- 2005 Ciudad Solle: pistas histórico-culturales para representar la memoria y la identidad en las prácticas del consumo mediático de la música-mundo en Cartagena, Colombia análisis de las noticias sobre protestas sociales consideradas acontecimientos periodísticos. *Investigación & Desarrollo*. 13(2): 342-363.

Chica Gelis, Ricardo

- 2006 El *COCINAR* en los sectores populares de Cartagena: memoria, táctica y lugar en la vida cotidiana de la fritanguera. *Investigación & Desarrollo*. 14,(2): 390-407.

- Clavijo P., Jairo  
2005 “Prácticas sociales, identidad y violencia: estudio de las barras bravas en Bogotá – Colombia”. Tesis de doctorado. Université De Paris III. Sorbonne-Nouvelle.
- Correa Avendaño, Eugenia del Pilar y Francis Correa Avendaño  
1998 “Fontidueño... una barrera viva: estudio monográfico descriptivo del barrio Fontidueño apoyado en el mapa mental como fuente de diagnóstico para la identidad”. Tesis de especialización. Universidad de Antioquia. Instituto de Estudios Regionales. Medellín, Colombia.
- Cúnin, Elisabeth  
2006 Escápate a un Mundo... fuera de este Mundo: turismo, globalización y alteridad. Los cruceros por el Caribe en Cartagena de Indias (Colombia). *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 20(37): 131-151.
- Franco Silva, Francisco Javier y Luz Magnolia Pérez Salazar  
2008 Producción de ciudad, continuidad y culturas populares: una revisión preliminar. *Investigación & Desarrollo*. 16(1): 58-81.
- Duque Pérez, Sonia Isabel  
2009 “El día mundial de la pereza: génesis, transformación y vigencia de un patrimonio inmaterial del municipio de Itagüí”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Echavarría Marín, Rubén O.  
2006 “Memorias de la violencia, un acercamiento a las significaciones, representaciones y vivencias de la violencia en cinco barrios populares de la ciudad de Medellín”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Flores Prieto, Pamela y Livingston Crawford  
2006 Identidades sin espacios de memoria el caso del área metropolitana de Barranquilla (Colombia). *Investigación & Desarrollo*. 14(2): 352-371
- Flórez García, Margarita María  
2011 “Variables de producción del cambio social a partir de la utilización del suelo, el espacio y los símbolos en el municipio de Sabaneta – Antioquia”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Fonseca Bolívar, Ana María  
2008 “Ciudad, subjetividad e imaginarios urbanos: Un análisis comunicativo del parque Tercer Milenio”. Monografía de grado. Facultad de Comunicación y Lenguaje. Programa de Comunicación Social. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Franco Silva, Francisco Javier y Luz Magnolia Pérez Salazar  
2008 Producción de ciudad, continuidad y culturas populares: una revisión preliminar. *Investigación & Desarrollo*. 16(1): 58-81.

- Galeano-Rojas, Sonia Marcela y Arley Bernardo Beltrán Camacho  
2008 Ciudad, informalidad y políticas públicas: Una reflexión desde la sociología de lo cotidiano. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*. 1(2): 280-297
- García Álvarez, Juliana M. e Isabel C. Preciado Ochoa  
2009 “Discursos y prácticas que se constituyen en formas de resistencia cultural frente a la defensa del territorio. Estudio de caso en la Loma de los González”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Gómez Blandón, Miller Jaime  
2006 “‘La vida en la empresa’. Una aproximación antropológica a la cotidianidad y el trabajo del obrero en una mediana empresa del sector metalmeccánico en Medellín”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Góngora, Andrés y Carlos José Suárez  
2008 Por una Bogotá sin mugre: violencia, vida y muerte en la cloaca urbana. *Universitas Humanística, Revista de Antropología y Sociología*. 66(julio-diciembre): 107-138.
- González Vargas, Juan Camilo  
2007 El Cementerio de Usaquén, un estudio de caso sobre las manifestaciones espaciales del orden jerarquizado de la sociedad. *Universitas Humanística, Revista de Antropología y sociología*. 64(julio-diciembre): 259-273
- Guerra Rudas, Angélica Juliana  
2009 Luchas, laches y lachunos. Epifanías en la memoria del barrio y sus habitantes. *Maguaré*. 23(diciembre): 103-132.
- Guevara C., Rubén Darío  
1983 El barrio como un medio que contribuye a la integración familiar. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 5(17/19): 893-900.
- Hunter Whiteford, Andrew  
1963 *Popayán y Querétaro, comparación de sus clases sociales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Sociología.
- Jaramillo Chica, Edwin Andrés  
2011 “Los informales y el frío. Dinámicas histórico-culturales en la producción del hábitat urbano desde algunos asentamientos ‘subnormales’ de la ciudad de Medellín”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Jaramillo Marín, Jefferson  
2006 Reubicación y restablecimiento en la ciudad. Estudio de caso con población en situación de desplazamiento. *Universitas Humanística, Revista de Antropología y Sociología*. 62(julio-diciembre): 143-168.

León Peláez, Ángela María

- 1997 "Habitar la polka: construir sobre las cenizas: imágenes de la vida en un barrio obrero en los albores del siglo XX: Perez Triana; 1913-1926". Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Lewis, Oscar

- 1988 "Nuevas observaciones sobre el continuum folk urbano y urbanización con especial referencia a México". En: Mario Bassols, Roberto Donoso Salinas y Alejandra Massolo (eds.), *Antología de la sociología urbana*, pp 226-239. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lomnitz, Larissa

- 1989 [1975] *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI editores.

Losonczy, Anne-Marie

- 2001 Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos. *Revista Colombiana de Antropología*. 37(enero-diciembre): 6-23.

Lulle, Thierry

- 1997 Practicas y representaciones en torno a la vivienda y a la ciudad. *Cuadernos de Estudios Urbanos*. 2(Diciembre): 13-27.

Martín-Barbero, Jesús

- 2003 Los laberintos urbanos del miedo. *Universitas Humanística, Revista de Antropología y Sociología*. 56(julio-diciembre): 69-79.

Meertens, Donny

- 2000 El futuro nostálgico: desplazamiento, terror y género. *Revista Colombiana de Antropología*. 36(enero-diciembre): 112-135.

Meza, Andrés

- 2003 Trayectorias de los afrodescendientes en el comercio callejero de Bogotá. *Revista Colombiana de Antropología*. 39(enero-diciembre): 71-104.

Miñana Blasco, Carlos

- 2006 Halloween y carnaval: dos recetas para cocinar una fiesta en el caldero urbano de Bogotá. *Maguaré*. 20(diciembre): 65-98.

Mira Castro, Eliana Patricia

- 2008 "El fenómeno migratorio en la ciudad de Medellín, un vínculo entre lo rural y lo urbano. El caso del santuario Antioquia en Medellín". Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Molina Castaño, David Esteban

- 2007 Como en un juego de espejos, metrópolis vs. Necrópolis. Una aproximación al Cementerio San Pedro de la ciudad de Medellín como fuente de reflexión histórica y antropológica. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 21(38): 147-172.

Monroy Álvarez, Silvia

- 2004 Los gozos del arrabal: la permanencia de objetos rituales y las identidades marginales en el suroriente de Bogotá. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 18(35): 73-91.

Niebles Alba, Claudia Patricia

- 2009 "Tutunendo en Medellín. Migrantes económicos afrodescendientes en la ciudad". Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Niño Murcia, Soledad

- 1995 Motorista: estudio de caso sobre la construcción de barrios en Bogotá. *Revista Colombiana de Antropología*. 32(enero-diciembre): 289-302.
- 2000 Territorios del miedo en Santafé de Bogotá (Colombia). *Investigación & Desarrollo*. 8(2): 170-179.

Noreña Aguirre, Carlos Alberto

- 2009 "El habitante de la calle contado a dos voces: una etnografía de las calles". Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Orrego Arismendi, Juan Carlos

- 1997 "La ciudad y sus fantasmas". Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Park, Robert E.

- 1999 *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Barcelona: Ediciones Serbal.

Peñaloza Mazuera, Edna Raquel

- 2006 "La identidad y la lucha simbólica a través del vestuario, la música y el lenguaje de los asistentes al parque del poblado de la ciudad de Medellín (Colombia)". Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín.

Peñuela-Uricochea, Magdalena

- 2008 Representaciones de ciudad y construcciones de territorio e identidades: La perspectiva infantil en Bogotá D.C. - Colombia. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*. 1(1): 166-189.

Pérez Fernández, Federico

- 2010 Laboratorios de reconstrucción urbana: Hacia una antropología de la política urbana en Colombia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología Universidad de los Andes*. 10(enero-junio): 51-84.

Pérez Flórez, Mauricio

- 2006 "Percepciones alter-adas: mecanismos de exclusión y discriminación hacia las estéticas juveniles alternativas en la ciudad de Medellín". Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

- Pilar Rojas, Andrea del  
2006 Usme, Nido de imaginarios sociales. *Revista de Arquitectura*. 8(1): 18-21.
- Pimienta Mesa, Juan Carlos  
1997 “La ebriedad de los símbolos: bares y cantinas como lugares antropológicos”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Pineda Giraldo, Roberto  
1989 Roberto Pineda Giraldo: 40 años de antropología colombiana. *Revista Colombiana de Educación*. 20: 5-14
- Pulgarín Monsalve, Claudia Helena y Sandra Patricia Vergara Cardona  
2006 “La participación ciudadana en la planeación urbana: estudio de caso el proyecto de recuperación y adecuación del espacio público en la calle 33 en Medellín”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Rueda Plata, José Olinto  
1999 El campo y la ciudad: Colombia, de país rural a país urbano. *Credencial Historia*. 119(11-01).
- Rendón Castaño, Carolina  
2007 “Ciudad percibida, ciudad recordada: imágenes, imaginarios y memorias de la carrera bolívar (51) en la ciudad de Medellín”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Reyes Gómez, Liliana  
2009 “Pornonomadismo: la huella de la pornografía en la ciudad”. Tesis de maestría. Pontificia Facultad de Comunicación y Lenguaje. Maestría en Comunicación. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Riaño, Pilar  
2000 ¿Por qué a pesar de tanta mierda este barrio es poder? Historias locales a la luz nacional. *Revista Colombiana de Antropología*. 36(enero-diciembre): 50-83.
- Salazar Arenas, Oscar Iván  
2008 Seguridad y libertad: lugar y espacio en las relaciones familia-individuo en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales*. 29(abril): 134-145.  
2009 El Paseo de olla. Etnografía mínima de una práctica social en el Parque Nacional Enrique Olaya Herrera. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología Universidad de los Andes*. 8 (enero-junio): 35-59.
- Salazar J., Alonso.  
1991 “La resurrección de Desquite”. En: Patricia Ariza (comp.), *Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia: regiones, ciudades y violencia: memorias del foro nacional para, con, por, sobre, de Cultura*, pp 371-387. Bogotá: Colcultura.

Salcedo, María Teresa

- 1991 “Cuando yo era niña: una propuesta ‘minimal’ en procesos urbanos”. En: Patricia Ariza (comp.), *Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia: regiones, ciudades y violencia: memorias del foro nacional para, con, por, sobre, de Cultura*, pp 410-425. Bogotá: Colcultura.
- 2001 Rostros urbanos, espacios públicos, iluminaciones profanas en las calles de Bogotá. *Revista de Estudios Sociales*. 10(octubre): 63-74.

Salcedo Fidalgo, Andrés

- 2008 Defendiendo territorios desde el exilio desplazamiento y reconstrucción en Colombia contemporánea. *Revista Colombiana de Antropología*. 44(enero-diciembre): 309-336.

Salcedo Fidalgo, Andrés y Agustín Zeiderman

- 2008 Antropología y ciudad: hacia un análisis crítico e histórico. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología Universidad de los Andes*. 7(julio-diciembre): 63-97.

Saldarriaga Ocampo, Mónica Maria

- 2007 “La Medellín del miedo. Imágenes, discursos e imaginarios sobre la violencia de finales de los 80’s y principios de los 90’s en la ciudad: una aproximación entre lo periodístico y lo cotidiano”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Sanabria-S., Fabián

- 2004 Los no-lugares del amor en la ciudad: una aproximación etnográfica a las salas X de Medellín. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 18(35): 116-131.

Sanín Santamaría, Juan Diego

- 2008 Hogar en tránsito: apropiaciones domésticas de la vivienda de interés social (vis) y reconfiguraciones del sentido de hogar. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología Universidad de los Andes*. 7(julio-diciembre): 31-62.

Silva Téllez, Armando

- 2003 *Bogotá imaginada*. Bogotá: Taurus.

Simmel, Georg.

- 1977 [1903] La metrópolis y la vida mental. *Revista Discusión*. 2. Disponible en: [<http://es.scribd.com/doc/57018592/G-Simmel-La-Metropolis-y-La-Vida-Mental>] (Acceso 12/05/2012).

Téllez Vera, Mauricio

- 2009 Arquitectura y vida barrial en la ciudadela Colsubsidio. El proyecto imaginado y el proyecto habitado. *Revista de Arquitectura*11: 12-29.

Tocancipá Falla, Jairo

- 2006 Cafés en la ciudad blanca: identidad, crisis cafetera y el restablecimiento del orden social en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*. 25(diciembre): 67-79.

- Torres Carrillo, Alfonso  
1993 Estudios sobre pobladores urbanos en Colombia: balance y perspectivas. *Maguaré*. 8(9): 73-98.
- Tovar Rojas, Patricia  
2007 La ciudad como teatro: construcciones, actores y escenarios. *Papel político*. 12(1): 93-116.
- Traslaviña, Edwin  
2009 “Representaciones del territorio entre los habitantes del sector ‘camino verde’ y del barrio mesa de envigado”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Urrea Giraldo, Fernando y Diego Zapata Ortega  
1992 El síndrome de los nervios en el imaginario popular en una población urbana de Cali. *Revista Colombiana de Antropología*. 29(enero-diciembre): 207-232.
- Uribe Mallarino, Consuelo y Camila Pardo Pérez  
2006 La ciudad vivida: movilidad espacial y representaciones sobre la estratificación social en Bogotá. *Universitas Humanística, Revista de Antropología y Sociología*. 62(julio-diciembre): 169-203.
- Urrea Giraldo, Fernando; Santiago Arboleda Quiñonez y Javier Arias  
1999 Redes familiares entre migrantes de la costa pacífica a Cali. *Revista Colombiana de Antropología*. 35(enero-diciembre): 180-241.
- Van der Hammen, María Clara; Thierry Lulle y Dolly Cristina Palacio  
2009 La construcción del patrimonio como lugar: un estudio de caso en Bogotá. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología Universidad de los Andes*. 8(enero-junio): 61-86.
- Vásquez Atehortúa, Juan Camilo  
2007 “Estudiar la ciudad y lo urbano: Encuentros y desencuentros. Balance analítico de la Antropología urbana en el departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Vásquez Ospina, Andrés Mauricio  
2011 “Configuración simbólica y segregación urbana en los espacios públicos de la ciudad de Medellín”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Vergara Agudelo, Alba  
1997 “Mecánicos informales en el Barrio Corazón de Jesús: Barrio Triste”. Monografía de grado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Viviescas, M. Fernando; Edgar Bolívar Rojas y Beatriz Gómez

- 1983 La recreación urbana y su espacio en las ciudades colombianas (el caso de la comuna Nororiental de Medellín). *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 5(17/19): 849-880.

Wallerstein, Immanuel

- 1996 *Abrir las ciencias sociales*. Madrid: Siglo XXI editores.

Wolf, Eric

- 1987 *Europa y la Gente sin Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

## 8. La bioantropología en Colombia: visibilidad, tendencias y desarrollos investigativos en los departamentos de antropología

ROSA ELIZABETH TABARES<sup>1</sup>

### Introducción

La bioantropología en Colombia no ha tenido una gran visibilidad e interés, siendo uno de los espacios disciplinarios de la antropología con menos desarrollos investigativos. Sin embargo, en los últimos quince años esa tendencia ha comenzado a revertirse y comienzan a construirse nuevas tradiciones temáticas investigativas en diferentes lugares del país, dando lugar a interesantes particularidades y tendencias que reflejan un gran dinamismo y permiten vislumbrar que serán importantes en el futuro de la antropología colombiana.

Para este texto es importante advertir que el nombre de *antropología física* fue un término utilizado desde el siglo XVIII hasta 1970. El tema dominante de esta subdisciplina fue, hasta mediados del siglo XX, el origen del ser humano y su diversidad basados en un estudio descriptivo de los parámetros biológicos. Posteriormente, se utilizó el término *bioantropología* o *antropología biológica* (de manera general, uno de los campos disciplinares de la antropología en la tradición boasiana dominante en U.S.A, Canadá, México y Colombia), y ha sido una denominación usada desde 1960 hasta el presente. Actualmente, la palabra designa el estudio de la variación biocultural de la especie humana desde una perspectiva holística. En otras tradiciones académicas (Francia, Inglaterra, Brasil, Argentina, Venezuela) este término está más cercano a los desarrollos de la biología humana o a la medicina. En Colombia, a pesar de sus diferentes interpretaciones y críticas, se acepta de manera general como un área disciplinar dentro de la antropología. El término bioantropología se refiere en la actualidad a los enfoques y nuevos conocimientos en genética y evolución, se dedica a la comprensión de la diversidad biológica, busca sus

---

1 Docente titular del Departamento de Antropología. Integrante del Grupo Antropacífico, Universidad del Cauca.

causas y su modelización a partir de la biología de las poblaciones humanas. A esta perspectiva se le agrega lo ecológico para completar el actual *triángulo explicativo* integrado por la biología (genética), el ambiente y la cultura (Stein y Row 1974 citado por Tabares, Rosique y Delgado 2012:261).

## Preliminares

La diversidad física de la especie humana siempre ha sido tema de reflexión y sorpresa que está presente desde la conquista y colonización de América, mencionado por los cronistas por su sorpresa ante las diferencias físicas y culturales de las nuevas poblaciones descubiertas. Esto ocurrió en el actual territorio colombiano y está documentado a todo lo largo y ancho del país por cronistas, funcionarios de la corte española y posteriormente por los historiadores. Sin embargo, un estudio detallado de esta diversidad física solo está presente en el siglo XVIII, muy ligado a las investigaciones sobre anatomía y medicina de la época. Ya en el siglo XIX los estudios estuvieron más ligados a las discusiones sobre las “razas humanas” y la obsesión por la medición del cuerpo humano desarrollado por la antropometría. En el siglo XX es donde -de manera gradual y no planeada- la antropología física de la época se configuraba como una disciplina académica inicialmente muy dispersa en lo conceptual y ligada a los desarrollos académicos iniciales de la biología humana y la antropología social en Norteamérica y en Europa.

En nuestro país, la historia es un poco especial ya que la antropología física como disciplina nunca llegó a la academia nacional, sino que algunas experiencias investigativas -sin planificarlo- la incluyeron y desarrollaron elementos de su perspectiva. Tal es el caso de expediciones científicas como la expedición botánica que se centró en describir la variación biológica y la riqueza de los recursos vegetales del país y la Comisión Coreográfica que se interesó tangencialmente en esta temática pero sin un desarrollo investigativo. Algunas investigaciones esporádicas de estas expediciones mencionan tangencialmente la diversidad biológica de las poblaciones del país y las particularidades geográficas de regiones como la Sierra Nevada y la península de la Guajira (se encuentran en Simmons, F.A.A. 1881 y 1885). También se presentaron, a principios del siglo XX, investigadores extranjeros como Verneau, R. (1924) cuyos trabajos sobre el análisis de cráneos colombianos fueron publicados en la revista *La Anthropologie* en Paris, y Rochereau, H.J. (1938) que discutía sobre los orígenes de los Indios Tunebos en la Revista de la Academia Colombiana de las Ciencias.

## Inicios

La creación en 1937 y el funcionamiento durante diecisiete años de la Escuela Normal Superior (ENS) con el objetivo de formar una nueva generación de maestros, de acuerdo al contexto político de ese momento -en la Nueva República Liberal (1930-1945)-, indudablemente se trató de una experiencia pedagógica de reflexión sobre la realidad colombiana aprendiendo de la formación académica de profesores extranjeros, en su mayoría europeos, que huían de los conflictos bélicos de ese continente. Este ejercicio sentó las bases para llegar a la institucionalización de la mayor parte de las disciplinas sociales en el país (economía en 1945; sicología en 1948; sociología en 1959 y antropología entre 1960 y 1970). La ENS era copia del modelo francés traído por Alfonso López Pumarejo y Darío Echandía y se convirtió en el primer instituto con todas las especialidades científicas: ciencias sociales, filología e idiomas, ciencias biológicas y química, física y matemáticas. Este instituto formó los primeros etnólogos del país en la perspectiva de Paul Rivet, que concebía a la etnología como ciencia integral del hombre e incluía la prehistoria, la lingüística, la arqueología, la etnografía, la etnología y la antropología física (Pineda Camacho Roberto 2009).

La primera generación de etnólogos del Instituto Etnológico Nacional (IEN) al que se adhirió el Servicio Arqueológico Nacional fue formada en excavación arqueológica, registros fonéticos y lingüísticos, métodos de análisis serológicos y antropometría. La formación en antropología física -como se llamaba esta área subdisciplinar en aquella época- del IEN era muy cercana a la tradición francesa e impregnada de la teoría del relativismo cultural de Rivet, quien era muy conocedor de las teorías Boasianas (Pineda Camacho Roberto 2009), la cual comprendía una concepción de la antropología que se dividía principalmente en cuatro campos disciplinares: antropología social (etnología), arqueología, lingüística y antropología física. Sin embargo, fueron pocos los trabajos de los primeros antropólogos colombianos en estas temáticas.<sup>2</sup> La mayoría de estos trabajos no pasaban de ser descripciones de frecuencias estadísticas de grupos sanguíneos de poblaciones amerindias del sur-Occidente del país, análisis antropométricos y determinación del sexo de material óseo encontrado en tumbas prehispánicas, etc. Estos investigadores del IEN -con una formación que se pretendía holística- realizaron todo tipo de investigaciones en el país, pero realmente la antropología física no fue una prioridad en sus trabajos. El IEN existió hasta 1955, tuvo sedes regionales en Medellín, Barranquilla, Santa Marta y Popayán. Desde el año 1953 se convirtió en El Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH),

---

2 De los cuales sobresalen: Pérez de Barradas (1937, 1938, 1943), Reichel-Dolmatoff, G. (1943, 1944, 1949, 1951), Hernández de Alba, Gregorio (1948), Schottelius J. W. (1946), Arcila (1943, 1953, 1957, 1967), Lehmann, Duque y Fornaguera (1943), Páez y Freudenthal (1944), Lehmann, Ceballos y Chávez (1946, 1947), Duque, L. (1944), Lehmann H y Marquer P (1960), Marquer P y Lehmann (1963), Páez, Carlos y Freudenthal, Kurt (1944), Silva C.E. (1945, 1946, 1947, 1948).

que tampoco se interesó demasiado en esta área disciplinar, ello se evidencia simplemente al revisar las revistas del ICANH desde sus inicios hasta la actualidad, existiendo únicamente cuatro (4) artículos entre 1955 y 2012.<sup>3</sup>

Es solo en el 2012 que el ICANH, a través de su Revista Colombiana de Antropología, dedicó un volumen completo a la bioantropología en nuestro país (volumen 48 (I) enero- junio), donde los bioantropólogos Javier Rosique y Miguel Eduardo Delgado invitaron a diversos investigadores del país a presentar las problemáticas y tendencias teóricas de sus investigaciones en esta dirección. El volumen hace una descripción interesante y sintetizada de la diversidad actual de esta subdisciplina en el país y los temas más abordados son: antropología y diversidad genética en Colombia (con tres artículos en esta dirección), antropología nutricional (un artículo), estudios en grupos prehispánicos –bioarqueología- (cuatro artículos), reflexiones sobre la determinación de la composición genética ancestral (un artículo) y reflexión teórica (un artículo).

En los años sesenta se crean los primeros departamentos de antropología del país en el seno de universidades públicas y privadas<sup>4</sup>, pero solo es entre 1970 y 1983 que se realizan los primeros trabajos de grado que tratan estas temáticas. En la Universidad Nacional, bajo la dirección de Gonzalo Correal, se da la mayor cantidad de trabajos relacionados con la antropología física (véase anexo A, numeral 2, página 28). El profesor Correal realiza una importante cantidad de investigaciones de poblaciones muiscas, paleo antropología, paleo patología, estudios de relación hombre-medio en el pasado, el estudio de la momia Guane de la Mesa de los Santos en Santander. Estas investigaciones las realizó principalmente en la sabana de Bogotá, los abrigos rocosos de Nemocón y Sueva en Tequendama, y las excavaciones en Mosquera y Aguazuque.<sup>5</sup>

Entre las décadas de 1980 y 1990 comienzan a realizarse algunos trabajos de grado en bioantropología en la Universidad del Cauca (véase anexo B, numeral 2, página 29) en la Universidad de Antioquia no hay este tipo de trabajos entre 1983 y 1987; en la Universidad de los Andes tampoco hay este tipo de investigaciones entre 1968 y 1986; y en la Universidad Nacional están las investigaciones en paleo odontología de Hugo Sotomayor Tribin, Benjamin Herazo y Hector Polanía.<sup>6</sup> A finales de 1989 ingresa a la Universidad Nacional el profesor José Vicente

---

3 En los volúmenes 16, 26, 30 y 32: Gómez G, Jaime y Correal U, Gonzalo (1974); Cárdenas Arroyo, Felipe y Rendón, Luis Guillermo (1989-1988); Rodríguez, José V. (1993); Cárdenas Arroyo, Felipe (1995).

4 Universidad de los Andes 1960, Universidad Nacional 1964, Universidad de Antioquia 1966 y Universidad del Cauca 1970.

5 Sus publicaciones más relevantes son: Correal, Gonzalo (1974, 1979, 1985, 1987, 1990); Correal y Flórez (1992); Correal y Vander Hammen (1977).

6 (Polanco H., Herazo B. y Rodríguez J. V. (1991), Polanco R., Herazo B., Correal G. (1992), Polanco H., Herazo y Groot A. M. (1992).

Rodríguez incrementando gradualmente las investigaciones en bioantropología en esta universidad. Desde el año 1990 se ha incrementado en el país la investigación en las áreas relacionadas con la antropología biológica, lo que ha ido en aumento hasta la actualidad. Este texto mostrará dichas investigaciones y las tendencias que cada uno de los departamentos de antropología ha desarrollado en el país.

## Planes de estudios, trabajos de grado y tendencias investigativas de los 10 departamentos de antropología del país

### *Departamento de Antropología, Universidad de los Andes*

El departamento de antropología de la Universidad de los Andes fue el primer programa en nuestro país (1964), y actualmente consta de ocho semestres. En este programa, la antropología es concebida como el estudio de la diversidad humana a través de lo que se conoce como *cultura*. Su plan de estudios permite conocer las diferentes culturas en el pasado y presente, desarrollando una visión amplia del mundo y siempre enfocándose en la comprensión de la diversidad. Por ello, la formación de sus estudiantes comprende las siguientes áreas: antropología social-cultural, arqueología prehispánica, historia, etnohistoria, bioantropología y lingüística.<sup>7</sup>

En relación a la formación en antropología biológica, este programa preconiza que el estudiante debe conocer los aportes centrales de dicha subdisciplina, hace la discusión sobre la trayectoria de la evolución humana desde la aparición de los primates homínidos hasta el surgimiento de los humanos modernos (evolución biológica). Se estudian evidencias paleontológicas (registros fósiles) y sus implicaciones en el estudio de la adaptación y el comportamiento de los primeros humanos, la discusión se apoya también en el estudio de primates. En su plan de estudio actual, en el III semestre se cursa “Antropología biológica” (3 créditos) y en ocasiones pueden ofrecerse cursos electivos en esta dirección. Los estudiantes también tienen una formación paralela en arqueología con tres cursos (“Fundamentos de arqueología” II semestre, “Arqueología comparada” III semestre y “Arqueología de Colombia” III semestre). Cuentan con un laboratorio de bioantropología y zooarqueología para apoyo en la docencia e investigación en estos temas relacionados con el análisis de restos óseos de contextos arqueológicos, tanto humanos como animales.

A nivel de posgrado, la maestría en antropología de los Andes se creó en el año 2000 y tiene una duración de dos años con dos énfasis: antropología social

---

7 Para más detalles ver <http://antropologia.uniandes.edu.co/info.php/21/index.php?id1>, consultado el 14 de mayo de 2012).

y arqueología (con un componente significativo en antropología biológica). Esta maestría se interesa en formar, desarrollar y perfeccionar habilidades de investigación contemporánea en arqueología y antropología biológica. El programa, a través de seminarios y tutorías, introduce los diferentes enfoques y tendencias actuales utilizados en la investigación de grupos del pasado remoto y presente, también se revisan temas como la organización y el cambio de las sociedades humanas, la producción y el intercambio, la modificación y explotación del medio ambiente, la dieta y las enfermedades a lo largo de la historia humana y las políticas de preservación y manejo del patrimonio arqueológico, siendo el eje temático el estudio de los procesos de conformación y transformación de las sociedades humanas en sus complejas interrelaciones con aspectos sociales. Paralelamente, se prepara a los estudiantes en los métodos y técnicas propias de la arqueología y la antropología biológica, lo cual incluye el trabajo de laboratorio y el uso de programas estadísticos y de base de datos. También se ofrece la posibilidad de tener cursos del área de antropología social o de cualquier otra maestría de la facultad de ciencias sociales o de la universidad.

El programa de Doctorado en Antropología, tiene una concepción amplia e integral de la condición humana, considera los hechos biológicos y evolutivos como los lingüísticos se consideran como, factores definitivos de la condición humana y una de las mayores fuentes de variabilidad y expresión del dinamismo de las culturas. Los estudios arqueológicos han ampliado su preocupación por el devenir histórico de los pueblos al análisis de su papel en los procesos de construcción de identidades (www.uniandes.edu.co, consultada el 14 de mayo de 2012).

Con un enfoque teórico que integra diversas orientaciones de la antropología y de las ciencias sociales, este programa de doctorado propone las siguientes líneas de investigación que refleja las dinámicas de sus grupos de investigación: antropología y salud, arqueología, bioantropología, naturaleza, espacio y territorio, políticas, historia y cultura.

### *Tendencias de la investigación en bioantropología*

Como ya se mencionó al inicio de este texto, no hubo investigaciones ni trabajos de grado en antropología física en esta universidad entre 1968 y 1986. Los énfasis más fuertes del programa eran la antropología social y la arqueología, y solo en algunos trabajos de grado en arqueología se mencionan tangencialmente algunas temáticas de la antropología física o de la bioantropología pero sin profundizar. Se observan en esta época trabajos en arqueología de algunos profesores como Langeback y Cárdenas que tienen elementos de la bioantropología.

En 1992 se funda el Centro de Estudios Bioantropológicos (CEB) por el profesor Felipe Cárdenas, quien egresó de arqueología y realizó su maestría en antropología

física en la Universidad de San Diego. A su regreso al país, fue director del CEB donde estuvo muy activo en docencia e investigación, entre sus investigaciones de la época están: Cárdenas, Felipe (1986, 1988, 1990, 1995, 1997, 1998), que son diversos trabajos investigativos en bioarqueología, cuyas temáticas centrales fueron la dieta prehispánica, la paleo nutrición, la deformación craneal, la paleo patología, paleo demografía, el análisis de momias muiscas, el análisis genético de momias y sus trabajos de antropología molecular de momias colombianas son pioneros en el país. Estas diversas investigaciones se hicieron en cooperación entre el Departamento de Antropología y el Departamento de Biología y Parasitología de la misma universidad. Análisis más sofisticados se llevaron a cabo en el laboratorio de paleo ecología en la Universidad de Minnesota en U.S.A y en el Departamento de Patología de la Universidad de Pisa, en Italia (Ver Guhl F, *et al.* 1997; Monsalve *et al.* 1996 y Guhl 1999).

Otro indicador de las investigaciones en bioantropología que se tomó como referencia para la elaboración de este artículo fue la Revista de Antropología y Arqueología de este departamento. Una revisión detallada de todos sus números indica que es poca la producción intelectual en esta área disciplinar, los únicos trabajos referenciados fueron: en la revista de 1987, volumen 3 se hacen unas notas o comentarios sobre investigaciones en curso y se menciona el proyecto de las momias, el proyecto del ICANH y el Centro Nacional de Restauración, también se menciona el estudio de esqueletos (52 individuos) de la Candelaria, realizado por miembros del ICANH (Leonardo Moreno y Arturo Cifuentes), y se menciona una investigación del profesor José Vicente Rodríguez sobre esqueletos de Soacha. Los únicos artículos de bioantropología entre 1964 y 2005 fueron de Ana María Boada Rivas (1988), Carl H Langebaek (1990) y Felipe Cárdenas (1990). La revista 10 de 1998, se dedicó en su totalidad a la bioantropología con los siguientes autores: Bernardo T. Arriaza, Martín Conrado Rodríguez, María Luisa Durrance, María del Pilar Mejía, Silvia Monroy, Livia Komazamett; Andrés Patiño, Francisco Etxeberria, Felipe Cárdenas Arroyo y Hugo A. Sotomayor.

La antigua revista del departamento fue reemplazada por la Revista Antípoda, que comenzó desde julio-diciembre de 2005. Las únicas menciones en esta revista sobre temáticas de bioantropología han sido: Antípoda, volumen 3 (julio-diciembre 2006) hay un solo artículo titulado “alcances y limitaciones del concepto de Stress en bioarqueología” (p.255-279) de Leandro Luna, quien es un investigador argentino de la Universidad de Buenos Aires. El volumen 13 de la misma revista (julio-diciembre 2011) es dedicado totalmente a la antropología biológica y sus lazos con la zooarqueología (9 artículos).

#### *Investigaciones en bioarqueología*

En este mismo departamento, durante la última década se destacan los trabajos en bioarqueología de los profesores Elizabeth Ramos Roca (2008, 2009, 2011) y

Carl H. Langebaek. Estos profesores e investigadores representan con precisión la aproximación actual en bioarqueología, que manifiesta la tendencia central de este programa a nivel de sus tres ciclos de formación. La profesora Ramos (2011:15) describe la perspectiva actual de esta área disciplinar en este departamento, ella dice: “que es un dialogo transdisciplinar entre la arqueología y la bioantropología con un énfasis en la zooarqueología”, así mismo se plantea “desdibujar las barreras disciplinares” y sostiene la importancia que los aportes sociales se involucren en los trabajos de la bioantropología y la zooarqueología. Menciona también la necesidad e importancia de establecer diálogos transdisciplinarios que permitan ampliar las discusiones en antropología.

Los artículos presentados en la Revista *Antípoda* al respecto, son ensayos que permiten dimensionar los campos de la antropología biológica en una óptica regional como es la suramericana, y en la zooarqueología en dimensiones que van desde lo teórico-metodológico del concepto básico de *adaptación* hasta las precisiones propias de un análisis tafonómico, en función de prácticas culturales humanas como las mortuorias.

*Trabajos de grado de los estudiantes de Antropología,  
Universidad de los Andes*

Los trabajos de grado actuales del departamento (consultados en la biblioteca de la Universidad de los Andes) reflejan las tendencias contemporáneas investigativas de este programa, entre las que se encuentran la paleo dieta, la subsistencia, el estudio de restos óseos de roedores pequeños, uso y consumo de la carne de monte, osteología de poblaciones muiscas, paleo patología (tuberculosis), ecosistema y explotación de peces. Geográficamente se ha trabajado en el Caribe colombiano, Tubara y Sabana Grande (Atlántico) y en poblaciones muiscas (pasado) de Soacha (ver en anexo A, numeral 1, página 28), los detalles de los trabajos de grado dirigidos por los profesores Elizabeth Ramos Y Carl H. Langebaek.

Hoy la bioantropología es un área reconocida y valorada en los planes de los programas de I, II y III ciclo y en las líneas de investigación en el Departamento de Antropología de los Andes. Este departamento, que en su programa tiene una tradición investigativa muy cercana a la antropología estadounidense, ha privilegiado la tendencia de realizar investigación arqueológica que de manera complementaría utiliza los aportes de la bioantropología. Actualmente, su fortaleza y su proyección futura están en fortalecer los desarrollos de una bioarqueología con énfasis fuerte en la zooarqueología.

*Departamento de Antropología,  
Universidad Nacional de Colombia*

El programa de antropología de la Universidad Nacional es el segundo más antiguo en el país y su rica tradición ha sido muy importante debido a sus múltiples y diversos desarrollos investigativos sobre todo el territorio nacional. En su plan de estudios actual se expresa la percepción que tiene el equipo de docentes y estudiantes de esta universidad sobre la antropología. Lo primero, es que la antropología

Es concebida como el estudio de la condición humana en su conjunto (cultura, sociedad, lenguaje y biología) en el pasado, presente y futuro. Es una disciplina que contribuye a describir y analizar la variabilidad del ser humano desde una perspectiva holística y eco sistémica, y aborda temas tan heterogéneos como el arte, la economía, la familia, la historia, la lengua, la literatura, la política, la religión y la biología (www.unal.edu.co, consultada el 20 de mayo de 2012).

Para este programa son importantes las temáticas actuales de la antropología que son respuestas a los problemas del país, por ello dan un énfasis especial

[al] conflicto social, la convivencia interétnica, las relaciones de familia y género, la recuperación de la memoria histórica regional para la construcción de identidad cultural, la recuperación de la tradición oral, el ordenamiento territorial, la recuperación de la memoria ambiental, el rescate del patrimonio arqueológico, el estudio de las poblaciones prehispánicas, y la identificación de personas desaparecidas, entre muchas otras [...] El objetivo central del programa es lograr una excelente formación a nivel de pregrado en Antropología, acorde con la necesidad de preparar profesionales capacitados para contribuir a la descripción y análisis de las características socioculturales del país en los distintos momentos de su desarrollo (www.unal.edu.co, consultada el 20 de mayo de 2012).

El programa de pregrado consta de ocho semestres. En su plan de estudio es explícita la intención de ofrecer una formación en antropología biológica, que se realiza de la siguiente manera: “Curso de arqueología” y “Antropología biológica” (tres créditos cada una), “Ecología y evolución” (tres créditos), “Pensamiento arqueológico” (semestres I y II de tres créditos cada uno), un laboratorio en “Antropología biológica” (diez créditos), “Hominización” (tres créditos). Hay asignaturas de libre elección (24 créditos, cada curso de estos corresponde a ocho créditos) y existe un curso de diseño de proyecto en antropología biológica (cinco créditos). El programa manifiesta su interés en formar en el énfasis de la bioantropología. Se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que este departamento ha tenido desde finales de la década de 1980 la intención de reforzar esta área disciplinar en nuestro país, creando una interesante tradición investigativa que ha

marcado la pauta a nivel nacional y de América Latina. Analizando en detalle la producción investigativa y académica de este programa desde medianos de los años ochenta del siglo XX, se puede concluir que se detallan dos tendencias de la bioantropología que han tenido un desarrollo en este programa, las cuales han sido la antropología forense y la bio-arqueología. A continuación, se presentan sus orígenes y desarrollos.

*La construcción de una tradición en antropología forense y bioarqueología en Colombia*

Las primeras experiencias que vincularon a la Universidad Nacional a la docencia e investigación de la antropología forense comienzan a finales de la década de 1980 (Rodríguez 1996 y 2002), y es el caso de la Cueva de la Trementina (Becerril-Cesar) que fue investigada por el antropólogo y docente de esta universidad Gonzalo Correal Urrego en 1985. El profesor en cuestión fue comisionado por la Procuraduría General de la Nación de aquella época, para realizar un reconocimiento de unos restos óseos encontrados en la cueva, que resultaron ser de origen prehispánico (grupo Yukos de la Sierra de Perija). Desde ese momento, las asesorías de los antropólogos físicos a funcionarios judiciales fueron frecuentes (Rodríguez 1996), de ahí viene la estrecha colaboración del Departamento de Antropología de la universidad con las instituciones de justicia del país. Ello se concretizó en la realización de actividades académicas (seminarios talleres) con la división de criminalística del cuerpo técnico de la Fiscalía General de la Nación. En estos cursos se capacitó y entrenó los equipos interdisciplinarios del CTI compuestos por patólogos forenses, odontólogos, morfólogos, especialistas en balística y fotógrafos forenses que trabajaban en diversas seccionales de las fiscalías de ciudades como Bogotá, Cali, Medellín, Bucaramanga y Barranquilla.

La situación del conflicto interno que ha vivido el país crea la necesidad de formar, de manera más integral y detallada, el personal de estas instituciones del estado. Por ello, en julio de 1993 se realizó (en la Universidad Nacional) el “Primer Seminario Internacional de Ciencias Forenses y de Derechos Humanos” con la participación de la Universidad de Manchester, La Asociación Americana de Ciencias Forenses y el país Vasco. De esta experiencia surgió de manera formal la idea de crear un programa de posgrado en ciencias forenses en el país, para llenar esos vacíos que venían desde los años 1970 cuando se disparó la desaparición forzada en nuestro país. La Universidad Nacional comenzó a ofrecer peritajes en antropología forense desde 1992. En 1995 el profesor José Vicente Rodríguez (doctor en antropología física en el Instituto de Antropología y Etnografía de la Academia de Ciencias de Rusia), con un equipo de investigación interdisciplinario de la misma universidad y el apoyo de diversas instituciones del Estado, abrió la “Especialización en Antropología Forense”, que actualmente tiene más de 18 años de intensa y continua actividad. Este programa ha ido construyendo una

tradición que colabora en importantes proyectos internacionales con países como la Antigua Yugoslavia y Guatemala ([www.unal.edu.co](http://www.unal.edu.co), consultada en julio 15 de 2012). Sus objetivos han sido y son:

Capacitar a funcionarios judiciales y de ONG sobre modernos métodos y técnicas de identificación de restos óseos de personas desaparecidas sin documentos de identidad.

Promover la interdisciplinariedad e interinstitucionalidad en la discusión de problemas forenses y socio-jurídicos actuales.

Incentivar la investigación en la búsqueda de patrones propios de referencia bioantropológica de la población colombiana.

Los cursos que ofrece esta especialización son: “Antropología forense I” (osteobiografía individual); “Arqueología forense”; “Odontología forense”; “Medicina legal I”, “Medicina legal II”; “Derecho penal constitucional”; “Derecho probatorio”; “Criminalística”; “Conflicto y sociedad”; “Seminario de investigación” y “Trabajo de grado”. Esta especialización ha estado apoyada por el Grupo de Investigaciones en Antropología Biológica (GIAB) dirigido por el profesor José Vicente Rodríguez, cuyas áreas investigación han sido la osteología, etnogénesis, paleo dieta, paleo patología, paleo demografía, antropología dental y reconstrucción facial.

Simultáneamente, se crea en la Universidad Nacional un programa de maestría en antropología que han desarrollado investigadores con énfasis en antropología social y, más recientemente en arqueología y en bioantropología. En dicho programa, el énfasis en arqueología ha estado muy relacionado disciplinariamente con la bioarqueología, que ha sido otra de las fortalezas de este departamento. Se creó en 1994 y ya cuenta con ocho promociones con la línea de antropología social y dos promociones en la línea de arqueología y bioantropología. En esta última, se busca un dialogo donde la arqueología promueva el estudio de los procesos de transformación de las sociedades a través del tiempo. A su vez, la antropología biológica busca formar investigadores que contribuyan al estudio de la diversidad poblacional de Colombia desde de la perspectiva bioantropológica en el tiempo y en el espacio. Las líneas de investigación de este énfasis de la maestría son las mismas del profesor José Vicente Rodríguez y el GIAB. Por su parte, el doctorado en antropología se inició en el 2011 y tiene como objetivos formar investigadores del más alto nivel en las diferentes áreas de la antropología que contribuyan a la comprensión de temas sociales históricos y contemporáneos de Colombia y Latinoamérica. Tiene una perspectiva transdisciplinar, que busca promover la investigación con un énfasis en el compromiso y la acción con el fin de responder a los retos planteados por realidades complejas y conflictivas como la nuestra. Aunque el grupo GIAB aparece apoyando la propuesta, la bioantropología no es una prioridad pero tampoco está excluida ([www.unal.edu.co](http://www.unal.edu.co), consultada en julio 15 de 2012).

### *Tendencias de la investigación en bioantropología*

Los aportes del profesor José Vicente Rodríguez a esta área investigativa en el país han sido inmensos y de manera pionera dirigió el desarrollo de la formación de estudiantes y la investigación de esta disciplina en Colombia. Él ha creado una tradición investigativa importante, una escuela en la Universidad Nacional que es sin lugar a dudas un aporte propio -principalmente en bioarqueología y antropología forense- que ha impulsado esta disciplina en nuestro país. La producción académica e investigativa de la bioantropología fue iniciada en esta universidad también por los docentes Gonzalo Correal Urrego, Hugo Sotomayor, Benjamín Herazo y Héctor Polanía (paleo odontología). Es importante mencionar la importancia de la revista Maguaré, que pertenece a este Departamento y que ha sido un excelente medio de difusión de estas investigaciones.

Las temáticas de trabajos de grado en bioantropología del pregrado en la universidad entre 1970 y 1983 estaban centradas en estudios antropométricos y somatológicos, estudios de crecimiento y desarrollo infantil, la deformación craneal, optometría, la erupción dental y reflexiones sobre el proceso de hominización. Se hicieron en poblaciones urbanas y marginales de Bogotá o en hogares de bienestar familiar (véase anexo A, numeral 1, página 28), pero esto cambió a finales de los años ochenta del siglo XX con la llegada del profesor Rodríguez, cuando las tendencias temáticas de los trabajos de grado en bioantropología se dividen en el estudio de poblaciones del pasado y el estudio de poblaciones actuales, ello se visibiliza entre los años 1996 a 2010 y se describen a continuación:

*Temáticas de trabajos de grado en poblaciones del pasado.* Predomina un enfoque desde la bioarqueología, cuyas temáticas centrales son las deformaciones craneales, la paleo nutrición, el ADN nuclear antiguo, los desarrollos de una antropología funeraria, la dinámicas sociales de los guaqueros, la descripción de la situación de los ejércitos del siglo XIX, la paleo patología, el estrés ocupacional, la desigualdad social en poblaciones prehispánicas, el estudio de momias, actividad ocupacional, exploración sobre las concepciones de la muerte en poblaciones prehispánicas y el análisis de antropología dental.

*Temáticas de trabajos de grado en poblaciones actuales.* Estimación de la edad a partir de material óseo, manifestaciones de violencias en cadáveres, morgue de Bucaramanga, colección osteológica del laboratorio de la Universidad Nacional.

Los sitios geográficos donde se han centrado estas investigaciones han sido los Municipios de Palmira, Cerrito y Pradera en el Valle del Cauca; Funza, el cementerio de Soacha y el cementerio muisca de Usme en Cundinamarca; el Museo Arqueológico de Sogamoso, Cercado Grande Tunja en Boyacá; y la Cartagena colonial (véase anexo A, numeral 1, página 28)

*La investigación en bioantropología*

La producción del profesor Rodríguez, basada en sus proyectos de investigación es amplia<sup>8</sup> y su trabajo con otros investigadores ha sido continuo, en particular sus relaciones con el Instituto para la Investigación y la Preservación del Patrimonio Cultural y Natural (INCIVA) -la mayoría de sus investigadores en arqueología son sus discípulos, como Sonia Blanco y Alexander Clavijo- que ha permitido estudiar el Valle del Cauca prehispánico, junto con el profesor Carlos Armando Rodríguez (Universidad del Valle y director del Museo Arqueológico del INCIVA). Sus investigaciones con las más completas que hay sobre esta región en el país. Son importantes sus relaciones con el Museo Arqueológico de Sogamoso y sus lazos con poblaciones del departamento de Cundinamarca.<sup>9</sup> Estas publicaciones tienen aportes en temáticas como la paleo antropología, la antropología funeraria y religiosa de poblaciones del pasado -en particular se interesa en el chamanismo-. Los lugares centrales de su investigación son el departamento del Valle del Cauca, Cundinamarca, Boyacá y la Guajira. El Departamento de Antropología de la Universidad Nacional ha creado una importante tradición en bioarqueología y antropología forense que ha tenido un gran desarrollo y continuidad.

*Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia*

Este programa de antropología es otro de los pioneros en el país (1966). Según la información oficial de su página web, el egresado está en condiciones de asumir diversos roles ocupacionales relacionados con el estudio del ser humano en su dimensión biológica y cultural, con la intervención en procesos relacionados con la vida social, la cultura y todas sus dimensiones ([www.udea.edu.co/portal/page/](http://www.udea.edu.co/portal/page/), consultada el 20 de mayo de 2012). El programa consta de ocho semestres y ofrece tres énfasis: en antropología biológica, en antropología social y en arqueología. La formación básica en antropología biológica está conformada por dos cursos obligatorios, "Introducción a la antropología biológica" (4 créditos, en el III semestre), "Paleo antropología y evolución" (4 créditos, dictado para el IV semestre). Después del V semestre, según las necesidades y el número de los estudiantes interesados en esta línea, se programan los cursos "El ciclo vital humano" (V semestre, 4 créditos), "Ecología humana" (en VI semestres, 4

- 
- 8 Rodríguez, J. V. 1983, 1987, 1987a, 1987b, 1987c, 1988, 1989, 1992, 1994a, 1994b, 1994c, 1996<sup>a</sup>, 1996b, 1997, 1999, 2001, 2002<sup>a</sup>, 2002b, 2004. Maguaré vol. 25#2:145-195 (volumen completo).
- 9 Castellanos, M. 2007, Buitrago, L. M. & O. Rodríguez 2001, Rodríguez J.V., Rodríguez Carlos Armando, Bernal R, Fernando 1998, Rodríguez, C. A. y Rodríguez J. V. 1998, Rodríguez J. V., F. Etxeberria y A. Blandres 1999, Rodríguez, J. V. y Cifuentes, A. 2005, Blanco S., Rodríguez, J. V. y Cabal, G. 2007, Botero P., Rodríguez, J. V. y Rodríguez, C. A. 2007, Rodríguez, J. V., Blanco, S. y Clavijo, A. 2007, Rodríguez C. J.V. y Blanco Sonia 2008, Rodríguez, J. V., Cifuentes, A. y Aldana, F. 2010 (resumen basado en CvLAC de Colciencias y documentos bibliográficos de la Universidad Nacional).

créditos). Ofrecen algunos cursos electivos como “Antropología de la nutrición” (en VII semestre, 4 créditos). Como seminarios de profundización del énfasis está “Métodos y técnicas de antropología biológica” (4 créditos) y “Teoría antropológica IV” (4 créditos). Después viene el trabajo de grado del estudiante.

El departamento cuenta con laboratorios de arqueología, bioantropología y antropología forense, así como una importante colección arqueológica y osteológica forense. El laboratorio de osteología y antropología forense está conformado por una importante colección de referencia con 200 individuos inhumados entre 2003-2005. La profesora Timisay Monsalve realiza la sistematización de la muestra y trabaja con sus estudiantes en investigaciones sobre la variación de las características biológicas de dicha colección. Para la profesora Monsalve, el objetivo principal de esta propuesta es responder a la necesidad científica y social de contar con un conjunto de material óseo contemporáneo local en aras de producir investigación básica en antropología física y aplicada a la antropología forense (Monsalve 2011).

El programa pretende formar profesionales de diferentes áreas con perfil de investigadores que, desde la perspectiva antropológica que brinda el programa, estén en condiciones de generar conocimiento sobre la región y el país, sintonizados con dinámicas internacionales, incluyendo las nuevas tendencias de la antropología. La formación de los alumnos está articulada al trabajo de los grupos de investigación que respaldan la Maestría. Los egresados podrán desempeñarse como investigadores independientes, como consultores o como investigadores en instituciones gubernamentales y no gubernamentales y corporaciones afines ([www.udea.edu.co/portal/](http://www.udea.edu.co/portal/), consultado el 26 de agosto de 2012).

Aunque en las líneas de investigación de los profesores y grupos de investigación que soportan el programa están la paleo ecología, la arqueología y la museología, no se menciona de manera explícita a la bioantropología, sin embargo tampoco la excluyen.

### *Las tendencias de la investigación en bioantropología*

La antropología desarrollada en esta región del país tiene una larga lista de antropólogos que han aportado a todas las temáticas de investigación de la disciplina desde hace más de 46 años, cuyos aportes han sido muy valiosos. Es interés de este artículo centrarse únicamente en lo relacionado a los desarrollos en el campo de la bioantropología, desde una rápida mirada diacrónica. Por esta razón, se hablará principalmente de los aportes del Instituto Etnológico Nacional (IEN) y en particular del profesor Graciliano Arcila Vélez, uno de los grandes pioneros de nuestra disciplina. El profesor Arcila inicia su acción en el Liceo de la Universidad de Antioquia después de la visita de Paul Rivet en 1942. En 1943 fue profesor, investigador y encargado del museo, que después sería el Museo Universitario,

fundado por él mismo con la colección cerámica Quimbaya que él clasificó desde 1943. En 1945 se instaló el Servicio Etnológico que se anexó al Instituto de Filosofía y Literatura en 1948. Fue en este ámbito académico donde se dictaron los primeros cursos de antropología general y etnología en la Universidad de Antioquia. En 1953, al crearse el Instituto de Antropología, se realiza la primera edición del Boletín de Antropología y nace la Sociedad de Antropología de Antioquia. Desde diciembre de 1965 se aprobó el primer plan de estudios de la carrera y en marzo de 1966 inició labores este departamento (Henaó 1994).

Desde sus inicios, el pregrado ha tenido muchos e importantes cambios al plan de estudios, especialmente en los años 1971, 1976, 1981, 1985, 1991. Como consecuencia de la influencia del IEN, la formación inicial de los primeros egresados estuvo influida por esta tradición. Según Henaó (1994), la arqueología y la antropología física, acompañadas de algún trabajo etnográfico, lideraron el interés del cuerpo profesoral y estudiantil en los primeros tiempos. Con nuevas vinculaciones se abrieron nuevos campos y hasta hoy la diversidad de perspectivas ha primado.

En los trabajos e investigaciones divulgados por el Boletín de Antropología desde 1953 se observa un número importante de investigaciones en antropología física (Arcila Vélez 1953, 1957, 1967). La creación de su museo arqueológico desde 1943 ha permitido una secuencia investigativa sin interrupción en este área disciplinar. Hoy esta colección tiene más de 10.000 piezas de cerámica de todo el país y cuenta también con una colección etnográfica importante. A pesar de ser independientes del Departamento de Antropología trabajan de manera coordinada (Henaó 1994 y Vélez 1994).

Desde finales de la década de 1980, ciertos docentes del programa de antropología (Aida Gálvez) han tenido relación con la facultad de medicina -en particular los programas de enfermería y la Escuela de Dietética y nutrición [ambos adscritos a la facultad de medicina]- realizando investigaciones de tipo interdisciplinario donde la antropología dialogaba con la nutrición y la salud pública. En esta tendencia investigativa había elementos de antropología nutricional, antropología y demografía y antropología y salud pública, que son características que en EEUU, en esta década, dio origen a una subdisciplina de la antropología biológica llamada *antropología biomédica*, que es hoy de gran actualidad y difusión.<sup>10</sup> Estas experiencias investigativas pioneras en el país darían origen y ayudarían a consolidar la Maestría en Salud Colectiva en la facultad de Enfermería de la Universidad de Antioquia, con un énfasis importante entre las relaciones antropología-salud de comunidades indígenas. Simultáneamente, a este proceso investigativo se sumaron, desde el año 2000, diversos docentes que

---

10 En esta dirección es clásica la investigación “para calentar brazo Tomo I y II. Maternidad e infancia en el pueblo Embera 1985-1986” (Alcaraz, Arias y Gálvez 2011).

han enriquecido esta área y han influido en la formación de los estudiantes de este programa y su producción investigativa, como por ejemplo Javier Rosique Gracia, doctor en ciencias y antropología física (Universidad del País Vasco). Los cursos de formación en antropología que el profesor ha dictado en el énfasis en bioantropología desde el año 2000 han sido “Antropología de la nutrición”, “Paleoantropología y evolución”; “Introducción a la antropología biológica”, “Métodos y técnicas de antropología biológica”; “Antropología biológica I y II”; “Antropología biológica aplicada” y “Ecología humana”. Ha participado como docente y director de trabajos de grado en diversos posgrados nacionales e internacionales, como el Doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, la Facultad Nacional de Salud Pública y La Maestría en Ciencias Ambientales, todas de la Universidad de Antioquia. En este artículo se citarán solo las investigaciones que el profesor Rosique ha realizado sobre Colombia, ya que por ser de origen valenciano tiene una interesante carrera investigativa antes de establecerse en nuestro país (él ha trabajado con equipos de investigación españoles, vascos, franceses, belgas y de otros países europeos con los que mantiene una intensa actividad).

*Los proyectos de investigación como investigador principal (desde 2001 hasta 2011).* 1. Estudio ecológico y sociocultural de la Cigua (*Citarium pica* L.); 2. Seguridad alimentaria y nutricional en la población de Acandí.

*Proyectos de investigación como co-investigador (desde 2001).* 1. Caracterización fenotípica y genética de la población antioqueña; 2. Ingesta y lavado *nasal* de agua de mar para el tratamiento de la rinitis alérgica en niños; 3. Investigación biológica y antropológica de los recursos hidrobiológicos marinos como pesca, ecosistemas de coral, manglar y litorales rocosos, con miras a definir estrategias de manejo sostenible asociadas a la formación y fortalecimiento de las organizaciones comunitarias ubicadas en el área de influencia del PNN Ensenada de Utría; y 4. Hábitos alimentarios y estado nutricional de la población emberá del municipio de Frontino (Antioquia).

*Trabajos de grado en bioantropología de los estudiantes a nivel de pregrado y Maestría en Salud Colectiva – Facultad de Enfermería*

Las temáticas trabajadas en estas investigaciones son las dimensiones corporales y la prevención de las enfermedades en los Embera Chamí, seguridad alimentaria y estado nutricional en Jurubidá (Chocó), seguridad alimentaria y estado nutricional en Medellín (Caicedo-Las Estancias). El caso del centro infantil Arco Iris, estudios bioantropológicos de la actividad física en población laboral de Medellín, cuidados de la primera infancia y su relación con el estado nutricional y de salud en población Embera, economía, alimentación y nutrición en una población de pescadores Bahía Solano (“Pe’cao y arro”). Seguridad alimentaria y nutricional de la población pesquera de Santa Cecilia y Bocas de Sehevé (Ayapel, Córdoba), seguridad alimentaria y nutricional en las comunidades Embera de Nusidó y Atausí

del municipio de Frontino. Diagnóstico de la edad a partir del cierre de las suturas palatinas en una muestra de población esquelética contemporánea de Medellín, composición corporal de afrocolombianos. Estado nutricional y condiciones de vida en indígenas inga del Putumayo. Crecimiento y desarrollo corporal en adolescentes de Medellín, crecimiento y nutrición de escolares de Necoclí, seguridad alimentaria y cultura alimentaria en Acandí, estudio del dimorfismo sexual en restos óseos de una población contemporánea de Antioquia (cráneo y mandíbula) y dimorfismo sexual en huesos largos (véase anexo B, numeral 1, página 28).

El profesor Rosique, a nivel de pregrado y postgrado, mantiene la perspectiva de antropología nutricional y alimenticia –sobre todo en poblaciones indígenas y afrocolombianas en Antioquia, región Caribe y Putumayo- introduciendo también a la ecología y el medio ambiente como variables complementarias, ya que su mirada quiere ser sistémica e interdisciplinaria. A ello se suma su continuo interés por estudios nacionales e internacionales en crecimiento y desarrollo de niños y jóvenes, así como sus investigaciones en antropología forense de poblaciones actuales como una respuesta a las necesidades que en este campo se han desarrollado en nuestro país y en el departamento de Antioquia a causa de la intensidad del conflicto colombiano. Su trabajo refleja un gran conocimiento y manejo de los métodos cuantitativos y su cruce con los datos cualitativos de la antropología ecológica y ambiental. Es importante su producción intelectual en revistas.<sup>11</sup>

Simultáneamente al trabajo del profesor Rosique, están las investigaciones de la profesora Timisay Monsalve, docente en bioantropología. Es antropóloga de la Universidad de Antioquia y realizó la maestría, el doctorado y postdoctorado en antropología biológica en la Universidad Nacional Autónoma de México. Las líneas de investigación que ella ha desarrollado son: estudio del cuerpo en antropología

---

11 Rosique J, Restrepo MT, Manjarrés LM, Gálvez A, Santa J (2010), Rosique J, Toro B, Marín JG, Galeano N, Correa T (2008), Rosique J, Gallego PA, Ospina CI (2005), Álvarez MC, Restrepo MT, Rosique J (2004a), Marín GA, Álvarez MC, Rosique J (2004b), Marín GA, Álvarez MA, Rosique J (2004c); Rosique J, Ospina C, Gallego PA (2004d); Rosique J, Álvarez MC, Restrepo MT (2004e); Rosique J, Restrepo MT (2003/4), Rosique J (2003b), Rosique J (2003c), Rebato E, Susann E C, San Martin L, Rosique J. (2001), Rebato E., Rosique J (2001a, 2001b), Susanne C, Rebato E, Vercauteren M, Salces I, San Martin L, Rosique J (2000), Rebato E, Salces I, Rosique J, San Martin L, Susanne C (2002), Rebato E, Rosique J (2000). Capítulos de libros (desde 2000): Rosique J, Gálvez A, Restrepo MT, Manjarrés LM, Valencia E (2011, *in press*), Rosique J, Aréchiga J (2010), Rosique J, Chaves D, Pérez AF. (2010), Rosique J, Pérez Sánchez AF, Negrette G. (2009), Toro B, Correa T, Marín JG, Rosique J (2009), Rosique J (2006), Rebato E, Rosique J (2005), Rosique J, Rebato E, Restrepo MT (2005), Rosique J (2004; Rebato E, Rosique J (2003), Salces I, Rebato E, Rosique J (2003), Ordoñez I, Rebato E, Salces I, Fernández-López JR, Susanne C, Rosique J (2003), Rebato E, Rosique J, Pietrobelli A, Chatterjee M, Chatterjee S, Saha R, Dasgupta P (2001), Susanne C, Rebato E, Hauspie rc, Vercauteren M, Salces I, San Martin I and Rosique J (2000), Rosique J, Gordon P, Rebato E, Gonzalez-Montero De Espinosa M, Callejo L, Moreno-Heras E, Marrodan MD (2000).

forense, el cuerpo en el ciclo vital, estudios socioculturales del cuerpo, crecimiento y desarrollo, salud humana, saneamiento ambiental y nutrición.<sup>12</sup>

*Los trabajos de grado dirigidos por la profesora Monsalve.* Se han desarrollado las siguientes temáticas de investigación: El estudio de crecimiento en una población de Caltimacán, Estado de Hidalgo, estado nutricional de niños y niñas entre dos y cinco años de edad que habitan en una vereda al sur del Valle de Aburrá, bioarqueología y síntesis biosocial aplicadas a un estudio óseo en la vereda La Ardila en el Municipio de Concepción, posibles tipos de configuración facial en una población masculina del pregrado de Antropología de la Universidad de Antioquia. Monografía sobre tratamiento de restos óseos en el laboratorio de la Universidad de Antioquia. Reconstrucción facial computarizada aplicada en los casos de NN. Técnicas arqueológicas aplicadas a la recuperación de restos óseos sin identificar en cementerios públicos, la pertinencia de la antropología forense. Evaluación de la nutrición en una muestra ósea de Caltimacán, México. Factores socioculturales y nutricionales que influyen en la seguridad alimentaria de los escolares en situación de desplazamiento de la Institución Educativa Las Estancias, determinación del sexo a partir del hueso coxal en una muestra de un cementerio del siglo XVIII del Estado de Hidalgo, México. Influencias socioculturales en el crecimiento y el estado nutricional en menores de dos a nueve años en el municipio de Segovia. Representaciones sociales del proceso de salud y enfermedad oral en los mineros artesanales en el municipio de Segovia, que presentan intoxicación debido a la exposición constante a vapores de mercurio. Cultura, cuerpo y brujería, construcción de la corporalidad en estado de embrujamiento del municipio de Segovia, Antioquia. Control y dominio de las representaciones simbólicas del cuerpo en la desaparición forzada, en el municipio de San Vicente Ferrer, Oriente Antioqueño.

Fuera del Departamento de Antropología, hay un aporte muy importante en antropología genética realizado por el Dr. Andrés Ruiz Linares, quien ha trabajado vinculando –sin lazos oficiales– a diversos grupos de investigación de la Universidad de Antioquia en genética de poblaciones. Ruiz se ha interesado en la sensibilidad genética de las poblaciones colombianas a enfermedades (véase anexo C, página 29).

Ha sido y es importante el aporte a la bioantropología que realiza este departamento, ya que tiene un gran dinamismo y originalidad en su manera de pensar y practicar esta subdisciplina. Se encuentra una gran fortaleza en los desarrollos investigativos de sus estudiantes y docentes en las áreas de la antropología nutricional y alimenticia, ecología humana, crecimiento y desarrollo, así como en antropología forense.

---

12 Su principal producción intelectual es: Monsalve Vargas Timisay (1995a), Monsalve Vargas Timisay (1995b), Monsalve Vargas, Timisay (2000a), Monsalve Vargas, Timisay (2000b), Serrano C. y Monsalve Vargas, Timisay (2005), Monsalve Vargas Timisay y Sanabria, W. (2003), Monsalve Vargas Timisay (2008a), Monsalve Vargas, Timisay (2008b), Monsalve Vargas Timisay (2011), Monsalve Vargas, Timisay (2012).

### *Departamento de Antropología, Universidad del Cauca*

En 1946 el rector de la Universidad del Cauca, Luis Carlos Zambrano ofreció a Hernández de Alba la posibilidad de abrir una seccional en Popayán del Instituto Etnológico Nacional, quien aceptó pensando en darle otro esquema de formación para la antropología en Colombia (Pineda Camacho 2009:137). En el departamento del Cauca existía ya una larga tradición de reflexión sobre temáticas sociales, con énfasis especial en las problemáticas indígenas de la región. Existía una Oficina de Asuntos Indígenas a cargo de Gerardo Cabrera Moreno, que se dedicaba a la temática de la *terrajería*, la expansión de la hacienda y la expropiación de tierras a los indígenas. También, a iniciativa de Henri Lehmann quien apoyado por las élites locales, habían creado un museo arqueológico y realizado investigaciones arqueológicas en Moscopan y de tipo etnográfico en Guambia y, con el patrocinio del Intituto Etnológico del Cauca (IEC), se realizó una expedición a Nariño entre los Kwaiquer (Awás) (Pineda Camacho 2009:137).

Diversos profesores de la Universidad del Cauca como Jesús María Otero, José María Llorente, Cesar Uribe Piedrahita y Antonio García, realizaban diversas actividades investigativas sobre la problemáticas de los grupos indígenas, en particular su lucha por la tierra y contaban con el apoyo del Instituto Indigenista de Colombia. El nuevo IEC en Popayán se vinculó al museo ya existente así como la enseñanza de la etnología y sus diversas ramas desde la perspectiva de Rivet -fuertemente influenciada por Boas-. Sin embargo, el IEC se centró más “en el estudio de todo tipo de poblaciones pasadas y contemporáneas, y en su dimensión práctica y aplicada” (Pineda Camacho 2009:138). Hernández de Alba estaba más interesado en el presente y no en la búsqueda de orígenes; más en la funcionalidad de los componentes contemporáneos de un grupo social que el ensamblaje de elementos culturales de diversa procedencia histórica, o la historia profunda de la civilización americana (Pineda Camacho 2009:139). El Instituto Etnológico del Cauca inició labores con estudiantes becados provenientes del Cauca, Chocó y Caldas. El pensum comprendía en el primer año “Introducción a las culturas humanas”, “Introducción a la antropología física”, “Lingüística descriptiva” y “Métodos de arqueología”. Durante el segundo año se estudiaban “Teorías en etnología”, “Problemas de antropología física”, “Lingüística histórica y comparativa”, “Pueblos y culturas de América”, “Pueblos de Colombia”, “Introducción a la historia americana” y “Arqueología del viejo mundo”. En 1948 se graduaron los primeros tres estudiantes. Ellos no se interesaron por la arqueología ni la antropología física, sino en el estudio de los pueblos afroamericanos y el folclor negro del Chocó.

Entre 1946-1950 los investigadores del IEC se dedicaron a realizar etnografías indígenas, lingüística, algunos estudios de arqueología y la antropología física de la época que se reducía a la antropometría y la serigrafía. Estas temáticas no eran importantes en sus programas investigativos ya que lo que predominaba era un enfoque más social de las problemáticas indígenas. En 1970, al crearse

el Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca, esta visión boasiana de la antropología continuó presente en los diversos planes de estudio del programa. Sin embargo, el enfoque dominante del programa ha sido y es la antropología social y en menor medida la arqueología. Ello se ha reflejado en los cinco programas que ha tenido el Departamento, donde solo se dictaba un curso en biología y otro en antropología física, algunas veces se dictaba un seminario en paleontología o evolución del comportamiento humano. Sin embargo, después de 1998 se comenzó a implementar una formación en bioantropología más acorde con los desarrollos recientes.

El actual programa de antropología de la Universidad del Cauca es fruto de los repetidos procesos de autoevaluación que periódicamente hace el cuerpo docente, así como las recomendaciones recibidas por el Consejo Nacional de Acreditación (CNA) en los procesos de acreditación y re acreditación de alta calidad del programa. La última reforma fue la del año 2005 (Resolución VRA-055 junio), que comprende un programa de 160 créditos y corresponde a cinco años (diez semestres), donde la monografía es requisito obligatorio para acceder al título. Las materias básicas del programa corresponden a 102 créditos (63.75%), las materias electivas suman 36 créditos (22.5%), el desarrollo personal 6 créditos (3.75%) y el trabajo de investigación tiene 16 créditos (10%). El currículo del pregrado del programa de antropología se caracteriza por su gran flexibilidad y tiene los siguientes objetivos: 1. Dar una formación de base profesional en los cuatro campos sub-disciplinarios (antropología social-cultural, arqueología, etnolingüística y bioantropología). 2. Construir una mirada crítica sobre las bases teórico-metodológicas de nuestra disciplina. 3. Formar un antropólogo con experiencia de trabajo de campo en particular con las diversas comunidades étnicas del sur-Occidente del país. 4-Formar un investigador en antropología capaz de interactuar en el ámbito profesional en instituciones del Estado, ONG's nacionales e internacionales, comunidades y la empresa privada. Aunque el programa pretende dar los elementos de base de cuatro sub-disciplinas de la antropología, también ofrece oficialmente la posibilidad de dos énfasis (antropología social y arqueología). Sin embargo, en la realidad de los resultados del trabajo de grado se evidencian las cuatro sub-disciplinas representadas, ya que quienes trabajan la bioarqueología y paleo antropología se inscriben en el área de la arqueología y los que trabajan en antropología biológica en vivo, así como en la etnolingüística, se han inscrito en el énfasis en antropología social.

La secuencia de cursos que tienen un componente en bioantropología es: En I semestre se dicta el curso "Antropología general" (ANT 104), que cuenta con 5 créditos, 80 horas presenciales 85 a la semana) y 160 horas de trabajo independiente por semestre, y prácticas y salidas de campo que dan una mirada panorámica a los elementos y conceptos de base de nuestra disciplina, así como de las cuatro sub-disciplinas, entre ellas la bioantropología. En II semestre, "Introducción a la antropología biológica" (ANT 209), que tiene 5 créditos, 80 horas de clase directa

y prácticas y salidas de campo, así como 160 horas de trabajo independiente. El curso comprende las bases de la dimensión teórico-metodológica y aplicada de cuatro sub disciplinas de la bioantropología (primatología, paleo antropología, ecología humana, y genética de poblaciones). En III semestre, “Métodos en bioantropología” (ANT 313), donde se estudian en detalle los diferentes métodos de las cuatro subdivisiones de la bioantropología. A partir de V semestre se van definiendo gradualmente los énfasis y las temáticas individuales de los estudiantes para la elaboración de sus trabajos de grado. Al mismo tiempo, en este semestre los estudiantes comienzan a escoger sus seminarios electivos, que son 9 en total con un valor de 4 créditos, 80 horas presenciales y 112 horas de trabajo independiente. Durante dos años los estudiantes pueden seguir seminarios en las áreas de su interés investigativo fuera del Departamento en cualquier programa de la universidad.

En el Departamento, los estudiantes interesados en la bioarqueología, toman dos cursos obligatorios del énfasis de arqueología que son pertinentes, “Taller de sistemática” (ANT 522) y “Taller de recuperación de información arqueológica” (ANT 626, cada uno de cinco créditos, 80 horas presenciales y 160 horas de trabajo independiente semestrales. Se ofrecen muchos seminarios electivos de arqueología que son útiles a los bioantropólogos, fuera de ello están los seminarios de antropología ecológica y ambiental que son también muy pertinentes. Y por supuesto se dictan cursos en bioantropología como “Los modelos teóricos en paleo-antropología”, “Antropología forense”, “Bioarqueología colombiana”, “Nuevas tendencias investigativas en bioantropología”, entre otros. Es de anotar que cada semestre el Departamento programa en promedio doce seminarios optativos diferentes que no se repiten sino un año después. Los estudiantes que trabajan problemáticas diversas en bioantropología de poblaciones vivientes -que son muy numerosos- están en la perspectiva de la antropología biomédica, que es la que más se practica el Departamento. Ellos toman seminarios electivos en antropología médica, en antropología y epidemiología, en epidemiología intercultural, en sistemas médicos comparados, antropología y salud pública, etnobotánica, etc.

En VII y VIII semestre los estudiantes entran a realizar el proyecto de trabajo de grado. Se realiza el “Seminario central temático en antropología y arqueología” (ANT 726). En VIII semestre los estudiantes cursan el “Taller de investigación temático” (ANT 830), con ocho créditos, cinco horas semanales directas y 280 horas de trabajo independiente. En este taller el estudiante finaliza su proyecto de grado y realiza los primeros contactos en el terreno con la comunidad donde realizará su estudio, o sea hace su investigación preliminar y verifica la viabilidad de su investigación. En IX semestre, el estudiante inscribe su trabajo de grado y el “Trabajo de campo” (ANT) ante el consejo y solicita el nombramiento oficial de su director. Esta actividad tiene un valor de ocho créditos y 32 horas semanales de trabajo con un total de 384 horas por semestre. El estudiante se marcha a realizar la recolección de datos en el tema y área de investigación escogido en cualquier

temática, entre ellas la bioantropología en poblaciones vivas o muertas. En el X semestre, el estudiante al terminar su recolección de datos en campo, se inscribe en “Análisis de materiales” (ANT 1035), que tiene un valor de ocho créditos y 32 horas semanales, en total 384 horas por semestre. En esta parte, el estudiante realiza la sistematización de datos y análisis de materiales, para comenzar la redacción de resultados que es la monografía de grado. Al terminar su trabajo de grado, en asesoría constante de su director, se envía el trabajo a tres jurados que lo evaluarán y harán sugerencias. Si todos están de acuerdo, el estudiante hace una sustentación pública de su trabajo que es aprobado por los respectivos jurados. Posterior a ello se le adjudica su diploma de antropólogo(a).

El Departamento le apuesta a dar una buena formación en investigación en el pregrado de antropología en cualquiera de las sub-disciplinas. Se ha optado por una malla curricular flexible. En particular con los nueve seminarios electivos que cada estudiante toma durante su periodo de formación, que son cambiantes y permiten continuamente estar al día en las problemáticas actuales de nuestra disciplina, sin estar continuamente modificando el currículo. Además, no se pretende que el egresado salga hiper-especializado en tan temprano proceso como es el pregrado, donde debería adquirir una buena formación de base disciplinar, se considera que la especialización se realizara ya en el posgrado.

El programa de Doctorado de Antropología de la Universidad del Cauca, inició labores en el 2006 y no tiene componente alguno en bioantropología, ya que es un doctorado que preconiza y privilegia las teorías contemporáneas en antropología y cuestiona las relaciones saber-poder tradicionalmente muy influyentes en la antropología colombiana. La Maestría en Antropología inició su primera cohorte en el 2011, con un énfasis investigativo de problemáticas de la antropología, con componentes de salud, que está relacionado con la antropología biomédica y la antropología médica crítica. Pero su enfoque dominante son las temáticas actuales de los estudios de la posmodernidad en antropología.

### *Tendencias investigativas en bioantropología en Unicauca*

En la actualidad, la línea investigativa en bioantropología en esta universidad se caracteriza por la perspectiva de la antropología biomédica, aplicada a poblaciones pasadas y presentes. Todos los trabajos de grado de los estudiantes han estado ligados a los proyectos de investigación del grupo Antropacífico, cuya área geográfica de influencia ha sido el Chocó bio-geográfico, en particular las poblaciones afrocolombianas y amerindias. Este grupo se creó hace diez años para fortalecer la perspectiva investigativa desde la bioantropología, así como el estudio de las poblaciones afrocolombianas, amerindias y mestizas del pacífico.

*Las líneas de investigación del grupo Antropacífico.* En poblaciones vivas: antropología biomédica, antropología nutricional (crecimiento y desarrollo)

antropología alimenticia, etnociencia (etnobotánica, etnozoología, etnoecología), antropología epidemiológica y clínica, genética de poblaciones, binomio madre e hijo, manifestaciones de la diversidad cultural del Pacífico (música, religiosidad, etc.), salud mental (etnosiquiatría), antropología dental, salud de poblaciones desplazadas, salud mental y conflicto armado. En poblaciones del pasado: bioarqueología, paleo antropología, paleo dieta, paleo patología, antropología forense.

### *Investigaciones en bioarqueología y poblaciones del pasado*

Desde finales de 1999 comenzaron a dictarse seminarios en bioantropología y bioarqueología con mi vinculación como profesora de planta al Departamento, y comenzaron los trabajos de grado que tenían la influencia de estas dos sub disciplinas. Los trabajos han sido: Astrid Perafán (2001), Guillermo Mambague (2008), Janeth Villamarin (2010), Julián Escobar (2013) y Leidi Yascuarán (2013). Cuyas temáticas fueron la paleo antropología, paleo patología, paleo dieta, paleo nutrición, paleo demografía, estratificación, excavación de tumbas prehispánicas en el Valle del Cauca, relaciones bioarqueología y etnohistoria, análisis cerámico, análisis de material lítico y osteología antropológica. Con conceptos y marcos teóricos como la etnohistoria, el patrimonio y la identidad cultural y también con técnicas como el análisis experimental de paleo nutrición con infrarrojo, análisis de absorción atómica, microscopía electrónica, análisis de osteología antropológica y análisis de antropología dental. Los principales lugares donde se trabajaron fueron Cañón Bravo y Guali – Candelaria, Valle del Cauca (paleo muestras), el Municipio de Páez, Tálaga – Región de Tierradentro, Cauca (excavación de tumbas pre-hispánicas) y el Tuno – Patía, Cauca.

### *Publicaciones principales del grupo Antropacífico*

Se han realizado publicaciones nacionales e internacionales en revistas indexadas: en *Biomedica*: Alvarado y Vásquez (2006), Carvajal *et al.* (2006); en *The Journal of Nutrition*: Osorno *et al.* (2005); en *Cadernos de saúde pública*: Alvarado, Delisle y Zinsunegui (2005); en los *Archivos Latinoamericanos de Nutrición*: Tabares *et al.* (2005); en *Antípoda*: Delgado *et al.* (2006a); en *Inclen News*: Delgado *et al.* (2005); en *Revista Colombiana de Antropología*: Tabares Elizabeth, Rosique Javier y Delgado Miguel Eduardo (2012).

De divulgación para público en general se ha publicado: en *Boletín VRI Unicauca*: Tabares *et al.* (2008); Delgado *et al.* (2006b). Además, el grupo ha editado 10 números de la *Revista Antropacífico* que pueden encontrarse tanto en versión impresa como electrónica. Los libros editados desde 2005 han sido sobre la salud del niño (Tabares y Alvarado 2005), etnohistoria y bioarqueología (Tabares *et al.* 2011) y una compilación de diversos trabajos sobre el Pacífico colombiano (Tabares *et al.* 2012). Desde 2004, con la finalidad de divulgación científica, se han producido cuatro videos sobre la población del Pacífico caucano (véase anexo D, página 31).

## Los nuevos departamentos de antropología del país, sus planes de estudios y sus tendencias investigativas en bioantropología

### *Departamento de Antropología, Universidad Externado de Colombia*

Su plan contempla nueve semestres. No contempla una formación directa en bioantropología, pero sí tiene un curso de biología en I y II semestre (2 horas presenciales semanales, de dos créditos). Comprende formación en introducción a la arqueología (4 horas, 2 créditos) y un curso de arqueología de Colombia. No hay investigación en bioantropología.

Existe también de manera separada un programa de arqueología en esta Universidad, el cual dura 10 semestres. Está centrado en temáticas relacionadas con la arqueología de campo y la gestión del patrimonio cultural y tiene una perspectiva muy técnica de la arqueología. El plan de estudios no plantea hacer relaciones interdisciplinarias con la bioantropología ni la bioarqueología, lo único que se aprecia es que en el I semestre los estudiantes tienen un curso introductorio a la biología que tiene un crédito. No hay mucha información disponible sobre este programa, que es reciente.

### *Departamento de Antropología, Universidad Javeriana*

Este departamento ha existido durante largo tiempo (1969). Comenzó dando cursos de formación en antropología a estudiantes de otras disciplinas. Estuvo ligado al programa de investigación *Expedición Humana* en la parte social-cultural de esta universidad, así como el prestigioso y conocido Instituto Pensar. Cuenta con un importante Boletín de Antropología desde 1984. Solo desde el año 2005 tiene estudiantes propios para ser formados a nivel de pregrado en Antropología. El programa actual contempla una duración de nueve semestres, y ofrece una formación disciplinar para el análisis, reflexión e intervención en los fenómenos y procesos sociales y culturales del mundo contemporáneo ([www.universidadjaveriana.edu.co](http://www.universidadjaveriana.edu.co), consultada el 12 de julio de 2012). El plan de estudios no contempla cursos de introducción a la bioantropología ni a la arqueología. Sin embargo, en la programación de los énfasis se observa la existencia de cursos que tienen diversas temáticas de la bioantropología como son: “Antropología de la enfermedad”, “Antropología y salud pública”; “Salud, riesgo y tecnología”, “Antropología forense y criminología”, “Antropología y bioética”. Existe una tendencia a realizar investigaciones en temáticas ligadas a la antropología y salud en la que es posible haya algún componente en bioantropología para el futuro.

*Departamento de Antropología, Universidad del Rosario*

El programa tiene una duración de ocho semestres. Busca dar a sus estudiantes una formación integral en antropología social. Intenta prepararlos para el estudio de las diferentes sociedades humanas a través del tiempo y el espacio, abordando una gran amplitud de problemas y debates como la cultura y el poder, economía, política y violencia, espacio, identidad, diferencias y desigualdades de clase, género, religión, raza y etnicidad (www.universidaddelrosario.edu.co, consultada el 14 de 2012). En su plan de estudios no contempla formación en bioantropología, ni en arqueología ni en lingüística. Tampoco cuenta aún con tradición investigativa en bioantropología.

*Departamento de Antropología y Sociología,  
Universidad de Caldas*

El programa comprende ocho semestres. Busca dar una formación que genere conocimiento a través de la investigación y proponer alternativas de solución (mediante la intervención) de algunas problemáticas que presenta la región y el país en las áreas de antropología social, arqueología y la antropología biológica. El egresado del programa está en condiciones de asumir diversos roles ocupacionales relacionados con el estudio del ser humano en su dimensión biológica y cultural, la vida social y la intervención en procesos relacionados con estos ámbitos y dimensiones. El programa nace en 1999 y tuvo una reforma en el 2005 y otra en el 2010. Desde sus inicios, en el programa hay dos cursos obligatorios en el área de bioantropología. “Fundamentos de antropología biológica” (G6F0151) y “Laboratorio de antropología biológica” (G6F0152). En el 2005 se conservaron los dos cursos con algunos cambios en sus contenidos y se plantearon dos cursos de profundización que eran: “Paleo patología” (G6F0070) y “Osteología humana” (G6F0017) (Rodríguez, D. 2010). El plan de estudios actual sí contempla una formación básica en bioantropología en la siguiente secuencia: “Biología” (67H0121), “Fundamentos de antropología biológica” (66F0231), “Biología humana evolutiva” y “Antropología biológica”. Como electivas propone “Antropología de la salud”, “Antropología forense”, con los siguientes cursos de profundización en esta área: “Bioarqueología”, “Paleo patología”, “Geoarqueología”, y “Arqueología ambiental”. Conectando esta formación están también los cursos en arqueología I y II que son básicos.

El Departamento ha venido fortaleciendo gradualmente el énfasis en antropología biológica dentro de los contenidos de sus cursos, en los diplomados en antropología forense y derechos humanos, y en los seminarios de actualización en antropología biológica (2008, 2009). En las problemáticas forenses se han buscado las relaciones con organismos del Estado (CTI y Fiscalías). Las tesis de pregrado y las propuestas de investigación van en aumento. En los últimos

cinco años el equipo de profesores en el área ha sido reforzado primero con Ernesto Rodríguez y David Rodríguez; posteriormente, con la profesora Juliana Gómez como docente de planta, quien actualmente realiza su doctorado en Brasil. Se prevé otra convocatoria que refuerce el equipo. La profesora Gómez, en sus lineamientos de trabajo académico (2010), planea impulsar la línea de antropología biológica y forense, articular actividades de investigación docencia y extensión a nivel regional y nacional, y ampliar conocimientos sobre la región en la interacción entre aspectos biológicos y culturales. Los campos de mayor interés para los docentes de este Departamento son la bioarqueología y la antropología forense. Hay estudiantes en proceso de formación en esta área disciplinar e interés de crear tendencias investigativas que se irán desarrollando en los próximos años.

*Departamento de Antropología,  
Universidad del Magdalena*

El programa actual, de nueve semestres, se propone articular el saber antropológico universal con los saberes de la región para proporcionar una comprensión de los procesos que conllevan a la formación de la identidad regional y nacional. El plan de estudios contempla, para la formación en antropología biológica, un curso básico llamado “Procesos de hominización” de tres créditos en III semestre y ofrece cursos opcionales que pueden tener este componente como: “Osteología”, “Naturalismo” y “Cultura”. En este momento el equipo de profesores de planta realiza una propuesta de reforma curricular que daría más fortaleza a esta área de la antropología. La profesora Claudia Rojas es egresada de la Universidad Nacional, su maestría y doctorado los realizó en Marsella-Francia, quien cuenta con el apoyo de la profesora Astrid Perafán para desarrollar esta posibilidad.

Sus líneas de investigación son las condiciones de vida de poblaciones antiguas, la paleo patología y las relaciones hombre-medio en el pasado y el presente. Sus aéreas de investigación han sido la región Cundiboyacense, Soacha, Tunja y Panamá Viejo. Están iniciando trabajo de campo en la región Caribe. Sus redes investigativas han sido con el equipo del profesor José Vicente Rodríguez de la Universidad Nacional, en Marsella- Francia estuvieron ligados a la Facultad de Medicina (profesor Oline Duto), también han tenido contactos con el Museo de Antropología, Arqueología e Historia del Perú. En el Departamento de Antropología actualmente está organizando el laboratorio de bioantropología y se está creando una muestra ósea de poblaciones prehispánicas y actuales.

Los docentes están iniciando la formación de estudiantes en áreas como la antropología forense y la bioarqueología, les interesa trabajar algunos problemas de poblaciones actuales como fenómenos de adaptación al clima. Han publicado en revistas prestigiosas del extranjero (*Boletín de Memorias de la Sociedad de*

*Antropólogos de París*). Este programa en los próximos años, construirá su tradición educativa e investigativa en bioantropología.

La cuestión de la antropología biológica en la Universidad del Magdalena tiene sus complejidades. Es por tradición un programa de corte muy social, lo cual se refleja completamente en su malla vigente y por supuesto, en la actitud de muchos de los estudiantes que ingresaron al programa hace más de dos años. Los estudiantes en general, no han tenido la posibilidad de explorar las posibilidades de la disciplina, algunos que tuvieron en un momento el interés, no encontraron el apoyo del programa para explotarlo, otros, no tienen muy interiorizado aún el tipo de investigación que se puede realizar en el área. Por ello y por la visión amplia que tenemos los seis docentes de planta del programa, se está trabajando en un nuevo plan curricular que integre las cuatro disciplinas principales de la antropología y que haga evidente las conexiones entre ellas. Este proceso va más o menos avanzado, los docentes de planta tenemos ya una propuesta que pronto esperamos socializar con los demás docentes y con estudiantes para que la misma empiece a surtir lo procedimientos administrativos necesarios para que empiece a regir. En dicha propuesta, se le da mayor atención a disciplinas que se habían tenido descuidadas, como lo es la antropología biológica.

[...]Estoy optimista porque percibo en los estudiantes más jóvenes un interés por el área, el hecho de estar dando la electiva en osteología creo que les permitirá a muchos asomarse a una ventana que no habían podido alcanzar. Proyectos hay muchísimos. Poco a poco, el diseño de las asignaturas a mi cargo ha ido adaptándose a la realidad de nuestros estudiantes, pero procurando siempre, no perjudicar la calidad de los contenidos. En este punto también me encuentro optimista, pues las nuevas generaciones se están enfrentando a profesores de planta que han venido aumentando la exigencia y aspiro a que poco a poco se vaya consolidando un estudiantado más comprometido. (Claudia Mercedes Rojas, julio de 2012. Comunicación vía correo electrónico)

*Departamento de Antropología,  
Fundación Universitaria Claretiana FUCLA*

El programa tiene una formación de diez semestres. Fue creado en el año 2005, su modalidad es la formación en educación a distancia. La sede central es Quibdó-Chocó, tiene centros de asistencia en Medellín, Bogotá y Mocoa. Su énfasis central es en estudios religiosos y los derechos étnicos. Su plan de estudios está muy cerca de la tradición etnológica francesa, no prevé cursos de formación en bioantropología y se centra en la antropología social y en la formación con base

en etnología, y algunos elementos de lingüística y arqueología ([www.fundación universitaria.claretiana.fucla.edu.co](http://www.fundaciónuniversitaria.claretiana.fucla.edu.co)). No hay investigación en bioantropología.

*Departamento de Antropología y Sociología,  
Universidad ICESI*

El programa propone la formación en antropología social-cultural con una perspectiva interdisciplinaria. Los intereses de investigación del programa se han centrado en antropología urbana y estudios regionales, globalización y desarrollo, políticas culturales e identitarias, subjetividades emergentes y antropología visual. La directora del programa (profesora Alhena Caicedo, comunicación vía correo electrónico) nos informa que los estudiantes solo tienen un curso en el área de bioantropología. Al revisar el plan de estudios oficial, está el curso para Antropología “Evolución humana”, que también es electivo en Ciencias Biológicas, y su objetivo es que el estudiante desarrolle la capacidad de realizar un análisis crítico en el área de biología y su incidencia en la sociedad. Hasta el momento hay un solo trabajo de grado que toca algún aspecto de estas temáticas y es sobre intersexualidad en Cali, de las egresadas Catalina Herrera y Juliana Ruiz, las cuales, a partir de la historia de vida de una persona intersexo, le proponen una reflexión -desde su trabajo- sobre las construcciones binarias de cuerpo, sexo y género que han sido configuradas y mantenidas por diversos discursos disciplinares y socioculturales. El objetivo principal es mostrar cómo esta persona construye, reconstruye, reproduce, cuestiona y/o desestabiliza constantemente esos binarios, mostrando así otra alternativa dentro de ese conjunto de cuerpos posibles que escapan a la posibilidad de clasificarse como cuerpos ‘normales’ de hombres o mujeres. En la universidad no existe investigación en antropología biológica.

## Consideraciones Finales

Estos han sido los desarrollos académicos e investigativos en bioantropología que se han realizado desde los departamentos de antropología del país. En ciertos países de Europa, como en Francia, Inglaterra, España e Italia, el estudio de la diversidad biológica de la especie humana no ha sido trabajado solo por antropólogos, sino también los biólogos humanos y los genetistas. En Colombia, estos estudios comienzan con los aportes pioneros de los miembros del Instituto Etnológico Nacional (de 1941 a 1963). En la década de 1980, investigadores de la Universidad Javeriana con acompañamiento de universidades extranjeras (como Newcastle, entre otras), realizaron los primeros aportes en antropología molecular de las poblaciones colombianas. La mayoría de las investigaciones se han realizado sobre poblaciones amerindias del país y algunas poblaciones mestizas urbanas y más recientemente se han comenzado estudios con las poblaciones afrocolombianas del país. Los ocho recientes departamentos de antropología están definiendo sus planes de estudio e

intereses investigativos, sin embargo se destacan las propuestas de la Universidad de Caldas y la del Magdalena que sí están interesadas en desarrollar estas temáticas para el futuro. Considero que es prometedor el actual panorama de la bioantropología y será interesante seguirle la pista en los años a venir.

## Tablas y Anexos

**Tabla 1.** Síntesis de los perfiles investigativos actuales en bioantropología de los departamentos de antropología del país

Universidad	Ciudad	Perfil investigativo en bioantropología
Universidad de los Andes	Bogotá	La bioantropología acompaña a la arqueología. Desarrollo importante de la bioarqueología con fortaleza en la zooarqueología.
Universidad Externado de Colombia	Bogotá	No tiene tradición investigativa en esta área y su plan de estudios no contempla esta posibilidad.
Universidad Javeriana	Bogotá	Aparece un interés inicial en desarrollar la antropología médica y algunas de las tendencias podrían conectarse con subdisciplinas de la bioantropología. Tienen interés en la antropología forense y sus lazos con la criminalística.
Universidad Nacional de Colombia	Bogotá	Ha desarrollado una fuerte tradición en bioarqueología y antropología forense.
Universidad del Rosario	Bogotá	No cuenta con desarrollos en esta área y no es parte importante de su plan de estudios.
Universidad de Antioquia	Medellín	Desarrollo de una tradición investigativa en bioantropología con énfasis en antropología nutricional y ambiental, antropología médica así como en antropología forense y estudios sobre el conflicto.
Universidad de Caldas	Manizales	Está construyendo una tradición investigativa con énfasis en la bioarqueología y la antropología forense. Su plan de estudio está diseñado para fortalecer estos énfasis investigativos.

Universidad	Ciudad	Perfil investigativo en bioantropología
Universidad del Cauca	Popayán	Desarrollos en antropología biomédica. Fortaleza en diversas temáticas de la salud de poblaciones afrocolombianas del Pacífico y amerindios del Suroccidente. Inicio de trabajos en antropología forense y conflicto. Desarrollos en bioarqueología con un énfasis en paleo nutrición y paleo patología.
Universidad del Magdalena	Santa Marta	No tiene una tradición investigativa en esta área pero construirla es una de sus prioridades. Cuenta con personal joven y muy bien calificado para lograrlo en los próximos años.
Fundación Universitaria Claretiana (FUCLA)	Quibdó	No tiene tradición investigativa en bioantropología y su plan de estudios no contempla esta posibilidad.
ICESI	Cali	No tiene tradición investigativa en bioantropología y su plan de estudio no contempla dicha posibilidad.

## Anexo A

### *1. Trabajos de grado de los Estudiantes de Antropología, Universidad de los Andes*

La profesora Ramos ha dirigido los siguientes trabajos en antropología (no se mencionan sus trabajos en biología ni en diseño): Albarracín Aguirre, Pedro Alejandro (2011), Araujo Quintero, Nadezhda (2009), Cadena Duarte, Bibiana Andrea (2011), Castellanos Gutiérrez, Miguel (2007), Guzmán Velandia, Angélica María (2007), Moreano Ortiz, Ana Carolina (2007), Peña Mota, Valentina (2011).

El profesor C.H. Langebaek ha trabajado desde la perspectiva de la bioarqueología en población prehispánica de Muisca de Tibánica: Vargas Ordóñez, William Armando (2011).

## ***2. Trabajos de pregrado, especialización en forense y maestría en antropología (bioantropología), Departamento de Antropología, Universidad Nacional***

Álvarez Rosas, Patricia (1979), Aristizabal de Sánchez, Margarita (1979), Bernal la Torre, María del Carmen (1979), Galarza Salamanca, Martha Emilia (1982), Gallego Perdomo, José Fernando (1978), Sacipa Rodríguez, Yolanda (1981), Santos Vecino, Gustavo Adolfo (1976), Valdés Carrillo, Hernando (1983).

*Trabajos de pregrado desde 1996 a 2010.* Acero, Milton Andrés (2004), Aldana, Sayra (2003), Buitrago, Luz Marina (1998), Cuenca, Amparo (1996), Duran Lenis, José Gustavo (2005), Martínez Beltrán, Igor (2004), Rivera Sandoval, Wilson Javier (2004), Rojas Sepúlveda, Claudia Mercedes (2004 y 2009), Quiñones, Edixon (1998), Valencia, Natalia Paola (2004). Hay trabajos de grado en odontología y en su especialización, que han tenido esta orientación como: Guerrero, Angélica (1998), León, Carlos Fernando (1997).

*Trabajos de grado de la especialización en antropología forense.* Alape Ariza, Joseph (2004).

*Trabajos de maestría en antropología.* Acosta Vergara, María Alejandra (2010), Calderón Muñoz, Fabián (2010), Otálora C., Andrés Ricardo (2010), Peláez, Gloria Inés (2007), Ramírez Gutiérrez, Luisa Verónica (2009).

## **Anexo B**

### ***1. Trabajos de grado, a nivel de pregrado, en bioantropología, y Maestría en Salud Colectiva Universidad de Antioquia***

*Trabajos de pregrado en Antropología dirigidos por el profesor Javier Rosique.* Chávez, Diego Armando (2008), Gallego, Paula Andrea (2004), García, Andrés Felipe (2003), Hernández Valdivieso Gabriel (2010), Higueta Murillo, Juan Camilo (2008), López, Lina Marcela (2010), Marín Marín, Germán Ariel (2002), Monterrosa Arenas, Yioneris (2010), Montoya Uribe, Daniel (2007), Moreno Londoño, Ana María (2005), Ospina, Claudia Isabel (2004), Pérez Sánchez, Andrés Felipe (2009), Pérez-Tobon, Fanny Cecilia (2004), Rengifo, Lilibeth (2008), Salazar Duque, Beatriz (2012), Valencia Cortés, Erika María (2009).

*Los trabajos de grado en bioantropología dirigidos por la profesora Timisay Monsalve.* Acevedo, Adriana y Correa, Juan Rafael (2009), Aguilar R, Judy Patricia (2009), Álvarez A., María Cristina y Monsalve C., Carmen Rosario (2006), Arango,

Juan Gonzalo (2009), Castaño Valencia, Sandra (2008), Echeverry, Diego (2009), Hoyos Villareal, Gisella (2007), Idarraga Orozco, Sabina (2009), Isaza Peláez, Juliana (2005), Muñoz, Catalina y Torres, Natalia (2009), Naranjo, María Isabel y Restrepo Natalia, Andrea (2009), Orozco, Lina Marcela (2006), Orrego Gómez, Sandra Elena (2007), Pulgarín Montoya, Eliana (2009), Ramírez Ahalen, David (2012), Visvicus, Lorena (2005).

## *2. Trabajos de grado en bioantropología, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca*

*Pregrado.* Acosta Salazar, Jenny Rocío (2009), Aguilar, Carolina (2006), Ausecha Parra, Maribel (2010), Barney Montoya, Melissa (2010), Betancour, Ana María (2012), Bedoya Idrobo, Luz Marina (2001), Bolaños Muñoz, Edith Yolima (2005), Burbano, Rosana (2002), Campo Quintero, Diana Patricia (2006), Chaves Hoyos, Valentina (2009), Cortez, Bibiana A. (2006), Daza Rojas, Nicolás Federico (2008), Daza Sterling, Claudia Patricia (2006), Delgado, Miguel Eduardo (2005), Fernández Agredo, Miller Oswaldo (2008), Ganem Luna, Aura Emilia (2003), Hernández Zambrano, Jesús Héctor (2009), Luna, Sharon Astrid (2012), Mena, Julie (2013), Moreno, Ángela María (2006), Mosquera Orejuela, Jesús Dantes (2009), Navia, Paola Andrea (2008), Piedrahita Montes, Julián (2007), Ramírez, Ángela (2008), Rodríguez, Diana (2008), Rosero G., Betty Lorena (2009), Sarria Molina, Ángela (2008), Tovar, Paola Andrea (2008).

*Maestría.* Tovar, Paola Andrea (2013).

## **Anexo C**

### *Trabajos de investigación en genética de poblaciones en Colombia*

El estudio de la heterogeneidad genética de las poblaciones colombianas era muy limitado antes de 1989. Los únicos trabajos existentes fueron realizados sobre el sistema ABO, algunas enzimas (*glutomic-pyruvate transaminase* y *glyoxalase*) y proteínas del *serum* (Lairysse et al. 1963, Lanchbury et al. 1984, Bernal et al. 1985, 1987, 1988, citado en Bernal 1989: 94). Bernal JE, Duran de Rueda MM, Ordoñez Cp, Duran C, de Brigard D.A1990.

Otros estudios han sido realizados durante los años 90 del siglo XX, en particular dentro del marco del proyecto Expedición Humana de la Universidad Javeriana dirigido por J.E. Bernal. El proyecto se inició en 1992 y ha estado acompañado por el Banco Biológico Humano del Instituto de Genética Humana de la Universidad Javeriana, que entre sus iniciativas se ha creado un banco celular. Los aportes de

Expedición Humana han sido divulgados mundialmente en grandes revistas de biología molecular como *Human Heredity*, *Tissue Antigens*, *European Journal of Immunogenetics*, *Ann Human Bio*, *J. Amer. Acad Dermatol*, *Forensic Science International*. Entre esos trabajos tenemos: Bernal, J.E. Duran Clemencia; Papiha, SS.1988.; Bernal, J.E. Duran Clemencia, Briceño L, J. Ortega, Papiha, SS. 1995; Bernal J.E, Brigard, D, Duran C., Narvaez, G, Papaha, SS.1991; Briceño I, Bernal J.E., Duran C; Ortega J, Umaña; A, Gómez, A y Papiha, SS.1996. Mastana, Bernal, Onyemelukw, Papiha.1994; Briceño I, Bernal J.E., Duran, J. Ortega, A; Umaña, A. Gómez.1996; Bernal JE, Papiha SS, Keyeux G, Lanchbury JS, Mauff G.1985; Bernal JE, Samiento P, Briceño I, Papiha SS.1989; Trachtenberg E.A, Keyeux G., Bernal J.E., Rodas M.C, y Erlich H.A.1996.

Después del año 2000 hay interés investigativo en la genética de poblaciones indígenas mestizas del Suroccidente colombiano. Las temáticas han sido el cromosoma Y, STRs, ADN autosómico, ADN mitocondrial. Existen trabajo como los siguientes: Acosta, A. Blanco-Verea, Lareu, Brion, Carracedo 2009, Acosta, Brión, Lareu, Y. Carracedo 2002. Acosta A, María A. 2007. Precisamente las investigaciones sobre la susceptibilidad genética de las poblaciones colombianas han sido el tema central de la investigación del Dr. Andrés Ruiz-Linares que tiene lazos con la Universidad de Antioquia y trabaja con equipos extranjeros, haciendo una importante contribución en conocimiento de la estructura genética de las poblaciones colombianas, demografía genética, ADN mitocondrial, anemia falciforme, aporte de la población Sephardic, sensibilidad genética al asma, *serum Ige*. Problemáticas de salud mental como esquizofrenia, hiperactividad, bipolaridad, parkinson, transporte de serotonina, epilepsia. Las poblaciones de la Costa Atlántica y Antioquia han sido las más estudiadas. Los principales autores con los que ha trabajado el Dr. Ruiz- Linares han sido: Winston Rojas et al. 2010; Vergara C. y et al. 2009, Bedoya, G. et al. 2006, Miranda, A. et al. 2006, Palacio, C. A. et al. 2004, Cornejo, W y et al. 2004, Carvajal-Carmona, L. G. et al. 2003a, Carvajal-Carmona, L. G. et al. 2003b, Ramírez-Castro, J. L. et al. 2002a, Ramírez-Castro, J. L. et al. 2002b, Pineda-Trujillo, N. et al. 2001, Carvajal-Carmona, L. G. et al. 2000, Ospina-Duque, J et al. 2000, Cuellar-Ambrosi, F. et al. 2000, Arcos-Burgos, M. et al. 1998. Otros investigadores han tratado estas temáticas, entre ellos tenemos al gran genetista colombiano Emilio Yunis, quien fue un pionero en la investigación genética en Colombia. Son importantes sus trabajos en la genética del cáncer, genética forense y reflexiones sobre aspectos del comportamiento y la genética de los colombianos (Yunis 2006a, 2006b, 2007, 2008, 2009a, 2009b). Hoy en día, en la Universidad Nacional su prestigioso laboratorio de genética continúa dinámicamente con estas investigaciones.

Actualmente están registrados en GrupLac (colciencias.gov.co) ocho grupos que hacen investigación en diferentes aspectos de la genética de poblaciones. Ellos pertenecen a departamentos de biología, genética y antropología del país: Genética Molecular Humana, Antropología Genética y Evolución, Identificación Humana

e Inmunología, Grupo de Investigación en Antropología Biológica, Grupo de Investigación en Biología Humana, entre otros. Hay una serie de nuevos estudios moleculares en negros, mestizos del sur-Occidente y el Pacífico Colombiano: Trachtenberg E.A, Keyeux G., Bernal J.E. Noble J.A. y Erlich H.A. 1996, Acosta, Brión, Lareu, y Carracedo 2002, Delgado, Eduardo 2004, Tabares R.E y Muñoz, E.Y. 2003, Eduardo Delgado 2004. Entre otros estudios, están las frecuencias alélicas de ocho STRs (D5S818, D7S820, F13B, LPL, THO1, TPOX, VWA31, CSF1PO) realizados por María Amparo Acosta (2002) de la Universidad del Cauca y el equipo de la Facultad de Medicina del Instituto de Medicina Legal de la Universidad de Santiago de Compostela, España. Acosta et al. 2009, Salas, Acosta et al. 2008, reportan un estudio de ADN mitocondrial (región HVS-I y HVS-II) en poblaciones que se autodefinían como mestizos, mulatos y afrocolombianos.

## Anexo D

### *Títulos de videos realizados por el grupo Antropacífico*

1. *Guapi: Diversidad, cultura y salud*. 2004. Tabares, E., Alvarado, B. y Ocampo, E. Universidad del Cauca, Departamento de Antropología, Grupo Antropacífico. Duracion 17 minutos.
2. *Cuidados de la embarazada y el recién nacido*. 2005. Ocampo, E., Delgado, M., Bedoya, L. M., Del Cairo C., Tabares E. Universidad del Cauca, Departamento de Antropología, Grupo Antropacífico. Duración 40 minutos.
3. *Síndromes culturales de la costa Pacífica*. 2006. Ocampo, E., Delgado, M., Bedoya, L. M., Del Cairo, C., Tabares, E. Universidad del Cauca, Departamento de Antropología, Grupo Antropacífico. Duración 40 minutos.
4. *Medicina popular en el barrio Marroquin II, Distrito de Aguablanca*. 2007. Tabares, E., Tovar. P. A., Curso de Antropología Médica II-2007. Departamento de Antropología Universidad del Cauca. Duración 10 minutos.

### Referencias citadas

Acero, Milton Andres.

- 2004 "Bioarqueología de una población muisca temprano en san Carlos, Funza, Cundinamarca". Monografía de grado. Antropología Universidad Nacional de Colombia - Sede Bogotá.

- Acevedo, Adriana y Juan Rafael Correa  
2009 “Técnicas arqueológicas aplicadas a la recuperación de restos óseos sin identificar en cementerios públicos”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad De Antioquia. Medellín, Colombia.
- Acosta A., María A.  
2007 “Estudio de la variabilidad a nivel molecular del ADN autosómico, mitocondrial y del cromosoma Y, en una muestra poblacional del Sur occidente de Colombia”. Universidad de Santiago de Compostela. Departamento de Anatomía patológica y Ciencias Forenses, Instituto de Medicina Legal. España.
- Acosta Salazar Jenny Rocío  
2009 “Saberes médicos tradicionales de la vereda El Tuno, Corregimiento de Mendez, Municipio de Patía-Cauca”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán.
- Acosta, María Alejandra  
2010 “Patrones de actividad ocupacional en la población del periodo temprano 500 a.C. - 500 d.C. del valle geográfico del río Cauca”. Tesis de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Acosta, María Alejandra *et al.*  
2002 Genetic data on eight STRs (D5S818, D7S820, F13B, LPL, THO1, TPOX, VWA31, CSF1PO) from a Colombian Population. *Forensic Science International*. 129(3): 216-218.  
2009 The genetic male component of two South-Western Colombian Populations. En: *Forensic Science International: Genetics*. 3 (2): e59 - e61.
- Aguilar R, Judy Patricia  
2009 “Representaciones de salud-enfermedad por la utilización de mercurio para la explotación minera en Segovia”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Aguilar R, Carolina  
2006 “Identidad Cultural en la fiesta de las balzadas y otras manifestaciones religiosas afrocolombianas en Guapi”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Alape Ariza, Joseph  
2004 “Estudios de polimorfismos de ADN nuclear en poblaciones precolombinas”. Tesis de grado. Departamento de Antropología forense. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Albarracín Aguirre, Pedro Alejandro  
2011 “Roedores pequeños del bosque seco tropical del atlántico: aportes zooarqueología del caribe colombiano”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá..
- Alcaraz, Gloria, Arias, María Mercedes, Gálvez, Aída.  
2011 “Para calentar brazo”. Maternidad e infancia en el pueblo embera 1985-1986 (Dabeiba, Antioquia, Colombia). Tomos I y II. Gobernación

- de Antioquia. Colección Bicentenario de Antioquia. Imprenta Departamental. Medellín.
- Aldana, Sayra  
2003 “La deformación craneal en poblaciones prehispánicas del Valle del Cauca”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Alvarado, Beatriz Eugenia y Luis Reinel Vásquez  
2006 Prácticas de alimentación y consecuencias nutricionales del parasitismo intestinal en niños de 7 a 18 meses de edad en Guapi, Cauca. *Biomédica*. 26(1): 82-94.
- Alvarado, Beatriz Eugenia, Helene Delisle y María Victoria Zunzunegui  
2005 Validación de escalas de seguridad alimentaria y de apoyo social en una población afro-colombiana: aplicación en el estudio de prevalencia del estado nutricional en niños de 6 a 18 meses. *Cadernos de Saúde Pública*. 21(3): 724-736.
- Alvarado, Beatriz Eugenia  
2005 «Epidemiologie de la croissance infantile: Etude de determinants sociaux et biologiques aupres d'enfants ages de 6 a 18 mois en Colombie Guapi, cote Pacifique de la Colombie». Tesis doctoral. Universidad de Montréal. Canadá.
- Álvarez, María Cristina y Carmen Rosario Monsalve  
2006 “Factores socioculturales y nutricionales que influyen en la seguridad alimentaria de los escolares en situación de desplazamiento de la Institución Educativa Las Estancias”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Álvarez, M. C.; Restrepo, M. T.; Rosique, J.  
2004 Seguridad alimentaria en los hogares de Acandí. La disponibilidad de los alimentos como indicador de suficiencia alimentaria. *Revista Chilena de Nutrición*. 31(3): 318-329.
- Álvarez Rosas, Patricia.  
1979 “Estudio antropométrico y somatológico en escolares de barrios obreros de Bogotá”. Tesis de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Arango, Juan Gonzalo  
2009 “Posibles tipos de configuración facial en una población masculina del pregrado de Antropología Universidad de Antioquia”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad De Antioquia. Medellín, Colombia.
- Araujo Quintero, Nadezhda  
2009 “Primera aproximación osteológica a la población muisca prehispánica de Soacha. Alameda Tibanica”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

Arcila Vélez, Graciliano

- 1943 Grupos sanguíneos entre los indios Páez. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. 1(1): 7-14.
- 1953 Grupos Sanguíneos de los indios Katíos de Antioquia. *Boletín de Antropología*. 1(1): 65-79.
- 1957 Aporte a la antropometría de los indios Katíos (Juntas Nutibara) y los Caramanta de Jardín (Departamento de Antioquia, Colombia). *Boletín de Antropología*. 1(2): 119-169.
- 1957 Antropología Comparada de los Indios Katios de Dabeíba y un grupo de blancos antioqueños. *Boletín de antropología Universidad de Antioquia*. Medellín.6(2)
- 1967 Estudio antropométrico de las indígenas de Noanama (Chocó) y San José (Alto Sinú), en la República de Colombia. *Boletín de Antropología*.3(10): 5-88.
- 1994 Respuesta al homenaje ofrecido por el Departamento de Antropología a Graciliano Arcila Vélez. *Boletín de Antropología*. 8(24): 20-24.

Aristizabal De Sánchez, Margarita

- 1979 “Estudio del crecimiento y desarrollo físico de niños pre-escolares en una comunidad marginal urbana”. Tesis de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Arriaza, Bernardo T.

- 1998 Espondilólisis en paleo patología. *Revista de Antropología y Arqueología*.10(1): 63-68.

Ausecha P, Maribel.

- 2010 “Una etnografía de la desnutrición infantil en la población afrocolombiana de Juana Castaño, Municipio de la Sierra (Cauca)”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Barney Montoya, Melissa.

- 2010 “Cambio Cultural en el Piangüeo: Una realidad actual en la tradición económica de las mujeres en La Barra- Litoral Pacífico Vallecaucano”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Bedoya, Luz Marina

- 2001 “Concepciones culturales del embarazo, parto, puerperio y cuidados del recién nacido en el casco urbano de Guapi”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Bedoya, G. *et al.*

- 2006 Isonymy analysis between 2 populations in northwestern Colombia. *Biomedica*. 26 (4):538-545.

Bernal la Torre, María del Carmen

- 1979 “Estudio antropométrico y somatológico en escolares de barrios obreros de Bogotá”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Bernal, J. E; *et al.*

- 1985 Complement polymorphism in Colombia. *Human Biology*. 3: 261-265.
- 1988 HLA Antigens in the Uitoto Indians and Urban Population of Colombia. *Human Heredity*. 38: 337-340.
- 1989 Polymorphism of serum proteins (C3, BF; Hp and TF) of sic populations in Colombia. *Human heredity*. 39: 94-98.
- 1990 Actinic prurigo among the Chimila Indians de Colombia: HLA studies. *J. American Acad. Dermatology*. 22: 1049-1051.
- 1991 HLA (A,B,C and D) antigens in the Awa Kwaiker Indians of Colombia. *Tissue Antigens*. 37: 141-144.
- 1995 HLA Antigens in five amerindians group (Yuko;Bari;Tunebo,Guane and Paez) of Colombia: Results of Expedición Humana. *Human Heredity*. 45: 186-191.

Betancourt M., Ana María

- 2012 “El Ritual Fúnebre en Guapi, un culto a sus muertos”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Blanco, S.; José Vicente Rodríguez y G, Cabal

- 2007 “Asentamientos tempranos”. En: José Vicente Rodríguez (ed.), *Territorio ancestral, rituales funerarios y chamanismo en Palmira prehispánica, Valle del Cauca*, pp 61-79. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Boada Rivas, Ana Maria

- 1988 La deformación craneana en Marin: Un sitio del Valle de la Laguna (Samaca-Boyacá). *Revista de Antropología y Arqueología*. 4(2): 122-139.

Botero P.; José Vicente Rodríguez; y C. A. Rodríguez

- 2007 “Paisajes y territorio ancestral de Palmira”. En: José Vicente Rodríguez (ed.), *Territorio ancestral, rituales funerarios y chamanismo en Palmira prehispánica, Valle del Cauca*, pp 27-44. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Briceño I. *et al.*

- 1996 HLA-DPB1 polymorphism in seven South American Indies Tribes in Colombia. *European Journal of Immunogenetics*. 23:235-240.

Briceño I; Bernal *et al.*

- 1996 HLA Antigens in Amerindian group of two different Linguistic Families From Colombia. *European Journal of Immunogenetics*. 1996, 23, 21-28.

Buitrago, Luz Marina

- 1998 “Estudio bioantropológico de la colección Eliécer Silva Celis del Museo Arqueológico de Sogamoso, Boyacá”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Burbano, Rosana M.

- 2002 “Medicina Negra en Guapi”. Trabado de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cuaca. Popayán, Colombia.

- Cadena Duarte, Bibiana Andrea.  
2011 “Isótopos estables, subsistencia e interpretación arqueológica: el caso Tubara”. Tesis de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.
- Calderón Muñoz, Fabián  
2010 “De la Tafonomía a la Antropología. Determinación de microorganismos indicadores bioecológicos en momias indígenas Yuko de la Serranía del Perijá, Colombia”. Tesis de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Campo, Diana P.  
2006 “Estudio sobre el Ciclo Reproductivo: Sexualidad, Embarazo, Parto y Puerperio y su Relación con la Morbimortalidad Neonatal en Guapi”. Trabajo de grado Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán.
- Cárdenas, Felipe; Santiago Mora; Miguel A. Roldan  
1998 *Memorias Del Simposio De Arqueología y Antropología Física*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes
- Cárdenas, Felipe y Tamara L Bray  
1998 *Intercambio y Comercio entre Costa, Andes Y Selva: Arqueología y Etnohistoria de Suramérica*. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología.
- Cárdenas, Felipe y Luis Guillermo Rendón  
1986-1988. Datos paleo patológicos sobre un cráneo de Belalcazar-Cauca. *Revista Colombiana de Antropología*. 26.
- Cárdenas, Felipe  
1990 Moque, Momias y Santuarios: Una planta en Contexto Ritual. *Revista de Antropología y Arqueología*. 2  
1995 La dieta prehispánica entre los Muisca: Una autoevaluación crítica. *Revista Colombiana de Antropología*. 32.  
1998 Un caso de osteoartritis prehispánica en Colombia. *Revista de Antropología y Arqueología*. 10(1):149-162.
- Carvajal Carmona, L. G. *et al.*  
2003a Abundant mtDNA diversity and ancestral admixture in Colombian criollo cattle (*Bos taurus*). *Human Genetics*. 165: 1457-1463.  
2003b Genetic demography of Antioquia (Colombia) and the Central Valley of Costa Rica. *Human Genetics*. 112: 534-541.
- Castaño Valencia, Sandra  
2008 “Influencias socioculturales en el crecimiento y el estado nutricional en menores de 2 a 9 años en el municipio de Segovia”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín.
- Castellanos Gutierrez, Miguel  
2007 “Tuberculosis en la Colombia prehispánica”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

Castellanos, J; L. M. Buitrago y O. Rodríguez

- 2001 “Estudio bioantropológico de la colección Eliécer Silva Celis, Museo Arqueológico de Sogamoso”. En: José Vicente Rodríguez (ed.), *Los chibchas. Adaptación y diversidad en los Andes Orientales de Colombia*, pp. 217-249. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Colciencias.

Chaves, Diego Armando

- 2008 “Economía, alimentación y nutrición en una población de pescadores de El Valle (Bahía Solano)”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Chaves, Milciades

- 1946 Contribución a la Antropología Física de los Chimila, Colombia. *Boletín de Arqueología*. 2(2): 157-177.

Chavez Hoyos, Valentina

- 2009 “Visiones locales de naturaleza y prácticas ancestrales de conservación: cambio y resistencia cultural en las relaciones entre los concheros del barrio el morito (opio de Tumaco-Nariño) y el ecosistema de manglar”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Conrado Rodríguez, Martin

- 1998 Una epidemia histórica en las Islas Canarias, la Modorra de los Guanches (1494-1945). *Revista de Antropología y Arqueología*. 10 (1): 63-68.

Cornejo, W. et al.

- 2004 Clinical characterization and power simulations to detect genetic linkage in attention deficit hyperactivity disorder in Antioquian families. *Rev. Neurol.* 38(3): 19-322.

Correal, Gonzalo

- 1974 Las Acacias. Un cementerio Muisca en la Sabana de Bogotá. Características culturales y aspectos de Antropología Física. *Ethnia*, 4:3-16.
- 1979 *Investigaciones arqueológicas en abrigos rocosos de Nemocón y Sueva*. Bogotá: FIAN, Banco de la República.
- 1985 Algunas enfermedades precolombinas. Apuntes sobre Paleopatología. *Revista Universidad Nacional*. 1(1):14-27.
- 1986 Concepto antropométrico y etnográfico sobre los restos hallados en la cueva de la trementina Departamento del Cesar. *Maguaré*. 3 (3)
- 1987 Excavaciones arqueológicas en Mosquera. *Revista Arqueología Universidad Nacional de Colombia*. 3: 13-17.
- 1990 *Aguazuque. Evidencias de cazadores, recolectores y plantadores en la altiplanicie de la Cordillera Oriental*. Bogotá: FIAN, Banco de la República.

Correal, Gonzalo e I. Flórez

- 1992 Estudio de la momia guane de la Mesa de los Santos, Santander. Colombia. *Revista Academia Col. Ciencias Exactas Físicas y Naturales*. 18(70): 283-290.

- Correal, Gonzalo y Thomas Vander Hammen  
1977 *Investigaciones Arqueológicas en los abrigos rocosos del Tequendama. 12.000 años de historia del hombre y su medio ambiente en la planicie de Bogotá*. Bogotá: Banco Popular.
- Cortez, Bibiana  
2006 “El Embarazo y su relación con el ciclo reproductivo, la nutrición y las creencias en mujeres adolescentes de 14 a 19 años de Guapi-Cauca”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Cuenca, Amparo  
1996 “Más allá de la muerte prehispánica”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Colombia
- Daza, Federico  
2008 “Porque hablo duro y como yuyo... soy de Timbuiqui. Relaciones entre la identidad y el desarrollo en el ámbito discursivo”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Daza Sterling, Claudia P.  
2006 “Estudio de las Prácticas Alimentarias desde las Mujeres en Guapi Cauca”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Delgado, Miguel Eduardo  
2004 Antropología Dental en Guapi: Resultados preliminares sobre variación dental en grupos Afro-Americanos y Amerindios Actuales del Pacífico Colombiano. *Antropacífico*. 2(1): 15-22.  
2005 “Variación Dental y afinidades biológicas de un grupo afroamericano actual del Pacífico: sus orígenes y micro evolución”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Duque, L.  
1944 Grupos sanguíneos entre los indígenas del Departamento de Caldas. *Revista del Instituto de Etnología Nacional*. Bogotá. 1(2):623-653.
- Durán Lenis, Jose Gustavo  
2005 “Aspectos socioculturales de la prospección arqueológica no reconocida científicamente adaptados por una red de gUAQUEROS en el interior de Colombia”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Durrance, Maria Luisa; Maria del Pilar Mejia; Silvia Monroy.  
1998 Enfermedades infecciosas como problema de investigación: el caso de la sífilis y la tuberculosis). *Revista de Antropología y Arqueología*. 10(1):89-104.

Echeverry, Diego

- 2009 "Reconstrucción facial computarizada aplicada en los casos de NN". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad De Antioquia. Medellín, Colombia.

Escobar, Julián Andres.

- 2013 "Tierra de subir y bajar: Asentamientos, Paisaje, Etnohistoria y Arqueología en Tierra dentro, Resguardo Indígena de Tálaga". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Etxeberria, Francisco

- 1998 Contribuciones al estudio de las cremaciones: Aspectos macroscópicos del tejido óseo sometido al efecto de las altas temperaturas. *Revista de Antropología y Arqueología*. 10(1): 141-148.

Fernandez A, Miller Oswaldo

- 2008 "El Distrito de Aguablanca, una mirada desde la medicina tradicional". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Fundación Universitaria Claretiana. En [www.fundación.universitaria.claretiana.fucla.edu.co](http://www.fundación.universitaria.claretiana.fucla.edu.co)

Galarza Salamanca, Martha Emilia

- 1982 "La deformación craneal en Colombia". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Gallego, Paula Andrea

- 2004 "Estudio del dimorfismo sexual en restos óseos de una población contemporánea de Antioquia: cráneo y mandíbula". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Gallego Perdomo, José Fernando

- 1978 "Estudios de crecimiento y desarrollo físico de niños preescolares en una comunidad marginal urbana". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

García, Andrés Felipe

- 2006 "Crecimiento y desarrollo corporal en adolescentes de Medellín". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Gómez G., Jaime y Gonzalo Correal U.

- 1974 Evidencias de cirugía craneana prehistórica en Colombia.1974. *Revista Colombiana de Antropología*. 16.

Guerrero, Angélica y Ramiro Rincón Rodríguez.

- 1998 Relación entre los tejidos óseos blandos del tercio inferior facial. Estudio en una muestra de cadáveres de santa fe de Bogotá. En: *Maguaré*. 38.

Guhl, F *et al.*

- 1997 Trypanosoma Cruzi DNA in Human Mummies. *The Lancet*. 349: 1370.

- 1999 Isolation of Trypanosoma Cruzi DNA. *4000 years-old mummified human. American Journal of physical anthropology.* 108(4): 401-407.
- Guzmán Velandia, Angélica María.
- 2007 “Análisis bio arqueológico de restos óseos en el municipio de Tubarádepartamento de Atlantico, Colombia”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.
- Henao D, Hernán.
- 1994 El Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia: Veinticinco años de pasos. *Boletín de Antropología.* 8(24):11-19.
- Hernández de Alba, Gregorio.
- 1948 Problemas de la Antropología: Determinación del sexo y la edad en el esqueleto humano. *Revista de la Universidad del Cauca.* 12: 107-113.
- Hernández V, Gabriel.
- 2010 “Seguridad alimentaria y estado nutricional en Jurubidá (Chocó)”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Hernández Zambrano, Jesús Héctor.
- 2009 “Identidad Étnica, territorio e intereses políticos. El Caso del conflicto territorial administrativo entre los municipios de Ricaurte y Barbacoas por los Resguardos Indígenas Awa Nulpe y Río San Juan y Vegas Changui-Chimbuza”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Higuera Murillo, Juan Camilo
- 2008 “Seguridad alimentaria y nutricional en las comunidades emberá de Nusidó y Atausí del municipio de Frontino”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Hoyos Villareal, Gisella
- 2007 “Determinación del sexo a partir del hueso coxal en una muestra de un cementerio del siglo XVIII del Estado de Hidalgo, México”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Idarraga Orozco, Sabina
- 2009 “Representaciones sociales del proceso de salud y enfermedad oral en los mineros artesanales en el municipio de Segovia, que presentan intoxicación debido a la exposición constante a vapores de mercurio”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Isaza Peláez, Juliana
- 2005 “La pertinencia de la antropología forense en el estudio de marcas de corte en restos óseos humanos contemporáneos en contextos de violencia”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Isaza, Juliana y Timisay Monsalve.

2011 Características biológicas de la Colección Osteológica de Referencia de la Universidad de Antioquia. *Boletín de Antropología*. 25(42).

Jaramillo, Francisco Adrian

2000 "Crecimiento y Desarrollo: Una perspectiva bioantropológica". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Keyeux G, *et al.*

1997 Molecular genetics studies and their relevance in tracing African admixture; Analysis of HLA class II alleles in American and African American populations. *América negra*. 13: 135-146.

Komazamett, Livia

1998 La Utilización de marcadores biológicos en la construcción de estrategias adaptativas prehistóricas. *Revista de Antropología y Arqueología*. 10(1): 105-116.

Langebaek, Carl H.

1990 Patologías de la población Muisca y la hipótesis de la economía autosuficiente. *Revista de Antropología y Arqueología*. 6(1): 141.

Langebaek, Carl Henrik y F. Cardenas Arroyo, F.

1996 *Chieftains, Power & Trade: Regional Interaction in the Intermediate Area of the Americas. Caciques, Intercambio y Poder Interaccion Regional En El Area Intermedia De Las Americas*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Layrisse M. *et al.*

1963 Blood Group Antigens Studies of Four Chibchan Tribes. *American Anthropologist*. 65: 36-55.

Lehman H, *et al.*

1946 Grupos sanguíneos entre los indios Kwaiker. *Boletín de arqueología*. 3:227-230.

Lehmann H., P. Marquer

1960 Etude anthropologique des indiens du groupe Gwambiano-kokonuko (región de Popayán, Colombia). *Bull.Mem. Société d'Anthrop.* París: 1(2):177-236.

Lehmann, Henri; Alberto Ceballos; y Milciades Chaves.

1947 Grupos sanguíneos entre los indios Kwaiker. *Boletín de Arqueología* 2: 227-230.

Lehmann, Henri, Luis Duque y Miguel Fornaguera.

1943 Grupos sanguíneos entre los Indios Guambiano Kokonuko. *Revista del Instituto etnológico nacional* 1(1): 197-208.

León, C. F., y C. Riaño

1997 "Frecuencia de ocho rasgos morfológicos dentales en población indígena de Colombia, comparada con poblaciones indígenas americanas, europeas y asiáticas". Tesis de Posgrado en Ortodoncia.

- Fundación Centro de Investigaciones y Estudios Odontológicos.  
Universidad Militar “Nueva Granada”. Bogotá, Colombia.
- López B., M. J. Blanco. (eds.)  
1997 “Tendencias actuales en la Investigación en la Antropología Física Española”. En: *X Congreso de la Sociedad Española de Antropología Biológica (Seab)*, pp 699-770. León: Universidad de León.
- López F, Marcela  
2010 “Seguridad alimentaria y estado nutricional en Medellín (Caicedo-Las Estancias). El caso del centro infantil Arco”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Mambague, Guillermo Alberto  
2008 “Reconstrucción de la dieta y la enfermedad y su influencia en la demografía prehispánica del Cementerio de Cañón Bravo, una aproximación bioarqueológica del estudio de las condiciones de vida del pasado precolombino en el Valle del Cauca”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Marín G. A.; M. C. Álvarez; J. Rosique  
2004a Cultura alimentaria en el municipio de Acandí. *Boletín de Antropología*, Medellín: Universidad de Antioquia. 18(35): 51-72.  
2004b Crisis alimentaria y violencia en Acandí–Darién Caribe colombiano. *Perspectivas en Nutrición Humana*. 12: 39-52.
- Marín, Germán Ariel  
2004 “Seguridad alimentaria y cultura alimentaria en Acandí”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Marquer, Paulette y Henri Lehmann.  
1963 Les indiens kwaiker du sud-ouest de la Colombie. *Journal de la Société des Américanistes*. 52 : 271-300.
- Martínez Beltran, Igor.  
2004 «Aproximación a la estatura en dos poblaciones Muisca». Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Mastana, S.S. *et al.*  
1994 Haptoglobin Subtypes among four different populations. *Human Heredity*. 44(1):10-13.
- Mena, Julie  
2013 “Aproximaciones al caso del monocultivo de la palma de aceite en la zona del altomira en Tumaco, Nariño”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Miranda, A. *et al.*

- 2006 Putative association of the carboxy-terminal PDZ ligand of neuronal nitric oxide synthase gene (CAPON) with schizophrenia in a Colombian population. *Schizophr Res.* 82(2-3): 283-285

Monsalve, M. V. *et al.*

- 1996 Phylogenetics analysis of mtDNA lineages in South American Mummies. *Annals of Human genetics.* 60(4): 293-303.

Monsalve Vargas Timisay y W. Sanabria.

- 2003 “Crecimiento, Composición Corporal y Estado de Nutrición en Escolares de Ixhuatlancillo y maltrata - Veracruz”. En: *XII Coloquio Internacional de Antropología Física Juan Comas.*

Monsalve Vargas, Timisay,

- 1995a “Diagnóstico y Evaluación Ambiental de los Sistemas de Acueducto y Saneamiento en 23 veredas de Medellín”. En: *Colombia*, 18 meses.
- 1995b “Planes de Ordenamiento y Manejo de las Cuencas Hidrográficas Cimarrona y El Pozo”. En: *Colombia*. 8 meses.
- 2000a La desaparición Forzada. Expresión fenomenológica de una política de Estado. *Periódico Alma Mater*. Medellín: Universidad De Antioquia.
- 2000b “Guía para promover programas de saneamiento rural”. *México XII Congreso Nacional 2000*, pp 25-35. México: Federación Mexicana De Ingeniería Sanitaria y Ciencias ambientales, A.C. Femisca.
- 2008a “Elementos socioculturales para pensar la corporalidad de las mujeres adolescentes de la Comuna Nororiental de Medellín”. En: *Memorias Cátedras Abiertas*, 47-88. Bogotá: Corporación Mujeres que Crean.
- 2008b “Apuntes para la interpretación del cuerpo como territorio de violencia”. *Coloquio: conflicto armado: memoria, trauma y subjetividad*, pp 93-100. Bogotá: La Carreta Editores.
- 2011 *La antropología en la construcción de la verdad, memoria e historia en el marco de la ley 975 de Justicia y Paz*. Colombia: Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH.
- 2012 Características biológicas de la colección osteológica de referencia de la Universidad de Antioquia. Informe Preliminar. *Boletín De Antropología Universidad De Antioquia*. 25: 287-302.

Monterrosa A, Yioneris

- 2010 “Estudio bioantropológico de la actividad física en población laboral de Medellín”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Montoya Uribe, Daniel

- 2007 “Diagnóstico de la edad a partir del cierre de las suturas palatinas en una muestra de población esquelética contemporánea de Medellín”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia

Morcillo M, Liliana

- 2010 “Cuerpos Mutilados: Infancia Truncada Estudio de caso: Niños y Niñas Víctimas de Minas Antipersonas (MAP) y Munición Sin Explotar (MUSE), en el Municipio de el Tambo Cauca”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Moreno Ortiz, Ana Carolina

- 2007 “Ecosistema y explotación de peces en el sitio de Tubará : una aproximación zooarqueológica”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

Moreno B, Ángela María

- 2006 “Ecología Simbólica y biodiversidad, una aproximación cultural del manejo de los recursos ambientales en la sociedad Awá de Ricaurte Nariño”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Moreno Londoño, Ana María

- 2005 “Crecimiento y nutrición de escolares de Necolí”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad De Antioquia. Medellín, Colombia.

Mosquera Orejuela, Jesús Dante

- 2009 “Las cabezas médicas y los saberes tradicionales de los amerindios y afrodescendientes de Pizarro en el bajo Baudó del Chocó Biogeográfico”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Muñoz Catalina y Natalia Torres

- 2009 “Cultura, cuerpo y brujería: construcción de la corporalidad en estado de embrujamiento del municipio de Segovia Antioquia”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad De Antioquia. Medellín, Colombia.

Muñoz, Yolima

- 2005 “Aspectos sobre la variación biológica en grupos sanguíneos del sistema ABO, factor Rh y algunas consideraciones sobre la anemia falciforme en Guapi Cauca”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Naranjo María Isabel y Natalia Andrea Restrepo

- 2009 “Bioarqueología y síntesis biosocial aplicadas a un estudio óseo en la vereda La Ardila en el Municipio de Concepción”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad De Antioquia. Medellín, Colombia.

Navia C, Paola Andrea

- 2008 “Música, alabaos y arrullos: cambio, recuperación y revalorización de una tradición ancestral en la población afrocolombiana de san Andrés de Tumaco”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

- Ordoñez A, Rodríguez A, Bernal J. (eds)  
1994 *Terrenos gran expedición Humana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Orozco, Lina Marcela  
2006 “Evaluación de la nutrición en una muestra ósea de Caltimacán México”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad De Antioquia. Medellín, Colombia.
- Orrego Gómez, Sandra Elena  
2007 “Estado nutricional de niños y niñas entre dos y cinco años de edad que habitan en una vereda al sur del Valle de Aburrá”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad De Antioquia. Medellín, Colombia.
- Ospina, Claudia Isabel  
2004 “Dimorfismo sexual en huesos largos”. Trabajo de grado Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Otálora C., Andrés Ricardo  
2010 “Por la Salud de la Nación. Las condiciones de Salud de los Ejércitos del Rey y Libertador en Costa Firme y Nueva Granada 1815–1819”. Tesis de grado. Departamento de antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Páez, Carlos y Kurt Freudenthal  
1944 Grupos sanguíneos de los Indios Sibundoy, Santiagueños, Kuaker e Indios y mestizos de los alrededores de Pasto. *Revista del Instituto etnológico nacional*. 1(2): 411-415.
- Palacio, C. A. *et al.*  
2004 Validation of the Diagnostic Interview for Genetic Studies (DIGS) in Colombia. *Biomedica*. 24(1): 56-62.
- Palacio, Oscar Darío *et al.*  
2006 Autosomal microsatellite data from Northwestern Colombia. *In Forensic Science International*. 160(2-3): 217-220.
- Peláez, Gloria Inés.  
2007 “Impacto de la Violencia en los cuerpos físicos y sociales de las víctimas”. Tesis. Departamento de antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Peña Mota, Valentina.  
2011 “La carne de monte: aproximación a su uso y consumo en el municipio de Sabana Grande, Atlántico, Colombia”. Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.
- Perafán Ledezma, Astrid Lorena.  
2001 “Arqueología y bioantropología: Dieta y diferenciación social en el colectivo prehispánico de Obando (Cultura Quimbaya)”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Pérez de Barradas, José

- 1937 Arqueología y antropología precolombinas de Tierra dentro. *Publicaciones Sección Arqueología Ministerio de Educación Nacional*. 1: 73-86.
- 1938 Estudio antropológico de los dos primeros cráneos humanos de San Agustín. *Revista Academia Colombiana de Ciencias Exactas físicas y Naturales*. 2(7): 371-376.
- 1943 *Colombia de Norte a Sur, Tomo II. "El Vegon' la Plata Vieja*. Madrid: Editorial Madrid.

Pérez Sánchez, Andrés Felipe

- 2009 "Pe'cao y arro'. Seguridad alimentaria y nutricional de la población pesquera de Santa Cecilia y Bocas de Sehevé (Ayapel, Córdoba)». Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia

Pérez Tobón, Fanny Cecilia

- 2004 "Cultura alimentaria del Municipio de Acandí y su relación con el estado nutricional". Tesis de maestría. Maestría Salud Colectiva. Facultad de Enfermería. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Piedrahita M, Julián

- 2007 "El Concepto de enfermedad en el Marco de la Salud de los Eperarasiapidara de la Zona Baja del Río Saija, Comunidad indígena Calle Santa Rosa, Municipio de Timbiquí Cauca". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Pineda Camacho Roberto

- 2009 "Cronistas contemporáneos. Historia de los Institutos Etnológicos de Colombia (1930-1952)". En: Carl H. Langebaek (comp.), *Arqueología y etnología en Colombia. La creación de una tradición científica*, pp 95-112. Bogotá: Universidad de los Andes.

Polanco H., Herazo y A. M. Groot.

- 1992 Morbilidad oral en cráneos prehispánicos de Checua.

Polanco H., Herazo B. y J. V. Rodriguez

- 1991 Morbilidad oral en una comunidad de cráneos prehispánicos. Tunja. Boyacá. *Rev. Federac. Odont. Col.* 44(171).

Polanco R., Herazo B., G. Correal

- 1992 Morbilidad oral en cráneos prehispánicos de Aguazuque.

Pulgarín Montoya Eliana

- 2009 Tratamiento de restos óseos en el laboratorio Universidad De Antioquia. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad De Antioquia. Medellín, Colombia.

Quiñones, Edixon

- 1998 "Aportes al conocimiento bioantropológico de la población prehispánica del Cercado Grande de los Santuarios, Tunja, Boyacá". Trabajo de grado en Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Ramírez Ahalen David

- 2012 “Control y el dominio de las representaciones simbólicas del cuerpo en la desaparición forzada: representaciones simbólicas del cuerpo en la desaparición forzada en el municipio de San Vicente Ferrer - Oriente Antioqueño”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín.

Ramírez Gutierrez, Luisa Veronica

- 2009 “Desigualdad Social en poblaciones prehispánicas. Estudio de las evidencias arqueológicas de un Cementerio Muisca en Usme, Localidad 5 de Bogotá”. Maestría En Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Ramírez, Ángela

- 2008 “De-mente abierta: aspectos sociales y culturales de la locura entre afrocolombianos de Buenaventura. Trabajo de grado. Departamento de Antropología”. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Ramirez Castro, *et al.*

- 2002 Mutations in FOXL2 underlying BPES (types 1 and 2) in Colombian families. *American Journal of Medical Genetics*. 113, 47-51.

Ramos Elizabeth y Sonia Archila.

- 2008 *Arqueología y subsistencia en Tubará: siglos IX-XVII d.C.* Bogotá: Universidad de Los Andes.

Ramos R, Elizabeth

- 1988 “Reconocimiento regional sistemático en las veredas de La Unión, Betania y el Progreso, Municipio de la Argentina, Huila”. Trabajo de grado en antropología Universidad de los Andes.
- 2009 *Más allá de la forma y la función: artefactos de hueso prehispánicos en Colombia.* Bogotá: Universidad de los Andes..
- 2011 *Osteología comparada: entre Trachemys callirostris callirostris (bicotea) y Chelonoidis carbonaria (morrocoy): guía para la identificación de restos óseos.* Bogotá: Universidad de los Andes.

Ramos Roca, Elizabeth y Luis Alberto Borrero

- 2011 Discusiones comunes y relevancia de los diálogos transdisciplinarios en antropología: Aportes desde la antropología biológica y la arqueozoología. *Antípoda*, 13 (julio-diciembre): 17-25.

Rebato E. y Javier Rosique

- 2001a Referencias bibliográficas sobre evaluación del estado nutricional. *Zainak: Cuadernos de Secc. de Antropología-Etnografía*. 20: 279-281.
- 2001b “Análisis multivariado de la variación reflectométrica durante el proceso de crecimiento”. *Antropo*, 0: 35-44. Disponible en <http://www.didac.ehu.es/antropo>.
- 2003 “Estimation de la forme corporelle: le somatotype” (Capitre 6). En: Susanne C, Rebato E, Chiarelli B (eds.). *Anthropologie Biologique*. pp. 103-108. Bruxelles: Editions De Boeck Université.

- 2005 “Estimación de la forma corporal: el somatotipo”. En: Rebato E, Chiarelli B, Susanne C (eds.). *Para comprender la Antropología Biológica*, Capítulo 6 pp. 105-110. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Rebato E. *et al.*
- 2000 “Analysis of sibling resemblance in anthropometric somatotype components”. *Annals of Human Biology*, 27: 149-161.
- Rebato E, Salces I, San Martín L, J. Rosique
- 2000 “Investigación sobre las correlaciones familiares en la pigmentación de la piel durante el crecimiento: primeros datos”. En: Caro L, Rodríguez H, Sánchez E, López B., Blanco MJ (eds.), *Tendencias actuales en la Investigación en la Antropología Física Española*. X Congreso de la Sociedad Española de Antropología Biológica (Seab), pp 689-698. León: Universidad de León.
- Rebato E. *et al.*
- 2002 Familial resemblance of somatotype during growth. *Antropo*, 2: 17-24  
Disponible en <http://www.didac.ehu.es/antropo>.
- Reichel-Dolmatoff, y A.Dussan.
- 1944 Grupos Sanguineos entre los indios Pijaos del Tolima. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. 1(2):507-520.
- 1949 La Cueva funeraria de la Paz. *Boletín de Arqueología*. 2(5-6):403-412.
- 1951 Conceptos biológicos de los indios Kogi de la Sierra Nevada. *Anales de la Sociedad de Biología*. 4(6)212-218.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
- 1943 Las urnas funerarias en la Cuenca del río Magdalena. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. 1(1):209-281.
- Rengifo, Lilibeth
- 2008 “Estado nutricional y condiciones de vida en indígenas inga del Putumayo” .Modalidad: Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Rivera Sandoval, Wilson Javier
- 2004 “Costumbres funerarias en la Cartagena Colonial siglos XVI-XVIII”. Estudio en el claustro de Santo Domingo. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Rodríguez, José Vicente y Blanco Sonia
- 2008 La Buitrera, Valle del Cauca: una región de frontera.
- Rodríguez, José Vicente
- 1983 *Etnogénesis y culturas antiguas de la población Aborigen de los Andes Septentrionales de Colombia*. Moscú: Academia de Ciencias de la URSS. Ph .D. Disertación.
- 1987a Algunos aspectos metodológicos bioantropológicos relacionados con el poblamiento de América. *Maguaré*. 5: 9-40.

- 1987b La Osteología Etnica. Algunos aspectos metodológicos- Técnicos. Bogotá. *Cuadernos de Antropología* No. 12. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- 1987c “Análisis ostométrico, osteoscópico, patológico y dental de los restos óseos de Soacha”. Informe preliminar. Instituto Colombiano de Antropología ICANH.
- 1988 Acerca de la supuesta debilidad mental y física de los Muisca como posible causa de su conquista y posterior extinción. *Rev. Arqueología, Estud. Antropología. Universidad Nacional.* 5: 42-46.
- 1989 Introducción a la Antropología Dental. *Cuadernos de Antropología* No. 19. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología
- 1992 Características físicas de la población prehispánica de la cordillera oriental: Implicaciones etnogenéticas. *Maguaré.* 7(8): 7-45.
- 1993 Paleo dieta y paleo demografía en poblaciones arqueológicas Muisca (Sitios las Delicias y Candelaria). *Revista Colombiana de Antropología.* 30: 129-148.
- 1994a *Introducción a la Antropología Forense, Análisis e Interpretación de restos óseos humanos.* Bogotá: Anaconda Editores.
- 1994b “Dieta, salud y demografía prehispánica en la Cordillera Oriental de Colombia. Mitos y realidades del bienestar aborígen”. Bogotá: Colcencias, Informe Final.
- 1994c Perfil paleo demográfico muisca. El caso del cementerio de Soacha Cundinamarca. *Maguaré.* 10: 7-36.
- 1996 Panorama de la Antropología Biológica en Colombia y su relación con el ámbito Latinoamericano. *Maguaré* No 11-12 pp ,75-92.
- 1996 *Dieta. Salud y demografía de la población prehispánica de la Cordillera Oriental de Colombia. Mitos y realidades sobre el bienestar aborígen.* Inédito.
- 1997a *Paleopatología de la población prehispánica del Altiplano Oriental de Colombia.* Bogotá, Departamento de Antropología Universidad Nacional de Colombia. M.S.
- 1997b “Análisis Bioantropológico de Los Restos Óseos Procedentes de El Salado, Salamina - Magdalena”. En: *Línea de Transmisión Eléctrica Sabanalarga-Fundación. Programa de Rescate y Monitoreo Arqueológico.* Bogotá: Interconexión Eléctrica S.A. I.S.A. Inédito.
- 1998 Apuntes sobre la alimentación de la población prehispánica de la cordillera oriental de Colombia. *Maguaré* 13: 27-71.
- 1999 *Los chibchas: pobladores antiguos de los Andes orientales de Colombia.* Bogotá: Editora Guadalupe..
- 2001 Craneometría de la población prehispánica de los Andes Orientales de Colombia: Diversidad, adaptación y etnógenes. Implicaciones para el poblamiento americano, En *Los Chibchas: Adaptación y diversidad en los*

- Andes Orientales*, pp 251-310. Bogotá: Colciencias- Universidad Nacional de Colombia.
- 2002a *Avances de la Antropología Forense en Colombia*. Documento elaborado para la divulgación en entidades judiciales Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2002b Bioantropología de los restos óseos provenientes de un sitio tardío en el en el Bajo Magdalena (El Salado, Salamina, magdalena) *Maguaré* 15-16 (1): 187-234.
- 2004 La antropología forense en la identificación humana. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2011 Cosmovisión, chamanismo y ritualidad en el mundo prehispánico de Colombia. Esplendor, ocaso y renacimiento. *Maguaré*. 25(2): 145-195.
- Rodríguez, José Vicente; F. Etxeberria y A. Blandres  
1999 Injury caused by a lodged projectile coming from Sabanalarga (Atlántico, Colombia). *Journal of Paleopathology* 11(2):99.
- Rodríguez, José Vicente; Carlos Armando Rodríguez y Fernando Bernal R.  
1998 Dos posibles casos de treponemosis en restos prehispánicos del Valle del Cauca, Colombia. *Maguaré* 13: 85-98.
- Rodríguez, C. A. y J. V. Rodríguez  
1998 Patrones de enterramiento Quimbaya Tardío en el sitio arqueológico Dardanelos, municipio de Obando, Departamento del Valle. *Boletín de Arqueología* 13(2), 81-111.
- Rodríguez, Carlos David  
2003 Antropología Dental en Colombia, comienzos y perspectivas de investigación. *Boletín de Antropología*. 17 (34): 312-328.
- Rodríguez, Diana  
2008 “El Cuerpo humano sus concepciones estéticas en la población afrocolombiana del municipio de Guapi-Cauca”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Rodríguez, D.  
2010 Proyecto Académico. La Antropología biológica como propuesta académica en Ucaldas..
- Rodríguez, José Vicente y A. Cifuentes  
2005 Un yacimiento ritual en el entorno de la antigua laguna de La Herrera, Madrid, Cundinamarca. *Maguaré* 19: 103-131.
- Rodríguez, J. V.; S. Blanco, S. y A. Clavijo  
2007 “Rituales funerarios y chamanismo en el cementerio de Coronado (siglos III a. C. a III d. C.)”. En: José Vicente Rodríguez (ed.), *Territorio ancestral, rituales funerarios y chamanismo en Palmira prehispánica, Valle del Cauca*, pp 81-138. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Rodríguez, J. V.; A. Cifuentes y F. Aldana  
2010 *Espacios rituales y cotidianos en el Alto río Ranchería, La Guajira, Colombia. Arqueología del sureste de la Sierra Nevada de Santa Marta.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Roebereau, H.J.  
1938 Contribución a la antropología Colombiana. El origen de los Indios Tunebos. *Rev. Academia Colombiana de las Ciencias Exactas Físicas.* 2(6): 279-82.
- Rojas Sepulveda, Claudia Mercedes  
2009 *Relations Homme-Environnement en Amerique du Sud précolombienne. Approche paléoépidémiologique de la maladie articulaire dégénérative et des marqueurs osseux d'activités chez des populations anciennes des régions andines septentrionales et panaméennes.* Université De La Méditerranée. Doctorado en Antropología Biológica.  
2004 "Paleopatología de columna vertebral con énfasis en estrés ocupacional: colección ósea Muisca, Cementerio de Soacha (Colombia)". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Romero Moreno, María Eugenia.  
1986 La metodología antropológica en los Estudios de Salud y Nutrición. *Maguaré.* 4(4).
- Rosero G, Betty Lorena  
2009 "Prácticas religiosas como formas de reproducción de sentidos de pertenencia de los Afrocolombianas de los barrios Marroquín I, II y Manuela Beltrán". Distrito de Agua blanca (Cali). Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Rosique, Javier  
2001 Nuevas tendencias de la investigación en la Antropología Biológica Contemporánea. *Boletín de Antropología*, 15(32): 175-190.  
2002 Perspectivas de la investigación en la evaluación del estado nutricional. *Perspectivas en Nutrición Humana*, 8: 91-120.  
2003a El crecimiento y desarrollo del cuerpo humano en los estudios recientes de antropología biológica. *Boletín de Antropología*, 17 (34): 290-311.  
2003b Contribución de Graciliano Arcila Vélez al conocimiento bioantropológico de la población amerindia nativa colombiana. *Boletín de Antropología*, 17 (edición especial): 41-70.  
2004c "Historia evolutiva del ciclo vital humano". En: Andrés Botero Bernal (ed.). *Naturaleza y Cultura: una mirada interdisciplinaria*, pp: 81-99. Medellín: Biogénesis Fondo Editorial.  
2006 "Muerte, mortalidad y biología de las poblaciones humanas. Significado ecológico de las variaciones en la mortalidad humana". En: Darío Gil Torres (ed.), *Miremos la muerte*, pp 173-205. Medellín: Biogénesis Fondo Editorial, Universidad de Antioquia.

- Rosique, Javier; M. C. Álvarez y M. T. Restrepo  
2004e La adaptabilidad nutricional en ecología humana. *Utopía Siglo XXI*. 2(10): 44-58.
- Rosique, Javier; D. Chaves y AF. Pérez  
2010 “Antropología nutricional, seguridad alimentaria y economía en hogares de pescadores tradicionales colombianos. Un estudio comparado de comunidades costeras y de humedales”. En: Rubio-Ardanaz J.A. (ed.), *La Antropología marítima y el crisol de la maritimidad: profesiones, economías, normativas, patrimonio y símbolos*. Zainak: Cuadernos de Antropología Etnografía
- Rosique, Javier; P. A. Gallego y C. I. Ospina  
2005 Determinación del sexo en cráneo y mandíbula en una muestra contemporánea de Medellín. *Maguaré*. 19: 213-232.
- Rosique Javier; Ospina C.; P. A. Gallego  
2004d “Un estudio cuantitativo del dimorfismo sexual en restos óseos de la población de Medellín”. En: *Actualidades Biológicas*, 26(80): 50-59.
- Rosique, Javier; A. F. Pérez Sánchez y G. Negrette  
2009 “Seguridad alimentaria y estado nutricional de la población pesquera de las tierras bajas de la ciénaga de Ayapel”. En: Javier Rosique y Sandra Turbay (eds.), *Ecosistemas y culturas, Medellín*. Medellín: Grupo de Investigación Medio Ambiente y Sociedad. Universidad de Antioquia.
- Rosique Javier; E. Rebato y M. T. Restrepo  
2005 Variación de la morfología corporal según el nivel socioeconómico en una muestra de población suramericana. *Zainak. Cuadernos de Sección de Antropología. Sociedad de Estudios Vascos*. 27: 307-318.
- Rosique Javier y M. T. Restrepo  
2004 Asociación de la morfología corporal con el estrato socioeconómico en adolescentes de Medellín (Colombia). *Revista Española de Antropología Física*. 24:49-62.
- Rosique Javier *et al.*  
2000 Variaciones de la distribución de la grasa subcutánea en función del nivel socio económico. En: Caro L., Rodríguez H., Sánchez E.  
2000 Human Growth and Development, Genetic and/or Environmental Interpretation En: *Human Ecology, special issue*. 9: 201-211.  
2000 El uso de valores de referencia en la evaluación del estado nutricional por antropometría. *Zainak: Cuadernos de Sección de Antropología-Etnografía EI-SEV*. 20: 193-200.  
2008 Algunos lineamientos para la conservación de la *Cittarium pica* en la costa Caribe del Darién colombiano. *Boletín de Antropología*, 39: 314-334.  
2010 Estado nutricional y hábitos alimentarios en indígenas embera de Colombia. *Revista Chilena de Nutrición* (Sociedad Chilena de Nutrición, Bromatología y Toxicología), 37 (3): 270-280.

- 2011 "Food and nutrition in Embera indigenous people". En: Naidoo L. (ed.), *Ethnography*.
- Rosique, Javier; Ibon Ordóñez y Ester Rebato  
2003 El crecimiento y desarrollo del Cuerpo Humano en los estudios recientes de Antropología Biológica. *Boletín de Antropología*. 17(34): 209-311.
- Sacipa Rodriguez, Yolanda  
1981 "Estudio transversal de crecimiento, desarrollo y erupción dental temporal en pre-escolares pertenecientes ahogares infantiles del I.C.B.T". Bogotá. Tesis de grado en antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Salas *et al.*  
2008 The mtDNA Ancestry of Admixed Colombian Populations. *American Journal of Human Biology* 20:584-591.
- Salazar, Duque, Beatriz  
2012 "Percepción de la imagen corporal en embera Chamí: las dimensiones corporales y la prevención de las enfermedades". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín , Colombia.
- Salces, I.; Rebato Ester y Javier Rosique  
2003 "Fuentes genéticas y ambientales en la transmisión familiar del índice de Quetelet". En: Aluja MP, Malgosa A, Nogués RM (eds.). *Antropología y Biodiversidad*, pp 496-501. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Salces I. *et al.*  
2001 "Fuentes genéticas y ambientales en la transmisión familiar del índice de Quetelet". *Antropo*, 0 : 61-69. Disponible en <http://www.didac.ehu.es/antropo>.
- Santacruz Sandra J.  
2010 "Estudio del estado nutricional y de salud en niños desplazados de 5 a 10 años, ubicados en la comuna 7 del Municipio de Popayán, Departamento del Cauca". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Santos Vecino, Gustavo Adolfo  
1976 "El proceso de hominización". Trabajo de grado. Departamento Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Sarria M, Ángela  
2008 "El suicidio como causa de muerte: un problema sociocultural". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Schotteliusc J. W.  
1946 Arqueología de la Mesa de Los Santos. *Boletín Arqueología*. 2: 213-225.
- Serrano, C. y Timisay Vargas Monsalve.  
2005 La síntesis biosocial una propuesta teórica en antropología biológica. *México Boletín De Antropología Americana*. 41: 5-16.

Silva Celis, Eliécer

- 1945 Sobre Antropología Chibcha. *Boletín Arqueológico*. 1(6): 53-1552.
- 1946 Cráneos de Chiscas. *Boletín Arqueológico*. 2(2): 46-60.
- 1947 Sobre Arqueología y Antropología Chibcha. Revista. *Univ*: Nal. 8:233-253.
- 1948 “Un esqueleto precolombino. Investigaciones arqueológicas y antropológicas en Chiscas Boyacá, República de Colombia”. Actes du XXVII Congrès Internationales Americanistes, pp 68-83. Paris: Musée De l’Homme.

Simmons, F.A.A.

- 1881 On the Sierra Nevada and its watershed. *Proceeding of the Royal Geographical Society* 3: 705-723.
- 1885 An exploration of the Goajiro Peninsula. United States of Colombia. *Proceedings of the Royal Geographical Society*. 7: 781-196.

Sotomayor H.

- 1990 Enfermedades en el arte prehispánico colombiano. *Boletín Museo del Oro*. 29:63-73.
- 1998 La bartonelosis: Un caso de patología prehispánica en el Ecuador. La Dracocaliasis: un caso de patología en la Cartagena Colonial. *Revista de Antropología y Arqueología*. 10(1): 163.

Stein Philip L. Y Bruce M. Rowe

- 1974 *Physical anthropology*. Londres: McGraw-Hill

Susanne C. *et al*

- 2000 “A Review of the Relationship Between Nutrition and some Growth and Development Data”. En: Bodzsár ÉB, Susanne C, Prokopec M (eds.), *Puberty: variability of changes and complexity of factors*, pp 23-51. Budapest: Eötvös University Press.

Tabares Rosa Elizabeth, *et al*.

- 2005 “Creencias maternas, prácticas de alimentación y estado nutricional en niños Afro-Colombianos”. *Archivos Latinoamericanos de Nutrición* 55 (1): 55-63.
- 2008 Análisis de la muestra ósea de Francisco José de Caldas Proveniente del Panteón de los próceres de Popayán. *Boletín VRI* 10 (16): 29-34.
- 2011 *Etnohistoria y bioarqueología del Municipio de Candelaria, Valle*. Popayán: Universidad del Cauca.
- 2012 *Voces, Miradas y perspectivas del Pacífico Colombiano*. Popayán: Universidad del Cauca.

Tabares Rosa Elizabeth, Rosique Javier y Miguel Eduardo Delgado

- 2012 Tendencias de la bioantropología y un estudio de caso: su desarrollo académico en la Universidad del Cauca. *Revista Colombiana de Antropología*. 48(1):259-278.

Tabares, Rosa Elizabeth, Beatriz Eugenia Alvarado

- 2005 *El niño en el Pacífico Colombiano. Perspectivas interdisciplinarias de la investigación en salud*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Tabares, Rosa Elizabeth

- 1994 “La mortalité chez les Indiens Paez du Resguardo de Jambaló en Colombie”. Tesis de maestría, Université de Montréal, Canada.
- 2002 “État nutritionnel, morbidité et mortalité Le Cas des Awa-Kwaiker, des Embera et des Paez de la Colombie, un modèle bioculturel en anthropologie”. Tesis doctoral, Université de Montréal, Canada.
- s.f. *Tequendama. 2000 Años de historio del hombre y su medio ambiente en lo Altiplanicie de Bogotá*. Biblioteca Banco. Popular.

Toro B. *et al.*

- 2009 “Algunos aspectos biológicos y socioculturales de la cigua (*Cittarium pica*) en el Golfo de Urabá”. En: Osorno A, Gil-Agudelo DL y Gómez-Lemos, L *Plan de investigación para la conservación de *Cittarium pica* (Linnaeus, 1758)*, pp 45-49. Santa Marta: Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras “José Benito Vives De Andrés”, INVEMAR, Serie de Publicaciones Especiales N° 16.

Tovar, Paola Andrea

- 2008 “Estudio del Comportamiento Violento de los Jóvenes de 15 a 22 de Guapi, Timbiquí (Costa Caucana) y en los Barrios Marroquín I y II Manuela Beltrán, Distrito de Agua Blanca”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- 2013 “Sexualidad, Embarazos tempranos, Genero y relaciones de poder en jóvenes de 11 a 17 años en tres comunidades del Cauca: Silvia, Belalcazar y Guapi”. Maestría en Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Trachtenberg E.A. *et al.*

- S.f. class II Variation and linkage disequilibrium in nine Amerindian and three African American Populations from Colombia. Results of Expedición Humana. Anthropology Today
- 1996a Results of expedición humana. I. Analysis of HLA classII(DRB1-DQA1-DQB1-DPB1) aleles and DR-DQ haplotypes in nine Amerindian populations from Colombia. *Tissue Antigens*.
- 1996b H.A.Results of Expedición Humana.II.Analysis of HLA class II alleles in three African American populations drom Colombia using the PCR/SSOP: identification of a novel DQB1\*02(\*0203) allele. *Tissue Antigens*. 48: 192-198.

Universidad de Antioquia

- 2012 Programa de Antropología. Disponible en: [www.udea.edu.co/portal/page/](http://www.udea.edu.co/portal/page/) (Acceso 20/05/2012).

Universidad del Rosario

- 2012 Programa de Antropología. Disponible en: [www.universidaddelrosario.edu.co](http://www.universidaddelrosario.edu.co) (Acceso 14/04/2012).

Universidad Javeriana

- 2012 Programa de Antropología. Disponible en: [www.universidadjaveriana.edu.co](http://www.universidadjaveriana.edu.co) (Acceso 12/07/2012).

- Universidad Nacional de Colombia  
2012 Programa de Antropología. Disponible en: [www.unal.edu.co](http://www.unal.edu.co), (Acceso 20/05/2012).
- Valdés Carrillo, Hernando  
1983 “Evaluaciones antropométricas”. Bogotá. Tesis de grado en antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Valencia C, Erika María  
2009 “Cuidados de la primera infancia y su relación con el estado nutricional y de salud en población embera”. Monografía de grado Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia.
- Valencia Natalia Paola  
2004 “Estimación de edad a partir del análisis de la superficie esternal de la cuarta costilla y de la sínfisis púbica en una población masculina contemporánea de morgue de la ciudad de Bucaramanga”. Monografía de grado en antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Vargas Ordóñez, William Armando  
2011 “Análisis de talla en el complejo funerario muisca de Tibánica: estudio de crecimiento y desarrollo en poblaciones prehispánicas”. Trabajo de grado en antropología. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.
- Vergara C, *et al.*  
2009 African ancestry is associated with risk of asthma and high total serum IgE in a population from the Caribbean Coast of Colombia. *Human Genetic*. 125: 565-579.
- Verneau U, R.  
1924 Cranes d’Indiens de la Colombie. L’Elément Papoua en Amérique. *L’Anthropologie*. 34: 353-86.
- Villada, Bresnhev.  
2007 “Composición corporal de afrocolombianos”. Modalidad: Monografía de grado Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Villamarin, Janeth Patricia.  
2010 Candelaria, “Reconstrucción del Paisaje y Condiciones de Vida de la Población Prehispánica del Sitio Guali, aproximación a las Dinámicas de Asentamiento Desde la Época Precolombina Hasta la Actualidad en el Valle del Cauca”. Monografía de grado en Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia
- Visvicus, Lorena.  
2005 “Estudio de crecimiento en una población de Caltimacán, Estado de Hidalgo Universidad De Antioquia”. Monografía de grado en Antropología Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
- Winston Rojas, *et al.*  
2010 Admixture and genetic structure of Colombian populations. *American Journal in Physic Anthropology* (in press).

Yunis Turbay Emilio.

2006a *La búsqueda de la inmortalidad*. Bogotá: Editorial Bruna.

2006b *¡Somos así!*. Bogotá: Editorial Bruna.

2007 *Desde el púlpito nos acechan, no oyen y nos hablan*. Bogotá: Editorial Bruna.

2008 “El poder autoritario de los jueces. Historia de una tutela”. Editorial Bruna.

2009a *¿Por qué somos así? ¿Qué pasó? Análisis de mestizaje*. Bogotá: Temis.

2009b *Las dieciséis mujeres de Juancho: el sexo por el olfato*. Bogotá: Temis

## Entrevistas

Claudia Mercedes Rojas, julio de 2012. Comunicación vía correo electrónico.

## 9. Los lugares, el lugar de la antropología del territorio en Colombia y desde Colombia<sup>1</sup>

BEATRIZ NATES CRUZ<sup>2</sup>

La antropología del territorio es el lugar de la antropología. Comenzar con esta afirmación un capítulo de un libro dedicado a revisar lo que ha pasado con la antropología en Colombia desde la publicación de *Un Siglo de Investigación Social en Colombia*, que editaron Jaime Arocha y Nina S. De Friedemann en 1984, pareciera una provocación. Y sí; lo es. Lo es, porque pretendo producir una reacción que permita poner a la antropología en otro plano; es decir, más allá de una antropología cerrada en sí misma y desde sí misma. Esto implica, en primera medida, asumir la relación entre configuración y morfología, superando el rechazo a conversar por ejemplo, con la sociología que siempre la llevó, en particular en Colombia, a pensarse desde la configuración, relegando cualquier forma que la alejara del reiterado ‘por qué’, de las entrevistas que se citan casi de ‘texto a texto’, en buena parte de toda la literatura que se ha escrito en Colombia, desde los albores del Instituto Etnológico Nacional en 1941.

- 
- 1 Cuando el profesor y antropólogo Jairo Tocancipá se comunicó conmigo para solicitarme escribir este capítulo en un escaso tiempo de producción, sobre la premisa de que la experiencia en el tema me daría para cubrir con agilidad tiempo y espacio, lo primero que pensé fue en cómo condensaría lo que me resultaba relevante contar de la construcción de una Antropología del territorio. Y sobre todo, pensé en cómo hacer para seducir y ganar nuevas generaciones de antropólogos para este campo de conocimiento, que desde luego, a mí me resulta totalmente apasionante, no solo por los contenidos, sino por el reto efectivo de la interdisciplinariedad que demanda bajo una claridad absoluta, aportar desde una epistemología y metodología propia de la antropología como disciplina científica. Pues bien, en las páginas que siguen vamos a intentarlo haciendo justicia de contenido tanto a unos sucintos antecedentes, así como a las postulaciones teóricas que propongo y concluir con algunas pinceladas de investigación a manera de muestrario, que permita mostrar aplicaciones más etnográficas en lo que considero es una antropología del territorio.
  - 2 Directora del Doctorado en Estudios Territoriales-ICSH-Grupo de Investigación Territorialidades. Profesora de planta Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Caldas. Miembro Consejo Científico RETEC (Red Internacional de Estudios sobre Territorio y Cultura).

La disquisición entre el plano de la configuración (antropología) y el plano de la morfología (sociología) genera un debate que conecta directamente con los estudios territoriales a través de los dos conceptos claves de estos planos: la territorialidad y la territorialización. La territorialidad alude a la producción de territorio; es decir, a las prácticas y a los discursos que construyen territorio y definen la configuración. Por su parte, la territorialización es la demarcación, la fronterización, la acotación que se hace a través del cuerpo, la institución y el poder.

De otra parte, debemos decir que parece contradictorio postular por una antropología del territorio, puesto que si hay algo que es la antropología, es que es territorial. Sin embargo, lo hacemos para enfatizar en cómo este campo de conocimiento estaba confinado en los estudios de una antropología preposicional, donde el lugar y su producción eran solo un pre-texto, un contenedor de relaciones. No obstante, la antropología del territorio va de manera directa sobre el sentido mismo que *hace lugar*, de lo que allí se produce, de las lógicas y dinámicas que se generan y de las formas físico-culturales que dan cuenta de unidades socio-espaciales toma a partir del espacio (físico-social), lo que constituye el marco de una antropología del territorio. Este campo de conocimiento ha permitido superar en la disciplina antropológica la vieja distinción, casi conflictiva, entre sociología y antropología. Esto ha sido posible, porque la construcción de una antropología del territorio supera ese conflicto, incluyendo otras disciplinas, en el debate en términos territoriales; esto ha permitido mantener su sentido epistemológico en antropología, *conversando* con otros, para pactar modelos y construir su objeto de estudio a partir de la transversalidad de conceptos y de nociones con análisis horizontales.

Esas meras alusiones en los títulos que hacen referencia al territorio como el encuadre biofísico del estudio y que era muy común encontrar hasta entrados los años 1990, se supera a la fecha y ya podemos en la actualidad referenciar, aunque aún no suficientes, investigaciones y textos en los que el concepto “territorio” no es heurístico, como sucede en los estudios llamados “con enfoque territorial” donde el territorio es un pre-texto, sino que existe como un objeto teórico en sí. Lo que hemos encontrado a lo largo de la década de 2000 son, sobre todo, trabajos en el nivel de pregrado, postgrado o publicaciones con resultados de investigación (tal como se muestra en el anexo No. 1 sobre estos trabajos y otros estudios) donde la Universidad de Antioquia y la Universidad de Caldas presentan el mayor número de trabajos en el área de interés que nos ocupa.

Me aventuro a decir que en el caso de la Universidad de Antioquia ha influido especialmente el Instituto de Estudios Regionales -INER- con importante cercanía a la antropología y que en 2005 concretó el diseño y puesta en marcha de la Maestría en Estudios Socio-espaciales y de varios trabajos y publicaciones con un importante énfasis en antropología del territorio o de antropología con enfoque territorial. El postgrado se creó bajo tres énfasis: “procesos de configuración territorial”, “bienestar e integralidad socioespacial” y “espacialidades de la guerra”.

Este postgrado está sustentado, a su vez, por los Grupos de Investigación que trabajan en ámbitos territoriales como “Estudios del Territorio” y “Cultura, Violencia y Territorio”. Entre sus obras con énfasis territorial o socio-espacial podemos destacar por ejemplo, *Urabá: Región, Actores y Conflicto*, 1960-1990 (1996); *Geografías de la guerra, el poder y la resistencia: Oriente y Urabá antioqueños 1990-2008* (2011); *Tierra quemada: violencias y culturas en América Latina* (2005); *Muertes violentas: la teatralización del exceso* (2005); *Estudios sobre territorio, ciudadanía y planeación* (2009); *Espacialidades del destierro y la re-existencia: afrodescendientes desterrados en Medellín* (2012) (Ver bibliografía completa al final).

Por conocimiento directo debo decir que en el caso de la Universidad de Caldas, el fundamento está en la creación del Programa de Antropología en 1998 y la generación, al tiempo, de Grupos de Investigación entre ellos el Grupo de Investigación Territorialidades, que se constituyó en el centro del debate y posicionó un destacado campo en doble dirección: estudios territoriales con enfoque antropológico y antropología del territorio. Así, historiadores, sociólogos, arquitectos, trabajadores sociales, filósofos, economistas, abogados, politólogos y hasta geógrafos, fueron acercándose a esos dos enfoques que de alguna manera han marcado escuela, en el sentido, no solo de formar, desde esa fecha hasta la actualidad, estudiantes de pregrado, maestría y doctorado, sino también, en el sentido de hacer investigación de punta y de crear modelos teóricos en torno al territorio como unidad de análisis. El Doctorado en Estudios Territoriales y la Maestría en Estudios Territoriales que comenzó en el 2013, dan crédito de ello. Como apoyo a estos espacios está la creación de la Red Internacional sobre Territorio y Cultura, RE TEC, creada en 1999. El 80% de esta Red la componen antropólogos dedicados al estudio del territorio, con ocho (8) países de Europa y América Latina que confluyen en Colombia. Contribuyen de igual manera, eventos científicos como el que se lleva a cabo desde ese mismo año: “Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura”, que se ha constituido en una sugerente plataforma para el debate sobre estos temas y donde la antropología del territorio ha tenido siempre un lugar de privilegio. Este debate lo hemos dado tanto en lo nacional (Manizales, Riohacha, Bogotá, San Agustín) como fuera del país (Brasil, España, México), con una decisiva participación de los antropólogos colombianos que trabajamos en este campo del conocimiento. Es de anotar, en cuanto a eventos científicos, que en el año 2003, en el Marco del X Congreso de Antropología en Colombia realizado en la Universidad de Caldas, logramos recoger consenso para que el tema central fuera “Territorio y Teoría Antropológica”, donde uno de los simposios centrales fue sobre “Territorio y Cultura: de lo local-global-local”, cuyas memorias fueron publicadas en 2004 bajo el título, *La desgeneralización del mundo. Reflexiones sobre procesos de globalización*. Así, también aportan a esta consolidación, las distintas obras que se han publicado desde 1999 entre las cuales destacamos: *Territorio y cultura. Teorías y métodos en los estudios contemporáneos* (2000); *Territorio y cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural*

(2001); *Más allá de la historia. El concepto de pueblo en los Andes* (2004); *Evocaciones Míticas e Identidades Actualizadas. Región y dinámicas territoriales en la construcción de país paisa* (2006); *Buscando la naturaleza. Migración y dinámicas rurales contemporáneas* (2007); *Nuevas Migraciones y Movilidades... Nuevos Territorios* (2007); *Cartografía semiótica para la comprensión de territorios de migración forzada* (2007); los textos: “Centro-Periferia”, “Desterritorialización”, “Espacios locales”, “lugar y no-lugar”, “Territorios”, publicados en el *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y globalización* (2007); *Con-juntos: miradas eurolatinoamericanas al estudio transversal del territorio* (2008); *Territorios y cultura. Inclusión y exclusión en las dinámicas socio-espaciales* (200); *La territorialización del conocimiento. Categorías y clasificaciones culturales como ejercicios antropológicos* (2011); *Territorios, identidades y violencias* (2011).

## Los estudios territoriales con enfoque antropológico y el enfoque territorial en antropología

Me resulta sugerente comenzar por decir que no comparto aquel concepto marcaugesiano del “lugar antropológico” (Augé 1992). El lugar es de sí antropológico, lo que hace distinción son las nociones de sitio y de espacio. La primera, como lo veremos más adelante sin ninguna pretensión de aludir a sentido de pertenencia, simplemente destaca su existencia como el punto de la comunicación, “le repère”, el mojón. El espacio, con su doble significación e implicación socio-cultural, evoca, de una parte, la topografía, la dimensión física, y de otra, la relación social que lo consume. Es por ello que no existen los “no lugares” como substancia de lugar; hay criterios, principios teóricos y sociales que se marcan a través de usos, manejos y gestiones, lo que dará un sitio, o un lugar, o un uso *per se* (normado) del lugar, o su diversificación, lo que no le quita su propiedad de lugar.

Considero destacado introducir por el contrario, lo que Thérès Bouysse-Cassagne (2003) ha llamado el *geografic turn*. De acuerdo con esta autora, el fenómeno se manifiesta en diferentes aspectos: el fin de los enclaves por la circulación de los hombres, de las ideas y de los objetos; la relativización de los territorios que pertenecían antiguamente al mundo rural, por medio de una urbanización generalizada; la apertura de las fronteras, la explosión de todas las redes y de todas las escalas; la puesta en tela de juicio de la escala única representada por el Estado-Nación, tanto desde abajo como desde arriba; la complejización de las identidades individuales y colectivas cada día más pluridimensionales y más difíciles de definir; la importancia de los esquemas espaciales en los sistemas de cognición, de las metáforas espaciales en los idiomas, de los nuevos sistemas de representación, sean estos analógicos, simbólicos o figurativos.

De acuerdo con Bouysse-Cassagne, a partir de esta idea de *geografic turn*, la legitimidad y representación de las territorialidades en proyección global, y

las identidades colectivas con sus implicaciones políticas, sociales, religiosas y simbólicas, son temas que ya se habían planteado incluso, durante el periodo colonial. En esta etapa histórica se realizó un gigantesco y rápido proceso de puesta en comunicación entre los pueblos y los bienes, al mismo tiempo que tuvo lugar la más grande oleada de evangelización cristiana. En cincuenta años, los europeos cambiaron su concepción del espacio, la cartografía y la ‘antropología’, ya que habían comprobado que toda la tierra estaba habitada por hombres, mas no por “bestias parecidas a hombres” (Bouysse-Cassagne, 2003).

A mediados del siglo XX, estas posibilidades de problematizar con base en distintas preguntas históricas o contemporáneas, polarizaron el mundo de la ciencia interesada, desde distintos campos de conocimiento, en tratar el estudio del territorio. Los intereses alemanes, franceses y estadounidenses no eran ni ajenos ni desinteresados en que todas esas problemáticas sociales pasaran por el tamiz de sus ópticas científicas siempre ligadas a intereses de Estado, no solo por la capitalización política que esto significaba, sino por las implicaciones científicas de ganar adhesión a discursos, posturas y métodos con enfoque territorial. Y el énfasis territorial era central en esta *malla* de intereses, no solo como producto de la vida socio-cultural, política y económica que se vivía arduamente desde 1970, sino por los antecedentes del estudio del territorio, tanto como concepto como enfoque, donde primaba la relación territorio-desarrollo. A partir de 1739<sup>3</sup>, aparece el concepto de territorio en los diccionarios de lengua castellana y este vuelve –si es que antes estaba– al dominio del conocimiento teórico y se configura como la categoría espacial privilegiada, como concepto explicativo de la realidad. No obstante, el fuerte forcejeo que había en Francia por el uso del concepto, llevó a que autores como Vidal de la Blanche hacia 1870, propusieran el concepto de región como el más ponderado para dar cuenta de las dinámicas socio-culturales, económicas y políticas, por encima del concepto territorio (ver Vidal de la Blanche, 1903). Sin embargo, esta propuesta decayó debido a las evidencias e insistencias en volver al principio de territorio propuesto por Jean Gottman en *The significance of territory* publicado por University Press of Virginia en 1973. En este momento, la discusión no era elegir una categoría espacial que llevó en su momento a la distinción entre si era “región” o “territorio”, imponiéndose la primera. Ahora, luego del libro de Gottman había una suerte de consenso y el concepto territorio impone su trascendencia por lo que el territorio significa y por las múltiples opciones de análisis que a todo nivel posibilita. Es importante mencionar algunos de los autores que desde diferentes lenguas se ocuparon y contribuyeron a consolidar la legitimidad del estudio del territorio: Henri Lefebvre con *La production de l'espace*, Claude Raffestin con *Pour une géographie du*

---

3 Para ampliar ver: Nates Cruz en: “Centro-Periferia”, “Desterritorialización”, “Espacios locales”, “lugar y no-lugar”, “Territorios”. En: Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y globalización. Editorial Complutense. Madrid, 2007, pp. 108-111, 11-15, 65-67, 210-212, 341-345.

*pouvoir*, José Luis García con *Antropología del territorio* y Robert David Sack con *Human Territoriality: Its Theory and History*, entre otros.

Luego de ello, fue necesario legitimar el enfoque y la escuela no solo como un debate académico (estadounidense, francés y alemán), pues resulta importante señalar que ese proceso estuvo atravesado por los diversos intereses de financiación, los cuales determinaron en, gran medida, las direcciones e ideologías de los estudios científicos. Cada escuela académica desarrolló un enfoque particular: los alemanes tomaron el camino del naturalismo, los franceses se concentraron en los estudios políticos y/o jurídicos y los estadounidenses decidieron aplicar un análisis de tipo etológico. A partir de 1970, los ingleses desarrollaron un enfoque postestructuralista de acuerdo con la Teoría Crítica, que los ha alejado de las posiciones etológicas estadounidenses.

Así, hacia la década de los setenta los estudios en geografía en el *mundo occidental* comenzaron a diversificarse gracias a la inclusión de una perspectiva humanista. Esto permitió en Colombia ampliar las reflexiones, puesto que el territorio ya no era considerado únicamente como un espacio físico por la misma ciencia que se arrogaba el derecho de abordarlo como concepto en sí, la geografía. En esa coyuntura, campos de conocimiento como la antropología, la sociología, el urbanismo y la historia, empezaron, avanzada la década de 1980, a interesarse de forma más directa por dicho concepto. De todos estos estudios cabe destacar en sociología los trabajos del maestro Orlando Fals Borda (1986, 1988, 1996c, 1996d, 1998, 1999, 2000a, 2000b, 2001); en historia y urbanismo los del maestro Jacques Aprile-Gnisset (1991, 1992 en particular) y en urbanismo y filosofía los trabajos de Armando Silva (1992). La antropología entra por el lado de las etnociencias, y la antropología ecológica, teniendo al departamento del Cauca y a la Amazonía como un laboratorio. De los estudios de esas épocas podemos citar por ejemplo, aquellos de Faust (1986, 1989, 2004); Bernal Cáceres (1989); Galindez Muñoz (1989); Cerón, Bernal, y Nates (1996); Cerón Rengifo (1997); Nates Cruz (1991, 1997); y Ulloa (1996, 2001, entre otros).

Entre tanto, y para los años que van desde 1970 y finales de los años de 1980, los estudios territoriales en América Latina se centraban en lo urbano muy localizado (barrios, mercados, calles, modos de vida en la ciudad, roles y oficios de carácter urbano) donde la antropología y la sociología comenzaban a encontrarse. El impacto de “La escuela de Chicago” y los primeros estudios de antropología o con enfoque antropológico en la materia (Bernal 1982; Lewis 1964 y 1969; Lomnitz 1978; Mosquera y Aprile-Gnisset 1978; Pineda 1982; Singer 1975; Arturo y Muñoz 1981; Arturo 1993; Arturo y Auli y otros 1994), son buena muestra de ello. Los movimientos sociales, fundamentalmente los de campesinos e indígenas, que se manifiestan en lo urbano para vivir lo rural y tener acceso a la ciudad, se afirman en el reclamo de sus derechos, en cuyo contexto tierra y territorio casi se funden como lo muestran también los estudios de Friede 1963; Bonilla 1982; Gros 1991;

Tamayo 1986; Vasco 1980, entre otros. En la medida de lo posible, cada país intentaba entender e incorporar poblaciones, paisajes, materias y recursos que debían ser manejados, gestionados y apropiados de acuerdo con las distintas formas de gobernar y de vivir los Estado-Nación modernos latinoamericanos.

En el país, esto generó múltiples problemas sociales y culturales que provocaron la urbanización de los procesos: cambiaron las relaciones productivas, en tanto hubo un mayor predominio de las relaciones salariales; del mismo modo, el Estado asumió las funciones del Estado-Nación. La modernización del Estado fue la respuesta ante las nuevas realidades sociales del país, tales como: la gran inmigración de población campesina a los centros urbanos, la necesidad de establecer acelerados planes de desarrollo, asumir el completo dominio del territorio nacional y tener con ello una capa técnica nueva y mayor (Jimeno; citado por Arocha y Friedemann, 1984).

Estas situaciones fueron, lo que podemos llamar, la materia prima de lo que actualmente (luego del año 2000) se conoce como Estudios Territoriales. Estos antecedentes, en distintos ámbitos y contextos, permitieron categorizar y clasificar los diferentes temas para que en la contemporaneidad podamos establecer y depurar problemas teóricos en el marco de distintos enfoques y paradigmas desde la oferta teórico-metodológica de estos campos de conocimiento.

## La teoría recobrada

Una de las ganancias más ponderables, a mi juicio, que nos dan los estudios territoriales en la antropología del territorio, es recobrar las clásicas y contemporáneas teorías o escuelas de pensamiento antropológico que la disciplina misma ha dejado muy relegado. La antropología, ha sido clave en sus aportes de enfoques teóricos y metodológicos para que actualmente los estudios territoriales vengán consolidándose como campo de conocimiento autónomo en el que el planteamiento de las problemáticas territoriales tiene en su punto de partida una importante influencia antropológica.

A continuación veremos tanto antropólogos en el campo territorial como territorialistas de otras disciplinas que aportan desde tendencias antropológicas. Si se traza una línea recta –aunque esta no es la forma más adecuada, es una imagen que sirve para explicar lo que sigue a continuación–, de ‘principio’ a ‘fin’ de las propuestas teóricas, encontramos que los paradigmas antropológicos que tratan el estudio del territorio tienen principios conceptuales y resultados prácticos bastante diferenciados. Dentro de la perspectiva evolucionista, con sus ideas de desarrollo y progreso, a partir de posturas ambientalistas, culturalistas y desarrollistas, se pueden mencionar diferentes estudios: *Teoría y práctica de los estudios de áreas* de Julian Steward, *Investigaciones sobre la cultura primitiva de*

*la humanidad y sobre el desarrollo de la civilización* de Edward Tylor y *Territory and Function: The Evolution of Regional Planning* de John Friedmann y Clyde Weaver. En cuanto al funcionalismo, con sus enfoques de necesidades biológicas y sus concomitantes culturales, es importante revisar: *Teoría y estructuras sociales* de Robert Merton, *Ristrutturazione industriale e territorio* de Gioacchino Garofoli, *From the industrial district to the innovative milieu: contribution to an analysis of territorialised productive organisations* de Denis Maillat y las múltiples publicaciones de Pierre Veltz<sup>4</sup>. También es importante mencionar, aunque no posee un acento propiamente territorial, *Una Teoría Científica de la Cultura* de Bronislaw Malinowski. Esta obra es sugerente, en tanto propone la distinción y el análisis entre las necesidades primarias y secundarias del territorio al mismo tiempo que da un tratamiento particular al concepto de función; este texto puede inspirar a quienes opten por este tipo de paradigma como herramienta para la aprehensión de un problema territorial. El funcionalismo estructural se concentra en lo que Talcott Parsons en *An outline of the Social System* llamó las AGIL (siglas en inglés), para referirse a la importancia de la adaptación, la capacidad para alcanzar metas, la integración y el mantenimiento de patrones. Es importante destacar también, aunque no aborde directamente el territorio como categoría central, los textos *The Politics of the Developing Areas* de Gabriel Almond y *Esquemas para el análisis político* de David Easton. Estos son pues algunos de los textos y autores que contribuyeron a generar categorías conexas a los estudios territoriales.

El particularismo histórico, con su énfasis en lo *in situ*, reivindica los problemas territoriales localizados, que es lo que distingue una cultura de otra a partir de la sustentación de la diversidad cultural. De este enfoque son sugerentes los trabajos *Museums of Ethnology and Their Classification. Science* de Franz Boas<sup>5</sup> y *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional* de Margaret Mead. Esta autora es particularmente importante en las discusiones socio-espaciales sobre los niveles de la estructura heredada, a partir de lo que ha denominado como lo configuracional y prefiguracional.

La importancia en la infraestructura como parámetro de la estructura, es la postura del materialismo histórico, el cual señala que la relación entre la sociedad y la naturaleza parte de la explicación *en el territorio*, de la organización cultural, la ideología y el simbolismo en un estricto marco correlacional: infraestructura-

---

4 De las diferentes publicaciones de este autor cabe destacar: *Des territoires pour apprendre et innover; Mondialisation, villes et territoires: une économie d'archipel; Des lieux et des liens. Politiques du territoire à l'heure de la mondialisation.*

5 Existe una traducción de este texto, publicada por la Cátedra de Historia de la Teoría Antropológica bajo el título: "El estudio de la geografía". Del mismo autor, también es sugerente examinar el texto en conjunto, ya que allí se menciona de forma particular el modo en que se da la relación entre objeto y fenómeno en el estudio del territorio. Posteriormente, Boas se ha dedicado a abordar cuestiones lingüísticas respecto al concepto de poder y cultura.

estructura-superestructura. Al respecto se pueden mencionar los estudios: Robert Sack, *Antropogeografía* de Friedrich Ratzel, *Globalisation: Studies in Anthropology* de Thomas Ericksen, *The Regional World: Territorial Development in a Global Economy* de Michael Storper y *Caníbales y reyes* del antropólogo Marvin Harris.

El estructuralismo aborda el territorio de acuerdo con la trascendencia de la estructura social que soporta el sistema de relaciones socio-espaciales; esta perspectiva privilegia el concepto de lo colectivo para explicar la sociedad. Para este enfoque, el relativismo y los universales son el complemento para su desarrollo teórico y metodológico. Dentro del estructuralismo destacamos algunas publicaciones: *L'idéal et le matériel* y *L'énigme du don* de Maurice Godelier, *La ciudad medieval: sistema social-sistema urbano* de Yves Barel y *La dimensión oculta, un enfoque antropológico del uso del espacio* de Edward Hall. Es posible ubicar dentro de esta perspectiva a Lefebvre, en quien, aunque fuertemente influido por el materialismo histórico en *La producción de l'espace*, hay un poco de esta perspectiva, puesto que propone tácitamente en sus análisis un puente entre el materialismo histórico y el estructuralismo, como un vínculo que pone en relación con la Teoría Crítica.

Por último, se encuentra el Postestructuralismo, con sus posturas de estructuralistas, constructivistas y de la Teoría Crítica. De estas posturas, los trabajos desarrollados desde esta última perspectiva son los propiamente territorialistas, tal como las investigaciones: *For Space* de Doreen Massey, *Territorio, autoridad y derechos* de Saskia Sassen, *Escalas de justicia* de Nancy Frazer, *Responsabilidad por la justicia* de Iris Marion Young, *Spaces of Global Capitalism* de David Harvey y *Seeking Spatial Justice* de Edward Soja. Dentro de esta perspectiva también se puede citar de forma aleatoria los nombres de Milton Santos y Bertha K. Becker. Se puede referir, igualmente, el trabajo de Pierre Bourdieu, quien se declaró estructural-constructivista, por considerar que los *agentes sociales* son producto de los *hábitus*, en tanto estructuras estructuradas y estructurantes, como lo diría literalmente este autor. Para los Estudios Territoriales pueden ser muy útiles algunos de los conceptos planteados por este antropólogo y sociólogo francés, tales como: *hábitus*, *preevidencia*, *previsión*, *campo* y *capital*<sup>6</sup>, que sin ser en sí conceptos territoriales tienen todo de sí para poder ser incluidos como base del análisis territorial.

---

6 En la monumental obra del autor se pueden rastrear todos estos conceptos; de forma particular se pueden encontrar en *El sentido práctico*, *La miseria de este mundo* y *Estructuras económicas y estructuras temporales*.

## Problemas territoriales contemporáneos con enfoque antropológico

Lo que considero los cuatro problemas vitales en los estudios territoriales contemporáneos, están mediados por una fuerte implicación antropológica, tanto desde el punto de vista de lo epistemológico, como desde lo cultural y de lo político:

1. Pensar en el tema clave de la antropología es preguntarnos en términos territoriales por *los fundamentos territoriales de la identidad* (o lo que pudiera llamarse también fundamentos socio-espaciales de la identidad): Identidad bien social, bien étnica, que se construye por afinidades de coyuntura o herencias institucionales que impactan la configuración de lugar en cuanto al reconocimiento y la representación del concepto mismo de persona. Esta identidad a menudo lleva a influir en la práctica y en la determinación política de impacto multiescalar y multidimensional. La representación como antesala del reconocimiento y este como fundamento para la redistribución. Los movimientos sociales, como lo ha mostrado Nancy Fraser (2008), pusieron en aprietos y generaron la redefinición al viejo lema para los años de 1980 subrayando que sobre lo que se debía ponderar era la redistribución. Los movimientos y organizaciones sociales que se perfilaron del ochenta al noventa, en particular en América Latina, pusieron el acento en que para exigir redistribución, se tenía que pasar por la representación y a través de esta del reconocimiento. Hoy los movimientos de género de todo orden, bien lo saben y por eso reclaman no tolerancia, sino aceptación.

Si bien la identificación de esta primera problemática, no relega el tiempo como el que en últimas define los objetos y los seres, sí propende por situar el debate en el territorio, ya que la representación, como la primera fase del reclamo por la identidad y la diferencia, se define mediante la posición y la posesión que se tiene y se asume de esos objetos y seres y, por tanto, del lugar del cuerpo que toman y de las posturas que adquieren en todas las dimensiones de la cultura.

2. *Justicia cognitiva*: esta designación requiere de entrada que se haga una aclaración de principio. Si bien comparto lo que Boaventura de Sousa Santos declara como: “no puede haber justicia social global sin justicia cognitiva” (2007), lo que sigue a esta fundamentación está bien lejos de ser lo que pondero como justicia cognitiva tanto desde el plano de la antropología propiamente dicha, como de su enfoque en los estudios territoriales. En lo que quiero poner el énfasis es en la relación producción de conocimiento y saberes situados. Esto se acerca más, de una parte, a la justa restitución interactiva entre representación, reconocimiento y redistribución que acabamos de exponer en el problema anterior y, de otra parte, a lo que Foucault denomina el ‘saber de la gente’ y ‘saberes sometidos’ (2000: 20-23). Restitución de conocimientos y saberes que implican, desde la antropología del territorio en particular y desde los estudios territoriales en general, dar validez de existencia a la identidad de lugar y a la *cognitive geopolitics*. Digamos que el lugar

se “acciona”, se practica desde la diversidad territorial reconocida efectivamente en la (s) configuración (ones) y morfología (s) de los actores sociales individuales y colectivos que generan territorialidades y determinan territorializaciones. Pero además, la justicia cognitiva es el ámbito en el cual se examina cómo influye la diferenciación de saberes y su valoración en la aplicación de conocimientos propios y reapropiados para producir, utilizar y gestionar territorios.

3. *Necesidad y vulnerabilidad territorial*: entendemos por necesidad territorial la demanda por cubrir los imperativos territoriales condensados en un sustrato físico con sustentabilidad geo-socio-histórica. Y por vulnerabilidad, la incapacidad o latencia por fallos en los componentes oficial o culturalmente aceptados como criterios de definición territorial, tales como los símbolos de marcaje socio-espacial, las directrices y políticas de producción y gestión o las circunstancias no buscadas que traen consecuencias que de una u otra manera ‘se veían venir’ y frente a las cuales poco o nada se hace (deslizamientos de tierra, inundaciones, avalanchas, etc.).

La vulnerabilidad y la necesidad territorial se concretan (o consuman) cuando una sociedad determinada se siente inestable frente a alguno, varios o todos los criterios de definición territorial. La no superación de esta vulnerabilidad o el no poder suplir la necesidad, puede generar desafiliación, o marginación de algunos de los componentes admitidos como legítimos territorialmente hablando y tender a producir lo que podemos llamar *reconfiguración territorial inducida de tipo circunstancial*, o también tener el efecto contrario y producir una *solidaridad territorial*, lo que he definido en otra parte (Nates 2007: 344) como el establecimiento de redes que, si bien no están estructuradas a la manera de organizaciones sociales conexas, ante el hecho de saberse junto o cerca de los “mismos” permiten que las ofertas y demandas de distintos niveles puedan hacerse antes que nada al interior de los mismos grupos. A partir de allí –de ese saber de existencia de los “mismos”– se genera el sentimiento básico de posesión y reconocimiento de la territorialidad y la territorialización. Lo que no remite en suma a saber con quién contar, desde dónde poder materializar ese mutuo apoyo y qué es lo que produce socio-espacialmente esa solidaridad.

Si se me permite quiero enfatizar aquí sobre el concepto de desafiliación, por cuanto podemos homologarlo con exposición y nada más ajeno. Si adoptamos el concepto de “desafiliación” y no de “exposición”, “liberamos” en particular a la vulnerabilidad territorial del estado de privación y de la idea de que hay una sociedad o grupo social *fuera* y otra *dentro* –expuestos y no expuestos–, como si no existieran matices de afiliación en función de los distintos niveles y escalas del orden y de la estructura social. Por el contrario, Dice Castel (1981: 2003), que cuando se habla de desafiliación se tiene como objetivo visualizar no tanto una ruptura sino un recorrido hacia una zona de vulnerabilidad. Es esa zona inestable que mezcla la precariedad y la fragilidad de los soportes

de proximidad, lo que permite, además, subrayar la relación de disociación con respecto de algo, apreciándose el hecho de que un individuo puede estar vinculado, por ejemplo, más estrechamente con las relaciones sociales y menos con las estructuras institucionales.

Territorialmente, este es un problema que nos aboca al análisis conflictivo de la interdependencia que ha llevado a las poblaciones a establecer alianzas y estrategias, que de forma directa o indirecta, ponen en juego el poder como capacidad y disposición. Si, según postulan autores como Douglas (1996), Giddens (1993), Beriain (1996), entre otros, las necesidades y vulnerabilidades generan respuestas que pueden ser más trascendentes para el desarrollo social y económico que lo que se puede producir en condiciones óptimas de vida, o al menos condiciones ponderables. Asumimos que lo que teóricamente se pone en juego, es justamente el concepto de poder, puesto que este, en los asuntos territoriales, tiende a ponerse como una apuesta sustancial; es decir, que quien tiene el medio, la materia o el recurso impone sus reglas y se tiende a asumir, como es apenas normal, como una imposición *per se* por quienes viven la realidad social. No debería ser de la misma manera en los antropólogos que estudiando la realidad tendemos a ver morfologías y propendemos, en principio, por buscar configuraciones. El reto es poder determinar los criterios, los principios que se ejecutan en la determinación de incursiones localizadas o de políticas de impacto territorial y cuya aceptación –y a veces incorporación simulada– está mediada por la necesidad o la vulnerabilidad. Conceptos que en suma determinan a menudo –y en el marco de diversas condiciones– la producción misma del territorio (la territorialidad) y la demarcación de las relaciones sociales a través de instituciones, cuerpos y poderes (la territorialización).

*4. La solidaridad, la cooperación y la opitulación:* en este problema, la práctica política de la vida cotidiana e institucional se ve condicionada por decisiones y directrices supra; es decir, que no se pueden controlar y a veces ni saber de dónde vienen exactamente, y de qué forma, material o virtual, afectan y demarcan las dinámicas territoriales locales y globales. La solidaridad, la cooperación y la opitulación son conceptos imbricados con finas líneas de diferencia que por su peso territorial bien vale la pena definir aquí. Cada uno de estos tres conceptos llevan consigo un condicionamiento que, al igual que en el caso de la necesidad y vulnerabilidad territorial, producen *reconfiguración territorial inducida*, en este caso *forzada*.

De todos los tipos teóricos y sociales de solidaridad estudiados en las ciencias de lo social (solidaridad ‘natural’, solidaridad construida, solidaridad obligatoria o inevitable, solidaridad benéficas, aquella solidaridad que se da como interdependencia, solidaridad promovida como un valor basada en principios morales o de la razón, etc.), nos interesa retener aquí aquél tipo que hace referencia al sentido antropológico de la solidaridad entendida como

construcción. No se trata, sin embargo, de la solidaridad territorial de la que hablamos arriba; se trata del tipo de solidaridad que exige una contraparte y se objetiva de manera eminentemente material. Hablamos de la solidaridad que a través de ayudas llamadas humanitarias o de alianzas transnacionales establecen y condicionan formas de actuación y de circunscripción. Aquí la cooperación internacional, que es en cierta manera un tipo de solidaridad, se diferencia en la medida en que la cooperación exige un nivel medio de confianza tanto en la mutua competencia como en la intencionalidad formal y funcional de las partes. La cooperación no implica una ganancia directa de quienes pactan necesariamente; es de repercusión a un contexto mayor y a menudo la ganancia no está necesariamente ligada a la dependencia trascendental de quien hace la gestión directa. La solidaridad es un asunto de actores a actores y genera una interdependencia. Nos es útil porque también produce impactos territoriales, en este caso de tipo más político que cultural, como es el caso de la solidaridad. Retomando a Marcel Mauss en su texto del *Ensayo sobre el Don* podemos relacionar don y contra-don con establecimiento, donde la cooperación constituye un trabajo que se hace a favor del otro, y que en los tiempos contemporáneos coexiste además una noción de interés, que retomando también a Bourdieu desde su postura post-estructuralista, podemos denominar la apuesta, lo que está en juego. La cooperación territorial implica, en este sentido, que no se da a/en cualquier lugar; que lo que está en juego es quién ofrece y cómo a través de la cooperación persigue un medio expreso de territorializar, y con ello de extender o acotar circunscripciones para inferir, para tener autoridad en las decisiones que se toman en los territorios que son afectados por la cooperación. En términos de la cooperación internacional, esto es aún más evidente mediante una economía de la cooperación en la que se condensan grandes transferencias mediante figuras compactas que disimulan fuertes *potlach* donde aquél que más da, más gana de forma simbólica o fáctica. Pensemos en las becas a través de las cuales se ofertan formaciones en unas áreas y se marginan otras, se ubican en unos lugares y se excluyen otros. O por qué no, en las cooperaciones para erradicar el conflicto armado, o cualquier otro ámbito de cooperación que ya viene seleccionado según las épocas y las búsquedas de reordenamiento de geopolíticas que demandan realizarse de manera distinta en cada tiempo y espacio, en cada época.

Por su parte la opitulación, tal como la define Carlos Zambrano (2011: 20 - 27) es

(...) la operación sucesiva y dinámica (individual o colectiva) de los esfuerzos generados entre quienes prestan ayuda y quienes se valen de ella para generar un cambio identitario –si se quiere de mentalidad– en una situación determinada. Se debe tener en cuenta que la opitulación no se sitúa en los sujetos, ni en los objetos de la opitulación (la pobreza, la exclusión, la discriminación), sino en la relación sinérgica entre acción y objeto.

Acudiendo a la disertación que el autor hace en el texto y retomando de allí su idea de situar la opitulación en el plano figural del inicio de un “territorio estratigráfico”, podemos decir que, para lo que a este capítulo compete, la caridad, la beneficencia o el socorro que evoca la opitulación constituye, en conjunto con la solidaridad y la cooperación, uno de los tres problemas álgidos de los estudios territoriales con enfoque antropológico en la medida en que, esa sinergia entre acción y objeto demanda antes que nada el lugar en doble medida: dónde se da el intercambio simbiótico y qué se transforma en dicha sinergia. El ‘algo’ que evoca el autor como aquello que se cambia y es cambiado en la opitulación, es territorial; es decir, hace parte de una sustancia material casi topográfica para situarse en una geografía de la misericordia como “constructo histórico [junto con la caridad, la beneficencia y el socorro] social y cultural bastante funcional a la reproducción de la hegemonía cultural y de la gubernamentalidad en nuestras sociedades” (Zambrano 2011: 27). Sin duda, la afectación de la relación socio-espacial que genera la donación, la recepción, la sinergia y la entropía, afectan más que el segundo problema evocado, aquél que hemos llamado los fundamentos de la identidad territorial en su estricto sentido de pertenencia a un lugar, al lugar.

La trascendencia de abordar estos cuatro problemas en las condiciones actuales que vive el país es apenas apremiante si tenemos en cuenta aspectos como: 1. La materialización que se exige a departamentos y municipios de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, cuyo documento de Asociatividad Territorial<sup>7</sup> (COT 2013) ya está en circulación; 2. La ley de Tierras de donde se derivan procesos complejos a nivel territorial para Colombia. En este orden de ideas, el Banco Mundial ya está haciendo el estudio de implementación de una metodología para medir la calidad de las instituciones gubernamentales en la administración de tierras, mediante lo que se denomina “Metodología de Evaluación de Gobernanza de la Tierra” (LGAF por sus siglas en inglés) y que comenzaron con sondeos a partir de paneles hace diez días a la fecha (para el 17 de mayo 2013); 3. Los procesos de paz, donde el tema de tierras que en realidad por la configuración del debate remite más a una reorganización territorial del país, es igualmente un buen escenario para aplicar el análisis de alguno de los problemas de los estudios territoriales contemporáneos antes mencionados, tarea que, sin duda, la antropología del territorio no puede evadir tanto por el interés científico que demanda como por el compromiso político que tiene como consecuencia.

---

7 La Asociatividad Territorial la constituye estrategias político-administrativas entre dos o más municipios para el desarrollo territorial. Se invita, por el interés de este texto, a consultar en el citado documento los aspectos de criterios o principios de la asociatividad territorial.

## Objetivaciones, por una antropología del territorio

En este apartado me permitiré poner a consideración de manera bastante condensada la aplicación de una antropología del territorio, para lo cual he seleccionado dos de las investigaciones que contrastan en tema y lugares, y que finalmente permitirán visualizar la trascendencia, vigencia y por qué no decirlo, una suerte de emoción por el territorio como objeto de análisis en sí mismo.

### *La espacialidad del tiempo o la territorialidad masculina*<sup>8</sup>

El trabajo de campo *in situ* se llevó a cabo en Quindío, Caldas, Tolima y Risaralda dentro la jurisdicción que de esos departamentos corresponde a la zona de amortiguamiento del Parque Nacional Natural los Nevados (PNNN). En particular, haré referencia a la “Unidad Espacial el Bosque-El Edén-La Secreta”, ubicada en jurisdicción de Risaralda (ver Mapa 2 en anexos). El área no posee infraestructura vial, no obstante la mayoría de haciendas tienen conexión con las vías principales, por medio de senderos o caminos de herradura que, a pesar de la dificultad que ello representa, permiten la comercialización de los productos elaborados en la zona. De éstos, el principal producto es la leche de ganado vacuno. En total, podemos establecer que la superficie es de 4.200 hectáreas (42 Km<sup>2</sup>). La población residente en la zona, según el Plan de Manejo de 2002, es originaria de otras regiones del país (Caldas, Tolima, Cundinamarca, Nariño y Boyacá). Para 2007, el mismo Plan registra una población de 5.549 habitantes. El tiempo de ocupación de algunos de los pobladores de la zona data de más de sesenta años, como en el caso de la vereda El Bosque. La ocupación territorial, consecuencia del proceso de colonización de tierras baldías que aumenta la frontera agrícola, es una práctica que en toda la zona de amortiguamiento del PNNN se dio desde aproximadamente la última década del siglo XIX hasta mediados del XX, liderada por campesinos cundiboyacences organizados alrededor de la economía papera. La relación de contexto entre la migración y la violencia política de esos años es recurrente en las entrevistas. La narración a continuación referida no es aislada; son variadas y constantes sobre el mismo aspecto las narraciones que registramos y que muestran de manera evidente cómo se dan los marcajes territoriales donde la territorialización está mediada por prácticas que abren caminos, determinan hábitats y habitantes:

---

8 Este apartado se basa en la investigación, “Reconfiguración territorial desde modelos comprensivos y antropoeoambientales en intermediaciones del Parque Natural Los Nevados”, que bajo mi coordinación se realizó entre 2011 y 2013 con un equipo de investigadores cubierto por la antropología, la geografía y la sociología rural. Dos versiones ampliadas de esta investigación se preparan actualmente para ser publicadas en forma de artículo y en forma de libro.

Yo, hace alrededor de 60 años [año de referencia 2011] me trasladé del Tolima aquí con mi papá, porque la violencia política (...) por allá se puso una vida insoportable (...); desde esos años compró mi papa esta finquita aquí y yo quedé con ella y la estoy trabajando desde el año 50 para acá. (...) La mayoría de esas personas llegaron antes de que empezara la violencia de los años 50, entonces eran unas tierras hermosas (...) Hay una historia muy amplia de lo que sucedió en toda esa zona de páramo, porque eso era un corredor de conflicto con todos los actores (...) esa cordillera toda ya tiene caminos antiguos por encima del páramo, corredores antiguos, corredores de conflictos armados, corredores de agricultura, de ganadería de campesinos. (...) (Entrevista realizada a Florentino Pinilla Pulido, anciano fundador y agricultor de papa de la vereda El bosque. Trabajo de campo, vereda El Bosque, 2011)

En la investigación, se estableció el siguiente presupuesto etnográfico y teórico para la denominación de este tipo de territorios (sería útil también para otros territorios como cuencas hidrográficas). Esta unidad es lo que puede llamarse una RETFLE (Región Transversal y Flexible). Flexible en tanto posee fluidez y provisionalidad. Este carácter flexible está determinado por el tiempo y el ritmo y se materializa en campo a partir de lo que los especialistas llaman el *saltus* (el entorno no transformado, que sin duda pasa por la estrategia representacional de “saber dónde, quién y cómo, es ‘lo bravo’”) y el *ager* (lo apropiado en relación espacio físico-espacio social, lo *amansado*<sup>9</sup>). Esta es una propuesta conceptual que marca una gran diferencia con la idea de región estática y tradicionalizada (más por los investigadores) que siempre se ha pretendido ver en este tipo de zonas rurales. Y la proponemos porque hemos comprobado que las dinámicas de todo orden fundadas en los modos de producción y su consecuente reconfiguración territorial le dan ese corte fluido que se pensaba patrimonio de lo urbano.

El primer componente de la RETFLE existe en un área próxima que podemos denominar el “muro natural” con el PNNN y también lo que se llama bosque de galería o bosque que se extiende a lo largo del recorrido de fuentes de agua. En la vereda El Bosque este muro no constituye más de 50 metros que se tropiezan con un cerco que recuerda a los campesinos hasta dónde va la ‘propiedad privada’ de la vereda que pisa los talones del Parque mismo. Para estos campesinos, la aplicación que hace Parque Nacionales sobre el derecho a la territorialización es cada vez más estricta, mientras que en otras veredas compuestas por grandes haciendas ganaderas como es el caso de Potosí en el municipio de Villamaría (Caldas) lo que ‘tropieza’ con el muro es el ganado vacuno que pasta tranquilamente en los topes del PNNN, que si somos estrictos

---

9 Sobre las categorías etnográficas de “lo bravo” y “lo manso” y también “el amanse”, aplicado al estudio de una antropología del territorio ver, Nates Cruz (2000).

en la medición, diremos que pasta tranquilamente dentro del parque mismo. El *ager*, lo constituye por su parte, la casa que conforma un conglomerado con el pan coger, el “ganado a mano”, y los hoy, reducidos campos de cultivo de papa (Ver fotografía No. 1 en anexos: *Casa de Don Rubén*).

Esta imagen –en particular la del “ganado a mano” que quiere decir el ganado encerrado en rotación cerca de la casa de habitación que está disponible para el trabajo de ordeño cada mañana (y en algunos casos de cada tarde)– es evidente, según se pudo establecer del análisis de las entrevistas, desde hace una década tomando como referencia 2010. La razón está en que la mujer ya no es la matrona de la casa, se ha marchado con sus hijos a vivir a la ciudad o a cabeceras municipales próximas del mismo departamento o a Bogotá. Los precios deprimidos de la papa, el alto costo de los insumos para su cultivo, el cambio climático y el empobrecimiento del suelo y, sobre todo, la presión de encerramiento que cada vez implanta con mayor fuerza la Dirección de Parques Nacionales para evitar el ensanchamiento de la frontera agrícola hacia el Parque (cuestión que como vimos no es la misma con los hacendados ganaderos). Esto hizo que los pobladores de El Bosque decidieran sustituir paulatinamente la papa por el ganado vacuno que, en pequeñas proporciones suficientes para poder mantenerse de esta actividad, les proporciona la leche que requieren para transformarla en quesos que venden en expendios (que a su vez lo revenden a más altos costos) en la cabecera del corregimiento de La Florida. Es importante mencionar que esta alternativa, y no otra, se sustenta como lo más rentable, dada la poca mano de obra que demanda la ganadería, ya que es un trabajo básicamente masculino.

Bajo esta nueva actividad que se ha constituido poco a poco en un modo de vida y que a su vez ha sido la consecuencia de la migración de las mujeres fuera de la vereda, ha influido notablemente en la reconfiguración íntima y privada del territorio en el Bosque. Hoy (para 2013), es la espacialidad del tiempo bajo la cual se produce el territorio (la territorialidad) contemporáneo allí, lo que predomina como marca en el cuerpo y en el espacio de la masculinización en la zona de amortiguamiento.

Esta reconfiguración territorial íntima y privada y a la larga más amplia, más pública, como se ve, está mediada por el ganado. Mientras en época de bonanza papera, el ganado, aunque en menor cantidad, estaba disperso y accedían a él mujeres y niños para su ordeño desplazándose a donde hiciera falta para realizar el trabajo, en las actuales condiciones los hombres patrones de las casas, declaran que lo tienen cerca para agilizar el trabajo de todo el conglomerado doméstico que incluye pan coger, parcelas (pocas) de papa, ordeño y transformación del ganado, que de otra manera no sería posible para ellos. Las pocas mujeres que quedan aún en la vereda ya no se dedican a la actividad del ganado; ellas reconocen que cuando lo hacían de niñas o de adultas y sus madres, el trabajo era dispendioso y agotador porque debían “tener en la cabeza toda la vereda en recorridos de a pie” y porque al llegar les esperaba más trabajo en la casa con

la huerta, los hijos, el queso, el almacenamiento de la papa, en lo que también debían participar ellas y los niños.

La agricultura de la papa es casi un recuerdo de antaño, puesto que según la información recogida en las entrevistas, desde finales de la década de los noventa del siglo XX no se cultiva papa en grandes extensiones y las parcelas de papa se encuentran un tanto alejadas de las casas. De acuerdo con los habitantes, se puede cultivar con intensidad un campo para dos o tres cosechas y dejarlo descansar hasta cinco años (Ver Fotografía No. 2 en anexos: “*Bosque encantado*”).

Otro aspecto a señalar es que, según análisis de mapas de tenencia de la tierra del IGAC, de los lotes registrados entre 1970 y 2010, el 95% de las personas que habitan el total de la zona de amortiguamiento no son dueños de ellos. No obstante en el Bosque, como caso paradigmático, en su proceso de masculinización y de tenencia de la tierra por apropiación, son todos propietarios consuetudinarios y en la actualidad (2013) y desde 2000, se encuentran realizando la regularización jurídica de sus predios.

Según CORPOCALDAS, en 1997 en la zona de páramos un 92.4% de la propiedad de la tierra se encontraba en manos de particulares y el 7.6% restante correspondía al Estado, que destina esa pequeña porción de terreno, en relación con el porcentaje de la propiedad privada, a la conservación. Los usos del suelo en la zona global de estudio se distribuyen el año 2012 en 40.8% de uso de pastos para la ganadería, 47.4 % de usos para bosque natural secundario, 6.8% de bosque de galería, y 3.8% para el cultivo de papa.

Para los campesinos de la vereda El Bosque, el hecho de ser habitantes implica tanto “tener tierra, como territorio”; es decir, ser de allí y sentir suya esa tierra. Situación contraria en veredas donde priman las haciendas y los campesinos o bien han debido vender por falta de recursos y quedarse como agregados trabajando a un patrón, o bien circulan de vereda en vereda o de hacienda en hacienda trabajando según ofertas. Agregados o terrazgueros es lo más común, y como estrategia de posesión significativa de la tierra y de alguna ganancia material a menudo irrisoria, muchos son los que a la menor oportunidad aceptan ser *codilleros, en tierra de codillo*: “el patrón le da tierra en préstamo al agregado y aporta los insumos del trabajo y los agregados ponen el trabajo, las herramientas y la comida de los trabajadores. De lo que salga de producto, el patrón se queda con la mitad y de la otra mitad uno reparte entre los trabajadores y uno mismo” (Entrevista realizada a Alberto Corrales. Trabajo de campo, hacienda El Bosque –distinto de vereda El Bosque– en el municipio de Villamaría, 2012).

La situación de poseedores de la tierra de los campesinos de la vereda El Bosque, aunque les permite mayor solvencia de derechos y de justicias cognitivas con relación con el uso, manejo y gestión territorial, también les ha producido presiones sociales

como la mencionada masculinización que asumen, y que, sin embargo, no deja de inquietarles tanto por su reproducción sociocultural, como por la producción y gestión económica. Quedarse solo no es una elección buscada por los nativos; los hombres prefieren vivir en familia; no obstante, las condiciones los lleva a elegir y eligen quedarse, bien por asuntos económicos, bien por los sentidos de pertenencia que pasan por el manifiesto temor de adaptación a nuevas formas de vida que implica la ciudad. Argumentan que la mujer está más dispuesta al cambio que ellos. La incorporación territorial los lleva a decir que viven allí por encima de la idea de tierra como posesión material, que es la elección de permanecer en El Bosque hasta que físicamente la edad avanzada así lo exija.

De acuerdo con los datos recolectados directamente en el trabajo de campo en la vereda El Bosque, se pudo constatar que en el 2012, de 36 habitantes 22 eran hombres, 8 mujeres y los restantes eran niños. Esa masculinización es manifiesta y actualmente casi ponderada, por los resultados generados; es decir, resaltan a menudo lo que han podido lograr solos y la manera como se han podido organizar y salir solventes con unos resultados que les permite ocuparse materialmente de sus labores domésticas y productivas, produciendo dividendos para enviar a sus familias en la ciudad. Lo que no se dice, y que es evidente, es que esto ha sido posible gracias a la reconfiguración territorial inducida que han debido producir para lograr una organización socio-espacial óptima. Al preguntar si ¿hubiese sido posible pensarse estas mismas estrategias en contextos de convivencia familiar, es decir con la mujer como productora doméstica central? Para dos de los líderes de esta vereda, estas imágenes de ganancias, logros y dinámicas sociales son figuradas así:

(...) Todas van a darle estudio a los chicos (...), entonces se quedan los maridos aquí solos. La idea es que los chicos estudien, si ellos quieren estudiar, que aprovechen. Hay poca mujer joven, es decir, sin familia (...). [Para vivir aquí uno tiene que tener] mucho genio, verraquera (...) [Los jóvenes consiguen esposa en la ciudad], por aquí la del vecino. No necesita quitársela, la comparten mientras el hombre va y hace una vueltita [sale a la ciudad a hacer gestiones] (...) Una mujer sola por aquí se muere de hambre. Claro, una mujer sola no sobrevive aquí (Entrevista a manera de conversatorio con Erika Machete y Rubén Lancheros, Trabajo de campo, vereda El Bosque, 2011).

En conclusión, las dinámicas territoriales de esta investigación mostraron una fuerte tensión entre la inequidad de escalas tanto de valor, como de grado. Sobre la relación tierra territorio, en el sentido del primer tipo de escala, la primera y sobre el carácter de lo íntimo, lo privado y lo público del uso, manejo y gestión del territorio, la segunda (redactar sin confusión). El sentido de pertenencia y la estrecha relación antro-espacial con el entorno y el medio ecológico y ambiental que tienen los campesinos y/o agregados, da cuenta de cómo la relación de estos actores con

el territorio se sobrepone a la propiedad sobre la tierra misma. De otra parte, el paso de la paperización a la ganaderización, no solo ha implicado el cambio de un modo de producción a otro, sino también de tenencia de tierra y de cambio en las lógicas y sentidos de organización socio-cultural. La puesta en evidencia de ese cambio de economía, permitió reconocer lo que esto ha significado para la transformación de la idea de familia, puesto que, en su mayoría, la zona ya no se encuentra habitada por grandes familias, sino que en ella se encuentran hombres que trabajan y viven solos. Esta masculinización exige para los investigadores de las zonas rurales, que siendo amplios, podemos poner en los Andes como región, un nuevo marco de análisis en relación con la tradicional forma de estudiar estas sociedades basadas en la familia como unidad socio-productiva. En las realidades contemporáneas esta visión exige ser revisada a la luz de nuevas lógicas y sentidos socio-espaciales que comienzan a tener otras morfologías (instituciones familiares diferentes, corporeidades cambiantes, poderes en esferas distintas) para la gestión y manejo de, por ejemplo, las parcelas, los campos de cultivos de pan coger y hasta de las huertas tradicionales, que en esas zonas las manejaban como en muchas otras partes de los Andes, las mujeres y los niños.

Finalmente, puedo decir que este tipo de territorios estudiados como RETFLE o región flexible, con su fluidez y provisionalidad, genera la posibilidad de estudiar antropológicamente el territorio bajo conceptos definidos por criterios o principios y no por contenidos estáticos, que en suma, no solo benefician la oxigenación de ver el mundo (rural en este caso) con nuevas modalidades y producciones, sino que también coadyuvan en la proyección de políticas sobre problemas interjurisdiccionales que serán siempre aquellos de territorios horizontales de tipo transversal como el estudiado aquí, como el de las cuencas hidrográficas o el de lo rururbano, territorios que comparten municipalidades, soportan políticas comunes o que establecen alianzas de todo orden que replantean la misma jurisdicción.

### *Gentrificación rural clásica y marginal<sup>10</sup>*

La gentrificación<sup>11</sup> es un concepto evidentemente territorial. El concepto data de los años sesenta y es el sociólogo británico Smith (1996) quien lo postula, en

---

10 Esta parte del texto está basada y retomada de las siguientes referencias: *Buscando la naturaleza. Migración y dinámicas rurales contemporáneas*, Anthropos, 2007; *La territorialización del conocimiento Categorías y clasificaciones culturales como ejercicios antropológicos*, Anthropos, 2011 y, *Migraciones rurales intraeuropeas. Territorialidades y dinámicas rurales en el Sur de Francia y en el norte de España*, Revista Cuadernos de Desarrollo Rural Vol. 9 N0. 69 julio-diciembre 2012, pp. 15-38

11 En cuanto a la bibliografía en español ver además, Vázquez (1996), García (2001) y Sargatal (2000).

primer lugar, para designar la llegada de residentes de poder adquisitivo medio (*the gentry*) a los barrios londinenses en vías de deterioro.

La gentrificación se ha reconocido tradicionalmente como un concepto aplicable a lo urbano. Sin embargo, los estudios en medio rural y rururbano son cada vez más destacados. Son los investigadores ingleses quienes han contribuido mayormente con la *rural gentrification* (Phillips 1993, 2000). La evidencia mayor de que un territorio rural se está gentrificando pasa por la demanda creciente de 'bienes rurales' que los ciudadanos de sectores medios y superiores deben consumir. Martin Phillips (2000) toma los ejemplos de conversión de las granjas (*barns*) en Inglaterra en residencia principal o secundaria, con el fin de mostrar que la gentrificación puede ser vista como una forma de revalorización de los recursos y de los espacios que son considerados como improductivos o marginales para la actividad agrícola, y más generalmente para las actividades económicas tradicionales en el medio rural. En las zonas rurales que se gentrifican, la demanda en materia de servicios es notoria e induce una fuente de empleo –aunque empleos poco calificados, no obstante, son fuente de ingresos especialmente para la mano de obra femenina–. También es necesario dejar sentado que la gentrificación además genera 'detrimentos' que son raramente palpables en el medio rural, donde el asunto de la tenencia de la tierra y de la transformación abrupta del paisaje aunada a los, a menudo, procesos impuestos de territorialización y de consumo, son buenos ejemplos. Y cabe anotar a su vez que la gentrificación rural no está ligada necesariamente a la llegada de 'nuevos ricos', por lo que hablar de población con recursos para invertir y comprar viviendas no se debe confundir con ello.

Por su parte, la gentrificación urbana remite a indicadores tales como: aumento desproporcionado de los ingresos y del nivel de educación en comparación con la media de la ciudad; aumento de la inversión privada; aumento del precio medio de venta de espacios residenciales y comerciales; aumento de los alquileres comerciales y del hábitat; aumento en las ventas de bienes de uso residencial y comercial; creciente aumento de las tasas de expulsión y de demandas, situación propiciada por los propietarios que buscan por esa vía una expulsión de los inquilinos; elevación del número de permisos para construir.

Quisiera seguidamente exponer ciertas distinciones que vengo haciendo al tratamiento del concepto de gentrificación. Distingo dos tipos de categorías: la gentrificación de lugar y la gentrificación de estado, insistiendo en que esta es en sí territorial. De lugar, para situar la urbana y rural y de estado, para distinguir la gentrificación clásica basada en ciertas distinciones que vengo haciendo al tratamiento del concepto de gentrificación basada en el predominio del capital económico y la gentrificación de tipo marginal donde se gentrifica con predominio del capital cultural. Para algunos especialistas de la gentrificación como Neil Smith (1996), el proceso de gentrificación marginal debe ser considerado como un estado transitorio, un proceso que no ha llegado a su madurez y que se sitúa

en las primeras etapas que terminan en lo que he denominado gentrificación clásica. Yo asumo que no evoluciona hacia la gentrificación clásica, porque depende de procesos diferentes; el proceso está acompañado por criterios y estructuras diferentes y su manera de territorializar es completamente distinta

En el marco anterior, y en particular con énfasis en un ejercicio de gentrificación rural mostraré a continuación, en este subcapítulo, los dos frentes de la investigación en el tema. De una parte, un trabajo de campo de tres años entre 2005 y 2007 y durante 2008 en el sur de Francia y norte de España, y del otro, una investigación de un año, durante 2009, en territorios rururbanos de Manizales (ver Mapa 2 en los anexos). En los dos casos las preguntas constantes fueron, ¿qué rol cumplen los flujos de población y qué generan las recomposiciones territoriales en los lugares de acogida?, ¿cómo los allegados son percibidos y representados por las poblaciones locales? y ¿qué tipo de conflictos decanta ese ‘encuentro’? La selección de los lugares de trabajo de campo estuvo fundamentada en razones científicas y propiamente de impacto del fenómeno. El terreno más impactante fue sin duda el del sur de Francia. Con una fuerte frase científicos y periodistas destacaban la situación como la “*anglicisation du sud*”, haciendo referencia a que los ingleses, más exactamente los británicos, se habían quedado con una proporción significativa de tierras en el sur francés. El caso español estaba más situado en el plano de la recuperación de poblados que fueron sacados por alemanes y suizos del norte frío y relegado a los montes del Bierzo, habían dejado los nativos españoles luego de las hambrunas de la segunda guerra mundial que se agudizó con el tiempo de la dictadura franquista. Para lo que se estudió en Colombia, en Manizales exactamente, la gentrificación rural no es un fenómeno de impacto evidente porque, a mi juicio, se ha solapado con otros conceptos como el parcelamiento de urbanos en el campo o de condominios rurales que entran en los estudios de lo que en la bibliografía sobre el tema se ha llamado en particular en francés, *les quartiers sécurisés o ensembles résidentiels fermés*, que evoca un medio de vender (y comprar) una seguridad territorial en medio rural con las comodidades de la vida urbana (Billard, Chevalier, Madoré y Vuailat, 2011). Esto es sin duda real teórica y socialmente; sin embargo, remite a la morfología, lo que deja sin explicaciones de causas, consecuencias y, por supuesto, de dinámicas, lo que es más propio de un problema antropológico que se orienta a dar cuenta de la configuración, para lo cual acudir al concepto de gentrificación nos es más pertinente.

## I

En la región del Bierzo, según el censo de 2001, la presencia de población extranjera suponía un 2,3% del total; es decir, había 1433 personas extranjeras. Sin embargo, para el año 2006, según datos del Ayuntamiento de la Torre del Bierzo, solo para los poblados de Matavenero y Poibueno del municipio de la Torre del Bierzo, había 86 extranjeros de Europa del norte, principalmente alemanes y

suizos. Es de aclarar que quizá la población sea más numerosa; la tendencia es a no censarse por razones de fluctuación periódica con sus países de origen o por razones de los subsidios que reclaman en ocasiones repetidas veces de una misma naturaleza tanto en España como en Francia, por lo cual Francia comenzó en 2006, luego de 21 años de ver pasar estas migraciones, a pedirles tarjeta de residencia para recibir cualquier tipo de subsidio o de seguros en salud.

Criticados o no, los nuevos “nativos” vienen a jugar un rol en la actual recomposición del campo. Sus recursos, bien sean económicos o culturales, se diferencian generalmente de las poblaciones enraizadas de larga data. Esas diferencias han generado tensiones y han sido –o son aún– fuente de conflictos entre “las gentes de aquí” y “las gentes de afuera”, entre rurales y ex-ciudadinos. Sin embargo, cada vez hay más ejemplos que muestran que esa diferenciación entre nuevos y antiguos tiende a ser menos fuerte que antes, ayudada por la homogeneización de los modos de vida y por los hábitos que se crean con la llegada continua de nuevas poblaciones. Lo que sí permanece, y cada vez es más evidente, es la fuerte diferencia de origen y concepción de los nuevos grupos sociales que participan en la rediversificación de las estructuras de los territorios rurales.

El fenómeno que se abordó en las investigaciones se enmarca en lo que se ha llamado la “búsqueda de la naturaleza” en Occidente. Dicho fenómeno no es nuevo, pues toma lugar en el siglo XIX; trata del sueño del “regreso” a las zonas rurales y adquiere un fuerte impulso desde mediados de los años sesenta. Esa búsqueda de la naturaleza es una búsqueda de campo, una ‘huida’ de la ciudad contemporánea y de la vida urbana de consumo. Los casos estudiados en Francia y en España se expresan desde esa *búsqueda* a partir de tres categorías: “el retorno a la naturaleza” (modo de vida austero, en armonía con la naturaleza), “el retorno al campo” (modo de vida urbano que goza de las bondades del campo) y el “retorno a la tierra” (modo de vida neocampesina que incluye equilibrio medioambiental). Estas categorías han marcado espacios y tiempos particulares en los *países occidentales*, y de alguna manera lo vienen haciendo en países de América Latina tales como México, Brasil y, en menor medida, en Colombia (Hoyos y Sánchez 2008; Rodríguez 2005 y Nates 2011). Especialmente, el fenómeno concierne tanto a lo urbano de cabeceras municipales de pequeños poblados, como a lo rururbano. Para el caso europeo estudiado, dichas categorías se ponen de manifiesto en las distintas migraciones de europeos del norte a tierras del sur de ese continente y que tienen lugar entre 1965 y 2000.

Británicos, alemanes, holandeses, belgas, alemanes y suizos, llegan a las zonas rurales del sur de Europa con ideales de calidad de vida y de espacios geográficos y construyen así marcos sociales, económicos y culturales para reencontrarse filosóficamente, ideológicamente o económicamente quienes ven allí un potencial de servicios a explotar

De acuerdo con las entrevistas realizadas, más de un tercio de los migrantes de las zonas de estudio en Francia son extranjeros, con una media de edad de 44 años; con algunas raras excepciones todos llegan con experiencia de un cuadro de vida urbano relacionado con mercadotecnia, alta tecnología, medio del espectáculo, periodistas, empleados en consejos financieros de empresas, profesores universitarios, entre otros. La mayor parte de los entrevistados llegan en dos periodos; el primero, entre 1985 y 1995 y después de estos años hasta la actualidad. La población de este último periodo se caracteriza por ser de un poder adquisitivo mayor o por llegar a ofrecer servicios para los instalados, generalmente de origen inglés. La población estudiada en España llegó hace cerca de treinta años bajo un movimiento neorrural del tipo *rainbow*<sup>12</sup>.

Estos procesos de asentamiento traen consecuencias tales como la compra de considerables extensiones de tierras y de bienes de importancia patrimonial lo que ocasiona un alza desmesurada en los precios, dejando a los nativos sin posibilidad de acceso a la tierra, lo que de alguna manera deja en evidencia la *vulnerabilidad* de “ese norte del mundo”.

Esta vulnerabilidad para el caso francés se compone de contrastes entre la excepcional riqueza patrimonial natural y construida de esas tierras, la atracción sentida por ese tipo de territorios por parte de los “ciudadinos con deseo de campo” y las dificultades económicas de la población local y su grave depresión demográfica; todo genera la postal de la campiña profunda, como diría Prado (2000). En España los llegados encuentran montes a re-humanizar luego del largo periodo de abandono literal de los pueblos estudiados. Aquellos forasteros llegan a romper la cadena que ligaba un sistema familiar y un patrimonio inmobiliario transmitido de generación en generación. Los dos tipos de migración no son de corte clásico –es decir forzada– lo que marca de todas maneras otro tipo de relación *nativo-foráneo*.

Destacamos para estos dos casos estudiados en materia de gentrificación varios aspectos:

1. En el sur de Francia y en el norte de España, la categoría de “buscar la naturaleza” pasa por los conceptos de *entorno* y *mundo*<sup>13</sup>. Los “forasteros” británicos, holandeses, alemanes y suizos (entre otros) que llegan a pueblos,

---

12 Este es el nombre con que comúnmente se denomina a la transformación del “hipismo” de los años sesenta. Estos neohippies que florecen en los años 1970 y se autodenominan “The Rainbow Family” o Familia del Arcoíris, tienen asiento tanto en las zonas urbanas como rurales, para nuestro caso el hábitat es el campo.

13 Sobre esta diferencia entre ‘entorno’ y “mundo”, tanto en las poblaciones referenciadas en este artículo, como entre indígenas yanaconas y paisas en Colombia, se ha escrito

veredas y corregimientos, buscan ese entorno perdido, buscan *su naturaleza*. En los pueblos españoles los nuevos habitantes buscan materializar a través de una topografía recóndita su resistencia a un modo de vida de consumo.

2. Encontrar una “arquitectura con carácter” o cualquier bien inmobiliario que constituya patrimonio local, es la forma a partir de la cual un británico, holandés o belga que llega al sur de Francia (en nuestro caso, a Saint Antonin Noble Val), construye territorio. Arquitectura con carácter es toda construcción en piedra antigua, con aspecto derruido y que da la idea de añejo. No importa si la construcción está en ruinas, es el significado de lo “ancestral” lo que importa. Frente a esta apropiación cada vez más pronunciada por los inmigrantes del norte de Europa, en el sur no hay una real resistencia de los nativos (de origen o por adopción); aparentemente todo es visto como parte de las nuevas territorialidades que se van produciendo en los contextos de la globalización y de los derechos de circulación de bienes y personas que da la figura de la Unión Europea. Las jóvenes generaciones que en mucho han heredado ese tipo de arquitectura y de patrimonio prefieren ganar el doble; es decir, entregar a buen precio los bienes locales y lanzarse a una nueva producción de territorio a través de la construcción de casas más modernas, más cómodas y menos costosas, o también comprar en las opciones que se ven de más a más: *les lotissements* o parcelaciones.

3. Otro de los aspectos por resaltar es cómo la producción de territorialidad a través de la compra de viviendas en el caso Francia –en especial por parte de los británicos– ha matizado la marcada de segregación socioespacial que había en los pueblos, particularmente en las Gargantas del Aveyron. En la cabecera del municipio de Saint Antonin Noble Val, los barrios estaban fuertemente marcados por la actividad o por el poder adquisitivo. Esto ha ido cambiando notablemente en la actualidad, puesto que los británicos compran aquí y allá, y entre más ‘enjundia’ tenga un sector, más lo habitan. Lo anterior crea un efecto transversal a la producción de territorio, donde la condición de un barrio que tiene población económicamente rica o pobre queda en la actualidad en un plano secundario. La visión territorial del pueblo es entonces más horizontal que vertical aunque se puede pensar que, al ser comprado por los británicos, todo pasa quizá a ser de la elite –en el sentido tradicional del término–. Sin embargo, también compra gente con poco dinero que ha vendido todo en sus territorios de origen para adquirir una casa con carácter en el sur de Francia. Este acceso, sin reparar en “la clase” por parte de los británicos, les ha dado un cierto derecho tácito a transformar muchas de las viviendas al estilo inglés, sin que de los franceses haya mayor reparo: colores azules en puertas y ventanas, ventanas floridas y sin reparar en adornos, entre otras cosas, hacen de varias de las viviendas una postal inglesa en campo francés.

---

más ampliamente en el artículo: “Pensar el mundo, practicar el entorno. Etnografías y reflexiones desde una antropología de las territorialidades” (Nates 2009).

4. Para el caso español, la territorialidad de una apropiación ‘moderna’ del entorno es dada desde la preferencia por las residencias nuevas en parcelaciones de la periferia del pueblo o la ciudad. Si esto es lo que prefieren los nativos –porque hace mucho han dejado ‘los lejanos pueblos al monte’ – los neorrurales de las inmediaciones de la Torre del Bierzo, por el contrario, se apropian con arraigo de ese monte olvidado. No obstante, esta forma de territorialidad no es propia; los extranjeros que se han instalado en Matavenero y Poibueno, por ejemplo, no pueden apropiarse jurídicamente de esas tierras según lo manifestó la administración municipal de la Torre del Bierzo. Pero esta suerte de transacción de territorialidad da ganancias a unos y a otros. Según se constató en el trabajo de campo, una vez recuperado el pueblo en cuestión, este empieza a aparecer en el sistema jurídico –a través de la Junta de Vecinos– y en el sistema cartográfico, pues comienza a situarse en la cartografía regional y local, lo que es importante para la memoria colectiva de quienes, un día, por distintas causas, abandonaron esos lugares. De paso, los ‘foráneos’ disfrutaban no solo del entorno sino también de los beneficios económicos que reciben por conservación ecológica, cotos de caza y de las torres de energía eólica, entre otros medios. A pesar de las ganancias mutuas, es necesario aclarar que la transacción de territorialidad solo es posible entre europeos de la “Europa de los quince”; es decir, de los quince países que comenzaron formando parte de la Unión Europea.

5. Un aspecto común en los dos casos es el peso de las categorías y clasificaciones de los nativos con respecto a los allegados. El establecimiento de categorías y clasificaciones es indispensable para establecer “quién es quién”, y también para saber dónde ubicarse y cómo relacionarse entre sí; es decir, para establecer las lógicas de la territorialización de las relaciones. No obstante, el uso y manejo de dichas categorías y clasificaciones en las prácticas de convivencia se negocian, especialmente cuando se trata de mantener el patrimonio arquitectónico local, la vida socioespacial en pueblos abandonados o semiabandonados, o cuando tienen lugar los rituales del calendario anual.

6. En Francia y en España el apego a la historia y el patrimonio locales es fuerte entre una población mayor que intenta resistir. Para el caso francés, la Asociación de *Amis du Vieux Saint Antonin* está presente allí para recordarlo. El apego al patrimonio aparece cada vez menos pronunciado en las nuevas generaciones o sin duda pasa por otro tipo de criterios, lo que se muestra en las pocas dudas para vender la casa familiar que ha sido legada de generación en generación. Los jóvenes hogares prefieren construir y habitar un edificio nuevo a comprar una vieja morada para restaurar una *casa con historia*. Y esto no es cuestión de precio solamente, es cuestión de cómo se conciben la comodidad y el sentido de pertenencia, donde influyen significativamente los modos de habitar.

7. Para el caso español, los territorios cedidos a “los limpios” o los “jipis” (*hippies*) son lugares de importantes referencias históricas, aunque para los nativos ya

no sean espacios que pretendan habitar. Las antiguas generaciones los han abandonado por la fuerza de las condiciones de todo orden; en la actualidad las nuevas generaciones de nativos prefieren lugares y modos de vida mucho más urbanos. Hay, entonces, una tolerancia frente a la presencia de neorrurales no españoles que habitan esos territorios dejados al monte hace tiempo. Sin embargo, esa tolerancia tiene un matiz muy particular: esos neorrurales pueden instalarse en las tierras abandonadas y, según las autoridades de la administración municipal de la Torre del Bierzo, no pueden comprarlas. Los pobladores que llegan ayudan a revivir los pueblos abandonados, pero una vez estos son recuperados, el territorio comienza a existir jurídica y cartográficamente. Este registro implica que el pueblo puede volver a aparecer en el mapa político-administrativo de España.

8. En cuanto a la vida socioespacial de los pueblos donde se negocian culturalmente, de manera tácita o expresa, las categorías y clasificaciones determinantes para denominar y situar a los inmigrantes, encontramos que el caso francés –en cuanto a la segregación socioespacial reinvertida– es para resaltar. Una segregación que existía en Saint Antonin Noble Val y que lo testimonian tanto la memoria colectiva como la historia antigua del pueblo: “Cerca del puente, al sur, habitaban los obreros que trabajaban en la parte oeste del pueblo donde se instalaban las curtiembres y los telares, allí donde pasa la quebrada de la Bonnette. En la parte alta, alrededor de las arcadas de la plaza central, vivían los ricos” (entrevista traducida del francés: realizada a Audy Marion profesora jubilada del pueblo de Sain Antonin Noble Val. Trabajo de campo, Sain Antonin Noble Val, diciembre de 2005). La parte baja del pueblo, anteriormente más propensa que hoy a las inundaciones, era habitada por las poblaciones marginalizadas en los siglos XVIII y XIX. Para el siguiente siglo, dicha segregación continúa; los inmigrantes españoles, italianos, portugueses y de África del norte se localizan sobre todo en los “barrios de abajo”. Ahora (y como sabemos desde hace décadas), los europeos del norte han llegado a romper esta segregación –comprando en todas partes– tanto arriba como abajo, entre los pobres como entre los ricos, sin siquiera interesarse por el sentido de esas distinciones socioespaciales.

9. En el caso español, como en el caso francés, la integración se produce a menudo a través de los ritos festivos. Para el caso español la fiesta del santo patrono de los pueblos circunvecinos, las ferias gastronómicas, las ferias medievales y los mercadillos, son los eventos compartidos por “extranjeros” y “nativos”. Ciertamente, la gente de Matavenero y Poibueno no participarán a causa de su convicción o de los oficios religiosos que estructuran todas las fiestas de un santo patrón. Cuando asisten, ellos se sitúan plenamente en el tiempo profano de la fiesta: puede ser la ocasión para vender sus productos agrícolas o artesanales, para beber, comer, conversar con los nativos, y compartir de alguna manera ciertas afinidades. Hay entonces una tolerancia mutua que produce a la larga una suerte de “integración controlada”.

En Saint Antonin Noble Val, la principal fiesta es la campestre ligada a los ritos antiguos en torno a las cosechas. Esa fiesta se celebraba el primer domingo de septiembre, aunque después de algunos años –como muchas otras en Francia– se programa para el 15 de agosto, inscribiéndose así en el tiempo de las vacaciones de verano. Los británicos participan activamente de esta fiesta y son quienes han innovado la forma de consumir los alimentos: llevan desde hace algunos años grandes mesas con productos para compartir. La idea a la que incitan es que cada uno de los asistentes lleve algo y lo ponga en la mesa para que todos degusten. Productos ingleses mezclados con platos de la región conforman el panorama gastronómico, que desde luego los ingleses no dejan de probar cuanto cosa local ven en la mesa, mientras que los franceses prueban sin reticencia todo lo que en materia de pastelería hay, pero son un tanto recelosos con respecto al resto de productos.

En conclusión, acudimos a un fenómeno que se evidencia funcional tanto en la producción del territorio, como en el plano político y económico de los derechos incorporados de hacer parte de la Unión Europea. De una parte, los que llegan buscan “naturalezas” y también buscan al tiempo subsidios o ayudas para mejorar su calidad de vida por ejemplo, los suizos y alemanes buscan seguridad social España que es mucho mejor que en sus países. Francia, tenía y mantiene (más controladamente para 2013) subsidios interesantes para proyectar mejores niveles de vida para quienes, como los ingleses, teniendo (en su mayoría) ingresos en sus países, recogen ‘otros dineritos’ en el sur. Y de la otra parte, las tierras del sur de Francia, con una marcada desertización poblacional y que aquellos que se han quedado son considerablemente viejos, comienza a cobrar una vida diferente, con un dinamismo en todo sentido bien marcado. Y en España los pueblos deprimidos, olvidados, deshumanizados, comienzan a existir geográfica y socioculturalmente a través de la recuperación arquitectónica y ambiental y de gestas de modos de vida con nuevas generaciones, lo que ha producido otra dinámica territorial de esas tierras luego del fin de la dictadura en 1975.

Como puede verse hay mutuas ganancias tanto en el caso de los forasteros como de los nativos y también en el plan nacional de cada país. La pregunta es entonces, territorialmente cuál es el impacto de esa funcionalidad en el ámbito regional y nacional, e incluso de las políticas y derechos de la Eurozona, y cómo manejar y ponderar transversalmente los mutuos beneficios? ¿Poblacionalmente, qué plantea el futuro en estos lugares, en particular con las nuevas generaciones que nacerán allí?

La naturaleza histórica del fenómeno y la naturaleza territorial del proceso de migración y de instalación dejan pensar que en últimas las poblaciones *enfrentadas* tienen a su haber un real control socio-espacial que marca totalmente la diferencia con otro tipo de migraciones. Están todos, en el caso español y francés, en igualdad de derechos y tienen los medios y las culturas de origen, prestos a recibirlos –a los migrados– y de expulsarlos –por parte de los nativos–, lo que no deja

de interpelar sobre la estabilidad y asentamiento territorial a larga duración. Al momento de escribir este texto me encuentro preparando una 'revisita' para 2013, lo que daría elementos de juicio más trascendentales en los actuales momentos que vive la Europa Occidental. Podría decirse, *a priori*, que si en el marco de las nuevas circunstancias socioeconómicas, las poblaciones migradas siguen allí (o sus nacientes generaciones) es porque el sur sí es su lugar. Quizá el plano haya cambiado de relación; es decir, que ya no sea la funcionalidad referida anteriormente, sino que haya una *mismidad vivida*, donde la vulnerabilidad territorial del sur esté conversando de otra manera con ese norte que se devoraba literalmente sus tierras.

Otro aspecto a dejar sentado es que el manejo funcional de la lengua local que tenían los allegados tanto en el caso francés como español, más en el francés, dejaba ver una territorialidad y una territorialización diseccionada. Como si la producción de territorio a que se refiere lo primero y la acotación, delimitación, demarcación a que se refiere lo segundo, fueran en dos direcciones argumentando en el caso francés que "las culturas del reloj y de la mesa" (para caricaturizar lo inglés) no podían coexistir.

(...) ellos [los ingleses] creen siempre que están en su país. La idea de comer delicadamente y tomando el tiempo para hacerlo se vuelve a menudo para esas gentes un verdadero calvario (...). Nosotros tomamos el tiempo para compartir, no es solamente la acción de comer, para ellos eso significa una pérdida de tiempo. Es una de las razones por las cuales invitamos muy raramente a un inglés a comer en nuestras casas. Otros dicen que es porque los ingleses no hablan el francés, pero en el fondo es la diferencia profunda que sentimos, sobre todo en cómo concebimos la vida cotidiana que nos aleja (...). En el momento de las fiestas, eso se puede pasar por alto, pero en lo cotidiano no (Entrevista traducida del francés: realizada a Yolanda Auduy habitante de prestigio social nativa del pueblo de Sain Antonin Noble Val. Trabajo de campo, Sain Antonin Noble Val, febrero 2006).

Y, por su parte, los "limpios" y "nosotros" no podían pensarse juntos para las nuevas generaciones como se argumentaba en el Bierzo. Quizá superado el *dépaysement* por las partes la cuestión pudiese ser distinta.

## II

Los estudios de gentrificación no son exclusivos de Europa o América del Norte. Podemos citar a manera de referencia los trabajos en México, Brasil y Argentina de autores como Herzer 2001; De Pablos Ramírez y Sánchez Tobar, 2002; de Queiroz Ribeiro et al., 2004; Rodrigues Soares 2005; Martínez Borrego 2006; Hoyos Castillo y Sánchez Ríos, 2008, entre otros. Como lo he escrito en otra partes

(2011) sostengo además que la gentrificación rural es quizá más posible en países latinoamericanos que en Europa o América del Norte, por cuanto asumo que en los países latinoamericanos se da cada vez más un proceso de *guetización* de los establecimientos y de la morfología social, en el sentido en que la búsqueda de comodidad y de distinción de modos de vida distintos a los conjuntos cerrados de las ciudades o a la vida en apartamentos, ha impulsado la vida en el campo y/o en zonas rururbanas que aunque a menudo están igualmente en lotes-casa enmallados, denotan y connotan cosas distintas. Casos emblemáticos los hay en México tal como lo muestra Martínez Borrego (2006) para el caso de los Altos de Morelos y Hoyos Castillo y Sánchez Ríos (2008) para el caso de Malinalco.

Para el caso colombiano, en particular, veredas como La Calera en Bogotá, La Florida, El Cerro de Oro o El Arenillo en las inmediaciones de Manizales, la vereda de Clarete en Popayán o Santa Elena en Medellín<sup>14</sup>, entre otras, son la muestra de los crecientes y marcados procesos de gentrificación rural o rururbana.

El trabajo de campo que se hizo en Manizales mostró cómo los bricolajes de entornos que componen la ciudad y sus inmediaciones son un ensamble contundente campo-ciudad que en términos de gentrificación rururbana en El Cerro de Oro, El Arenillo y La Florida, están compuestos por lo que llamaría establecimientos parcelarios; es decir, casas con un promedio de lote de 600 mts<sup>2</sup>.

Detengámonos en La Florida. Esta, presenta una característica bien particular; consuetudinariamente es reconocida como zona rururbana de Manizales y político-administrativamente pertenece al municipio de Villamaría, pueblo conurbado de la ciudad. En el vigente Plan de Ordenamiento Territorial (POT) de Villamaría aparece como la vereda No. 35 y hace parte de las características de lo que se denomina Zona de Vivienda de Media Densidad Urbana con preeminencia de servicios públicos domiciliarios, que en el POT se destacan como propios de la zona urbana: acueducto, alcantarillado y energía, así como de vías principales y secundarias. Y se considera, además, zona generadora de plusvalía<sup>15</sup>, según lo expuesto en el Art. 161 del POT: “incorporación del suelo rural al suelo de expansión urbana o la consideración de parte del suelo rural como suelo suburbano”. Además, continúa la misma disposición, “los predios ubicados en la zona urbana de La Florida cuyo uso del suelo pasa de zona residencial urbana de baja densidad a zona residencial urbana de densidad media para los cuales el procedimiento a efectuar para el cálculo de la plusvalía será el establecido por el Art. 77 de la Ley 388”.

---

14 Ver referencias de estudios en estas veredas en la bibliografía al final.

15 La plusvalía se calcula sobre el área neta que se va a construir, producto del plan parcial propuesto para cada zona, lo cual será en definitiva el documento para seguir una vez aprobado el cálculo de la plusvalía. El monto definitivo de participación en la plusvalía para La Florida es del 40 % del total municipal.

Para los habitantes de La Florida, esta vereda es un barrio de Villamaría, pues el escalafón en el estrato 4 con todos los impuestos que esto implica y las aplicaciones del POT hacen que se viva para efectos de beneficio municipal como barrio, no obstante para el beneficio de los habitantes sigue siendo tratada como una vereda: “Hace casi 12 años que La Florida viene siendo asumida por la Administración Municipal de Villamaría como barrio y el trato que nos dan es de vereda” (Entrevista a Olga María Sanint y Ricardo León Valencia fundadores del Condominio Pinares de la Florida. Trabajo de campo La Florida, junio de 2009). Estas alusiones también se refieren al costo de la tierra, que a mi juicio también indica cómo ha afectado en ello los procesos de gentrificación. De informaciones de campo puedo decir que, hacia el año 2000, 600 m<sup>2</sup> de tierra sin servicios públicos (luz, agua, teléfono) costaban 30 millones de pesos, mientras que en el año 2007 los mismos 600 m<sup>2</sup> tenían un costo de 50 millones de pesos. En la actualidad, una casa construida con todos los servicios dentro de un condominio, con una extensión de 650 m<sup>2</sup>, y de ellos 250 construidos, puede costar entre 600 y 700 millones de pesos.

De las entrevistas de campo se deduce que en 2009, de un total de 140 casas, aproximadamente, 10 eran de familias campesinas (y para 2013 se avecinan por los nuevos condominios 500 casas más y quizá queden 3 casa campesinas), todo lo cual conformaba el entorno de los establecimientos parcelarios de estos predios. Los nuevos habitantes que arriban en la década de 1980, una primera ola, y en 1990 la segunda, poseen 700 m<sup>2</sup> como mucho. Ellos son en general funcionarios de rango medio y alto, empleados de empresas o industrias de Manizales. Los campesinos ya no ejercen la actividad central que practicaban hasta hace una década: la horticultura, por lo cual Villamaría era destacada a nivel nacional. Hoy, los que quedan se han dedicado a la floricultura o a trabajar en servicios varios para los nuevos pobladores. De estas olas de arribo, la primera corresponde a una gentrificación netamente marginal (según la definición antes dada) y la segunda, a una gentrificación de tipo clásico.

En El Arenillo y en El Cerro de Oro, el fenómeno es el mismo, solo que el cambio no es tan marcado ni visual, ni socialmente. Lo que se encuentra es una cobertura mayor de servicios y la estética del paisaje en pleno proceso de cambio. La vivencia de la gentrificación en estos lugares apenas comenzó en el 2009 y sigue sin mayores cambios al 2013, mientras que en la Florida la expansión es desbordante. Esto puede estar indicando, básicamente, dos situaciones: por una parte, que la Florida tiene un desarrollo paisajístico y de servicios destacado y que como vereda con jurisdicción del municipio de Villamaría no tiene las mismas obligaciones de impuestos que sí tienen El Arenillo y el Cerro de Oro. Y de otra parte, que las olas migratorias uno y dos, señaladas, han sabido posicionarla como un territorio de distinción económico y cultural, que no tiene las altas exigencias de lugares como condominios de Los Cerros de La Alambra, y que tampoco, se sitúa en los modos de vida de

las otras dos veredas donde aún se siente el modo de vida campesino; lo que requería incorporar otro tipo de relación socio-espacial.

Sobre la relación urbano-rural o sobre la urbanización del campo, en el Art. 8, punto 8.4 del aún no modificado POT de Manizales, se establece la intencionalidad de reducir las diferencias entre lo rural y lo urbano: ‘Como el concepto tradicional de crecimiento urbano continuo, generador de graves inequidades territoriales, ha relegado la vida rural, el Plan permite concebir el municipio como uno solo (ciudad-municipio; municipio-región) de tal manera que lo rural y lo urbano cuenten con las mismas posibilidades de desarrollo (Alcaldía de Manizales 2009).

Sin embargo, esa apertura al desarrollo trae consigo grandes complejidades que generan inquietud entre los nativos. El pago de impuestos y el ascenso en la categoría de los estratos preocupan sobremanera al campesino que aún habita esos territorios, que se ve abocado a asumir cierto desarrollo que trae con lentitud algún beneficio, o quizá ninguno, y que pese a todo, ellos deben asumir con gran coste.

Los costos-beneficios para estas zonas rurales y rururbanas de Manizales no dejan de tener su capitalización económica, tanto para el que vende-compra como para la administración municipal, cuestión que se refleja sobre todo en el costo de la tierra, como sucede en el caso de La Florida. En el mismo texto del POT se dice: “La hectárea de tierra quedó entre 15.000 y un millón de pesos en la zona rural de Manizales. En 1989 la base catastral era de 5.843.460.000 y para 1990 esta misma es de 17.541.841.600 pesos, lo que corresponde a un aumento del 200 %” (Alcaldía de Manizales 2009).

Las tres veredas de referencia: La Florida, El Cerro de Oro y El Arenillo, presentan distintas configuraciones y morfologías de la gentrificación y, sin embargo, la causa de su búsqueda por los “ruralitas” o la manera como los nativos ven el territorio de hoy es, en todos los casos, la misma: “Tener tranquilidad, que todo sea sano [un territorio considerado sano en el sentido de la seguridad], salir del estrés, levantar los muchachos con tranquilidad, disfrutar del paisaje, encontrar la naturaleza”, como dicen Ricardo y Olga (trabajo de campo 2009) en La Florida. O “vivir en un lugar a las afueras de la ciudad, pero que quedara cerca de Manizales”, como dice Alberto (trabajo de campo 2009) en El Arenillo. Y en su defecto dicen los nativos de El Cerro de Oro y La Florida, María Luisa y Jorge:

Más tranquilidad antes sí había, no había bulla de ninguna clase, ni carros ni nada, estaba tranquilo y ahora vienen carros, motos. Imagínese, ya cuando se cambió todo ese sentido como tan natural, como tan romántico de la tierra, y la tierra volvió a coger como otro precio, como que la gente que estaba habitando La Florida de un momento a otro fueron dejando todo lo que tenían que era su tierra, sus cultivos y todo

por la gente que empezó a llegar a comprar, unos alquilaban y otros compraban, entonces eso fue un cambio brutal (Entrevista a María Luisa y Jorge 'Arboles' antiguos habitantes del Cerro de Oro y La Florida respectivamente. Trabajo de campo, Cerro de Oro en Manizales y La Florida en Villamaría. Abril 2009).

Estas anotaciones sobre la 'naturaleza encontrada' hacen pensar fuertemente en el caso francés y español: los gentrificadores de allí buscaban la naturaleza. Esa sensación de pretender humanizar desde la cultura de referencia y con todas las diferencias contextuales lo que "está más allá", es casi un universal. Lo que encontramos en los casos colombianos analizados en relación con la re-significación y reconfiguración territorial pasa, sin duda alguna, por la vivienda. Su estilo, su ubicación, su estética, son variables que acompañan todo proceso de gentrificación. Todos quieren tener a su manera la más original, la más armónica. Este peso que tiene el concepto de "casa", en los casos aquí estudiados, es la más fuerte de todas las características y variables que presenta el concepto de gentrificación. Comprar una vivienda campesina y derribarla para construir con un estilo que evoque lo rural con un concepto urbano, o urbanizar borrando cualquier rasgo de las viviendas campesinas, es lo que predomina en el caso de La Florida, por ejemplo. Los llamados condominios son la constante. Podemos encontrar desde aquellas casas donde el uso de la madera y las zonas de jardines, de huertas y animales pueden tener cabida, hasta aquellas viviendas donde el condominio está totalmente cercado por bienestares 'artificiales' como gimnasios, piscinas y senderos adoquinados para "ver el campo a lo lejos". Los senderos al aire libre que conducen a cascadas, quebradas y zonas verdes de uso libre, que antes eran recorridos por los campesinos a pie o por distintos medios de transporte que llevaban las verduras al mercado, hoy son recorridos por algún tipo de ganado bovino que aún queda en alguna hacienda, pero sobre todo por los ruralitas que emprenden *caminatas de domingo*.

Los usos del suelo en materia de oferta de bienes y servicios también se han diversificado en bien de esa gentrificación. Lo más visible lo constituye la proliferación de viveros, de caballerizas para el divertimento del fin de semana, los 'almorzaderos' campestres, pequeñas tiendas de servicios varios y un supermercado gourmet. Esto contrasta con las sedes de colegios campestres de la élite de Manizales y con tres conventos de monjas y un seminario que se construyeron hace más de dos décadas buscando en La Florida 'la paz, frescura y tranquilidad del campo', de un campo que sin dejar lejos la ciudad, no se pegará a ella.

Con los procesos de gentrificación también se han modificado los cultos religiosos. La Florida contaba con la tradición católica de una capilla para las misas y diferentes rituales del calendario católico que así lo requerían. También se construyó un santuario hace no más de dos décadas. Este le rinde culto a la Virgen de los Pobres y de la Naciones y lo llevan unas monjas laicas con oficios que se piden para

ocasiones precisas a la Arquidiócesis de Manizales. Pues bien, desde la explosión de la segunda ola de gentrificación, la espacialidad vivida y los actores demandantes de culto para esas dos casas, cambió radicalmente. En la actualidad (2013) los nuevos pobladores y la élite manizaleña se ha reapropiado de la capilla otrora de campesinos y la ha hecho suya con donaciones y demandas de oficios. Y el santuario es visitado en romería por una multitud que se congrega en aumento cada fin de semana y que viene principalmente de Manizales y de otras veredas de Villamaría. Curiosamente los pocos campesinos que quedan en la Florida usan de forma cada vez menos frecuente estos dos lugares de culto y prefieren desplazarse a otras posibilidades que se ofrecen en Manizales. En las entrevistas, lo que se pudo percibir en uno y en otro lugar, es que se sienten desplazados. No obstante, hay cultos en el año como Semana Santa, Navidad o 'La Rotación de la Virgen' a cargo de la capilla que comparten nuevos y antiguos habitantes.

Las Juntas de Acción Comunal (JAC) constituyen la figura preponderante cuando de organización social se trata. En La Florida esta figura ha tenido varios altibajos. Según los entrevistados, cuando los primeros ruralitas llegaron, la JAC ya existía y había sido fundada por los campesinos. También se puso en evidencia que la gente nueva que llegaba evadía formar parte de la JAC; sin embargo, los fundadores del primer condominio de la vereda Pinares de La Florida, fueron invitados por el primer presidente foráneo de la JAC a formar parte de ella:

Había que trabajar por la vereda, que era bella, y velar por sus intereses. Los campesinos eran temerosos de que formáramos parte los que veníamos de fuera porque pensaban que los íbamos a sacar por presión, pero finalmente nos integramos y yo llegué a ser presidente [dice Ricardo]. Pero viendo la cosa desde aquí, hay que admitir que varios campesinos se salieron, dejaron de ir, se cansaron seguramente y consideraron que nosotros debíamos seguir trabajando porque ellos ya lo habían hecho mucho [trabajo de campo 2009].

En El Arenillo, por su parte, fueron los foráneos quienes instauraron la JAC. Según Alberto, un gentrificador de la vereda, al llegar se encontraron con que esta figura no existía y por tanto no podían acceder a los beneficios de la Administración Municipal de Manizales:

[...] nosotros no teníamos organización y por lo tanto no teníamos ninguna posibilidad de acceder a los recursos del gobierno central, de la alcaldía de Manizales. Entonces nunca estábamos contemplados dentro de los planes de desarrollo y desde que llegamos tratamos mucho de poder que nos mejoraran la infra-estructura de servicios, entonces pudimos hacer que entrara el carro recolector de basuras, logramos que nos extendieran el alumbrado público [...]. Necesitábamos organizarnos y fue así como formamos un acta de conformación de la Junta de Acción Comunal a

finales del año pasado, como 84 personas firmamos el acta de iniciación, estamos organizados en comisiones porque si no nos organizamos en grupo, en comunidad, y no nos unimos, no podemos tener acceso a los recursos que da el gobierno, entonces se pagan impuestos y se pierden y no son invertidos en esa vereda sino en otras que estén organizadas por la misma necesidad [trabajo de campo 2009].

Los campesinos y nativos debieron irse involucrando, porque de lo contrario la JAC carecía de validez social e institucional. No porque no pudiera funcionar, sino porque parecería bastante extraño que siendo la JAC de la vereda El Arenillo, los nativos no formaran parte; además, el peso de las peticiones municipales no iba a tener el mismo valor.

De otra parte, las figuras de seguridad ciudadana llamadas CAI (Centro de Atención Inmediata) de la Policía Nacional han reemplazado en estas veredas (o se montan a la par) a las Inspecciones de Policía, que antes de los procesos iniciales de gentrificación, eran la única figura que existía. En La Florida la instalación del CAI se hizo efectiva en 2006 y no se conoce la co-existencia de la Inspección de Policía. En El Arenillo tienden a la misma figura, al igual que en El Cerro de Oro; en El Arenillo, además, tienen lo que llaman *frentes de seguridad*, que tienen como herramienta básica las alarmas de pánico y alarmas silenciosas. Según Alberto, informador anteriormente citado, esto es ‘un plan de seguridad que tiene montado el departamento, entonces de esa manera hemos procurado organizarnos, tratando de suplir la falencia de los organismos de control, la policía no tiene forma de apoyar todas las zonas y todas las regiones [...]. Todo, las instrucciones, la capacitación que nos dieron, son preventivas, dieron instrucciones a la comunidad y como tal corregimos muchos problemas y algunos brotes que se dieron’ (Entrevista trabajo de campo 2009).

Los nativos y *forasteros* consideran que estas formas de seguridad se hacen cada vez más necesarias debido al contraste de poblaciones, de problemas y de integración o contacto social con los centros propiamente urbanos. Además, esa búsqueda de contacto con la ‘naturaleza’, en un país donde vivir en lo rural con el *confort* y la seguridad urbanos y con el ‘frescor’ del campo, es cada vez más complejo, y por ello mismo, tiene sus costos. Costos que deben asumir tanto nativos como nuevos ruralitas, puesto que el trasplante o sustitución de población requiere en todo caso un equilibrio de las relaciones de sentido y de fuerza, con organizaciones, demandas y co-existencias equilibradas en concordancia con las nuevas dinámicas territoriales.

Poner en evidencia el entramado de relaciones que desde el sentido (cultural) y desde la fuerza (social) se dan horizontal y verticalmente entre *forasteros* y nativos, produce análisis consecuentes con la vivencia real del fenómeno, donde si bien es cierto que hay detrimento del bienestar y de la vida de los locales,

también debe ponderarse desde una perspectiva de 'ida y vuelta', en la idea de que se analice quién produce los cambios, dónde, cómo y, también, cómo los reciben, conceptualizan y territorializan quiénes los vivencian. Igualmente, hay que develar teórica y etnográficamente en qué medida la población sujeto del cambio a través de estos fenómenos se plantea producirlos desde dentro, o ponerse en disposición de asimilarlos e integrarlos sin mayores traumatismos, aprovechando política, económica, social y culturalmente ese tipo de cambios. Por lo tanto, el *dépaysement* no siempre sería un traumatismo; podría ser las siguientes dos cosas en el mismo contexto o en contextos distintos: *des-ambientarse* porque se considera necesario, o *sentirse desambientado* por imposiciones externas; de donde se infiere que no toda la población recibe, vive y reacciona al fenómeno de igual manera.

## Referencias citadas

- Almond, Gabriel  
1960 *The Politics of the Developing Areas*. Princeton: Princeton University Press.
- Arturo, Julian y Muñoz, Jairo  
1981 La Clase Obrera de Bogotá. Apuntes para una periodización de su historia. *Maguaré. Revista del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia*. (1): 99-158.  
1993 Estudios contemporáneos de cultura y antropología urbana. *Maguaré. Revista del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia*. (s. n.): 53-72.
- Arturo, Julian y Auli, María Teresa *et al.*  
1994 *Pobladores urbanos: ciudades y espacios*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, Instituto Colombiano de Antropología, COLCULTURA.
- Aprile-Gnisset, Jacques  
1991 *La ciudad colombiana. Prehispánica, de conquista e indiana*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.  
1992 *La ciudad colombiana. Siglo XIX y Siglo XX*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann  
1984 *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Editorial Presencia.
- Augé, Marc  
1992 *Les non Lieux*. Paris: Éditions du Seuil.
- Barel, Yves  
1981 *La ciudad medieval: sistema social-sistema urbano*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.

- Becker, Berta K.  
1985 *Rural Development: Capitalist And Socialist Paths*. New Delhi: Concept Publishing Company.  
2004 *Amazônia: geopolítica na virada do III milenio*. Río de Janeiro: Terra Mater, Garamond Universitaria
- Beriain, Josetxo  
1996 *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos
- Bernal, Adriana María  
1989 “Etnoedafología del resguardo de Quisgó”. Tesis de pregrado. Programa de Ecología. Fundación Universitaria de Popayán. Popayán, Colombia.
- Bernal, Segundo  
1982 *El diálogo histórico entre campo y ciudad. Temas para un curso de Antropología urbana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bergquist, Charles  
1986 *Labor in Latin America: Comparative Essays on Chile, Argentina, Venezuela, and Colombia*. Stanford: Stanford University Press.
- Billard, Gérald *et al.*  
2011 *Quartiers Sécurisés. Un Nouveau défi pour la ville?*. Paris: Les Carnets de l'Info.
- Blair, Elsa  
2005 *Tierra quemada: violencias y culturas en América Latina*. Barcelona: Nueva Antropología.  
2005 *Muertes violentas: la teatralización del exceso*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Boas, Franz  
1887 Museums of Ethnology and Their Classification. *Science*. 9(228): 587-589.
- Bonilla, Victor Daniel  
1982 *Historia política de los paeces*. Bogotá: Colombia Nuestra Ediciones.  
1993 *La miseria de este mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.  
2006 *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Bourdieu, Pierre  
1991 *El sentido práctico*. Barcelona: Taurus.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse  
2003 *Geographic turn* o la legitimidad y representación de las territorialidades en proyección global. Manuscrito propuesta conferencia SEMITEC 2004. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Castel, Robert  
1981 *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'aprèspsychanalyse*. Paris: Ediciones Minuit.  
2003 *L'insécurité social; Qu'est-ce qu'être protégé?* Paris: Éditions du Seuil-La République des Idées.

Cerón, Patricia

- 1997 Plantas bravas que los Páez usan en el control de artropodos. *Revista Colombiana de Antropología, Instituto Colombiano de Antropología*. 33: 303-320.

Cerón, Patricia; Ernesto Bernal Beatriz Nates

- 1996 *Las plantas y el territorio: clasificación, usos y concepciones en los Andes colombianos*. Quito: Abya-Yala.

Corporación Autónoma Regional de Caldas –CORPOCALDAS–

- 1997 *Plan de manejo de los Páramos del Departamento de Caldas. Informe Final*. Manizales: CORPOCALDAS.

Comisión Nacional de Ordenamiento Territorial –COT–

- 2013 *Definición legal y funcional de los esquemas asociativos de entidades territoriales en Colombia*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.

Douglas, Mary

- 1996 *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Barcelona: Editorial Paidós.

Easton, David

- 1999 *Esquemas para el análisis político*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Ericksen, Thomas

- 2003 *Globalisation: Studies in Anthropology*. London: Pluto Press.

Fals Borda, Orlando

- 1986 *Retorno a la tierra: Historia doble de la Costa*. Tomo 4o. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Fals Borda, Orlando

- 1990 *Región y cultura: algunas implicaciones teóricas y políticas*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.

- 1998a El territorio como construcción social. *Revista Foro*.

- 1998b *Visión del ordenamiento territorial colombiano en el siglo XX*. Nueva Historia de Colombia.

- 1996c *Reconocimiento y construcción del Magdalena Medio como entidad territorial emergente*.

- 1996d *Región e Historia. Elementos sobre ordenamiento y equilibrio regional en Colombia*.

- 2000a El territorio como construcción social. *Revista Foro*. 38: 45-51.

- 2000b *Acción y espacio: autonomías en la nueva república*.

- 2001 *Kaziyadu. Registro del reciente despertar territorial en Colombia*.

Fals Borda, Orlando y Ernesto Guhl

- 1988 *La insurgencia de las provincias/ Hacia un nuevo ordenamiento territorial para Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.

Fals Borda, Orlando y Miguel Borja

- 1999 Guía práctica del Ordenamiento Territorial en Colombia. *Revista Foro*. 36: 74-92.

- Faust, Franz X.  
1986 *El sistema médico entre los Coyaimas y Natagaimas*. Hohenschtaftlarn: Klaus Renner Verlag.  
1989 *Etnobotánica de Puracé. Sistemas clasificatorios funcionales*. Hohenschtaftlarn: Klaus Renner Verlag.  
2004 La cosmovision de los Coconucos y Yanaconas en su arquitectura. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 18(35): 350-360.
- Friedmann, John y Cleyde Weaver  
1979 *Territory and Function: The Evolution of Regional Planning*. Berkeley: University of California Press.
- Fraser, Nancy  
2008 *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Friede, Juan  
1963 *Problemas sociales de los Arhuacos: tierras, gobierno, misiones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Foucault, Michel  
2000 *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica de México.
- Galíndez, Rocío  
1989 “Etnobotánica de cuatro localidades del municipio de Mercaderes”. Tesis de pregrado. Fundación Universitaria de Popayán. Popayán, Colombia.
- García, José Luis  
1976 *Antropología del Territorio*. Madrid: Taller de Ediciones.
- García, Clara Inés  
1996 *Urabá: Región, Actores y Conflicto, 1960-1990*. Medellín: INER, Universidad de Antioquia.  
2011 *Geografías de la guerra, el poder y la resistencia: Oriente y Urabá antioqueños 1990-2008*. Bogotá: Cinep-Odecofi.
- García, Luz Marina  
2001 Elitización: propuesta en español para el término gentrificación. *Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales*. 332.
- Garofoli, Giacchino  
1978 *Ristrutturazione industriale e territorio*. Milano: Franco Angeli.
- Giddens, Anthony  
1993 *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Godelier, Maurice  
1984 *L'idéal et le matériel*. Paris: Fayard.  
1996 *L'énigme du don*. Paris: Fayard.
- Gottman, Jean  
1973 *The significance of territory. Virginia*: University Press of Virginia.
- Grupo de Investigación Medioambiente y Sociedad  
2009 *Estudios sobre territorio, ciudadanía y planeación*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Gros, Christian

1991 *Colombia indígena. Identidad, cultura y cambio Social*. Bogotá: CEREC.

Gutiérrez, Alberto León y Javier Rosique, Javier (eds.)

2009 *Estudios sobre territorio, ciudadanía y planeación*. Medellín: INER, Universidad de Antioquia.

Hall, Edward

1972 *La dimensión oculta, un enfoque antropológico del uso del espacio*. México: Siglo XII Editores.

Harris, Marvin

1986 *Caníbales y reyes. Los orígenes de la cultura*. Barcelona: Salvat.

Harvey, David

2006 *Spaces of Global Capitalism*. London: Verso.

Herzer, Hilda *et al.*

2001 ¿Renovación de áreas centrales en la ciudad de Buenos Aires? El caso de La Boca. *Revista de Ciencias Sociales*. 19.

Hoyos, Guadalupe y Salvador Sánchez

2008 “Suburbanización y gentrificación rural en Malinalco”. En: *Memorias del 13° Encuentro Nacional sobre Desarrollo Regional*. México: AMECIDER.

Jimeno, Myriam

1984 “Consolidación del Estado y Antropología en Colombia”. En Arocha J. y de Friedemann, N. S. *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Editorial Presencia.

Lefebvre, Henri

1974b *La production de l'espace*. París: Anthropos.

Lewis, Oscar

1964 *Los hijos de Sánchez*. México D.F.: Editora Americana.

1969 *Antropología de la pobreza*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lomnitz, Larissa

1978 *Cómo Sobreviven los Marginados*. México D. F.: Siglo XXI.

Nates, Beatriz

1991 “Maíz fuerza de vida: Implicaciones socioculturales del maíz en una comunidad Páez”. Tesis de pregrado. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

1997 “Relaciones socioculturales entre comunidades indígenas y negras a través de la agricultura del maíz en la zona andina colombiana”. En: *Memorias Congreso de Etnobánica* 92, pp 59-66. Córdoba-España: Universidad de Córdoba y Ayuntamiento de Córdoba.

2000 *De lo bravo a lo manso. Territorio y Sociedad en los Andes Colombianos (Macizo Colombiano)*. Quito: Editorial Abya-Yala.

2007 “Centro-Periferia”, “Desterritorialización”, “Espacios locales, “lugar y no-lugar”, “Territorios”. En: *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y globalización*. Madrid: Editorial Complutense.

- 2009 Pensar el mundo, practicar el entorno. Etnografías y reflexiones desde una antropología de las territorialidades. *Revista de Dialectología y tradiciones populares -Antropología, Etnografía Folklore*, (1). Madrid: Ediciones del Centro de Investigaciones Científicas de España.
- 2011 *La territorialización del conocimiento. Categorías y clasificaciones como ejercicios antropológicos*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- 2012 Migraciones rurales intraeuropeas. Territorialidades y dinámicas rurales en el Sur de Francia y en el norte de España'. *Revista Cuadernos de Desarrollo Rural* 9 (69), 15-38. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Nates, Beatriz (comp.)  
1999 *Memorias 1er. Seminario Internacional sobre Territorio y cultura*. Quito: Abya-Yala.
- Nates, Béatriz (ed.)  
2002 *Territorio y cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural*. Manizales: Coedición Embajada de Francia en Colombia-Universidad de Caldas  
2008 *Con-juntos: miradas eurolatinoamericanas al estudio transversal del territorio*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos -IFEA-.
- Nates, Béatriz; Pablo Jaramillo y Gregorio Hernández  
2004 *Más allá de la historia. El concepto de pueblo en los Andes*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- Nates, Beatriz y Fabián Villota (coords.)  
2004 *La desgeneralización del mundo. Reflexiones sobre procesos de globalización*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- Nates, Beatriz y Séphanie Raymond  
2007 *Buscando la naturaleza. Migración y dinámicas rurales contemporáneas*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Nates, Beatriz y M. Uribe (comp.)  
2007 *Nuevas Migraciones y Movilidades...Nuevos Territorios*. Manizales: Coedición Universidad de Caldas-CIESAS-golfo (Proyecto Idymov).
- Nates, Beatriz *et al.*  
2006 *Evocaciones míticas e identidades actualizadas. Región y dinámicas territoriales en la construcción de país paisa*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- Nates, Beatriz *et al.*  
2007 *Cartografía semiótica para la comprensión de territorios de migración forzosa*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- Nates, Beatriz; Juana Chaves y Jorge Alirio Mendieta  
2013 *Reconfiguración territorial desde modelos comprensivos y antropoeoambientales en inmediaciones del Parque Natural Los Nevados*. Informe de investigación. Manizales: Universidad de Caldas.
- Nates, Beatriz y María Geralda de Almeida  
2009 *Território e Cultura: Inclusão e Exclusão Nas Dinâmicas Socioespaciais*. Goiás-Brasil: Universidade Federal de Goiás.

Nates Beatriz y Janet Segovia

- 2011 *Territorios, identidades y violencias*. Manizales: Coedición Universidad de Los Andes (Venezuela), Universidad de Caldas.

Maillat, Denis

- 1998 From the industrial district to the innovative milieu: contribution to an analysis of territorialised productive organisations. *Revue Recherches Economiques de Louvain*. 64(1): 111-129.

Malinowski, Bronislaw

- 1981 *Una Teoría Científica de la Cultura*. México: Edhasa.

Martínez, Estela

- 2006 “Nueva relación rural-urbana: globalización y transformaciones socioespaciales en los Altos de Morelos, México”. En: *Memorias VII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología Rural*. Quito: ALASRU.

Massey, Doreen

- 2005 *For Space*. London: Sage Publications.

Mauss, Marcel

- 1985 [1924] *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.

Mead, Margaret

- 1997 *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Merton, Robert

- 1992 *Teoría y estructuras sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mosquera, Gilma y Jacques Aprile-Gnisset

- 1978 *Dos Ensayos Sobre la Ciudad Colombiana*. Cali: Universidad del Valle.

Pablos Ramírez, Juan Carlos de y Ligia Tobar Sanchez

- 2002 Significación de la Calidad de Vida y Revitalización del Espacio Urbano. Un Estudio de Caso. *Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. 34.

Parsons, Talcott

- 2011 “An outline of the Social System”. En: C. Calhoun *et al.*, *Classical Sociological Theory*. Malden-Massachusetts: Wiley-Blackwel.

Pineda, Roberto

- 1982 *Conferencias de Antropología urbana: Introducción al Estudio Antropológico de la Cultura y la Sociedad Urbana. Temas para un Curso de Antropología urbana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Phillips, Martin

- 1993 Rural gentrification and the processes of class colonization. *Journal of Rural Studies*. 2: 123-140.

- 2000a “Making space for rural gentrification”. *Anglo Spanish Symposium on Rural Geography*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

- 2000b “Le rêve de village anglais en France”. En: *Campagnes de tous nos désirs, Mission du Patrimoine ethnologique, Collection Ethnologie de la France, Cahier 16*. Paris: Editions de la Maison de l’Homme.
- Queiroz, Luiz César de *et al.*  
2004 *Metrópoles. Entre a coesão e a fragmentação, a cooperação e o conflito*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. Rio de Janeiro: Fundação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE)/Observatório das Metrópoles.
- Raffestin, Claude  
1980 *Pour une Géographie du pouvoir*. Paris: Litec.
- Ratzel, Friedrich  
1891 “Antropogeografía”. En: D. Hiernaux y A.Lindon (eds.) (2006), *Tratado de Geografía Humana*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Rodríguez, Pablo Roberto  
2005 Producción inmobiliaria y reestructuración urbana en el sur de Brasil. *Scripta Nova, revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. 11(194).
- Sánchez, García Andrés  
2012 *Espacialidades del destierro y la re-existencia: afrodescendientes desterrados en Medellín, Colombia*. Medellín: La Carreta Editorial e INER Universidad de Antioquia.
- Sack, Robert David  
1986 *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Santos, Boaventura de Sousa  
2007 *Cognitive Justice in a Global World: Prudent knowledges for a decent life*. Lanham-Meryland: Lexington.
- Santos, Milton  
1996 *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Sargatal, María Alba  
2000 “El estudio de la gentrificación”. *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. 228.
- Sassen, Saskia  
2010 *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Madrid: Katz Editores.
- Steward, Julian  
1955 *Teoría y práctica de los estudios de áreas*. Washington D.C.: Unión Panamericana.
- Silva, Armando  
1992 *Imaginario urbanos. Bogotá y Sao Paulo. Cultura y comunicación urbana en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Singer, Paul

- 1975 *Campo y ciudad en el contexto histórico Iberoamericano. Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la historia.* Buenos Aires: Editorial Siap.

Storper, Michael

- 1997 *The Regional World: Territorial Development in a Global Economy.* New York: Guilford Publication.

Smith, Neil

- 1996 *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City.* London and New York: Routledge.

Soja, Edward

- 2010 *Seeking Spatial Justice.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tamayo, Ana Beatriz

- 1986 "Jambaló: autonomía o muerte". Tesis de pregrado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Turbay, Sandra

- 1877 "Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom". En: L. Morgan, *Ancient Society.* London: MacMillan & Company.
- 1998a Impacto de la explotación maderera sobre un grupo embera -selvas del Occidente colombiano. *Colombia Utopía Siglo XXI.* 1(2): 47-59.
- 1998b Grupos Étnicos y Medio Ambiente. *Colombia Identificación, Manejo y resolución de conflictos ambientales.* 16: 65-81.
- 2001 La relación hombre y medio ambiente en las teorías antropológicas. *Colombia Utopía Siglo XXI.* 2(7): 95-106.

Ulloa, Astrid

- 1996 Estrategias para el manejo de fauna de caza con las comunidades indígenas Embera en la zona de influencia del Parque Nacional Natural de Utría (Chocó-Colombia). *Cespedesia.* 21: 65-87.
- 2001 Transformaciones en las investigaciones antropológicas sobre naturaleza, ecología y medio ambiente. *Revista Colombiana de Antropología.* 37.

Vasco, Luis Guillermo

- 1980 La lucha guambiana por la tierra: ¿Indígena o campesina? *Revista de Letras de Tierra.* 2.

Veltz, Pierre

- 1994 *Des territoires pour apprendre et innover.* La Tour d'Aigües: Editions de l'Aube.
- 1996 *Mondialisation, villes et territoires : une économie d'archipel.* Paris: PUF.
- 2002 *Des lieux et des liens. Politiques du territoire à l'heure de la mondialisation.* La Tour d'Aigües: Editions de l'Aube.

- Vidal de la Blanche, Paul  
1903 *La Géographie humaine, ses rapports avec la géographie de la vie. Revue de synthèse historique*. 7: 219-240.
- Vázquez, Valerela Carmen  
1996 “Espacio urbano y segregación social. Procesos y políticas en el casco histórico de Madrid”. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, España.
- Young, Iris Marion  
2011 *Responsabilidad por la justicia*. Madrid: Morata.
- Zambrano, Carlos  
2011 “Ayuda al otro, globalidad y cooperación. Consideraciones generales sobre las prácticas, el campo y la diversidad opitulares”. En: C. Zambrano y R. Diez (eds.), *Prácticas de Ayuda. Estudios antropológicos, filosóficos y políticos acerca de la opitulación*. Buenos Aires: Editorial Miño Dávila, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

## Webgrafía

- Alcaldía de Manizales  
(2009) *Plan de Ordenamiento Territorial (POT) de Manizales Manizales*. Documento institucional. Recuperado de: [http://www.manizales.gov.co/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1018&Itemid=435&lang=es](http://www.manizales.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=1018&Itemid=435&lang=es)
- Alcaldía de Villamaría  
(2009) *Plan de Ordenamiento Territorial (POT) de Villamaría*. Documento institucional. Recuperado de: [http://www.villamaria-caldas.gov.co/apc-aa-files/32666339626330333663366235353031/CODIGO\\_planeacion.pdf](http://www.villamaria-caldas.gov.co/apc-aa-files/32666339626330333663366235353031/CODIGO_planeacion.pdf)

## Entrevistas en Trabajo de Campo

- Audy, Marion. 2005. Profesora jubilada del pueblo de Sain Antonin Noble Val (Gargantas del Aveyron-Sur de Francia).
- Audy, Yolanda. 2006. Ama de casa del pueblo de de Sain Antonin Noble Val (Gargantas del Aveyron-Sur de Francia).
- Corrales, Alberto. 2012. Agregado de la Hacienda el Bosque (Villamaría Caldas)
- Jorge “Árboles”. 2009. Dueño de un vivero, antiguo habitante de la vereda La Florida (Villamaría-Caldas).
- María Luisa. 2009. Ama de casa de la vereda Cerro de Oro (Manizales-Caldas)<sup>16</sup>
- Pinilla, Florentino. 2011. Anciano fundador y agricultor de papa de la vereda El bosque (Villamaría Caldas). Trabajo de campo.

---

16 Ana María y Jorge “Árboles” no dieron a conocer su apellido

Sanint, Olga María. 2009. Habitante y fundadora del Condominio Pinares de la Florida (Villamaría-Caldas).

Valencia, Ricardo. 2009. Habitante y fundador del Condominio Pinares de la Florida (Villamaría-Caldas).

## Anexos

### Anexo 1: Fotografías Zona de Amortiguamiento PNNN



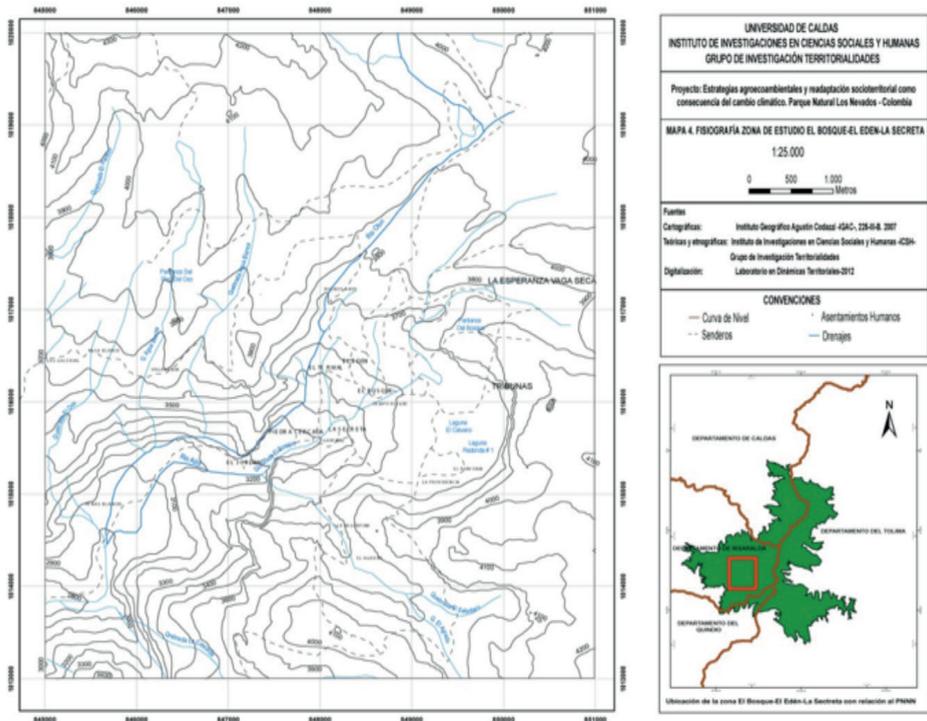
Fotografía No. 1 “Casa de Don Rubén”. Zona de estudio: El Bosque-Pereira. Fuente: SIAT, Laboratorio de Infografías del Territorio. DET-ICSH, 2012. Registro: Juana Chaves Castaño



Fotografía No. 2 “Bosque encantado”. Zona de estudio El Bosque-Pereira. Fuente: SIAT, Laboratorio de Infografías del Territorio. DET-ICSH, 2012. Registro: Juana Chaves Castaño

Anexo 2

Mapa 2. Trabajo de Campo en la Zona de Amortiguamiento PNNN.



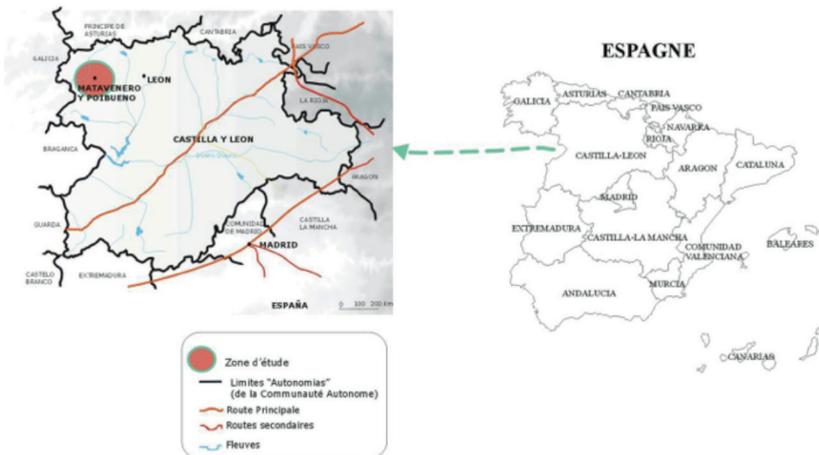
## Mapas de Trabajo de campo en Manizales, España y Francia.

Mapa 3. Trabajo de campo en el sur de Francia:  
*Saint-Antonin Noble Val, commune du Tarn-et-Garonne*



Mapa 4. Trabajo de campo en el norte de España

### Pedanias (villages) de Matavenero et Poibueno (Castille et Leon)



Anexo 3.

Tablas de Estado de la Cuestión

1. A continuación hago una relación de las producciones en trabajos de grado y tesis en antropología o con este marco, que aunque muy seguramente deja por fuera otras producciones, lo que pretendo es ilustrar lo que se ha hecho y está haciendo en Colombia con el ánimo de resaltar los temas, la época y la institución de la producción.

Titulo	Año	Tipo de Texto	Institución
Identidad y territorio en Valparaíso.	2002	Pregrado	UANTIOQUIA
Los centros comerciales Manizales, Pereira y Armenia. Procesos de identidad, ciudad y territorio.	2004	Pregrado	UCALDAS
El Jaibaná en la encrucijada: ritual, territorio y política en el resguardo Embera - Chamí de 'La Albania'.	2004	Pregrado	UCALDAS
El laberinto de la reclusión: de la configuración del territorio a la codificación del recluso.	2004	Pregrado	UCALDAS
Manizales. Territorios urbanos y liminalidades.	2004	Pregrado	UCALDAS
Colonización y configuración del territorio en el Carare.	2004	Pregrado	UNAL
Autodefensas de Puerto Boyacá.	2004	Pregrado	UNAL
La percepción socio-cultural en los centros urbanos de las ciudades andinas de Manizales y Popayán.	2004	Pregrado	UCALDAS
La jaula de los azulejos. La producción territorial en situación de internamiento.	2005	Pregrado	UCALDAS
Batalla en el suelo. Procesos de Territorialización y estrategias de legitimidad el caso de los Cerros Orientales de Bogotá.	2007	Pregrado	UCALDAS

Título	Año	Tipo de Texto	Institución
El territorio del desplazamiento: caracterización socioeconómica de la población en condición de desplazamiento en Manizales, afiliados a la asociación Abriendo Horizontes.	2009	Pregrado	UCALDAS
Cultivos de uso ilícito y territorio: comunidad Embera Chamí, colonos y campesinos municipio el Dovio Valle del Cauca.	2009	Pregrado	UNAL
Apropiaciones y fronteras: una mirada al territorio Yaguara II desde el destierro.	2009	Pregrado	UANTIOQUIA
Representaciones del territorio entre los habitantes del sector Camino Verde y del barrio Mesa de Envigado.	2009	Pregrado	UANTIOQUIA
Territorio, poder y seguridad alimentaria: el caso de la Asociación Ambientalista Jardín Matecaña del municipio de San Francisco-Antioquia.	2009	Pregrado	UANTIOQUIA
Camino en espiral Yo'Sa Ingunu. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena Iku (Arhuaca) de la Sierra Nevada de Santa Marta.	2010	Pregrado	UCALDAS
Transformaciones territoriales y re-configuración de espacios rurales: una aproximación antropológica a la gentrificación en la vereda Clarete, municipio de Popayán- Cauca.	2010	Pregrado	UCAUCA
Cuerpo, poder y territorio en rituales y prácticas funerarias del conflicto armado colombiano: un análisis antropológicos de algunos municipios en Caldas y Risaralda.	2010	Pregrado	UNICALDAS
Los cementerios...Territorios intersticiales.	2010	Maestría	UNITOLIMA

Titulo	Año	Tipo de Texto	Institución
'Quedarse es cuestión de memoria'. Territorialidad de memoria, vida cotidiana e intensidades del conflicto en San Félix (Caldas-Colombia).	2012	Pregrado	UCALDAS
Configuración de los Procesos de Territorialización de la Muerte en San Basilio de Palenque, Bolívar.	2012	Pregrado	UCALDAS
'Gentes con tierra y sin territorio, gentes con territorio y sin tierra'. Dinámicas territoriales en el Parque Nacional Natural Los Nevados (Colombia).	2013	Maestría	UANTIOQUIA

2. En un rastreo de la plataforma ScienTI de COLCIENCIAS sobre el área de conocimiento de Antropología (<http://201.234.78.173:8083/ciencia-war/BusquedaGruposXAreaDetalles.do?codAreaConocimiento=0000000000&codRh=70300003>) se encontraron cuarenta y nueve (49) Grupos. Aunque considero que desde allí no se puede generalizar, retomo el ejercicio como un referente que permite ver de qué forma se ha ido incorporando el concepto de territorio en la investigación antropológica.

Se realizó un rastreo de la los Grupos que tuvieran en su nombre o en sus Líneas de Investigación la palabra territorio, territorialidad, territorialización o conceptos que pueden según su uso volverse territoriales. Esto fue lo que encontramos: de los cuarenta y nueve (49) solo ocho (8) grupos tienen referencia explícita al territorio como concepto, lo que se pone en evidencia desde el nombre mismo del Grupo o desde alguna de sus Líneas. Ocho (8) más contemplan la palabra espacio, teoría socio-espacial, urbano, ciudad que pueden o no tener un uso territorial. En total fueron dieciséis (16) Grupos de Investigación que se eligieron como panorama referencial y se relacionan en la siguiente tabla:

Anexo 4.

Grupos plataforma scienti de Colciencias, área de conocimiento antropológico  
 Grupos que hacen referencia explícita a la Palabra Territorio ya sea en su nombre  
 o en las líneas que declara:

Nombre de Grupo	Líder	Institución que avala	Líneas de investigación declaradas por el grupo
Grupo de Estudios Regionales y Territoriales Creado en 1997	Augusto Javier Gómez López (Antropólogo)	Universidad Nacional De Colombia	1. Antropología de la Naturaleza 2.- Estructura y Sociedad: la formación y transformación de los límites político-administrativos. 3.- Fuentes Documentales para la Historia de la Amazonía Colombiana 4.- Historia Regional Amazónica 5.- Medicina Tradicional, Popular, Medicamentos y Tratamientos. 6.- Panamazonia: Diversidad Regional en la Unidad Amazónica 7.- Recuperación de las Obras Completas de la Comisión Corográfica 8.- Territorios y Colonización 9.- Textos Escolares Guías para la Enseñanza.
Cultura y Ambiente Creado en 1993	Astrid Ulloa Cubillos (Antropóloga)	Universidad Nacional de Colombia	1. Construcciones culturales sobre la 'naturaleza' 2.- Construcciones culturales del cuerpo y naturaleza 3.- Extractivismo, ambiente y territorio 4.- genero y biodiversidad 5.- Gubernamentalidad, biodiversidad y política 6.- Metodologías etnográfica, continuidades, debates y replanteamientos 7.- Perspectivas culturales sobre cambio climático 8.- Pueblos indígenas y derechos humanos 9.- Territorialidad, manejo ambiental y desarrollo local.

Nombre de Grupo	Líder	Institución que avala	Líneas de investigación declaradas por el grupo
Grupo de Estudios en Etnoecología y Educación Ambiental Creado en 2001	Jorge Luis González Bermúdez (Antropólogo)	Universidad de La Guajira	1. Métodos y técnicas para el aprendizaje y adquisición de las habilidades lingüísticas, comunicativas de una segunda lengua o una lengua extranjera 2.- Territorio, Tradición y Diversidad biocultural.
Religión, Sociedad y Política Creado en 2001	Jesús Alfonso Floréz López (Antropólogo)	Fundación Universitaria Claretiana	1. Hermenéutica bíblica e interculturalidad 2.- Monitoreo a territorio y Derechos étnicos 3.- Procesos Urbanos 4.- Religión, Sociedad y Política 5.- Simbología, religiosidad y espiritualidad.
Valoración del Conocimiento Tradicional Creado en 2003	Luis Eduardo Acosta Muñoz (Economista)	Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas -SINCHI-	1. Generación de alternativas económicas 2.- Identidad Indígena 3.- Indicadores de Desarrollo Humano Sostenible 4.- Procesos regionales 5.- Seguridad alimentaria 6.- Valoración y protección del Conocimiento tradicional 7.- Zonificación ecológica y cultural del territorio.
Grupo de Investigación Medio Ambiente y Sociedad Creado en 1995	Alberto León Gutiérrez Tamayo (Trabajador Social)	Universidad de Antioquia	1. Adaptabilidad nutricional y ecología humana 2.- Antropología y salud 3.- Ecosistemas y Culturas 4.- Gestión Ambiental. 5.- Paleocología 6.- Planeación, ciudadanía y territorio.
AS Relaciones Ambiente y Sociedad Creado en 2006	Lorena Aja Eslava (Antropóloga) 2006	Universidad del Magdalena	1. Conocimiento tradicional y diálogo de saberes 2.- Derechos Humanos, Cultura y Sociedad 3.- Observatorio de Ciudad - Región 4.- Ordenamiento territorial indígena 5.- Patrimonio Natural, Cultural e Histórico 6.- Salud, género y desarrollo 7.- Uso y manejo de la Naturaleza y la Biodiversidad.

Nombre de Grupo	Líder	Institución que avala	Líneas de investigación declaradas por el grupo
TERRITORIALIDADES Creado en 1998	Diego Antonio Narváez Medina (Sociólogo)	Universidad de Caldas	1.Culturas y dinámicas rurales 2.- Metropolitización y configuraciones urbanas 3.- Políticas, gobernabilidad y cambios socio-culturales.
Grupos que aunque no hacen referencia explícita al territorio si tienen palabras que pueden o no tener un enfoque territorial			
Grupo de Investigación en Dinámicas Históricas y Cambio Social Creado en 2008	Juliana Gómez Mejía (Antropóloga)	Universidad de Caldas	1. Antropología Forense 2.- Bioarqueología 3.- Cambio Social 4.- Ecología Histórica 5.- Geomatica Y Teoría Socio espacial 6.- Patrimonio Arqueológico 7.- Sistemas Simbólicos Prehispánicos.
Maritimidad, Patrimonio y Paisajes Culturales Marítimos Creado en 2006	Carlos Rómulo del Cairo Hurtado (Antropólogo)	Fundación Terra Firme	1. Arqueología Marítima - Subacuática y patrimonialización 2.- Espacios y representaciones de la maritimidad 3.- Paisajes Culturales Marítimos 4.- Preservación y Conservación de bienes culturales sumergidos.
Grupo de Investigación Sobre Igualdad Racial, Diferencia Cultural, Conflictos Ambientales, y Racismos en las Américas Negras -IDCARAN- Creado en 2005	Claudia Patricia Mosquera Rosero (Trabajadora Social)	Universidad Nacional de Colombia	1.Construcción de Ciudadanía 2.- Discriminación Racial 3.- Espacios Transnacionales 4.- Identidades Históricas Compartidas 5.- Poblaciones Negras, Raizales y Palenqueras en Colombia 6.- Políticas públicas de Igualdad Racial y Ambiental con perspectiva de justicia reparativa étnico-racial 7.- Relaciones étnico-raciales.
Estado, Ciudadanía y Conflicto. Configuraciones y Dinámicas Políticas Emergentes en la Sociedad Colombiana Actual Creado en 2000	Claudia Steiner Sampedro (Agrónoma)	Universidad de Los Andes	1.Comunicación y cultura 2.- Estado, política y nuevas ciudadanías 3.- Formación local del Estado, movimientos sociales y construcción de ciudadanía 4.- Historia regional y política colombiana Siglo XX 5.- Violencia, percepción y representación.

Nombre de Grupo	Líder	Institución que avala	Líneas de investigación declaradas por el grupo
Grupo de Investigación sobre Oralidad, Narrativa Audiovisual y Cultura Popular en el Caribe Colombiano Creado en 1998	Fabio Silva Vallejo (Antropólogo)	Universidad del Magdalena	1. Ciudad y Dinámicas Urbanas 2.- Memoria y Conflicto 3.- Música, Danza y Sociedad en el Caribe 4.- Patrimonio, Políticas y derechos culturales 5.- Saberes locales.
Antropología urbana Creado en 2009	Friederike Fleischer (Antropólogo)	Universidad De Los Andes	No las anuncia.
Recursos Estratégicos, Región y Dinámicas Socioambientales Creado en 1996	Robert Vh Dover (Antropólogo)	Universidad de Antioquia	1. Bienestar y desarrollo sociocultural 2.- Relaciones Interculturales y Estrategias Socioambientales.
Sociopolítica, Ambiente y Análisis Cultural Creado en 2005	Felipe Cárdenas Támara (Antropólogo)	Universidad de la Sabana	1. Análisis socioambiental, tecnología y exclusión social 2.- Discursos sociopolíticos, identidades y movimientos sociales 3.- Ecología política, población y desarrollo. 4.- Estado, gobierno y políticas 5.- Geopolítica y relaciones internacionales 6.- Gobernabilidad, poder, violencia y democracia 7.- Orden y desorden en las sociedades humanas. 8.- Pensamiento hegemónico y subalternidad 9.- Sector minero energético y políticas públicas.



## 10. Balance de los estudios antropológicos en cambio religioso

AÍDA GÁLVEZ ABADÍA<sup>1</sup>

### Presentación

**E**l auge de múltiples modalidades religiosas que el mundo ha presenciado en los decenios recientes cuestiona la secularización del mundo contemporáneo y propicia la crítica de las posturas que desestiman el peso del compromiso religioso en el quehacer colectivo e individual. Actualmente Colombia es una arena de transformaciones de la experiencia religiosa de sus ciudadanos; el panorama confesional se reconfigura mediante procesos de conversión, adhesión, permanencia y de cambios de filiación religiosa en constante movimiento. La Constitución política (CP) colombiana de 1991 cierra al menos en términos jurídicos la hegemonía católica; los colombianos gozan del derecho de escogencia y de práctica libre de un credo u otro y se reconoce a los agentes y actores religiosos la profesión de sus creencias en libertad y en igualdad de condiciones. Los artículos 18 y 19 de la CP garantizan respectivamente la libertad de conciencia y la libertad de cultos.<sup>2</sup>

Hasta mediados de los años ochenta la cuestión religiosa en el país se hallaba bajo la hegemonía del catolicismo como fundamento del orden nacional<sup>3</sup>. Una larga historia de afinidades entre el poder político y la Iglesia católica logró naturalizar

---

1 Profesora Titular (Jubilada). Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Integrante del grupo de investigación Religión, Cultura y Sociedad, RCS, categoría B Colciencias, 2013. La autora agradece al profesor Jairo Tocancipá-Falla por su lectura crítica de la primera versión de este artículo y por su voluntad en jalonar la compilación. A Carlos Fernando Cardona Duque por su permanente apoyo en la elaboración de este texto. [agalvez34@gmail.com](mailto:agalvez34@gmail.com)

2 ([http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/cp/constitucion\\_politica\\_1991.html](http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/cp/constitucion_politica_1991.html)). Consultado 04-09-13.

3 La debilidad de procesos sociales de corte moderno y secularizante posteriores a la Independencia propició que la Iglesia católica asumiera buena parte del trabajo de construcción de la nacionalidad. La cultura y mentalidad de los colombianos son entonces, tributarias de formas de organización social y de ideales de civilización –en el sentido de

la adscripción católica como parte constitutiva de la sociedad colombiana. Así, historiadores y antropólogos consideraban la unidad del país como:

[...] la articulación de una historia común en grandes líneas determinada por una estructura y una vivencia cultural compartida, impuesta a través del catolicismo, que integró y forjó la cultura nacional, la cual siempre se consideró como elemento de identidad y polo estabilizador e integrador de todas las demás propuestas culturales de distinta procedencia (Bidegaín 2005: 14).

En la dirección que nos interesa, recuérdese la posición de Gregorio Hernández de Alba, pionero de la disciplina en el país quien en su diario de campo en la Guajira del año 1935 elogiaba la labor de la misión capuchina. Él consideraba a la religión de Cristo como fundamento histórico de la nacionalidad y suscribía el propósito de cristianización del gobierno colombiano entre los indígenas (Perry 2006: 19). Los misioneros católicos fungían como corresponsales del profesor Paul Rivet; según de Rochereau, misionero eudista entre los indios del alto Arauca “[...] al pedirnos correspondencias, daba a nuestra vida misionera un interés nuevo, y nos hacía menos monótonas nuestras correrías por la selva tropical” (1958: 18).

Un balance sobre la antropología de las religiones en Colombia tiene cabida aquí, dadas las notables transformaciones que se han suscitado en décadas recientes en el campo religioso de nuestro país<sup>4</sup> y las investigaciones antropológicas que dan cuenta de esto entre 1985 y 2011, período para el cual se examinaron las contribuciones<sup>5</sup>. Pero antes, bosquejaré los estudios

---

Norbert Elías- promovidos por religiosos católicos, asociaciones, instituciones educativas y de asistencia social (Grupo de investigación Religión, Cultura y Sociedad, RCS 2001: 8).

- 4 El sociólogo Beltrán mediante una amplia investigación empírica ofrece una interpretación sobre la recomposición, el pluralismo y la competencia entablada por diversas organizaciones religiosas en la actualidad. Más que una lógica de ruptura, estos procesos implican la continuidad cultural y la revitalización del cristianismo, representado en el hecho de que más del 90% de los colombianos se identifica con alguna corriente –católica, protestante y pentecostal- del cristianismo (Beltrán 2013: 80).
- 5 La revisión sigue el criterio de formación en Antropología (pregrado o posgrado) para autores nacionales y extranjeros, que han estudiado procesos de índole religiosa en el territorio nacional con resultados difundidos entre 1985 y 2011 por medios físicos o virtuales, sin que esto signifique que hayan dejado de publicarse más contribuciones desde el año 2012 hasta la actualidad. Por razones de espacio, excluyo los siguientes géneros advertidos en el transcurso de la revisión: a) reediciones de obras aparecidas antes del período delimitado, salvo la obra de Bonilla (1968, 2006) justificada más adelante b) textos teóricos c) obras referidas a hechos religiosos en el exterior del país y d) traducciones. En la búsqueda de un marco comprensivo de procesos de cambio religioso en Colombia, varios antropólogos han desarrollado un trabajo colaborativo con la Historia, la Sociología y con otras disciplinas, integrándose a grupos de investigación localizados en las universidades colombianas, algunos de los cuales se encuentran en red

previos a la aparición del libro “Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia” que inspira esta compilación y el cual no incluyó un capítulo específico sobre el tema religioso.

## Despunta la investigación en religiones

El surgimiento de la antropología colombiana ocurrió en el “teatro político de la República liberal” de la década de los treinta y hasta mediados de los cuarenta, cuando retorna al país la hegemonía conservadora (García 2012). El proyecto de Escuela Normal decimonónica, ya en el siglo XX contribuyó a la institucionalización de la antropología, fomentando una educación abierta, ajena al fuero eclesiástico (Reyes 2012). El gobierno reformista de López Pumarejo limitó la intervención de la iglesia católica en la enseñanza, ejerciendo una política laica en la educación dentro de la cual llegan la antropología y la historia como disciplinas científicas a la universidad (Rodríguez 2012). La labor de los institutos etnológicos regionales en el Cauca, el Magdalena, Antioquia y Atlántico favorecía la descentralización de la investigación en varias regiones del país (Perry 2012: 74-75). El legado de esta época, caracterizada como el período normativo de la disciplina (Friedemann, 1987) es referencia obligada para los estudios emprendidos por las sucesivas generaciones de antropólogos. El interés por conocer los aspectos religiosos entre los indígenas en ocasión del trabajo de campo -imperativo en la formación de las primeras generaciones de profesionales-, llevó por ejemplo a Segundo Bernal Villa, a documentar la dimensión religiosa de los *Nasa* de Tierradentro (Cauca), y a publicar un estudio específico sobre las celebraciones de San Juan en la parcialidad de Calderas<sup>6</sup>. Esto ocurría durante la convulsionada década de los cincuenta, cuando los partidos liberal y conservador se enfrentaron en una sangrienta guerra, precipitando drásticas transformaciones en la relación campo-ciudad. La romería al santuario mariano de Nátaga en el Huila, importante celebración en el Suroccidente colombiano, fue bosquejada por Muñoz (1962). Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante a su vez, estudiaron los ceremoniales funébricos, el primero en las comunidades del Chocó y el segundo, en San Basilio de Palenque (Bolívar), registrando allí los cantos de muerto o *lumbalúes*.

---

con pares extranjeros. Prueba de ello son las constantes referencias a estudios históricos y sociológicos que contextualizan este balance.

6 En su análisis sobre el antropólogo como “intelectual público” Sevilla, E. (2007: 133-134) destaca el trabajo de campo de largo aliento de Bernal quien desde la teoría de los niveles de integración sociocultural de Julian Steward, produjo un conjunto de trabajos difundidos en la primera época de la Revista Colombiana de Antropología y en la Revista de Folklore. Resta -eso sí- la publicación de su tesis de maestría de la Universidad de Columbia (1956) sobre la vida religiosa de los páez [*Nasa*].

Debemos a Price Jr (1954a) un detallado balance sobre los estudios afro-americanos en Colombia<sup>7</sup>. Con el ánimo de ampliar la comparación con las poblaciones negras de tierra firme, el autor desarrolla trabajo de campo en la isla de San Andrés. Allí estudia la iglesia baptista, las relaciones sostenidas con el catolicismo, las características del ritual funerario y del espiritualismo como complejo cultural ligado a los muertos. Diez años después cuando Nina de Friedemann (1964-1965) llega a la isla, encuentra que el aparato institucional católico se refuerza desde la educación y las políticas de hispanización de los habitantes, en consonancia con la política de relaciones comerciales entre la Colombia continental y la isla. Ambos autores analizan la presencia de *job Catholics* o católicos por conveniencia, una expresión de la conversión motivada por intereses que desbordaban el plano específicamente religioso, permitiendo a los isleños que lo hacían postular a las oportunidades ofrecidas por el gobierno nacional en la entonces intendencia de San Andrés. Friedemann analiza el pluralismo religioso de un ceremonial funébrico presenciado en *Sound Bay* que articula elementos culturales negro africanos y cristianos de los católicos convertidos en su progresiva adaptación a los patrones culturales colombianos. Ambos investigadores generaron una primera interpretación de procesos de cambio religioso, dado el acento que imprimieron en sus respectivas etnografías sobre estos hechos en la isla.

Por largo tiempo Friedemann continuó con intensivas investigaciones sobre religiosidad en el Caribe y en el Pacífico. En su libro “De Sol a Sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia” (1986), conjuntamente con Jaime Arocha, utiliza la técnica de *short history* para escribir una serie de crónicas que conducen al lector en el capítulo “Las vírgenes y los diablos, las danzas y los dioses” al mundo abigarrado de las prácticas religiosas del Caribe y del Pacífico. Un público amplio pudo así disfrutar de un estilo desenfadado de hacer etnografía, en contraste con artículos como “Contextos religiosos en un área negra de Barbacoas, Nariño, Colombia” publicado por la investigadora en la Revista Colombiana de Folclor (Volumen IV No. 10, segunda época 1966-1969) y dirigido a lectores especializados.

---

7 Desde el modelo culturalista de Herskovitz las investigaciones se desarrollaban en especial sobre tres áreas culturales, dos de ellas en el Caribe y la tercera en el Pacífico. El campo de la religión y de la magia es fértil, en opinión de Price Jr., para determinar el grado de retenciones del negro colombiano con respecto al tipo africano, aunque es más esquivo de investigar que la organización social, la economía y las artes. En contraste con las retenciones africanas en el Caribe y en el Brasil, las poblaciones negras del país se hallaban en proceso de aculturación, excepto Palenque donde el ritmo de vida era esencialmente africano. Los trabajos del jesuita Rafael Arboleda y de Aquiles Escalante confirman en Palenque un muy marcado grado de retenciones entre las cuales se hallan las religiosas (1954a: 22).

## Estado del arte en los años 1970 y 1980

Corrían los años de la conmoción o del llamado período de crítica y conflicto cuando se abogaba por el ejercicio de la responsabilidad social del antropólogo y se denunciaba el aniquilamiento cultural como estrategia de las misiones protestantes y católicas en su proyecto de etnocidio (Friedemann 1987). En 1968 apareció “Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo”, punto de quiebre en los términos de relación entre indígenas y Estado en la coyuntura del Frente Nacional<sup>8</sup>. Su autor, Víctor Daniel Bonilla relata así una de las consecuencias de su obra:

[...] en agosto de 1969, fui informado, personalmente, por el Dr. Alfonso López Michelsen, Ministro de Relaciones Exteriores, de la decisión del Vaticano de enviar dos delegados para iniciar las conversaciones relativas a la actualización del Concordato y el Convenio de Misiones, negociaciones que habrían de terminar, durante la presidencia del Dr. López, con la abolición del condenable convenio y la introducción de reformas democráticas al Concordato con la iglesia católica por entonces vigentes (Bonilla 2006: 46)<sup>9</sup>.

La conferencia “El misionero ante las culturas indígenas” de Gerardo Reichel-Dolmatoff que leyó ante los obispos latinoamericanos congregados en el Primer Encuentro Misionero Continental en Melgar (Cundinamarca) en abril de ese mismo año, provocó de inmediato la desazón entre la audiencia y contribuyó a la redefinición de las políticas misionales no solo en América latina sino también en Africa, como parte de la atmósfera de la Teología de la Liberación<sup>10</sup>. Samuel Ruiz, obispo de Chiapas narró así ese momento:

[...] Y cuando Dolmatoff hizo ver que las culturas indígenas tenían una trayectoria milenaria y una unidad que exigía respeto también de parte de nosotros los obispos; que esas culturas eran el caminar milenario

---

8 Entre 1958 y 1974 rigió un acuerdo bipartidista para la alternancia en el poder por parte del liberalismo y del conservatismo. El catolicismo fue ratificado por ambos partidos como fundamento de la unidad nacional (Beltrán 2012). El Frente Nacional significó la perpetuación del monopolio católico en el campo religioso y del monopolio de las élites tradicionales en el campo político (1954a: 140).

9 Las repercusiones de la obra de Bonilla desde la perspectiva de dos representantes del cabildo inga de Santiago (Putumayo) y de los antropólogos Augusto Gómez y Robert Dover, puede consultarse en la reedición de la obra por la Biblioteca del Gran Cauca (2006).

10 Desde el Concilio Vaticano II (1962-1965) caracterizado por la búsqueda de adaptación de la iglesia católica al mundo moderno y al calor de la época, emergió el “catolicismo socialista” de sacerdotes y laicos que suscribieron las ideas de la Teología de la Liberación, denunciando la alianza iglesia-estado y su identificación con los intereses de las clases dominantes (De Roux 1983 en Beltrán 2012: 149).

de pueblos para llegar a configurar una forma de pensar, de ser, de articularse dentro de la sociedad, y que la repercusión de un cambio, de una modificación hecha desde el exterior traía una reacción en cadena, destructiva, me quedé con una gran preocupación. Me dejó aturdido, confundido, el planteamiento aquel. Pensé: ‘Si lo que queremos es el cambio de religión, que dejen de ser paganos para ser cristianos...’

Recuerdo que le di un codazo a monseñor Flores, lleno de coraje y le dije: ‘Mira, antes eran los teólogos y juristas los que nos decían que debíamos tener teólogos y peritos en derecho para ser obispos. Ahora resulta que son los sociólogos y los antropólogos los que nos tienen que decir cómo hacer nuestro trabajo’. Me paré y le pregunté al antropólogo: ‘En las culturas indígenas que usted conoce hay cosas secundarias y elementos primarios. ¿La religión es algo secundario o algo fundamental?’. Dolmatoff me respondió: En todas las culturas indígenas que yo conozco, la religión es un elemento definitivamente aglutinante de todos los factores culturales (Fazio, 1994 en Ardila 1997: 8)<sup>11</sup>.

Cuestionada la afinidad entre antropólogos y misioneros vigente en la primera mitad del siglo XX, quedaba a la disciplina la tarea de dilucidar el potencial de las religiones en una dirección contraria a la expresada en la sólida investigación de Bonilla y en la contundente retórica de Reichel. Consideremos a continuación cómo se desarrolló este reto en la agenda antropológica.

Los currículos de los cuatro departamentos de las universidades: Andes, Antioquia, Cauca y Nacional impartían pocos cursos temáticos cuyo tratamiento apuntaba hacia el estudio de los mitos y rituales amerindios siendo escasos los trabajos de grado sobre el cambio religioso<sup>12</sup>. En 1972, un estudiante de Antropología de la Universidad de Los Andes viajó en busca de Hebrón, la “ciudadela de Dios”, fundada en 1958 en la sabana Caribe. El novel investigador persiste en su empeño ante la incredulidad del cura y de los vecinos de municipios aledaños que habían escuchado sobre un “pueblo insignificante” donde se practicaba una religión no católica y se vivía de una extraña manera. En el prefacio del trabajo publicado por la Universidad de Los Andes, el autor advierte que se proporcionará “[...] una información urgente sobre un fenómeno

---

11 Para una discusión de los prejuicios de los antropólogos sobre las misiones, los supuestos divergentes de antropólogos y misioneros sobre las culturas indígenas y la identificación entre imperialismo y actividad misionera, ver Jackson (1984: 50, 86). La autora es lapidaria en su evaluación de la acción misionera, por sus vínculos con las fuerzas que buscan la subyugación de los nativos y la explotación del medio en que habitan (Jackson, 1984: 88).

12 La “Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos”, entendida por sus autores como “herramienta de autocritica y evaluación de la producción antropológica colombiana” (Friedemann y Arocha 1979: 14), reseña las tesis universitarias producidas entre 1960 y 1970; los resultados sobre religiones no exceden de siete.

tan extenso y agresivo, como el pentecostalismo y movimientos similares que están invadiendo a Colombia con consecuencias sociales imprevisibles” (Adamoli 1973: 7). Lo anterior evidencia los prejuicios de los investigadores en la incipiente aproximación al campo religioso para la época.

La vocación indigenista en el medio académico continuó manifestándose en este período; se denuncia el proselitismo de las organizaciones e institutos protestantes en los Andes caucanos y en el nororiente amazónico, tal como lo hizo a través de la prensa la Comisión de profesores de Antropología de la Universidad Nacional<sup>13</sup>. Un ingrediente adicional en el distanciamiento entre antropólogos y misioneros católicos fue el desarrollo del programa de investigación integral y de intervenciones prácticas denominado Estaciones o Centros de investigaciones antropológicas del Instituto Colombiano de Antropología ICAN entre 1977 y 1979<sup>14</sup>. El proyecto naufragó debido a dificultades práctico-organizativas y financieras descritas por Oostra (1990-1991:75-76) para la Estación Antropológica del río Mirití en la Amazonía noroccidental. Misioneros y comerciantes localizados en el área de influencia de las Estaciones entraron en conflicto con la iniciativa; los capuchinos movilizaron un conjunto de recursos para contrarrestar la oferta de las Estaciones antropológicas particularmente en lo relacionado con la educación, controlada por los misioneros con la venia del Estado (Ibid). Jimeno ha identificado el período entre los años 1960 y 1980 como de ruptura ideológica y generacional; el reenfoque de la antropología lleva a comprender las comunidades dentro de dinámicas complejas de cambio e injusticia social (1990-91: 59-60). Esto propició los estudios en religiosidad popular, como se verá más adelante.

Desde los años sesenta prosperaban los NMR Nuevos Movimientos Religiosos, en una tendencia extensiva a América latina que desembocó en el distanciamiento del catolicismo y en el progreso de los índices de modernización (Beltrán 2012). Ya a mediados del siglo XIX había arribado el presbiterianismo, como primera confesión protestante en un país consagrado al catolicismo. Este fenómeno de diversificación religiosa al cual siguieron el pentecostalismo y el adventismo en varias regiones

---

13 “De cómo se atropella un país o el ILV en Colombia” *El Pueblo*, Estravagario, No. 25, julio 12 de 1975 citado en ALAI, 1978. La confrontación entre misiones protestantes y católicas, excede la arena propiamente religiosa. Jackson (1984: 74-83) discute las posiciones anticomunista y progubernamental de las organizaciones protestantes extranjeras, el compromiso político de la Iglesia católica colombiana y la influencia de estos hechos en la sociedad tukano. Para los guambiano y los páez de los Andes caucanos Rappaport (1984) registra la llegada en 1929 de las misiones protestantes. En una coyuntura altamente politizada de lucha por la tierra y de ampliación de los resguardos, los indígenas han logrado manipular las identidades religiosas en pro de su autodeterminación.

14 El ICAN es responsable de la investigación antropológica a escala nacional adscrita para la época al ministerio de Educación. Ver “Introducción a la estación antropológica de La Pedrera” de Martín von Hildebrand (1975) y “Política Indigenista” de Alvaro Soto (1975), ambos en la Revista Colombiana de Antropología, Vol. XVIII, 1975

colombianas durante la primera mitad del siglo XX fue, empero, un tema desestimado por los antropólogos colombianos dentro de la revisión bibliográfica realizada para este texto. Esto concuerda con la afirmación de Rappaport para América latina, donde el impacto político y cultural de las misiones protestantes apenas recibe la atención de los estudiosos en la década de los años setenta (Rappaport 1984: 111). Mientras tanto, investigadores extranjeros Rappaport (1984), Jackson (1984) y Goldman (1981, citado en Jackson 1984: 56 y 65) debatían desde los años ochenta la expansión protestante entre los pueblos indígenas del Cauca la primera, y entre los *tukano* y los *cubeo* los segundos<sup>15</sup>. Otros como Hugh-Jones (1988) dedicaron algunos trazos a sopesar cómo las lógicas de circulación de las mercancías vigentes entre los *barasana* del Pirá-Paraná aludían a las experiencias de los indígenas con los misioneros (1988: 97 y 99).

El primer seminario de Antropología religiosa convocado por la Universidad Javeriana en 1986 evidencia la madurez de los estudios sobre grupos indígenas en cuanto a descripción etnográfica, conceptualización y metodología de investigación. A la vez, reconoce que apenas comienzan los estudios sobre religiosidad popular. La problemática urbana solo contaba con trabajos aislados descriptivos de algunas nuevas manifestaciones carentes de conceptualización y de comparaciones (Villa 1987: 9). Para 1989, la única ponencia sobre religión en Colombia publicada dentro de las Memorias del V Congreso Nacional de Antropología provino del simposio de Curanderismo; en esa ocasión Adarve se preguntó por el cambio religioso, señalando cómo las crisis de la existencia citadina eran terreno fértil para la escucha de promesas distintas del catolicismo que auguraban un cambio radical de vida. Esta postura contrasta con los argumentos ventilados sobre el papel de los agentes religiosos no católicos en grupos étnicos, prefigurando así el interés de la Antropología por la comprensión de este fenómeno en el medio urbano.

### *Estudios sobre la religiosidad popular*

El llamado de Villa fructifica a fines de la década de los ochenta cuando los investigadores se vuelcan hacia el estudio de la religiosidad popular: cultos masivos y celebraciones locales y regionales del panteón católico dentro del ciclo anual, como muestra del interés por lo religioso integrado a las etnografías de comunidad<sup>16</sup>. Cobra auge la búsqueda del hilo conductor entre tradiciones

---

15 Fue necesario esperar varias décadas para comprender al tenor de la obra de Ríos (2002) cómo en el Urabá antioqueño la colonización del territorio por parte de diversos grupos humanos antes de la explotación bananera, tuvo su correlato en la adhesión a religiosidades no católicas. Para la Amazonía las implicaciones del protestantismo en el cambio religioso de las etnias indígenas serán materia de estudio de Cabrera (2007) como se detallará luego.

16 Siguiendo a Parker (1996) el catolicismo como fragmento mayoritario del campo religioso en Latinoamérica se conforma por un conjunto de representaciones y prácticas

prehispanicas y expresiones del catolicismo popular, sin descontar la propuesta de la religiosidad como foco de resistencia cultural tal como lo ejemplifican los trabajos de Adarve (1987, 2007)<sup>17</sup>.

La religión popular en el Nuevo Mundo, y tras la conformación de América Latina y Colombia en particular, mantuvo durante cuatro centurias y hasta bien entrado el siglo XX como territorio por excelencia las áreas rurales, organizadas regularmente en torno a sus pequeños poblados, ámbitos sobre los cuales aún se destacan los escenarios parroquiales que conformaron el mapa eclesiástico del subcontinente. Contextos comunales con planos de interacción de parentesco, médico-tradicionales, productivos, de intercambio, políticos, etc., y todos ellos imbricados, en el contexto religioso [...]. Así, la religión popular en América Latina, y específicamente en el altiplano cundiboyacense, no la podemos comprender con la sola mirada de lo sincrónico, acercándonos al ritual, sin intentar comprender la diacronía del hombre que la vive. La religiosidad popular ha sido y es un espacio de conflicto, un espacio de lucha por sobrevivir y darle sentido a su acaecer (2007: 448).<sup>18</sup>

---

institucionalizadas en una Iglesia cristiana universal con sede en Roma y encabezada por el Papa, así como por un conjunto de representaciones y prácticas relativamente espontáneas de quienes se asumen como católicos. Por ser una religión universal de salvación y por su alto grado de institucionalización del tipo Iglesia, el campo católico es más proclive que otros horizontes religiosos a desarrollar un polimorfismo en interacción compleja con el catolicismo eclesiástico. Su alta capacidad de resolución y síntesis religioso-cultural en distintas épocas de su evolución, refleja la diversidad étnica e histórica y los sincretismos que responden a diversidad de situaciones sociales y culturales (1996: 206-207).

- 17 Al respecto ver Memorias de los simposios “La Religión en Colombia” y “Huellas religiosas en la construcción de la ciudad”, VII Congreso de Antropología en Colombia (Medellín, 1994); la contribución de antropólogos en la sección “Catolicismos populares rurales” es ligeramente mayor que en la sección “Catolicismos populares urbanos” (Villa y Ocampo 1994). Mientras tanto, la única ponencia publicada en la sección “Nuevos movimientos religiosos” fue “Regina 11, una secta religiosa” (Villa y Ocampo 1994). Dentro del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad de la Asociación Latinoamericana de Estudio de las Religiones ALER y el II Encuentro de la Diversidad del Hecho Religioso en Colombia convocado paralelamente por el Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones ICER, las ponencias de los antropólogos aludieron a: reelaboraciones étnicas del panteón católico, geografía sagrada, reelaboración de tradiciones amerindias, afroamericanismo, religión popular y cotidianidad y, estados alterados de conciencia. Los antropólogos están ausentes de los simposios: Contextos Políticos y Contemporaneidad en los hechos religiosos e, Historia y Protestantismo en América Latina (ver Ferro 1997: Tomos I, II y III).
- 18 Otra contribución que vincula la etnohistoria con la etnografía dentro del paisaje cultural corresponde a Moreno (2001), quien estudia el culto a la virgen de la Candelaria en Boyacá, sus fiestas y peregrinaciones. Desde la historia, la geografía y la antropología Ferro (2004) analiza la devoción a la virgen del Rosario de Las Lajas La Mestiza, cuyo santuario está localizado en Nariño.

Los análisis sobre las figuras religiosas como recurso de la identidad de un pueblo y la redefinición de elementos procedentes de otras matrices culturales son frecuentes en ese momento de la investigación sobre la etnicidad. Este es el caso de la noción de “vírgenes remanecidas” del Macizo colombiano dentro de la emergente identidad del pueblo *yanacona* del sur del Cauca (Zambrano y López s.f.)<sup>19</sup>.

### *El catolicismo en la ciudad y otras derivas*

La diversificación religiosa en las urbes es un tema del resorte de los sociólogos, enmarcado en la modernización y secularización de la sociedad colombiana. En primer lugar la apertura lenta pero continua hacia ideas y actores ajenos a la Iglesia católica, mina el control religioso sobre las mentalidades; en segundo lugar, la urbanización del país y el anonimato concomitante, vulneran el control de la institución católica y hace evidente la insuficiencia del auxilio religioso ante la creciente masa urbana; en tercer lugar, el escenario ciudadano expone a los ciudadanos a una “anomia generalizada”, que conlleva a la búsqueda de espacios sociales alternativos dentro de los cuales se perfila la nueva oferta religiosa (Beltrán 2010a: 61-62)<sup>20</sup>

Aunque la referencia empírica de la investigación antropológica continúa orientada hacia el área rural, se observa cómo en el nuevo milenio el ámbito urbano del catolicismo empieza a captar el interés de los antropólogos. Sanabría (2001) ha encarado las devociones marianas desde un modelo de análisis del creer en contextos multiculturales y contemporáneos, que excede el marco habitual de las representaciones, las creencias y las relaciones sociales. “Lo político de lo religioso y lo religioso de lo político” es una matriz de referencia para entender el campo religioso en Latinoamérica (Michel 1997 citado en Sanabría 2001: 62). Desde 1930 se constata un “proceso de globalización o de *entrada en modernidad* que acarrea dinámicas diferenciales del creer entre católicos, protestantes, evangélicos y pentecostales para dar paso a una modernidad religiosa *en movimiento*” (2001: 66 y 68).

---

19 Remanecido significa ser nativo de un lugar; las vírgenes, sean de Caquiona, Pancitará o San Juan, contribuyen dentro de la organización social yanacona a la fundación de pueblos y a la solución de conflictos a la vez que permanecen vivas.

20 En cuanto a las causas externas y comunes a América Latina, favorables a la diversidad religiosa en la Colombia del siglo XX, Bidegaín (2005) subraya la promoción de América Latina como tierra de misión, que acogió a misioneros expulsados de China, la finalización de la segunda guerra europea y el advenimiento de la guerra fría con nuevas cosmovisiones, sin descuidar la expansión del comunismo, de la Teología de la Liberación y las reacciones en su contra por el gobierno de los Estados Unidos. Además, la modelación de costumbres por los medios de comunicación según nuevos patrones culturales y la expansión mundial de Nuevos Movimientos Religiosos NMR tanto de Oriente como de Occidente (2005: 15-16).

Dentro de esta tendencia emergente se hallan los trabajos de Ospina y Sanabria (2004) en torno a la recomposición de la Iglesia, emanada en sentido estricto de las directrices pastorales del Vaticano II (1962-1965) y considerada en sentido amplio como expresión de la “desregulación institucional”.<sup>21</sup> Ambos autores analizan la corriente de Renovación Carismática del catolicismo post-concilio y a su interior, movimientos como los Focolares y El Minuto de Dios que en opinión de los autores, fomentan escenarios propicios para la acción política del laicado.

Poco después, Ospina (2006a), propone un marco teórico que articula a Fuenzalida, Mardones, Freud, Turner, etc. y acudiendo a trayectorias biográficas, publica una etnografía de El Minuto de Dios sobre la historia y la actualidad del proyecto, en alternancia con su dimensión humana; se detiene en la Comunidad Juvenil *Charisma*, una de las 35 comunidades de oración afiliadas a la corriente espiritual de la Renovación Carismática que cobija el proyecto del padre García-Herreros, una popular figura del catolicismo catapultada en el espacio diario de la televisión nacional durante la segunda mitad del siglo XX<sup>22</sup>.

A la autora debemos también la exploración de “la antípoda de la deidad trinitaria católica”: el diablo y la recreación del mal en la ritualidad de las comunidades carismáticas (Ospina 2006b: 142). El texto conjuga la perspectiva histórica de la iglesia alrededor del diablo, la brujería y la hechicería con el empleo del método biográfico para reconstruir las trayectorias femeninas del discipulado de comunidades de fe bogotanas.

### *Aproximaciones a las religiosidades de afrodescendientes*

Otra ventana para el estudio del catolicismo, resulta de los procesos de apoyo a movimientos sociales de base afrodescendiente, cuya exclusión como etnia operó hasta principios de 1980<sup>23</sup>. Tal como lo plantea Restrepo (2008), la posibilidad de imaginar académica y políticamente la etnización de la “gente negra” empieza a modificarse desde entonces para ingresar a las “genealogías de la colombianidad”. En este proceso, la iglesia católica hace parte de las mediaciones

---

21 Esta se aprecia tanto en la multiplicación geométrica de los pentecostalismos como en la aparición de formas carismáticas y emocionales: pastoral popular y recomposiciones identitarias en distintos sectores de la iglesia católica (Sanabria 2001:66)

22 Ver de la misma autora “La renovación carismática católica: una fuente contemporánea de la eterna juventud” en: Tejeiro, Sanabria y Beltrán 2007; la lectura de Fuenzalida sobre la tensión entre el antiguo consenso social de tipo sagrado y el consenso secular moderno, le permite debatir las búsquedas afectivas y terapéuticas de los participantes en las corrientes de espiritualidad católica.

23 Para un recuento crítico del poco interés por “el problema afroamericano” en la agenda de asambleas y encuentros postconciliares entre 1968 y 1983 en América latina y en el país (ver Morales: 1987).

de la etnización, por su participación en el surgimiento y consolidación de organizaciones negras en jurisdicciones del Pacífico y del Caribe (2008: 99-110). Siguiendo a Bidegaín (2005: 21) se manifiesta aquí la dimensión pública de lo religioso con la intensificación del asistencialismo frente al papel del Estado y de las políticas de ajuste, que se tornan competencia de las instituciones religiosas, sin olvidar el amparo que estas han ofrecido a las víctimas por las violaciones de los Derechos Humanos durante el conflicto armado.

Quintero (2006) estudia la trayectoria de un tipo particular de misionerismo a cargo de sacerdotes y de laicos que han reelaborado la liturgia de la misa católica para la feligresía negra de la capital, suscribiendo la tesis del poder de la religión en la transmisión de valores fundamentales como factor que alentó el “reagrupamiento institucional” de los africanos forzados en su llegada a América (Serrano 1998 citado en Quintero 2007: 51).

La investigación sobre religiosidad de filiación afro, manifiesta otro acento con los estudios de Castro (2008, 2009 y 2010). El autor explora la vertiente terapéutica de sistemas religiosos, p.ej. santería cubana o Regla de *Ocha* alrededor del culto a los *orichas*<sup>24</sup>, integrada a las alternativas disponibles en la capital colombiana. La santería practicada en Bogotá se halla en proceso de crecimiento y de arraigo, aunque no siempre se encuentran los expertos requeridos para ciertos rituales; la santería se articula con un espiritismo institucionalizado, y entra en pugna por la administración de lo sagrado con centros espiritistas marginales (Castro 2009: 201). Lejos de ofrecerse públicamente, el acceso a estos sistemas religiosos depende del acercamiento de los consultantes a alguna red social, predominando la clientela de estratos medio-alto y alto (Castro 2010). Este recurso está mediado por los prejuicios de un pasado colonial:

La santería, el vudú, la umbanda, diferentes clases de espiritismo y muchas otras creencias de origen sincrético continúan siendo asociadas en el imaginario con los escenarios brujescos: espacios que atentan contra el orden de la buena sociedad judeocristiana, pero también contra la sociedad heredera del racionalismo occidental (2010: 115).

Acompasados con la reactivación de los estudios sobre afro en el país, quienes se ocupan del cambio religioso encuentran ahora nuevas posibilidades de investigación en el espacio urbano redimensionado desde los afrodescendientes en diáspora.

---

24 Se trata de Deidades de origen *yoruba* convertidas en intermediarias entre el hombre y el ser supremo. Las nociones de salud y enfermedad en los sistemas estudiados ocurren en un registro muy diferente al correspondiente a la medicina occidental, así, la enfermedad rebasa el plano orgánico para considerarse un debilitamiento del *aché*, fuerza divina que crea y anima el universo, presente en todas las cosas existentes (ver Castro 2008: 137-141).

### *El Islam en Colombia*

En este balance Castellanos (2009 y 2010) es quien investiga los cambios propiciados por otra gran religión ajena a la órbita del catolicismo. Sus estudios presentan el panorama de los migrantes musulmanes que llegaron a Maicao (Guajira) en la década de los setenta y que veinte años después ascendían a 6.000 creyentes, constituyendo la mayor concentración urbana y foco de irradiación de la fe islámica hacia otras ciudades del norte colombiano (Castellanos 2009:99-106). En un trabajo posterior, "Islam en Bogotá. Presencia inicial y diversidad" (2010) el autor presenta la composición de la comunidad musulmana en la capital; desarrolla los aspectos sociales del Islam incluidos dogmas, rituales y creencias. Igualmente examina la difusión del mensaje y las dinámicas de conversión distintivas de la comunidad islámica -conformada en 50% por conversos nacionales-, así como el código de vida, un análisis de género y el papel del matrimonio. Apoyado en el Corán, el autor plantea que:

Más allá de la simple difusión de las características de la religión, al creyente le está prohibido obligar a alguien a hacerse musulmán. Existe sin embargo la idea, ampliamente difundida en Occidente, de que el Islam se expandió mediante el uso de la fuerza, 'a través de la espada', sobre la población conquistada mediante la 'guerra santa'. Esta idea obedece a un desconocimiento tanto de la historia del Islam en tanto civilización como de los principios de la religión. Aunque pueden citarse algunos casos de intolerancia, en general la difusión del Islam (no confundir con el Estado islámico) se produjo lentamente. En algunos casos, como el de Indonesia o el África subsahariana [...] el comercio jugó un papel fundamental (Castellanos 2010: 158).

La conformación de una comunidad islámica en Bogotá, concuerda con el establecimiento de estas en casi todas las capitales latinoamericanas, asociada a migraciones y a fenómenos de conversión (2009: 222). Su trabajo interroga los prejuicios generalizados sobre el Islam -Anticristo de Occidente-, y en ese sentido escapa a los condicionamientos de que es objeto el investigador. En suma, Castellanos clama por un cambio de perspectiva y de actitud para la comprensión del Islam, rompiendo con la representación que conecta Islam, terrorismo internacional y fundamentalismo religioso.

### *Hacia una Antropología de la muerte*

Otra tendencia que sobresale en el período estudiado corresponde a una Antropología de la muerte, plasmada en un definido conjunto de publicaciones que abarcan desde investigadoras de renombre como Losonczy (2001), hasta estudiantes de pregrado y de posgrado, sin olvidar la contribución pionera de

Villa (1993). En 1989 esta autora emprendió la investigación sobre la “cultura de la muerte” en el colombiano de la época, previa recapitulación de las razones que hacían de la muerte un objeto de estudio e investigación sistemática de las ‘ciencias del hombre’ en la segunda mitad del siglo XX:

[...] se trataba de comprender el concepto de muerte y, en especial, analizar el creciente aumento en las expresiones de carácter mágico-religioso del culto a los muertos, en los cementerios urbanos del país; principalmente, los cultos a las almas benditas del purgatorio que tienen lugar en el Cementerio Central de Bogotá (1989: 22).

Asimismo, Villa describió los comportamientos fúnebres en distintos cementerios de la región cundi-boyacense e introdujo el análisis de las tumbas como objetos de culto masivo y de atribución de milagros en los cementerios capitalinos (1993: 146-149), retomados una década después por Peláez (2001 y 2007) y Losonczy (2001). Peláez (2001) caracteriza el cementerio como lugar numinoso, visitado por sectores populares que hallan en él referentes de un pasado nacional y presenta una detallada etnografía de los gestos propiciatorios a las ánimas que ocurren en el Cementerio Sur de la capital. Losonczy (2001), a su vez, interpreta el culto en los cementerios urbanos como una práctica de laicos, no institucionalizado y por tanto carente de oficiantes especializados; analiza el tratamiento ritual diferencial deparado por los solicitantes a los muertos y que se regula por el estatus que tuvieron en vida. El Cementerio Central de Bogotá resulta así, un bastión de contra-memoria colectiva, eficaz ante los discursos de la historia oficial.

Ambas investigadoras caracterizan la devoción que merecen algunos muertos del común, cuyas trayectorias de sufrimiento o su impugación del orden social los hace eficaces como proveedores de alternativas para sus solicitantes. De contera, estos estudios permiten una lectura oblicua de la convulsionada década de los noventa, durante la cual fueron asesinados personajes de la vida pública que devienen en objeto de culto, ingresando en un sistema de intercambios simbólicos con los vivos<sup>25</sup>.

A su turno, Sánchez (2008) interpreta los cambios producidos en las prácticas funerarias de las clases media y alta bogotanas entre 1910 y 2007. Este estudio antropológico realiza desde la crítica histórica una concienzuda revisión de

---

25 Desde los años cincuenta, se registra el culto a los muertos anónimos en el cementerio Central de Bogotá donde se abrieron fosas comunes para alojar los restos de cadáveres de la violencia callejera del 9 de abril de 1948 (Peláez 2007: 414). Esta práctica también se evidencia en otras localidades colombianas como Neiva, con personajes de la época o actores recientes del conflicto, cuyas tumbas se han convertido en sitios de peregrinación (Jairo Tocancipá-Falla, com. Pers. Diciembre de 2013)

fuentes, incluida las gráficas. El boato de los funerales de principios de siglo, coherente con la visión romántica de la muerte, se sustituye a mediados del siglo pasado por prácticas funerarias más acordes con el avance de una mentalidad secularizada en los estratos estudiados.

Atención especial exigen los estudios que reflexionan sobre la muerte en el contexto del narcotráfico en Medellín; este irrumpe con fuerza desde 1980 como fenómeno social de múltiples facetas (Villa, Sánchez y Jaramillo 2003: 103)<sup>26</sup>, incluida la conversión de bandas de delincuentes juveniles en grupos de sicarios y en empresas del crimen proveedoras de servicios al narcotráfico (Jaramillo, Villa y Ceballos, 1998 citadas en Blair 2005: 81)<sup>27</sup>. Tal como lo plantea Riaño (2000: 24-25), investigadora dedicada al estudio de la muerte en el contexto del narcotráfico:

Mientras a nivel nacional Colombia maneja en los años noventa la elevada tasa de 77 homicidios por 100.000 habitantes, la ciudad de Medellín registra una tasa de 381. La multiplicación vertiginosa de bandas, milicias y otros actores armados durante los ochenta y noventa y el promedio de edad de las muertes violentas (17-24 años) presentan otro aspecto crítico del fenómeno (Riaño 2000: 24-25).

Riaño problematiza conceptualizaciones de otros autores que a su juicio, difuminan la agencia individual, ignoran el sufrimiento humano y las cambiantes y contradictorias posiciones de los jóvenes frente a la violencia. La memorización de los jóvenes muertos en la ciudad descansa en las narrativas orales, pero también en una cartografía que incluye lugares del espacio barrial; su trabajo avanza en la inscripción de la experiencia de la muerte al exterior del cementerio, como forma pública de restitución del sentido de dignidad de los asesinados.

El culto a las ánimas del purgatorio es expresión de la reciprocidad que liga a los muertos con sus deudos en Copacabana, un municipio del área metropolitana del Valle de Aburrá cuya principal ciudad es Medellín. El culto se vive con fervor a través del ciclo anual, alcanzando su pico entre el 2 y el 30 de noviembre, cuando se realizan procesiones nocturnas por las calles, encabezadas por el animero, que inician y terminan el recorrido en el cementerio. La teoría local de las ánimas en Copacabana compone un sistema ontológico posterior a la muerte que rige

---

26 Estas autoras argumentan cómo las comunidades de creyentes ofrecen un paraguas de protección ante los miedos colectivos e individuales que atraviesan a Medellín. Ver su estudio de caso sobre la iglesia evangélica Shaloom, (Villa, Sánchez y Jaramillo 2003: 198-217).

27 En su trabajo sobre muerte y violencia, la socióloga Blair (2005: 97-105 y 129-148) despeja en perspectiva antropológica las preguntas por las formas de encarar cultos, símbolos y ritos en la muerte violenta en la ciudad de Medellín donde hay exceso de muerte, de ritos funerarios y de duelos inconclusos.

los destinos de la persona en el más allá, según “el principio del justo castigo póstumo” (Couliano 1993 citado en Serna et al. 2007: 215)<sup>28</sup>.

Las nuevas generaciones de antropólogos se han acercado al caso de Armero, la segunda ciudad de importancia del departamento del Tolima, antes de sucumbir a la avalancha del nevado del Ruiz en 1985. La tragedia interesó a un grupo de estudio de dos universidades que auspiciaron trabajos de campo en su área de influencia (Suárez 2009). Este trabajo escenifica las relaciones entre vivos y muertos en clave de una “teoría del mundo” cuyas piezas concatena el investigador. Los usos sociales en un país como Colombia donde pérdida y duelo constituyen experiencias permanentes, hacen de Armero en todo sentido, un lugar peligroso por “[...] la condensación de muerte que lo volvió camposanto” (2009: 399).

Por último, el enlazamiento de la vida con la muerte en la sociedad *wayuu* y el ciclo ritual que lo materializa, llevan a Nájera y Lozano (2009) a preguntarse por el segundo velorio y entierro, y en el fondo, por la ratificación de “la carne destruida del muerto” ante la “carne del clan que se congrega para presenciar tal evento” (2009: 20). Las autoras reiteran cómo la inserción en el tiempo extraordinario del ritual fúnebre, conjura el advenimiento de la muerte con el consumo abundante de carne, en contraste con la dieta cotidiana que es pobre en este alimento.

### *Misiones religiosas*

El debate alrededor del concepto de frontera en los estudios sobre la conformación de la nación, repercute en varias investigaciones sobre misiones religiosas, que buscan esclarecer los procesos de incorporación de grupos étnicos al Estado nacional. Cobijadas por la delegación de funciones que recibieron del Estado decimonónico, varias órdenes misioneras europeas protagonizaron el “segundo impulso misionero” en el tránsito de los siglos XIX al XX. Mediante la modalidad de prefecturas y vicariatos apostólicos los religiosos impusieron regímenes de control sobre los recursos, el territorio y los habitantes indígenas. A expensas de la escasez de otros agentes de cambio planificado, las misiones religiosas con su método de trabajo y su permanencia en el tiempo, actuaron como agentes de cambio claves para las sociedades indígenas (Jackson, 1984 citada en Cabrera 2002: 14).

Hacia la segunda mitad del siglo XX, se había constituido ya un misionerismo nacional; en conjunto con otros factores, principalmente el rechazo de las autoridades nativas a la continuidad de las misiones en sus territorios, se produjo

---

28 Para un análisis de las tumbas que albergan a aquellos fallecidos violentamente, ver Arboleda e Hinestroza (2006); sobre el cementerio San Pedro en Medellín ver Molina (2007).

el cierre de las jurisdicciones misionales, dejando profundas marcas de su accionar en todos los ámbitos de la vida social<sup>29</sup>. Al cotejar las áreas de misiones, se observa que coinciden con las áreas de la confrontación armada que desangra al país desde la segunda mitad del siglo XX. Esto ha sido advertido por investigadores como Gómez (2010: 24), quien se detiene en el prolongado y conflictivo camino hacia la integración del piedemonte del Putumayo:

El mayor o menor avance de las misiones religiosas y de las fronteras extractivas y de colonización, entre otros factores, ha sido históricamente decisivo en la configuración del ‘mapa’ que se ha venido dibujando desde el pasado en relación con el grado de asimilación y destrucción de las sociedades indígenas del piedemonte del Putumayo: la lista de desaparecidas es extensa, y se ha podido constatar, en efecto, que las misiones religiosas y la colonización se han encargado de ir integrando, y, por supuesto, transformando, a buena parte de los reductos de la población indígena que ha logrado sobrevivir.

El trabajo de Gómez esclarece los procesos de extractivismo, de aprovechamiento agropecuario, de privatización de las tierras comunales y de abuso del trabajo indígena que operaron secularmente en la región. El autor caracteriza a la misión capuchina del valle de Sibundoy como “[...] parte de la políticas del Estado mismo dentro del proceso general de integración de la frontera amazónica hasta bien avanzado el siglo XX” (2010: 205). Mediante una exhaustiva revisión de fuentes documentales analiza los dispositivos de dominación del orden ideológico, disciplinario y moral impuestos por los capuchinos a los indígenas.

El ejercicio interdisciplinario entre Antropología e Historia ha fomentado el avance de los estudios sobre misiones, en aras de comprender problemas regionales a través del tiempo y en el eje de América Latina, como lo manifiesta el trabajo de Cabrera (2002)<sup>30</sup>. Este autor se concentra en las misiones católicas del Vaupés en jurisdicciones colombiana y brasileña, rompiendo con la línea imaginaria que legitimaba al área como objeto de trabajo antropológico antes que histórico. El Vaupés como ‘área no vacía’ presenta una dinámica propia desde intercambios y conflictos, en la cual participaron los misioneros; su presencia allí es más un fenómeno de ocupación y de evangelización que de colonización propiamente

---

29 Para el pueblo guambiano [*Misak*], ver las consideraciones sobre la impregnación del catolicismo en las prácticas culturales indígenas, aunadas a la explotación económica propiciada por curas párrocos y oligarquías católicas locales (Demera 2007: 489)

30 La reseña de Rausch (2006) sobre la obra de Cabrera resalta la articulación de entrenamiento antropológico e investigación histórica para generar trabajos afines con la “Nueva historia de la misión” en el contexto de la frontera latinoamericana (Langer, 1995 citado en Rausch 2006: 115).

dicha, siendo esta última un asunto de actores foráneos ligados a la economía extractivista (2002: 224-225).

Desde un desarrollo metodológico que combina asimismo la historia y la antropología, Steiner (2000) ha estudiado la región de Urabá en el Noroccidente antioqueño. Guiada por la noción de ‘encuentro colonial’ presenta los diversos escenarios de interacción entre los antioqueños y los habitantes de Urabá. Uno de los capítulos se dedica a la misión de los carmelitas descalzos españoles a cargo de la prefectura apostólica de Urabá, que cumplieron su papel en “empresas de colonización de la conciencia” como adalides de la moralidad y de las buenas costumbres entre las décadas de los veinte y cuarenta.

Emplazado en términos generales en la historia social de la expansión misionera, el trabajo de Gálvez (2004 y 2006) particulariza las trayectorias biográficas del prefecto apostólico Arteaga y del fraile Amando de la Virgen del Carmen, dos carmelitas descalzos cuyas vicisitudes en el inhóspito territorio de la prefectura apostólica de Urabá se estudian desde la ‘visión providencial de la historia’ propia del catolicismo. La autora presenta los efectos legitimadores de la retórica del padecimiento en el medio antioqueño, interesado para la época en ganar control sobre la región de Urabá anexada en 1905 al departamento de Antioquia.

## **Irrumpen los estudios sobre pluralización religiosa**

Ante la innegable expansión de las iglesias cristianas en el país en las últimas décadas, el conocimiento de este hecho religioso se ha impuesto como tarea a la comunidad de investigadores. Así las cosas, la pluralización religiosa en los pueblos indígenas propició el surgimiento de preguntas como las siguientes: ¿en qué consisten las membresías religiosas no católicas en los pueblos indígenas?, ¿qué tipo de agencia conlleva la membresía?, ¿cómo se ha dado la conformación de generaciones de creyentes dentro del protestantismo?, ¿de qué manera ha ocurrido la emergencia de iglesias y cultos nativos en Colombia y en países vecinos?, ¿cómo se define y se materializa la producción de una subalternidad religiosa desde América Latina?, ¿cómo se redefinen las relaciones de poder de cara a los cabildos y al chamanismo?, ¿cómo caracterizar las tensiones entre lo público y lo privado en relación con la adscripción religiosa, con los métodos de conversión y con las decisiones judiciales de las altas cortes?

Pero antes de proseguir, mencionemos la pesquisa sobre una organización religiosa que conecta la Amazonía y los Andes caucanos en su imaginario: la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal. En efecto, la migración hacia la Tierra Prometida, una constante histórica en innumerables movimientos religiosos, se reactualiza en este movimiento, representativo de una evangelización que sincretiza temas incaicos, leyes mosaicas y contenidos bíblicos. La iglesia, irradiada desde el Perú, se asienta

en algunos municipios con población indígena, campesina y afrocolombiana en el departamento del Cauca; y desde allí, se expande a otras localidades de la geografía nacional. Sus adeptos preparan el arribo a la selva amazónica, “una ‘montaña’, lugar sagrado y apartado en el que podrán librarse de los castigos del juicio final y tener vida eterna” (Meneses 2005: 395)<sup>31</sup>.

Luego de estudiar la acción de la iglesia católica en el Vaupés (2002), Cabrera se consagra al estudio de la Misión Nuevas Tribus cuyo foco son justamente los “pueblos aislados”. Su obra da cuenta de los aspectos doctrinales de esta organización evangélica fundamentalista de carácter transnacional surgida a mediados del siglo XX en Estados Unidos, de sus vínculos con el Instituto Lingüístico de Verano ILV, focalizado en las “lenguas amenazadas” y del impacto que genera la misión Nuevas Tribus en ocho grupos étnicos de la selva oriental. El autor se detiene en la misionera Sofía Muller, maestra en el uso de la sustitución funcional como mecanismo de empalme entre el ciclo ritual indígena y sus conferencias religiosas (Cabrera 2007: 178). Para un área que registra ya dos generaciones de indígenas conversos, postula la necesidad de investigar la comprensión del discurso y de las prácticas religiosas movilizadas por Muller y el seguimiento de los procesos de desertión y de resistencia que ampliarían el cuadro de la respuesta nativa al protestantismo (2007: 179).

El interés suscitado por el evangelicalismo de la Misión Nuevas Tribus y su carismática figura, Sofía Muller, es objeto de profundización por parte de Roza (2010). El autor investiga las formas de creación y de recreación del cristianismo desde una retórica en las lenguas nativas, propia del fundamentalismo evangélico (2010: 400). El análisis supera la imagen del nativo como receptor pasivo de la evangelización, discutiendo la agencia de los sujetos formados como pastores nativos, en coherencia con la meta de iglesias indígenas que se autogobiernan y se autopropagan por el territorio. Roza subraya cómo al encauzar a los indios en la alfabetización y en prácticas disciplinares, corporales y rituales aptas para la transmisión de modos doctrinales de religiosidad, la labor de Muller se hizo convergente con el proyecto de colonización estatal en el noroeste amazónico y con la expansión del cristianismo en la escala global durante la Guerra Fría.

La implantación de misiones protestantes desde las primeras décadas del siglo XX, en el resguardo andino de Guambía (Cauca) es el punto de partida de los trabajos de Demera (2005, 2006 y 2007). El autor ha analizado las repercusiones de la disidencia religiosa en una sociedad como la guambiana, que ya había establecido fuertes lazos político-culturales con el catolicismo; la aparición de generaciones

---

31 Para una descripción detallada de las expectativas apocalípticas y de las acciones adelantadas por los israelitas en previsión del Juicio Final, así como de los aspectos doctrinales e identitarios de la iglesia, ver Meneses (2009).

de evangelistas nativos que incluso misionaron en las ciudades; la intervención de antropólogos en la crítica a las misiones foráneas y el endurecimiento de los controles a misioneros extranjeros por parte del gobierno.

El “Derecho Mayor” como proyecto político étnico surge en los años ochenta, subordinando los referentes religiosos a las banderas de la autoridad tradicional, al territorio y al derecho ancestral (Demera 2007: 491). Años después la constitución de la iglesia Alianza Cristiana de Guambía y de otras iglesias nativas, indican el insoslayable papel de lo religioso en la reconfiguración de la etnicidad<sup>32</sup>.

Los procesos de transformación de la religiosidad y de la ritualidad guambianas se decantan en su estudio del año 2006 sobre la iglesia “Dios es Amor” llegada al resguardo como parte de la expansión del pentecostalismo brasileño. Las innovaciones rituales, el conjunto de dones espirituales y la elaboración de una religión menos doctrinal, más abierta y plural producida por los creyentes guambianos, en divergencia con la misión internacional, hablan de la hibridez religiosa que se vive en el resguardo y resaltan su poder como carta de la etnicidad.

En la interfase de lo jurídico y lo religioso, Zambrano (2002) analiza la solución jurídica que ofrece la Corte Constitucional a las tensiones entre libertad religiosa y la diversidad étnica y cultural, en un caso que lo involucra como perito antropológico. El texto se adentra en la argumentación de varios magistrados sobre los conflictos entre *yanaconas* católicos y pentecostales del Macizo Colombiano y desarrolla un análisis sobre los conceptos de cosmovisión, confesión, religiosidad, secularización e identidad a través de la religiosidad *yanacona* hasta concluir lo siguiente:

Mientras la libertad de conciencia, religión, opinión y culto, se fundamentan en la razón individual y su funcionalidad, la diversidad étnica y cultural apela a las formas estructurales de la vida en comunidad y a su racionalidad histórica. No se trata de la contingencia de los hechos exclusivamente, pues las concepciones del mundo también cambian, como las confesiones y los derechos, sino de restaurar el valor histórico de las estructuras étnicas y protegerlas (2002: 227).

Se observa cómo los estudios incluidos en este apartado se desenvuelven preferentemente en los escenarios de la Amazonía y de los Andes caucanos,

---

32 Acorde con la tesis del sociólogo Gros (2000) el campesinado indígena paez [*nasa*] y guambiano [*misak*] de tierras altas recurre a la conversión protestante en la escala individual o colectiva, como “[...] una estrategia paradójica de adaptación de una comunidad viva que busca alternativas culturalmente viables para acomodarse a una nueva situación social” fomentada por procesos de marginalización y de absorción por parte del capitalismo (Gros 2000 citado en Beltrán 2010b: 92 y ss).

reelaborando en detalle la temática de los estudios de décadas anteriores. La investigación sobre las iglesias nativas es quizá el hecho más destacado en el conjunto analizado.

### *La Fiesta: Un tema que se renueva*

El gran potencial de la religión en los procesos de reetnización, es el argumento de fondo del trabajo de Morales (2011) en torno a las comunidades del ámbito cultural *kankuamo* en la Sierra Nevada de Santa Marta. Estas revitalizaron en el año de 1993 la fiesta del *Corpus Christi* -de origen europeo-, instrumentada como plataforma ritual para comunicar su etnicidad. Se analiza el rito que permite a este grupo étnico una “intensificación gradual de la presencia de la muerte”, evocadora de los ancestros pero también, de los danzantes muertos recientemente (2011: 358-359)<sup>33</sup>. Morales sondea en las tramas ambiguas de la memoria, para proponer una interpretación tributaria de otras articulaciones distintas a la oralidad. En este empeño, critica la traducción del lenguaje ritual al lenguaje político, dadas “[...] las dinámicas de resignificación siempre inestables” (2011: 380). Llama a conectar la semántica ritual con la memoria histórica y con la geografía, de modo que surjan conexiones múltiples entre relatos diversos de un “conflicto inacabado” como el de Atánquez, epicentro de la fiesta.

Para el valle interandino del Patía en el Cauca, Rosero (2009) desde la perspectiva del pensamiento crítico intercultural latinoamericano, ha investigado el campo religioso y ritual de los afropatianos, orientados desde 1989 hasta la actualidad hacia un movimiento de recuperación de las identidades que se enmarca en la relación/tensión con la colonialidad religiosa del cristianismo.

Situada en el ámbito mestizo, Montoya (2003) analiza el carnaval de Riosucio (Caldas) –variante de un género universal de fiesta-, desde la antropología de la representación y se pregunta por el desenvolvimiento de esta celebración:

El carnaval puede entenderse como un comentario y una definición cultural a partir de la representación de la otredad. Este comentario permite ser renovado por medio de la escenificación que periódicamente (cada uno o dos años) realiza la comunidad local de los acontecimientos mundiales, nacionales o locales.

En el Carnaval de Riosucio la forma de representación está más cercana al ritual indígena; la transformación de los actores requiere de un

---

33 Bajo el principio general de un pago, de una deuda con los ancestros, los grupos de la Sierra comparten el pago (ritual de múltiples propósitos, individual o colectivo) por el cual se deposita cierta cantidad de ofrendas en determinados lugares de la Sierra Nevada (2003: 349 y ss.).

ordenamiento en el tiempo y del tiempo en sí, para llevarse a cabo. Esta transformación tiene lugar en el interior del individuo y llega a expresarse en el exterior; este proceso, calificado de invisible, es denominado por los riosuceños *endiablamiento* (Montoya 2003: 124).

Otros autores que aportan al conocimiento de fiestas y carnavales en Colombia en el período delimitado son Villa (1989) quien investiga la fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó y en otras localidades chocoanas, destacando la fuerza de su simbolismo para comunicar las preocupaciones de los pobladores. Otro caso similar es el presentado en el trabajo de Turbay (1995), quien analiza la religiosidad de la población del Sinú y de las sabanas del Caribe en torno al culto de santos y las celebraciones correspondientes: la cumbia, danza indígena asociada a ritos agrarios, el fandango, danza mestiza para honrar al santo patrono del pueblo y la corraleja, rito sacrificial de base hispana que renueva el sentido de comunidad. De igual manera Arcila (2009) analiza el universo festivo en la región del Cauca medio antioqueño a través del patrimonio cultural que representan las fiestas patronales de San Jerónimo, la fiesta de las Frutas y la fiesta a La Morena, popular advocación mariana de Sopetrán, la fiesta de los Diablitos y la Semana Santa de Santa Fe de Antioquia.

A su vez, Sevilla, M. (2009) ha estudiado un conjunto de expresiones lírico-musicales y dancísticas de la población negra localizada en los municipios del norte del Cauca, siendo la más conocida las Adoraciones al Niño Dios –cantos en torno a la natividad-, y los cantos de velorios de niños y adultos. El autor destaca cómo las prácticas musicales tradicionales intervienen en la comunicación, transformación y reafirmación de parámetros sociales por su carácter de arraigada solidaridad. En el mundo urbano Miñana (2006) analiza la acomodación del Halloween en Bogotá en los treinta últimos años, entre ritual y fiesta del consumo capitalista. El Halloween es “fiesta urbana en expansión” basada en la “fraternidad difusa” propia del espacio público de la urbe, antes que en la “fraternidad fusional”. Así, la comunicación y no la comunión sería, siguiendo a Delgado (2002 citado en Miñana 2006: 88) aquello que la distingue como celebración.

### *Estudios en neo-chamanismo*

El neo-chamanismo o chamanismo occidental moderno, se localiza en palabras de Caicedo (2007: 115) en las márgenes de la ciencia, la antropología y las nuevas religiosidades. Este permite un emplazamiento en el mundo basado en la espiritualidad indígena, erigida como alternativa al modelo dominante.

Su itinerario de investigación incluye un debate teórico sobre las transformaciones del neochamanismo como construcción ideológica y el polimorfismo que lo caracteriza, hasta proponerlo como “[...] una reacción específica a las tendencias

modernas tendientes a la exclusión o a la sublimación de ‘lo sagrado’” (Stuckrad, 2003 citado en Caicedo 2007: 120). El neochamanismo se articula con la Nueva Era, cuyo principio fundacional es la transformación del mundo a partir de la propia conciencia; como corriente heterogénea es una ideología occidental crítica, expresada en términos de un esoterismo secularizado (Hanegraaff, 2001 citado en Caicedo 2009: 24). Como producto de la globalización, “[...] constituye una comunidad de sentido de orden transnacional con implicaciones religiosas y aspiraciones globales” que vehicula los valores del individualismo y de la democracia para constituir una forma de ‘imperialismo espiritual’” (2009: 28)<sup>34</sup>.

Sarrazin (2008a y 2008b) estudia el fenómeno del chamanismo en Bogotá, bajo la lente del *New Age*, caracterizándola como una ideología relativa a “[...] un conjunto de ideas y creencias articuladas siguiendo una cierta lógica, aunque la totalidad del conjunto no forme necesariamente un sistema coherente” (Sarrazin 2008a: 330); esta acepción, recalca el autor, se distancia del significado de ideología en Marx para acercarse a la propuesta de Augé.

Antropólogos y sicólogos desde sus intereses en zonas rurales y particularmente en los pueblos indígenas *Inga*, *Kamsá* y *Coreguaje*, han conectado los saberes nativos con las expectativas de búsqueda espiritual profesadas para el caso estudiado por las clases media y alta, donde se han posicionado genéricamente como culturas del *yagé*, sin mayor distinción entre sí (Sarrazin 2008a; 2008 b). El autor presenta la urdimbre de relaciones e intercambios entre indígenas y clientes urbanos, mediados por “empresarios étnico-espirituales” (Sarrazin 2008a: 339). Estos, acudiendo en buena parte a los recursos de la red, se encargan de la logística de los rituales: contratan al chamán, consiguen el lugar, citan a los asistentes, ofrecen los insumos necesarios para su desarrollo y fomentan la circulación de artículos de factura indígena. Los consumidores de estos servicios en la capital transitan por un circuito compuesto por galerías de arte, eventos auspiciados por el gobierno distrital o realizados en las universidades, además de encuentros privados. En lo anterior subyace la idea de las sociedades indígenas como modelos de relación armónica con la naturaleza debido a que no la destruyen (Sarrazin 2008b), “tienen la mente más pura” y “están más en contacto con los elementales” (Sarrazin 2008a: 340). Así, lo indígena resulta primordial en la búsqueda de experiencias no occidentales, generando la “translocalización de una práctica religiosa” (2008<sup>a</sup>: 355)<sup>35</sup>. Acorde con los autores comentados el estatus del

---

34 En otro momento, la autora ha analizado el uso actual del *yagé* en las redes urbanas, circunstancia en que el psicotrópico se considera ‘medicina sagrada’ apta para acceder a Dios y a lo divino (Caicedo 2010: 70).

35 El simposio “Recomposiciones de lo sagrado hoy: un entrecruce de caminos” (13 congreso de Antropología en Colombia, Universidad de los Andes, Bogotá 2009), abarcó once ponencias, de las cuales cinco versaron sobre experiencias afines con la Nueva Era: una etnografía del habla en la Universidad Espiritual Mundial *Brahma Kumaris* en Bogotá

chamanismo, quintaesencia de los estudios etnológicos, se redefine en la segunda mitad del siglo XX a instancias de un Occidente ávido de novedades.

### *El conflicto armado en la lente de las religiones*

El concepto de ritual tan caro a la antropología de las religiones, ha cobrado nuevos usos a la hora de interpretar el simbolismo implícito en los ejércitos irregulares del país. Cárdenas y Duarte (2008) cotejando los desarrollos teóricos del ritual y del símbolo analizan una escuela de combatientes del Ejército de Liberación Nacional ELN, como espacio iniciático. La comunidad guerrillera está “[...] conformada por un grupo de hombres-signos que comparten un entramado simbólico determinado, el cual estructura su identidad colectiva y establece los parámetros de referencia para la acción y la interpretación de su realidad sociopolítica” (2008: 296-297).

La pregunta por la permanencia del Ejército de Liberación Nacional (ELN), activo desde la década de los sesenta, conduce a Pérez (2008) a estudiar sus formas de resistencia armada en una perspectiva histórica que son parte del acumulado simbólico y de la memoria de su propuesta. El análisis profundiza en el sentido de ser *elenos*, clave explicativa de la unidad, cohesión y persistencia del grupo. Dentro de la configuración de su identidad la moralidad religiosa fortalece su compromiso y les da una valoración del mundo. Pese a su autodefinición como organización ‘atea’, la muerte en combate del sacerdote Camilo Torres activó en ellos un principio germinal de la tradición cristiana: el sacrificio de Jesús por la humanidad convertido en premisa de lucha, que se sintetiza en la consigna de fundación NUPALOM (Ni un paso atrás, liberación o muerte), y en la ampliación del sentido de ser salvador (en vida) y mártir (en la muerte), como elemento estructurante y significante del desenvolvimiento de sus militantes.

El departamento de Córdoba, marcado por permanentes oleadas de violencia vinculadas a la lucha por la tierra, al surgimiento de organizaciones sociales campesinas y de fuerzas armadas al margen de la ley, ha sido un espacio propicio para gran variedad de expresiones religiosas, que actúan como refugio de las crisis. Lozano (2009) reconstruye el proceso que desemboca en un ‘boom evangélico’, allí donde la guerra es más intensa, con el apoyo

---

(Romero); un análisis sobre el cuidado del ambiente que realizan grupos evangélicos y grupos de practicantes de una religiosidad esotérico-holista en una localidad chocona del Caribe (Gálvez, Salazar y Ramírez); las nuevas formas de espiritualidad oriental, salud y enfermedad que encuentran eco en Bogotá (Fajardo); la oferta urbana de experiencias rituales en el marco de encuentros chamánicos multiculturales (Caicedo) y, la apropiación de prácticas sufí por parte de la espiritualidad contemporánea en Bogotá (Castellanos).

de la noción de “guerra espiritual”, útil para la comprensión de contextos conflictivos en América latina<sup>36</sup>.

El poder de las armas en Belén de Bajirá (Urabá antioqueño), es el pretexto para estudiar la pluralidad religiosa que Ríos (2002b) topa en su etnografía de esta localidad. El artículo, escrito en un lenguaje ameno y no por ello menos riguroso que su obra “Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño” (2002a), analiza el ecumenismo que marca las relaciones entre 13 organizaciones religiosas que convergen en esta población de 13.000 habitantes. La referencia empírica del estudio de Ríos (2002a) es el “eje bananero” de Urabá en el Noroccidente antioqueño. Allí estudia la configuración del campo religioso en una zona caracterizada por la migración multiétnica y una alta conflictividad, e interpreta las lógicas de los actores locales que encuentran en la religión el único espacio de certezas ante la amenaza de los grupos armados que dominan la escena económica y política. El catolicismo, no consolidado en la región pese a los esfuerzos realizados décadas atrás por misiones católicas extranjeras y nacionales, cedió su lugar -paralelamente a la expansión de la economía bananera de los años sesenta-, a un proceso de conversión fervoroso y masivo afín con la oleada evangélica que se impone en el siglo XX. A través de su texto, Ríos ilustra los procesos de poblamiento con la expansión de vertientes evangélicas, pentecostales y otras confesiones en la conflictiva frontera de Urabá, al tiempo que deconstruye la representación de la diada antioqueñidad-catolicismo.

## El ahora de la investigación en religiones

Por último, daremos un vistazo a las condiciones que han encuadrado la investigación en antropología de las religiones, desde la última década del siglo XX<sup>37</sup>. Los procesos de modernización del catolicismo incidieron en la conformación en 1973 de la Comisión de Estudio de la Historia de las Iglesias en América

---

36 En su análisis de la transnacionalización religiosa promovida por el pentecostalismo, Bastian (2005: 336-337) comenta que el exorcismo característico de los pentecostalismos latinoamericanos halla en la “guerra espiritual” un recurso de la teología popular acuñado a finales del siglo XX por predicadores latinoamericanos y difundido por pentecostales estadounidenses. La noción alude al combate en contra de Satanás, en contra de los demonios y de las prácticas ocultas que se elabora como estrategia de guerra para limpiar los territorios ocupados y que, en su “dimensión geopolítica de la movilización de las fuerzas de lo invisible” se acomoda tanto al individuo como al Estado-nación.

37 Según Bidegaín y Cortés, ha habido dos limitaciones para el estudio del catolicismo desde la disciplina histórica; la primera porque se ha abordado desde sus relaciones externas, sea con lo político o con lo social y la segunda, porque su estudio choca con la tradición liberal y secularizante de la universidad, en especial la pública. Ambas limitaciones se extienden a la investigación del campo religioso e influyeron en un momento dado en la ausencia de programas de investigación universitaria (citados en Tejeiro 2007: 47).

Latina (CEHILA), promotora de una red internacional e interdisciplinaria enfocada en la investigación histórica del cristianismo latinoamericano y caribeño, que se extendió poco después entre los hispanos de los Estados Unidos. El Instituto Colombiano para el estudio de las Religiones (ICER) nace en Bogotá en 1993 y, en palabras de su fundadora:

[...] ha tenido desde su inicio una doble vocación: responder a la necesidad de impulsar la investigación en las universidades e incidir en lo posible en las políticas públicas que hacen referencia al hecho religioso, desde una perspectiva de diálogo ecuménico y respeto a la libertad religiosa, en la búsqueda de la consolidación de un Estado-nación incluyente que supere la intransigencia y la violencia, sustentado en la justicia (Bidegaín 2004: 10).

En ese contexto, se conformaron grupos de investigación en ciencias humanas en las universidades públicas y privadas del país, en concordancia con la estrategia del Instituto Colombiano de Investigaciones Científicas Francisco José de Caldas, Colciencias<sup>38</sup>. Sobresale la Universidad Nacional de Colombia como nicho para el desarrollo de estudios del hecho religioso en Colombia, no solo en el departamento de Antropología sino también en los departamentos de Sociología e Historia<sup>39</sup>. Varios de los estudiantes formados en el pregrado de Antropología han

---

38 Se define grupo de investigación científica o tecnológica como el conjunto de personas que se reúnen para realizar investigación en una temática dada, formulan uno o varios problemas de su interés, trazan un plan estratégico de largo o mediano plazo para trabajar en él y producir unos resultados de conocimiento sobre el tema cuestión. Un grupo existe siempre y cuando demuestre producción de resultados tangibles y verificables, fruto de proyectos y otras actividades de investigación convenientemente expresadas en un plan de acción (proyectos) debidamente formalizado. Consultado <http://www.colciencias.gov.co/faq/que-es-un-grupo-de-investigaci-n>.

A 2012 estaban registrados 1.083 grupos en ciencias humanas, de los cuales hay 5 dedicados a la investigación en religiones, representando 0.5% del total en esa área. Tres de estos pertenecen a universidades católicas: el grupo Religión y Cultura de la Universidad Pontificia Bolivariana; el grupo Religión, Sociedad y Política de la Fundación Universitaria Claretiana y el grupo interdisciplinario de Estudios sobre Religión, Sociedad y Política GERSP de la Universidad San Buenaventura. Los dos restantes son el GESREC adscrito a la Universidad Nacional de Colombia y el grupo RCS, Religión, Cultura y Sociedad adscrito a la Universidad de Antioquia y avalado por la Universidad Nacional sede Medellín. Aunque perteneciente a otra área, el grupo de investigación Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales de la facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia ha jalonado desde 1999 varios proyectos, eventos académicos y publicaciones; dentro de sus líneas de investigación se encuentran: Confesionalidad y Política y, Ritualidad, Religiosidad y Memoria Política.

39 El grupo de Estudios Sociales de la Religión GESREC involucra a profesores e investigadores de estos dos departamentos en las líneas de investigación de Historia de la Religión en Colombia y Diversidad Religiosa en Colombia; varios trabajos publicados por el GESREC con participación de antropólogos se comentaron aquí.

continuado en la pesquisa del campo religioso, cursaron estudios de posgrado en la Universidad Nacional y en otras universidades especialmente la Universidad de Los Andes como también en el exterior. Integrados a grupos de investigación o como investigadores independientes en el tema, son ahora docentes universitarios activos y participan en congresos nacionales e internacionales<sup>40</sup>.

En el sensible campo de la opinión pública, aunque se ha ganado en la escucha de algunas voces autorizadas, es imperativo que los investigadores del cambio religioso vayan más allá de la audiencia académica y hagan coincidir sus agendas con la comunicación de sus ideas a un público amplio. Así, en un país como el nuestro donde rebrotan los fundamentalismos religiosos, se cumplirá con la invitación formulada varias décadas atrás por Romero (1959a, 1959b) a la Universidad latinoamericana en su función social: la importante labor de generar corrientes de opinión basadas en “nuevos caudales de conocimiento sistemático” en una sociedad desarticulada y mal informada (1959b: 8).

## Reflexión final

La lectura de la producción antropológica evidenció cómo los marcos de referencia de los investigadores se inclinaron a un tratamiento preferencial de las religiosidades en el ámbito del catolicismo durante buena parte del período delimitado, mientras que los fenómenos de cambio que interrogan la hegemonía del catolicismo en el país serán objeto de atención tardía por parte de los antropólogos.

Ahora, los investigadores se han desmarcado de las cortapisas ideológicas que homologaban lo religioso a lo católico generando condiciones para una lectura crítica del cambio religioso exenta de los compromisos personales regulados por el orden confesional. Cobra sentido así en el campo de las religiones la advertencia de Tejeiro (2007: 36-40) sobre el problema epistemológico que

---

40 El departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia ofreció desde principios de los años ochenta el curso de antropología de las religiones; en el año 1998 se funda el grupo de investigación Religión, Cultura y Sociedad RCS en un esfuerzo mancomunado con la Escuela de Historia de la Universidad Nacional, sede Medellín; dentro de los proyectos del grupo se han formado estudiantes de pre y de posgrado en Antropología e Historia. El Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones CETRE de la Universidad del Rosario, auspicia actividades académicas alrededor del nexo religión-sociedad; en el año 2008 dio soporte al VIII Congreso de ALER. Acorde con Castellanos (2010) en el año 2006 la Universidad del Rosario abre el Semillero de El Islam, posibilitando proyectos de investigación. Un análisis de las reformas curriculares que tomaron cuerpo en el departamento de Antropología de la Universidad Nacional puede consultarse en Correa (2005:30), con la salvedad hecha por el autor de que las orientaciones teóricas del *pensum* no se resuelven en el impacto de las transformaciones académicas, sino ante todo, se cotejan en el ejercicio de docentes y de estudiantes.

conlleva la interpenetración entre los fenómenos sociales y su percepción por las disciplinas centradas en su estudio. Al tiempo, se establece que los proyectos políticos y las representaciones sobre la vida social afectan la interpretación que los estudiosos hacen de éstos.

La diversificación del campo religioso en América Latina y por ende en el país, manifestada en la expansión del protestantismo y de otras organizaciones religiosas, aunadas a las fluidas identidades bajo el rótulo Nueva Era, así como en la aparición de corrientes de modernización en el catolicismo, han estimulado la formulación y el desarrollo de argumentos donde antes reinaban 'los entendimientos culturales compartidos' como diría Geertz. La realidad nacional, golpeada por la guerra, la desesperación y por grandes catástrofes naturales acontecidas en el período estudiado, presenta interrogantes de hondo calado sobre la muerte, la violencia y su resolución simbólica laboriosamente acometidos por un conjunto de investigadores cuyas respuestas hemos presentado aquí. Se confirma así la existencia de una Antropología colombiana, sometida a la historia del país, en palabras de François Correa (2005: 32).

Los estudios realizados entre 1985 y 2011 se presentaron en este balance organizados en diez temáticas: religiosidad popular, catolicismo urbano, religiosidades afrodescendientes, el Islam en Colombia, antropología de la muerte, misiones, pluralización religiosa, fiestas, neo-chamanismo y por último, religiones y conflicto armado. Estas se localizan en los planes de estudio de los departamentos de Antropología en sus programas de pregrado y de posgrado y se profundizan en los proyectos de grupos de investigación que giran alrededor del hecho religioso. El incremento de ponencias en eventos académicos y de publicaciones derivadas que resultan indispensables como garantía del impacto social de las investigaciones, se vincula a la realización de simposios específicos dedicados a las religiones, tanto en congresos nacionales como internacionales que se celebran desde la última década del siglo XX hasta hoy.

El aporte de la comunidad de investigadores a la tolerancia y a la superación de la intransigencia soñadas por Bidegaín, es tarea avanzada por varias de las obras consideradas, como se observa por ejemplo en los estudios sobre la comunidad de creyentes musulmanes en el país. La constitución de iglesias nativas a partir de la creatividad de los creyentes indígenas y la gestión de los disensos religiosos en una u otra área del territorio nacional, revelan los usos sociales al tenor de la Constitución de 1991 en materia religiosa, en un ejercicio de ciudadanía indicador del país del siglo XXI. Empero, no puede desconocerse que, con la reactivación en años recientes de un fundamentalismo católico y cristiano que impregna las esferas gubernamentales surge un reto para los estudios antropológicos sobre la interfase religión-política. Urge que los resultados de la investigación en cambio religioso se difundan para generar opinión pública tal como en su momento lo hiciera de modo visionario Nina de Friedemann.

## Referencias citadas

Adamoli, Ambrosio

- 1973 *La realidad sagrada en una comunidad del Cesar*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Adarve, Mauricio

- 1989 "Religión popular y cambio religioso en Colombia en: Curanderismo Parte 2ª". En: Carlos Pinzón y Miguel Angel Roldán (eds), *Serie Memorias de Eventos Científicos ICFES*, pp 247-377. Bogotá: ICFES.
- 2007 "La virgen de Chiquinquirá o la mimesis sacral". En: C. Tejeiro; F. Sanabria; W. Beltrán (eds.), *Creer y poder hoy*, pp 421-450. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Arcila, María Teresa

- 2009 *Entre diablitos y santos. Fiestas en el Occidente antioqueño*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.

Ardila, Gerardo

- 1997 (*Guión, curaduría y coordinación*). *Gerardo Reichel-Dolmatoff: antropólogo de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Departamento de Antropología. Banco de la República-Museo del Oro. Bogotá

ALAI

- 1978 El Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo *Nueva Antropología*. 116-142.  
<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/9/doc/doc12.pdf>

Arboleda, Omaira Hinestroza

- 2006 La muerte violenta y el simbolismo en las tumbas de los cementerios del Valle de Aburrá. *Boletín de Antropología*. 2037 169-183.

Arocha, Jaime y Friedemann

- 1986 *De Sol a Sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá Planeta.

Arocha, Jaime, Friedemann, Nina S. y Herrera, Xochitl (eds.)

- 1984 *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

Bastian, Jean-Pierre

- 2005 "Pentecostalismos latinoamericanos. Lógicas de mercado y transnacionalización religiosa". En: (eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, p . Bogotá Universidad Nacional de Colombia Facultad de ciencias humanas Centro de Estudios Sociales –CES–.

Beltrán, William Mauricio

- 2004 *Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá. Un acercamiento a la descripción del pluralismo religioso en la ciudad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.  
"Introducción". En: A. M. Bidegain y J. D. Demera (eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, pp 13-27. Bogotá: Universidad

- Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales –CES–.
- 2005b La diversificación del cristianismo en Bogotá. En: 257-291. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales –CES–.
- 2006 *Pentecostales y neopentecostales: lógicas de mercado y consumo cultural*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas.
- 2010a “Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del movimiento pentecostal en Colombia”. En: *El pentecostalismo en Colombia: prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas Centro de Estudios SocialesCES–.
- 2010b “La expansión pentecostal en Colombia. Una revisión del estado del arte”. En: (ed.), *El pentecostalismo en Colombia: prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas Centro de Estudios SocialesCES–.
- 2012 “Pluralización religiosa latinoamericanas”. Université Sorbonne Nouvelle Paris 3. École doctorale Europe Latine. Thèse Doctorat Etudes Sociales et Amérique Latine (Ed 122). Sous la direction de Jean- Pierre Bastian.
- 2013 Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Theologica Xaveriana*. 63(175): 57-85. Disponible en: [www.redalyc.org/articulo.oa?id=191027863003](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191027863003)
- Bidegaín, Ana María (Dir.)
- 2004 Introducción. *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*. Bogotá Taurus.
- Blair, Elsa
- 2005 *Muertes violentas. La teatralización del exceso*. Instituto de Estudios Regionales INER. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia. Colección Antropología.
- Bonilla, Víctor Daniel
- 2006 *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Cali: Editorial Universidad del Cauca, Universidad del Valle, Colección Biblioteca del Gran Cauca.
- Cabrera, Gabriel
- 2002 *La iglesia en la frontera. Misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos.
- 2007 *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonía. Historia de una presencia protestante*. Bogotá: LitoCamargo.
- 2009 Nuevos chamanismos Nueva Era. *Universitas Humanística*. 68(julio-diciembre): 15-32.
- 2010 El uso ritual del yajé: patrimonialización y consumo en debate. *Revista Colombiana de Antropología*. 46: 63-86.

- Caicedo, Alhena  
2007 Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. *Nómadas*. 26(abril): 114-127.
- Cárdenas, Carlos Francisco y Carlos Arturo Duarte  
2008 Fusiles de madera: rituales de paso y procesos de inserción simbólica en la guerrilla colombiana. *Maguaré*. 22: 293-338.
- Castellanos, Diego  
2009a "Presencia del radicalismo islámico en Maicao (1970-2007)". En: *Memorias el II Congreso Internacional Diversidad y dinámicas del Cristianismo en América Latina. Tomo II Universidad de San Buenaventura*, pp 207-220. Bogotá: Grupo Interdisciplinario de Estudios de Religión, Sociedad y Política GIERSP.  
2009b "Entre la Nueva Era y el Islam: la experiencia Sufi en Bogotá". En: *Libro de Resúmenes 13 Congreso de Antropología en Colombia. Antropología y nuevas experiencias sociales*, pp 156-157. Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología.  
2010 *Islam en Bogotá. Presencia inicial y diversidad*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Castro, Luis Carlos  
2008 Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la regla de Ocha y el espiritismo bogotano. *Antípoda*. 6(enero-junio): 133-151.  
2009 "‘Y el muerto parió el santo’: santería y espiritismo en Bogotá". En: *Memorias el II Congreso Internacional Diversidad y dinámicas del Cristianismo en América Latina. Tomo II*, pp 187-206. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, Grupo interdisciplinario de estudios de Religión, Sociedad y Política GIERSP.  
2010 *Narrativas sobre el cuerpo, en el trance y la posesión. Una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá*. Bogotá: Universidad de los Andes. Facultad de ciencias sociales. Departamento de Antropología. Centro de estudios socioculturales e internacionales CESO  
Constitución Política de Colombia.  
[http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/cp/constitucion\\_politica\\_1991.html](http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/cp/constitucion_politica_1991.html)
- Correa, François  
2005 Transformaciones académicas en la Antropología Social de la Universidad Nacional. *Maguaré*. 19: 11-38.
- Demera, Juan Diego  
2005 "Misiones religiosas y articulaciones étnicas en el resguardo indígena de Guambía". En: A. M. Bidegain y J. D. Demera (eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, pp 357-373. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales –CES–.

- 2006 “Dios es Amor” en Guambiano o la forma de crear una nueva religión: la circulación de las prácticas rituales o las pertenencias étnicas. *Antípoda*. 2(enero-junio): 253-274.
- 2007 “Ofertas protestantes y búsquedas étnicas. Las nuevas rutas de la religiosidad guambiana”. En: C. Tejeiro, F. Sanabria y W. Beltrán (eds.), *Creer y poder hoy*, pp 487-502. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Duarte, Carlos Arturo
- 2008 Fusiles de madera: rituales de paso y procesos de inserción simbólica en la guerrilla colombiana. *Maguaré*. 22: 293-338.
- Fajardo, John Alexander
- 2009 “Yoga, cuerpo e imagen: Espiritualidad y bienestar de la terapia a la publicidad”. En: *Libro de Resúmenes 13 Congreso de Antropología en Colombia. Antropología y nuevas experiencias sociales*, pp 157. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología.
- Ferro, Germán (comp.)
- 1997 *Religión y etnicidad en América Latina. Memorias del VI congreso latinoamericano de Religión y Etnicidad*. Vols I, II y III. ALER II Encuentro de la diversidad del hecho religioso en Colombia. Bogotá: Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología.
- 2004 *La geografía de lo sagrado: el culto a la Virgen de Las Lajas. Escenarios para la batalla, circulación y apropiación de los signos*. Bogotá: Universidad de Los Andes, Centro de estudios socioculturales e internacionales CESO.
- Friedemann, Nina S. de
- 1965 Ceremonial religioso funébrico representativo de un proceso de cambio de un grupo negro de la Isla de San Andrés (Colombia). *Revista Colombiana de Antropología*. 13: 149-181.
- 1969 Contextos religiosos en un área negra de Barbacoas, Nariño, Colombia. *Revista Colombiana de Folclor*. 4(10).
- 1987 Antropología en Colombia: después de la conmoción. *Revista de Antropología*. 3(2).
- Friedemann, Nina S. y Arocha, Jaime
- 1979 *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos. Sociedad Antropológica de Colombia*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- Gálvez, Aída
- 2004 El camino del santazo. La narrativa del padecimiento misionero en Urabá, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. 40(enero-diciembre): 213-251.
- 2006 *Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941*. Medellín: Universidad del Rosario, Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Gálvez, Aída; Julio Salazar, Julio y Lorena Ramírez  
2009 "Naturaleza y fe en San Pacho Darién Caribe colombiano. Notas sobre el vínculo entre ambiente y religiones". En: *Libro de Resúmenes 13 Congreso de Antropología en Colombia. Antropología y nuevas experiencias sociales*, pp 155. Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología.
- García, Héctor  
2012 Gregorio Hernández de Alba y el Instituto Etnológico Nacional: los años precedentes 1920-1938. *Baukara Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*. 1: 19-33.
- Gómez, Augusto Javier  
2010 *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970). Fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la frontera amazónica y su impacto en las sociedades indígenas*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Grupo de investigación Religión, Cultura y Sociedad  
2001 *Historiografía sobre religión, cultura y sociedad en Colombia producida entre 1995 y el 2000. Cuaderno de trabajo No. 1*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, Universidad de Antioquia, Universidad Pontificia Bolivariana, Fundación Universitaria Luis Amigó.
- Hugh-Jones, Stephen  
1988 Lujos de ayer, necesidades de mañana; comercio y trueque en la Amazonía noroccidental. *Boletín del Museo del Oro*. 21(mayo-agosto): 77-103.
- Jackson, Jean E.  
1984 Traducciones competitivas del Evangelio en el Vaupés, Colombia. *Revista América Indígena*. 44(1): 49-94.
- Jimeno, Miryam  
s.f. La antropología en Colombia. Ponencia al seminario Balance y perspectivas de la antropología en América Latina y el Caribe. *Revista Colombiana de Antropología*. 28: 53-65.
- Losonczy, Anne-Marie  
2001 Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos. *Revista colombiana de antropología*. 37(enero-diciembre): 6-23.
- Lozano, Liz Carolina  
2009 ¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia). *Universitas Humanística*. 68(julio-diciembre): 69-95.
- Meneses, Lucía Eufemia  
2005 "El Amazonas: la Tierra Prometida de los israelitas. Territorio, región y religión en una comunidad campesina de Colombia". En: A. M. Bidegain y J. D. Demera (eds.), *Globalización y diversidad religiosa*

- en Colombia*, pp 357-373. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales –CES–.
- 2009 Las contradicciones de la identidad de la iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal. *Universitas humanística*. 68(julio-diciembre): 97-119.
- Miñana, Carlos
- 2006 Halloween y carnaval: dos recetas para cocinar una fiesta en el caldero urbano de Bogotá. *Maguaré*. 20: 65-98.
- Molina, David
- 2007 Como en un juego de espejos, metrópolis vs. Necrópolis. Una aproximación al cementerio San Pedro de la ciudad de Medellín como fuente de reflexión histórica y antropológica. *Boletín de Antropología, Universidad de Antioquia*. 21(38): 147-172.
- Montoya, Sol
- 2003 *El carnaval de Riosucio (Caldas): representación y transformación de identidades*. Medellín: Universidad de Antioquia, Colciencias, Instituto de estudios regionales –INER–.
- Morales, Pedro Pablo
- 1987 Iglesia y negritud en Colombia: de Alonso de Sandoval a la etnopastoral. *Universitas Humanistica*. 16(27): 265-277.
- Morales, Patrick
- 2011 *Los idiomas de la reetnización: corpus christi y pagamentos entre los indígenas Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Moreno, César
- 2001 “Las peleas entre el diablo y la virgen”: permanencias culturales y memoria histórica entre los campesinos de Boyacá. *Revista Colombiana de Antropología*. 37(enero-diciembre): 42-59.
- Muñoz, Milina
- 1962 Una visita al santuario de Nuestra Señora de las Mercedes, de Nátaga, Huila. *Revista Colombiana de Folclor*. 3(7): 211-220.
- Nájera, Mildred y Lozano, Juanita
- 2009 Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los wayuu: rituales y prácticas sociales. *Boletín de antropología Universidad de Antioquia*. 23(40): 11-31.
- Oostra, Menno
- 1991 Misioneros y antropólogos en el Mirití-Paraná, Colombia años setenta. *Revista Colombiana de Antropología*. 28: 67-86.
- Ospina, María Angélica y Fabián Sanabria
- 2004 “Nuevas espiritualidades y recomposición institucional en la iglesia católica: la era del laicado carismático”. En: A. M. Bidegain (ed.), *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*, pp 481-509. Bogotá: Taurus.

Ospina, María Angélica

- 2006a “En busca del ágape. Un estudio etnográfico de la Renovación Carismática Católica en Colombia. Primera parte”. En: María Angélica Ospina y Carolina Mesa, *Poder y carisma: dos aproximaciones al panorama religioso urbano. Cuadernos de Trabajo del GESREC 2*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2006b Satanás se ‘desregula’: sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la renovación carismática católica. *Universitas Humanística*. 61(enero-junio): 135-162.
- 2007 “La renovación carismática católica: una fuente contemporánea de la eterna juventud”. En: C. Tejeiro, F. Sanabria, W. Beltrán (eds.), *Creer y poder hoy*, pp 389-409. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Parker, Cristian

- 1996 *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Peláez, Gloria Inés

- 2001 Un encuentro con las ánimas: santos y héroes impugnadores de normas. *Revista Colombiana de Antropología*. 37(enero-diciembre): 24-41.
- 2007 “Cultos populares, religiosidad, magia y muerte”. En: C. Tejeiro, F. Sanabria y W. Beltrán (eds.), *Creer y poder hoy*, pp 411-419. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Pérez, Andrea Lisset

- 2008 “O sentido de ser guerrilheiro: uma análise antropológica do Exército de Libertação Nacional da Colômbia”. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Florianópolis, Brasil. Disponible en: <http://www.tede.ufsc.br/teses/PASO0216-T.pdf>

Perry, Jimena

- 2006 *Caminos de la antropología en Colombia. Gregorio Hernández de Alba*. Bogotá: Universidad de Los Andes, CESO.
- 2012 Inicios de la antropología en el Caribe colombiano. *Baukara No. 1 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*. 1: 62-75.

Price Jr., Thomas

- 1954a Estado y necesidades actuales de las investigaciones afro-colombianas. *Revista Colombiana de Antropología*. 2(2): 11-36.
- 1954b Algunos aspectos de Estabilidad y Desorganización Cultural en una Comunidad Isleña del Caribe Colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*. 3: 12-54.

Quintero, Rosa Patricia

- 2006 Etnografía de la misa católica afrocolombiana. *Maguaré*. 20: 39-64.

Rappaport, Joanne

- 1984 Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia. *América Indígena*. 44(1): 111-126.

Rausch, Jane

- 2006 Reseña de “La iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés: 1850-1950” de Gabriel Cabrera Becerra. *Memoria y Sociedad*. 10(21): 113-115.

Restrepo, Eduardo

- 2008 “Etnización de la negritud: contribución a las genealogías de la colombianidad”. En: S. Castro-Gómez y E. Restrepo (eds.), *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías del gobierno en los siglos XIX y XX*, pp 96-132. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana e Instituto de estudios sociales y culturales, PENSAR.

Reyes, Aura Lisette

- 2012 Educando al educador, el caso de la Escuela Normal Superior. *Baukara 1. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*. 1: 34-54.

Riaño, Pilar

- 2000 La memoria viva de las muertes: lugares e identidades juveniles en Medellín. *Análisis Político*. 41(septiembre-diciembre): 23-39.

Ríos, Carlos Andrés

- 2002a *Identidad y religión en la colonización del Urabá antioqueño*. Bogotá: El Espectador, ASCUN.
- 2002b Paramilitarismo y pluralidad religiosa en Belén de Bajirá. *Maguaré*. 15-16: 136-153.

Rochereau, Henri

- 1958 “El profesor Rivet y sus corresponsales”. En: *Academia Colombiana de Historia. Fondo Eduardo Santos. Biblioteca de Antropología. Homenaje al profesor Paul Rivet*. Bogotá: Editorial A B C.

Rodríguez, Jenny Marcela

- 2012 La república liberal y el Instituto Etnológico Nacional. *Baukara*. 5: 55-61.

Romero, José Luis

- 1959a *Función social de la Universidad Latinoamericana*. Iesalc, Unesco. Disponible en: [www.unesco.org/ve/.../1959\\_argentina\\_joseluisromero\\_funcionuniv.pdf](http://www.unesco.org/ve/.../1959_argentina_joseluisromero_funcionuniv.pdf). (Acceso 01/11/2013).
- 1959b *La reforma y la función social de la Universidad Latinoamericana*. Iesalc, Unesco. Disponible en: [www.unesco.org/ve/.../1959\\_argentina\\_joseluisromero\\_funcionuniv.pdf](http://www.unesco.org/ve/.../1959_argentina_joseluisromero_funcionuniv.pdf). (Acceso 01/11/2013).

Romero, Andrés

- 2009 “Lenguaje y prácticas comunicativas: un acercamiento desde la etnografía del habla a la Universidad Espiritual Brahma Kumaris”. En: *Libro de Resúmenes 13 Congreso de Antropología en Colombia. Antropología y nuevas experiencias sociales*, pp 157-158. Bogotá: Universidad de Los Andes.

- Rosero, José Rafael  
2009 *Culturas religiosas e identidades en el Cauca*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rozo, Esteban  
2010 “Transformaciones y posesiones inciertas. Construcción de indios cristianos en el noroeste amazónico”. En: M. Chaves y C. Del Cairo (eds.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, pp 391-412. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Sanabria, Fabián  
2001 Las últimas apariciones de la virgen en Latinoamérica: una lectura antropológica. *Revista Colombiana de Antropología*. 37(enero-diciembre): 60-89.
- Sánchez, Juan Carlos  
2008 *Del catafalco al ataúd y a la urna: cambios significativos en las prácticas funerarias, Bogotá: 1910-2007*. Bogotá: Universidad de los Andes, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales –CESO–.
- Sarrazin, Jean Paul  
2008a “‘El Chamanismo es un Camino’. Las culturas indígenas como fuentes de sabiduría espiritual en Bogotá” *Raíces En Movimiento. Prácticas Religiosas Tradicionales en Contextos Translocales. México CIESAS-ORSTOM*. 5: 329-362.  
2008b La ‘espiritualización’ de los discursos neoindigenistas en Colombia. *Trace*. 54. Disponible en: <http://trace.revues.org/470> (Acceso 13/02/2013).
- Serna, Sonia; Cristian Aguirre y Silvia Londoño  
2007 “Rezos para conjurar el olvido. Etnografía de la muerte en un pueblo antioqueño”. En: Limbergh Herrera y David Rodríguez (eds), *Imagen de la muerte*, pp 197-217. Lima: Editorial Línea Andina, Universidad Mayor de San Marcos.
- Sevilla, Elías  
2007 Intelectuales públicos e *intelligentsia* local: una mirada a la antropología de Tierradentro, Cauca. *Revista Colombiana de Antropología*. 43(enero-diciembre): 119-157.
- Sevilla, Manuel  
2009 “No vengo a pedirte nada”: la música en Villa Rica, Cauca, como un espacio donde se hace sociedad. *Revista Colombiana de Antropología*. 45(2): 399-429.
- Soto, Alvaro  
1975 Política indigenista. *Revista Colombiana de Antropología*. 18(1): 21-28.
- Steiner, Claudia  
2000 *Imaginación y poder. El encuentro del interior con la costa de Urabá 1900-1960*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Suárez, Luis Alberto

- 2009 Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero. *Maguaré*. 23: 371-416.

Tejeiro, Clemencia

- 2007 "La investigación social de fenómeno religioso en Colombia". En: C. Tejeiro, F. Sanabria y W. Beltrán (eds.), *Creer y poder hoy*, pp 29-59. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Turbay, Sandra

- 1995 De la cumbia a la corraleja: el culto a los santos en el bajo Sinú. *Revista Colombiana de Antropología*. 32: 7-40.

Universidad de los Andes

- 2009 *Libro de resúmenes. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología. 13 Congreso de Antropología en Colombia. Antropología y Nuevas Experiencias Sociales*. Bogotá: Grupo Imágenes.

Villa, William

- 1989 San Francisco de Asís o la poética de la calle. *Boletín Cultural y Bibliográfico*. 26(19): 23-37.

Villa, Eugenia

- 1987 Presentación. Antropología de la Religión. *Universitas Humanística*. 16(27): 7-10.

- 1993 *Muerte, cultos y cementerios*. Bogotá: Disloque Editores.

Villa, Eugenia y Gloria Isabel Ocampo (eds.)

- 1994 *Las Religiones en Colombia. Memorias de los simposios: La Religión en Colombia y Huellas religiosas en la construcción de la ciudad. VII Congreso de Antropología en Colombia*. Medellín: Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia.

Villa, Marta Inés; Amparo Sánchez y Ana María Jaramillo, Ana María

- 2003 *Rostros del miedo. Una investigación sobre los miedos sociales urbanos*. Medellín: Corporación Región.

Hildebrand, Martín von

- s.f. Introducción a la estación antropológica de La Pedrera. *Revista Colombiana de Antropología*. 18(1): 13-20.

Zambrano, Carlos y Claudia Leonor López

- s.f. "Las vírgenes remanecidas. Elementos de organización social y formas de etnicidad en el Macizo Colombiano". En: C. Pinzón, R. Suárez y G. Garay (eds.), *Cultura y salud en la construcción de las Américas. Políticas y experiencias. Primer simposio internacional de cultura y salud. La cultura de la salud en la construcción de las Américas. VI congreso de Antropología en Colombia. Segundo volumen*, pp 225-240. Bogotá: Colcultura, Comitato internazionale per lo Sviluppo del popoli.

Zambrano, Carlos y Claudia Leonor López

- 1993 "De aquí no nos mueven, Virgencita. Fundación y asentamiento de pueblos". En: Carlos Zambrano (ed.), *Hombres de páramo y montaña*.

*Los Yanacona del Macizo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Zambrano, Carlos

- 2002 “Cosmovisión o confesión. Diversidad étnica vs. Libertad religiosa y su solución constitucional”. En: *Pluralismo religioso y libertad de conciencia: configuraciones jurídicas y políticas en la contemporaneidad*, pp 201-230. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.



# 11. La tecnología en Colombia: algunos apuntes teórico-metodológicos desde la antropología

JULIÁN QUINCHOA, GERMÁN MORIONES, JANETH CABRERA<sup>1</sup>

## Introducción

**E**nmarcarnos en los estudios antropológicos sobre tecnología y su valoración teórica implica, de un lado, retornar a la historia social de la disciplina en el país porque desde sus inicios en los años de 1940 fue abordado como un tópico relacionado entre cultura material y tecnología; y del otro, observar y analizar de qué manera en la actualidad algunos grupos sociales han introducido y apropiado la tecnología en su interacción con el mercado –formas de producción y distribución de los bienes y servicios–, la institucionalidad del Estado y las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), etc., entendiendo que la tecnología en la actualidad remite a nuevos modos de percepción y de lenguaje y no simplemente a novedosas máquinas en constante renovación, generando una nueva relación entre los procesos simbólicos, la difusión y producción de conocimiento (Barbero 2005).

El objetivo de este capítulo es establecer qué tendencias, problemas y preguntas han sido prevalentes desde los primeros estudios sobre la tecnología y la sociedad en Colombia, y cómo aquello(a)s se han favorecido por factores externos o internos que posibilitan o contribuyen a su consolidación. Nos enfocamos en algunos análisis sobre la problematización de los procesos de apropiación social de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (TIC), sin profundizar en ello ya que hacerlo amerita un mayor espacio.

En este orden de ideas, consideramos que el estado del arte sobre un tema como la tecnología y su desarrollo histórico en la sociedad colombiana, constituyen pasos necesarios para ir avanzando en el desarrollo de un terreno epistemológico que amerita sumar esfuerzos metodológicos y teóricos. Este capítulo presenta una

---

1 Antropólogo(a)s, Universidad del Cauca. Integrantes del Grupo de Estudios Sociales Comparativos – GESC.

revisión de algunos artículos publicados en revistas de las ciencias sociales, de algunos estados del arte sobre las TIC y de las políticas en Ciencia y Tecnología; pues es pertinente articular estos trabajos para una identificación de tendencias de investigaciones realizadas en nuestro país. En este sentido cobra relevancia los documentos del Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES)<sup>2</sup>, la Ley de TIC (2009), entre otros no menos importantes.

El capítulo está dividido en tres secciones. En la primera, se aborda una revisión crítico analítica de las investigaciones precursoras de la antropología colombiana en relación a la tecnología entre 1940 y 1980 con la idea de describir el cambio presentado en el marco de estos estudios, debido a la elaboración de políticas en el marco del CONPES y los programas relacionados que abogan por la apropiación de las TIC entre los años 1980 y 2000. En la segunda sección, destacamos la problematización de la apropiación y se analizan algunas tendencias en nuestro país. Para finalmente, trazar una agenda que permita guiar las investigaciones por desarrollar.

### **Anotaciones teóricas sobre los estudios sociales, ciencia y tecnología en Colombia**

En la actualidad el uso de la “tecnología de la información” ha venido desplazando gradualmente la noción de “tecnología” como se comprendía ampliamente, para referirse a una forma dominante de prácticas y usos de dispositivos que controlan y administran grandes volúmenes de información de la escala local a la global, implicando una comprensión diferente del tiempo y el espacio en la configuración de las relaciones humanas. Este desplazamiento se ha producido en buena medida por la llamada revolución tecnológica de la información, conocida por algunos como la “industria de la alta tecnología”<sup>3</sup>, que en las dos últimas décadas ha alcanzado un crecimiento exponencial, ubicándola en un estado de inflexión hacia un período de despegue, no exento de problemas de uso y apropiación por los consumidores, el mercado, los nuevos desarrollos tecnológicos y la seguridad (Standage 2008).

---

2 Este Consejo se encuentra adscrito al Departamento Nacional de Planeación de la república de Colombia.

3 Si se considera la tecnología como una acumulación de conocimientos que permiten producir nuevos productos y procesos, la rápida renovación de conocimientos es alta tecnología (Caruso, 2010). De otro lado, las TIC son definidas como el “conjunto de recursos, herramientas, equipos, programas informáticos, aplicaciones, redes y medios; que permiten la compilación, el procesamiento, almacenamiento, transmisión de información como: voz, datos, texto, video e imágenes” (República 2009: 7).

En un artículo publicado en 1994 y traducido para la Revista Estudios Sociales (RES) en el 2005, el antropólogo Arturo Escobar escribe sobre la importancia de iniciar una “Antropología de la Cibercultura” interesada en el “campo de fuerzas y significados (...) [en donde la] compleja producción de sentidos de vida, de trabajo y de lenguaje, toma lugar” (Escobar 2005: 22). Su llamado que fue consecuente con el número de la revista, la cual incorporó otras contribuciones de autores que abordaron el tema bajo el título de estudios de ciencia y tecnología, dejó entrever la variedad de posibilidades analíticas y argumentativas en este campo, incluyendo la apropiación de las TIC. El carácter del planteamiento de Escobar (2005) es teórico y busca identificar enfoques como el constructivismo social y las posturas críticas sobre la tecnología, donde las referencias se basan en trabajos de autores europeos, franceses y norteamericanos, y salvo algunos pocos autores latinoamericanos, el artículo cabe encasillarse en una orientación “norte-centrada”. Llama la atención que un tema como la tecnología solo pareciera ser pensada desde el lugar de su enunciación y producción, y que por el contrario, su consumo asumido como “pasivo” solo permite su asimilación más no su reflexión en países como el nuestro (Cfr. Greiff y Nieto 2005).

A pesar de estos esfuerzos consideramos la necesidad de articular estos trabajos a una revisión de cómo se ha estudiado la tecnología y las TIC en la antropología colombiana a partir de la producción relacionada a estudiosos sociales de la ciencia y la tecnología realizados durante finales del siglo XX (Cfr. Bejarano 1993; Paz 1978; Poveda 1993; Quevedo 1993). La tecnología en este caso, no aparece como un tema prevalente pero sí empieza a conjugarse en lo conocido como Historia de la Ciencia y la Tecnología<sup>4</sup>. En la década de los años 1980 se ratifica en Colombia la importancia de este dominio como “instrumentos para el desarrollo económico” (Quevedo 1993), planteándose como urgente para ese entonces la superación de paradigmas como el positivismo y el economicismo como orientadores de estos estudios. Sin embargo, la antropología a lo largo de su historia ha dado cabida a otras perspectivas tal y como se dará cuenta en el siguiente aparte; un recorrido histórico que llevó a desencadenar nuestro interés en la producción de políticas que determinan el alcance de la tecnología en Colombia a partir de la década de los noventa hasta el momento, enfocándonos en el análisis de políticas que impulsan innovaciones tecnológicas al servicio de la información y de las comunicaciones.

---

4 En un contexto más amplio, Quevedo (1993) describe analíticamente el caso de la historia de las ciencias en América Latina la cual ha estado caracterizada por su “aislamiento y privacidad” del resto del mundo y que desde lo teórico-metodológico la caracteriza en su fundamentación como empirista, positivista y economicista, con una fuerte influencia por parte de Europa y Estados Unidos. Esta influencia todavía persiste como se vio con el trabajo de Escobar (2005).

### *Los estudios de la tecnología en la antropología colombiana de 1940 a 1980*

Uno de los precursores sobre la importancia del tema de la tecnología en las sociedades indígenas colombianas fue el etnólogo alemán Gerardo Reichel-Dolmatoff en los años 1940. En una misión del Instituto Etnológico Nacional que lo llevó a visitar al grupo Chamí, hace evidente el desconocimiento y poco interés que se tiene por los datos tecnológicos en las investigaciones etnológicas: “El gran interés de datos tecnológicos, *campo casi desconocido en lo que se refiere a las investigaciones etnológicas en Colombia*, nos ha inducido a tratar detalladamente un proceso observado cuya importancia es evidente” (1945: 425). En este trabajo, más que referirse a una (s) tecnología (s) en particular, el autor describe minuciosamente las técnicas que se emplean para la manufactura de la cerámica entre los Chamí, sin definir los conceptos tecnología y técnica.

Luego de la preocupación explícita de Dolmatoff, los primeros trabajos en las décadas de 1950 a 1970 asumieron un enfoque más descriptivo que teórico, ya que continuaron limitándose a detallar las técnicas y tecnologías que eran usadas por comunidades en cuanto a la fabricación de vasijas, vestidos y utensilios de uso cotidiano, destacando en algunos de estos problemas el cambio cultural donde la historia desempeñó un papel más instrumental (v.gr. Dussan de Reichel 1960; Yolanda Mora de Jaramillo 1980 - 1981, 1974a, 1974b; Morales 1975). Sin embargo, otros estudios en este mismo período empezaban a integrar lo teórico como modelos comprensivos y explicativos del problema de la tecnología, tanto a nivel estructural como del cambio al interior de las mismas culturas y grupos humanos. Ejemplo de esto se encuentra en el enfoque estructuralista e historicista de Pineda (1975) sobre “la gente del hacha”,<sup>5</sup> trabajo desempeñado con un grupo indígena conocido como Los Andokes. Se describen los aspectos históricos, sociales y culturales de la colonización que sufrió este grupo indígena y refiere a dos mitos que describen la incorporación del *hacha* en su diario vivir, con sus respectivas consecuencias: el nacimiento de las mercancías, el origen de la tumba y quema de la chagra. En nuestro criterio, este trabajo es pionero en mostrar de qué manera el uso de un instrumento tecnológico

---

5 Existe un paralelo en el trabajo de Pineda que se encuentra con los lineamientos que Marcel Mauss hace en su *Manuel d'ethnographie* (1926) acerca del problema de la tecnología, y en particular sobre el hacha. Al respecto Mauss afirma en los principios generales de observación sobre las técnicas mecánicas que todo objeto debe ser estudiado con respecto a: 1) sí mismo como objeto; 2) con relación a la gente a quien sirve y 3) con respecto a la totalidad del sistema observado. Pero más importante, “el modo de fabricación del objeto da lugar a un interrogante más profundo: el material es local?” (nuestra traducción). Estas consideraciones son importantes en el caso de Pineda quién analiza las implicaciones culturales (los tres principios de Mauss) en el caso del hacha de piedra que es sustituida por el hacha de acero, pero a partir de su impronta que este cambio tiene en el mito (Cfr Chavez 1986).

que deriva del conocimiento de Occidente es introducido en el mundo de la narrativa mítica, mostrando así el encuentro intercultural.

En años siguientes, el problema del cambio en contextos sociales y culturales también se vio impulsado por la expansión de los medios de comunicación, en especial audiovisuales, y otras TIC. Así lo dejan entrever el texto de Duncan y Duncan (1974) sobre el uso de herramientas visuales como la fotografía para el campo de la investigación antropológica, Frieddemann (1976) sobre el rol comunicativo de la fotografía en la investigación y varios artículos de Paz (1978) sobre las nuevas perspectivas de la Antropología en Colombia. Por su parte, el trabajo de Rojas (1975) destaca la importancia del uso del computador en las ciencias sociales (antropología y arqueología), como un medio para un fin metodológico basado en el análisis de la cerámica atípica hallada en el yacimiento arqueológico de El Peñón, Cundinamarca, señalando que no existe una reflexión en torno a la relación actor social-computador. Así, entonces, en la década de los setenta el uso de tecnologías asociadas a las Comunicaciones tuvo un vínculo más directo en su uso y análisis, más con la práctica de la disciplina antropológica y arqueológica que con referencia a otros usos sociales. Es de anotar, sin embargo, que este interés tuvo que ver con las posibilidades de acceso y apropiación de dichas tecnologías que solo empezaron a adquirir mayor relevancia en la década siguiente.

A mediados de los ochenta, Reichel-Dolmatoff (1985) aborda el tema de cultura material y tecnología entre *Los Kogi*, trabajo enfocado en la descripción de la población y la vivienda, incluyendo el interés por la ingeniería, los vestidos y adornos, los sistemas usados en medidas y pesos, hilandería y tejidos, cordelería, cestería, empleo de cueros, cortezas, cerámica, elaboración de recipientes vegetales, talla de madera, elaboración de armas, producción y uso del fuego. Como en años anteriores, Reichel-Dolmatoff anticipa el estudio de la tecnología pues asevera que deben ser abordados por la antropología temas como los conocimientos técnicos para la construcción de puentes y caminos porque en estos existe una aplicación de geometría, matemáticas y cálculo, destacando en su observación la desaparición de algunas tecnologías empleadas para la trabajos de hueso, piedra, concha o cuerno que no existen en la actualidad (Reichel-Dolmatoff 1985).

A finales de esta década, Mendoza (1989-1990) realiza un estudio sobre el trabajo de la tagua en el municipio de Chiquinquirá, departamento de Boyacá, enfocándose en el aspecto económico de forma descriptiva y analítica, concluyendo que en esta actividad hace parte de proceso de construcción histórica de un pueblo. La descripción de la tecnología es solamente una faceta dentro de una preocupación generalizada por la pérdida de la práctica de esta actividad en dicho municipio, ya que para las fechas del estudio, en menos de una década, la disminución de personal activo y dedicado a esta tradición ha sido considerable.

El trabajo de Mendoza como retorno a la cultura material y la tecnología es también una crítica explícita a la desatención por parte de los departamentos de Antropología del país y el Instituto Colombiano de Antropología hacia este tipo de investigaciones, enfocándose en mayor medida en análisis sociales, económicos y políticos. Posiblemente esta fue la misma preocupación que expresó Dolmatoff en la década de los cuarenta, pero curiosamente ya se había avanzado en el tema, aunque en comparación con las décadas de los sesenta y ochenta se disminuye sustancialmente las publicaciones y estudios sobre la cultura material y tecnológica específicamente.

En resumen, se puede afirmar que la atención por el tema de la tecnología, la cultura material y el uso de programas especializados en la práctica disciplinar fue reinstalada por la misma arqueología, mientras que la antropología estuvo más ocupada en otros problemas propios de la década de los noventa como los cultivos ilícitos, la construcción histórica de la identidad y las representaciones, así como los efectos de la Constitución Política de 1991. Sin embargo, esta década se puede tomar como el retorno a la temática misma, a partir del interés en el uso generalizado de ciertas tecnologías capaces de producir cambios sustanciales en los patrones culturales de los grupos de usuarios, sumados al interés político en los procesos de innovación tecnológica.

### *La Ciencia y la Tecnología como apuestas para el desarrollo del país*

Si bien los estudios sobre la Ciencia y la Tecnología tanto en Colombia como en Latinoamérica se remonta a finales de la década de los setenta, en donde los principales cuestionamientos estaban vinculados a la labor de la Ciencia y la Tecnología en el desarrollo de cada uno de los países, así como al análisis de las nacientes políticas públicas que impulsaban investigaciones académicas y aplicadas en determinadas áreas del conocimiento, como las ingenierías, medicina, física, química, entre otras (Vaccarezza 1998; Poveda 1993; Quevedo 1993), es en la década de los noventa que se produce un giro fundamental en estos estudios, principalmente por el avance tecnológico en telecomunicaciones y dispositivos digitales, así como la apertura económica que se da a principios de esta década, lo que igualmente genera nuevas políticas públicas en la búsqueda del tan anhelado desarrollo, para lo cual el papel de la ciencia y la Tecnología tendrían un papel fundamental.

La Ciencia y la Tecnología ya no solamente dejan de ser parte exclusiva de una comunidad académica, sino que empiezan a ser cuestionadas por su papel en la sociedad, para lo cual hablar de Ciencia y Tecnología en este nuevo panorama hace que los Estados además de acompañar dicho desempeño, se proyectan políticas públicas para ajustarse “a los nuevos tiempo” (Cimadevilla 2009), en donde la penetración en la cotidianidad y “seducción” de los dispositivos digitales son cada vez más evidentes en las cifras, relatos y optimismo que producen los mismos.

Colombia no fue la excepción en este aspecto, ya que a inicios de la década de los años 1990 se crea la Misión de Ciencia y Tecnología, lo cual significó la orientación e interés del gobierno en los problemas y el desarrollo de dichas ramas del conocimiento desde las instituciones gubernamentales. Este desarrollo institucional se materializó mediante la Ley 29 del 27 de febrero de 1990, la cual crea el Sistema Nacional de Ciencia y Tecnología, además de establecer disposiciones para el fomento de la investigación científica y el desarrollo tecnológico. En años más recientes COLCIENCIAS queda adscrita al Departamento Nacional de Planeación y es hasta el 2010 cuando pasa a ser una entidad independiente denominada Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación. A partir de estas primeras iniciativas, se ha venido agilizando el apoyo e interés en el desarrollo de la Ciencia y la Tecnología como eje fundamental en el avance del país, así como la integración del mismo a la sociedad contemporánea y globalizada. De allí que en el año 1994 se consolida la primera Política Nacional de Ciencia y Tecnología, mediante documento CONPES 2739, sentando las bases para la creación de una verdadera política de difusión y apropiación de conocimientos definidos como necesarios para entender, comprender y transformar el entorno en que vivimos.

El objetivo de esta política fue incrementar la competitividad del sector productivo en el contexto de la internacionalización de la economía. Dentro de las estrategias se destacan la creación de grupos de investigación que le permitan al país tener acceso a conocimiento científico y tecnológico en áreas de importancia estratégica; la creación de condiciones para la competitividad del sector productivo, encaminando la política de redes entre este sector y los centros de investigación, universidades, entre otros; orientar la Ciencia y la Tecnología hacia el desarrollo sostenible; el mejoramiento de servicios sociales y la generación de conocimiento sobre la realidad del país; y por último la integración de la Ciencia y la Tecnología a la sociedad colombiana. Estas últimas dos estrategias planteadas durante el período de gobierno comprendido entre 1994-1998 están direccionadas hacia el desarrollo de las Ciencias Sociales y Humanas, ya que proponen la necesidad de encaminar estudios hacia el conocimiento de la realidad del país y la situación de pobreza de sus habitantes para generar soluciones que contribuyan a mejorar la calidad de vida de los mismos. Se plantea consolidar la capacidad de investigadores sociales mediante la ampliación de dicha comunidad y su vinculación a redes internacionales.

Sin embargo, dentro de la estrategia llamada “integración de la Ciencia y la Tecnología en la sociedad colombiana”, se vislumbran las primeras orientaciones que se pueden catalogar como inicio de las actuales políticas de implementación, uso y apropiación de lo que conocemos como TIC, debido a las acciones que se proponen para el desarrollo de dicha estrategia, a saber: 1. Enseñanza y popularización de la Ciencia, y 2. El uso de la informática y consolidación de redes de información. Dentro de la primera acción se hace referencia al programa *Apropiación Social de la Ciencia y la Tecnología*, propuesto por la Misión de Educación, Ciencia y Desarrollo, y tenía como objetivo que la ciencia

y la tecnología formaran parte inseparable de la cultura nacional. La segunda acción expone la importancia de la informática y de las herramientas que tienen la capacidad de procesar información porque son elementos claves en el desarrollo socio-económico del país (CONPES 2739 1994).

Si bien estos fueron los primeros indicios en cuanto a la necesidad de impulsar y facilitar el acceso de información en sectores educativos e investigativos, solamente podemos observar a corto plazo la exposición de dichas necesidades, pero en cuanto a nuevos programas que se encaminen a ejecutar las acciones pertinentes es poco lo que se puede encontrar. Es solamente hasta el gobierno siguiente (1998-2002) donde encontramos dos iniciativas que se encaminaron hacia la implementación de telecomunicaciones y de tecnologías de la información (TI), complementados por lo que se denominó *Agenda de conectividad*, la cual plantea la masificación de dichas tecnologías para aumentar la competitividad del sector productivo, lo cual analizaremos más adelante.

Una de estas iniciativas fue el “Programa Compartel de Telefonía Social 1999-2000”, creado en 1999 y tuvo la intención de “proveer servicios de telecomunicaciones comunitarias al mayor número posible de localidades que no cuentan con acceso a estos servicios, logrando el cubrimiento nacional de los mismos” (CONPES 3032 1999: 7). Por otro lado, el programa *Computadores para Educar*, creado en el mismo año e inaugurado el 15 de abril de 2000 en la ciudad de Bogotá por el Presidente Andrés Pastrana Arango, fue una iniciativa enfocada a la entrega de computadores a las escuelas que carecían de estos equipos, los cuales serían donados por empresas públicas, privadas, ONGs o personas civiles, quienes al renovar sus artefactos tecnológicos donarían aquellos en des-uso. El principal objetivo de este “reciclaje informático” era “brindar a las nuevas generaciones y comunidades el acceso a mejores oportunidades de formación, conocimiento y progreso” (Mejía y Bernal 2003: 4). De la misma forma, se planteó en dicho momento el acompañamiento técnico y pedagógico para ofrecer apoyo en los procesos educativos. Actualmente, este programa sigue en funcionamiento y tuvo como metas para el año 2011, “entregar más de 89.000 computadores en al menos 7.800 sedes beneficiarias (...) [y] (...) brindar formación en TIC al menos a 12.000 docentes de al menos 8.000 sedes educativas” (Asociación Computadores para Educar 2011: 7).

Junto a estas iniciativas que siguen siendo pilares fundamentales en la ejecución de la política de masificación y apropiación de las TIC relevantes para el desarrollo del país, se propone mediante documento CONPES 3072 de 2000 la mencionada *Agenda de Conectividad: un salto a internet*, en donde se justifica dicha necesidad debido a las supuestas ventajas y oportunidades en cuanto a una “evolución” económica, social, política y cultural que traerían consigo mismas la implementación de dichas herramientas tecnológicas. Además, esta Agenda enfoca los esfuerzos hacia tres sectores: comunidad, sector productivo y el Estado, en donde prioriza el mejoramiento de la calidad de vida de los habitantes, la

competitividad y la gestión de los organismos gubernamentales. Las estrategias para alcanzar los objetivos mencionados serían el acceso a la infraestructura, el uso de TI en procesos educativos y capacitación en el uso de estas herramientas, el uso de TI en las empresas, fomento de la industrial nacional de TI y el mejoramiento del programa Gobierno en Línea.

Esta Agenda descrita de manera sucinta no dista mucho del enfoque dado a inicios de este siglo en lo que conocemos como la *Declaración del Milenio*, documento elaborado y ratificado en Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en septiembre del año 2000, donde se establecen los ocho Objetivos del Milenio para erradicar la pobreza y desigualdad económica y social del mundo entero, para lo cual todas las naciones que integran la ONU deberían seguir los parámetros y objetivos propuestos, dentro de los cuales encontramos el objetivo número 7, meta 18, que expresa la necesidad de aprovechar los beneficios de las nuevas tecnologías, en particular de las TIC.

Orientados al cumplimiento de los Objetivos del Milenio, las siguientes políticas públicas trazadas a nivel nacional en cuanto al desarrollo de la Ciencia y la tecnología, se verán enfocadas a la contribución del conocimiento en la construcción de la paz como elemento fundamental para la lucha contra la pobreza y desigualdad en Colombia. Para ello, los aspectos y estrategias trazadas en la segunda Política Nacional de Ciencia y Tecnología 2000-2002, mediante CONPES 3080 de junio de 2000, estuvieron direccionados hacia la apropiación social del conocimiento, el impulso de programas de maestrías y doctorados nacionales, el fortalecimiento del Sistema Nacional de Ciencia y Tecnología, la continuación y preocupación en las investigaciones en torno al Medio Ambiente, el hábitat y la formación de capital humano.

Por lo tanto, la proliferación de políticas públicas direccionadas hacia la incorporación de la Ciencia y la Tecnología a la sociedad, así como a la búsqueda de herramientas que hagan de la nueva industria tecnológica elementos importantes en el ‘progreso’ del país, se convierten en temáticas relevantes para los estudiosos de las ciencias sociales, especialmente la antropología, en donde como lo abordaremos en los apartados siguientes, dichos dispositivos dejaron de ser simples herramientas para ser parte de la cotidianidad, para ser parte de la agenda global por la erradicación de la pobreza e inclusión social de las personas más “desfavorecidas”.

### *De la inclusión digital a la inclusión social*

Si bien es cierto que a nivel nacional, tal y como lo hemos venido reiterando, las políticas que incorporan la Ciencia y la Tecnología a las prácticas sociales de sus habitantes comenzaron a ser planteadas en documentos programas como la Política Nacional de Ciencia y Tecnología, la Agenda de Conectividad, Compartel y Computadores para Educar, es necesario resaltar de manera más

profunda el papel de los organismos internacionales y la industria Tecnológica, ya que son estas las que han impulsado desde espacios externos la necesidad de virtualizar además de los lugares de trabajo, cada uno de los rincones de la sociedad que tienen acceso a las TIC.

Por lo tanto, la consolidación de las políticas públicas de conectividad e inclusión de la Ciencia y la Tecnología en la realidad social, económica, política y cultural tiene también su arraigo en la consolidación de lo que Castells (1999) ha denominado la era de la información, la cual gira en torno a las TIC, produciendo una revolución en todas las sociedades y en todos los ámbitos, comparables, según el autor, con la revolución industrial y la imprenta. Tal ha sido el crecimiento y la difusión social de las TIC que se acepta sin temor a equívocos, pues su importancia se asume de manera indiscutible en el desarrollo de las sociedades contemporáneas. Esto ha conducido a que términos como Sociedad de la Información (SI) y Sociedad del Conocimiento (SC) sean asumidos no solamente como elementos teóricos para distinguir o señalar un momento histórico, sino que tanto países como organizaciones internacionales, como lo hemos expresado para el caso de la ONU, han construido plataformas, proyectos, programas e indicadores que miden y fomentan el desarrollo de la SI (Corrêa 2007; Echeverría 2008). Por ello la antropología tiene la necesidad de enfrentarse y estudiarlos como parte del proceso y “prácticas sociales, económicas y políticas relacionadas con la tecnología y a través de las cuales la vida, el lenguaje y el trabajo están siendo articulados y producidos” (Escobar 2005: 22).

De esta forma, los conceptos de inclusión/exclusión digital toman fuerza e importancia en el mencionado documento *Declaración del Milenio*, ratificado con mayor ímpetu en la declaración final de la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información (CMSI) (Ginebra 2003 y Túnez 2005), en donde se expresan los lineamientos políticos más significantes y fundamentales para la búsqueda de una SI igualitaria. La inclusión digital es definida como la posibilidad de “ofrecer acceso a todas las personas que no estén conectadas al mundo virtual y, además de eso, enseñarlas a utilizar internet para resolver de forma efectiva problemas del día a día” (Corrêa 2007: 7; nuestra traducción). Sin embargo, la poca capacidad y eficiencia en cuanto a los objetivos propuestos, ha conducido hacia la inevitable exclusión digital, abriendo el debate acerca de lo que se ha denominado la brecha digital entre países pobres y países ricos, personas con acceso y sin acceso a las TIC. Esta preocupación por tratar de cerrar la brecha digital ha hecho que el fomento de la inclusión digital sea una búsqueda del bienestar social y la lucha contra la desigualdad (CMSI 2004).

Por lo tanto, ser incluido digitalmente se convierte ya no solamente en una cuestión tecnológica, sino social, en donde el individuo y las comunidades que se encuentren excluidas del acceso a las TIC, son potencialmente vulnerables de desarrollar sus capacidades en igualdad de condiciones con sus semejantes. Esta consideración se

ha convertido recientemente en una necesidad más que en una opción. Sin embargo, este discurso en torno a la inclusión digital/social radica en un hecho objetivo que se ha generado alrededor de las posibilidades intrínsecas de bienestar y desarrollo atribuidas a las TIC, en donde la disminución de la pobreza se mide en índices de 'poseer y no poseer una tecnología'. Más allá de mostrarnos las tecnologías como la salvación de la sociedad contemporánea, se han expresado otras posiciones en donde si bien no se niegan las potencialidades existentes en estas, nos recuerdan que el desarrollo incontrolado y exacerbado de tecnología ha hecho que, por un lado, se piense críticamente en los posibles efectos sobre el medio ambiente y de otro lado, esté la pregunta sobre las diferencias y desigualdades crecientes entre los mal llamados países del "Primer y Tercer Mundo", y los niveles y grados de uso y apropiación diferenciales de las mismas (Beck 1994; Echeverría 2008; Medina 1992).

Esta necesidad de pasar de la inclusión digital a la inclusión social en materia tecnológica, no se hizo esperar en la formulación de las políticas públicas colombianas, ya que en los años 2002 y 2003, siguiendo los lineamientos de política en telecomunicaciones sociales del año 2002 expresados en el documento CONPES 3171, el programa Compartel fue ampliando su espectro de asistencias, pasando de ofrecer además de los servicios de telecomunicaciones comunitarias al mayor número posible de localidades que no cuentan con acceso a estos servicios, a la oferta de "Telecentros, Conectividad a Internet de banda ancha para instituciones públicas, y Planes Bianuales de Ampliación y Reposición de redes". A partir del año 2007, siguiendo la visión de la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información, se reformula nuevamente dicho programa mediante CONPES 3457 de 2007, proponiéndose profundizar en proyectos que pretenden adaptar la telefonía rural comunitaria al nuevo entorno del mercado, *avanzar en la conectividad en banda ancha para instituciones públicas*, crear telecentros comunitarios e implementar estrategias de la infraestructura de acceso universal de las TIC.

De acuerdo con la revisión de los documentos históricos del CONPES, particularmente el 3507 de 2008, se plantea la implementación de un modelo de innovación educativa para promover de manera sostenible el uso y aprovechamiento de las TIC en espacios de aprendizaje. Más importante aún, es que esta política intenta "asegurar la construcción de sentido del uso y la apropiación de las TIC en las prácticas educativas, mejorando la eficiencia de los procesos de gestión de la información y la comunicación" (CONPES 2008 s.p.). Por lo tanto, se evidencia que una de las estrategias para alcanzar la apropiación como tal debe empezar a través de las Instituciones Educativas teniendo en cuenta la comunidad educativa en general. De ahí la importancia de ofrecer capacitaciones y enfatizar en que se debe profundizar en el uso y apropiación de TIC.

Profundizando las políticas iniciadas hace dos décadas, en el actual periodo de gobierno colombiano 2010-2014 se viene adelantando un proyecto nacional

enmarcado dentro del Plan Nacional de TIC (2008-2019), que busca masificar el uso de internet en cada uno de los hogares colombianos, o en palabras del Ministro de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (MinTIC) se busca [darle] “prioridad a los estratos 1, 2 y 3 de la sociedad colombiana”<sup>6</sup>. Con ello se propone dar un salto importante en cobertura y masificación de internet, en el marco de los principales objetivos del *Plan Vive Digital*, los cuales están precedidos de “*La necesidad de masificar internet en Colombia*”, subtítulo del texto en donde se hace explícito el por qué de esa cobertura y masificación. Al respecto, se afirma: “distintos estudios han encontrado que existe una correlación directa entre la penetración y el uso de Internet, la apropiación de las TIC, la generación de empleo y la reducción de la pobreza” (MinTIC 2011: 5). Nuevamente se trazan lineamientos ya no solamente hacia la implementación de la infraestructura adecuada que permita el acceso de millones de colombianos a las redes globales y a la información y conocimientos que ella permite obtener, sino que el reto se encuentra en que la población apropie y/o re-signifique dichas herramientas que más allá de ser importantes y útiles por sí mismas, son las necesidades que tienen las comunidades y sobre todo, los sentidos y significados que encuentren las mismas para dar soluciones a las problemáticas locales, en busca de un beneficio individual y colectivo, lo que hará que las TIC lleguen a ser un ‘trampolín’ del tan anhelado desarrollo del país por parte de quienes vienen impulsando la masificación en cuanto al uso de internet.

### **Las TIC: una aproximación a su relevancia temática en la antropología**

En la antropología colombiana, posiblemente las primeras “puntadas” y preocupaciones en torno al estudio de las nuevas tecnologías como prácticas sociales, económicas y políticas que están relacionadas a cómo la vida, el lenguaje y el trabajo están siendo articulados y producidos, se encuentran en el mencionado texto de Escobar (1994, 2005), quien a principios de los años 1990 hizo un llamado sobre la importancia de estudiar la Cibercultura como un tema central para la antropología y seguramente para otras disciplinas como la historia, la sociología y la psicología, acotando principalmente a la intensificación del uso de redes e internet en la actualidad y las transformaciones que esto produce en las relaciones sociales, lo cual genera formas de participación social distintas a las convencionalmente establecidas.<sup>7</sup> Las redes y los portales, aparecen así como temas centrales en nuevas investigaciones sobre los cambios y valores

---

6 Discurso pronunciado durante el lanzamiento del “Plan Vive Digital Colombia”, en la ciudad de Popayán, capital del departamento del Cauca, Colombia, 10 de diciembre de 2010.

7 Cada vez son más los movimientos sociales que a través de Internet y redes sociales ofrecen un ejemplo de cómo las TIC pueden llegar a movilizar muchas personas haciéndolas partícipes de la creación de un discurso común sobre el que se organizan (Cfr. Almendra et al 2011).

de comunidad que se generan a partir de estas tecnologías. García y Paredes, por ejemplo, realizan un estudio de caso donde analizan de qué forma y cómo las organizaciones subversivas, en este caso las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia Ejército del Pueblo (FARC-EP), utilizan la Internet y las nuevas TIC para hacerse visibles en otros escenarios. Señalan que “el universo virtual se ha configurado como un lugar estratégico y desterritorializado donde quien o quienes tengan capacidad de acceso y uso, se pueden hacer visibles” (2004: 21). Desde otra perspectiva teórica- metodológica, Tocancipá-Falla (2006) señala que la definición de tecnología se ha elaborado desde los artefactos o cultura material hasta las relaciones sociales y valoraciones simbólicas. El autor realiza un recorrido por los diferentes paradigmas de la antropología (evolucionismo, ecología cultural, determinismo cultural) hasta llegar a los planteamientos de Woolgar (1996). Muestra que existe una correspondencia entre objetos, actividades, procesos, conocimientos y habilidades más allá de la condición material del objeto y la herramienta. Estos planteamientos siguen los lineamientos de Lemonnier (1992), en especial su noción de sistema que conlleva la integralidad en los estudios sobre la tecnología. Se destaca la importancia sobre la reflexión de cada sociedad y cultura sobre qué entienden por tecnología.

En general, estos trabajos muestran la importancia creciente de una forma de tecnología que vincula dispositivos de comunicación en el manejo de la información y las comunicaciones que se ha venido imponiendo, llegando a sustituir por su efecto destacado en buena medida la idea de tecnología no sustentada necesariamente en estas funcionalidades sino en otras actividades y dominios de la vida social. En su singularidad, sin embargo, las TIC ofrecen situaciones novedosas e interesantes para las ciencias sociales. Basta mencionar el sentido de apropiación y re-significación de la tecnología, la consciencia intercultural de la sociedad y la cultura, y la valoración de nuevas estrategias de resistencia de lucha frente a problemas que enfrentan en la actualidad.

### *Las TIC y su apropiación social: aproximaciones antropológicas*

Al analizar las continuidades y discontinuidades de la antropología y su relación con la tecnología y cultura material, proponemos en este apartado reflexionar de manera sucinta en torno a una de las tendencias identificadas en los estudios antropológicos de la tecnología, se trata de la apropiación social de las TIC en nuestro país. Esto se explica en la medida del giro que cobraron los estudios antropológicos en la década de los noventa (Ver Rueda 2005, Paz 2005, Escobar 1999).

Es así como una de las tareas primordiales de la investigación sobre el uso de las nuevas tecnologías está referido a su contribución a la resolución de problemas en contextos locales (Santos 2003), porque la apropiación de las TIC no solo debe ser del interés de las políticas públicas sino de las diversas disciplinas sociales. Existen

en este campo más interrogantes y trabajos por desarrollar que respuestas frente a los procesos de adopción de TIC en diferentes localidades

La apropiación como categoría o concepto en las últimas dos décadas aproximadamente ha venido empleándose con diferentes fines y matices. Incluso en algunas oportunidades se habla de sistema de apropiación de TIC<sup>8</sup>, dada las renovadas valoraciones sobre la complejidad de los mismos procesos locales (Botero, Rojas, Cadeac y Escobar 2009; Chaparro 2003, 2004; Ceballos 2005; Echevarría 2008; Fundación Escuela de Gerencia Social y Gonzalo 2006; Paz s.f.; Rueda 2005; Tapiero 2007, Neüman 2008). Sin embargo, uno de los vacíos que se ha encontrado es la falta de profundización o lo indeterminado que resulta este concepto a la hora de aplicarlo o articularlo en contextos locales para el caso colombiano.<sup>9</sup>

De ahí la importancia de revisar la manera cómo se ha abordado en la antropología. Ziff y Rao (1997), refieren a la apropiación cultural como una adopción de aspectos culturales (desde artefactos hasta subjetividades) considerados esencialmente ajenos a una “cultura propia”, cuya característica apela a un fenómeno multidimensional que connota alguna forma de adoptar algo que puede ser individual o grupal. Un aspecto problemático al analizar el rol que la tecnología asume dentro de los planes de vida<sup>10</sup> de los pueblos indígenas, es que en algunos casos la tecnología es pensada como una herramienta al servicio del ‘desarrollo’ de las culturas (Cfr. Mazabuel 2001). Sin embargo, paulatinamente las TIC han venido siendo reconfiguradas; tema para analizar desde la antropología (Ver Almendra 2010; Moriones y Tocancipá-Falla 2009; Rueda 2005).

Otro de los debates que existen sobre este concepto es lo relacionado a los códigos sociales de significado que configuran esta temática. En este sentido, es posible que existan este tipo de códigos entre los indígenas y se reflexione sobre la apropiación de las TIC en los congresos, mingas de pensamiento, entre otros espacios sociales de reflexión o *metodologías propias* de trabajo. Sin embargo, la apropiación puede ser entendida como un “proceso de transmisión y de transformación” (Giraldo 2006: 395), lo cual conlleva a la re-significación de

---

8 Es necesario realizar esta precisión porque actualmente existe otra perspectiva relacionada con la apropiación social del conocimiento que intenta articular la sociedad y la ciencia (Cfr. Chaparro 2003; Barrio 2008).

9 Para el caso Venezolano por ejemplo encontramos las contribuciones de Neüman (2008) al desarrollar una interesante definición y complejidad de la categoría de apropiación; y la Fundación Escuela de Gerencia Social y Gonzalo plantean que es “una de las maneras de darle uso [a las] tecnologías más allá de lo instrumental, estimulando su uso en función de las necesidades individuales y colectivas de los ciudadanos” (2006: 1).

10 Gow señala que el Plan de Vida es “una estrategia a largo plazo para el desarrollo integral del resguardo y toma en cuenta todos los aspectos de la sociedad y la cultura indígena, presentando una visión para el futuro y contestando implícitamente las siguientes preguntas: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?” (2005: 68).

tecnologías. Por citar solo dos ejemplos referido a esto, son los Telecentros de La Habana en Buga (Valle) y El Tejido de Comunicación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), porque pasaron de ser un espacio centrado para recibir capacitaciones a ser un espacio vital para la comunidad (Universidad Autónoma de Occidente y Colnodo 2009; Dorado 2005).

Todo esto nos lleva a argüir que la apropiación ha venido cambiando de acuerdo con los paradigmas en los cuales se inscribe. Algunos autores señalan que ha estado presente en la concepción de proyectos y políticas, empero, recientemente no se le ha dado la importancia como base fundamental de iniciativas de TIC (Botero, Rojas, Cadeac y Escobar 2009). Estas autoras (2009) han sugerido que la apropiación debe alcanzarse en varias escalas a nivel internacional, regional o nacional, en una estrategia metodológica que denominan *top down* (de arriba hacia abajo). Los proyectos que abogaron su impulso vieron sus inicios desde 1990 para contrarrestar la brecha digital que presentaba y sigue presentando Colombia. Hacia finales de esta década, tal como lo abordamos, el enfoque comenzó a cambiar hacia el uso de las TIC con la idea de fortalecer la administración pública y las instituciones de gobierno y, por extensión, fomentar la participación de los ciudadanos en los procesos de decisión y el desarrollo de servicios públicos para los grupos más vulnerables. Esta tendencia evidenció el fracaso parcial de programas más centrados en la tecnología y no en el ciudadano.

Uno de los mayores avances críticos sobre el análisis de este concepto lo encontramos en Chaparro (2004), quien plantea el desafío de *desarrollar en Colombia una Sociedad del Conocimiento* con capacidad para usar creativamente las nuevas tecnologías, sosteniendo que surgen dos grandes dimensiones que inciden en este proceso. El primero de estos es el *desafío de la conectividad* relacionada con la Agenda de Conectividad (MinTIC) anteriormente mencionada. En segundo lugar, “el *desafío de la informatización real de la sociedad y de la economía* es un proceso más complejo que requiere de la *apropiación social* de estas nuevas tecnologías por parte de los diversos actores y sectores sociales, llevando a una integración creativa e innovadora de dichas tecnologías en las formas de actuar” (Chaparro 2004: 2). Uno de los planteamientos que cobran relevancia es que los proyectos no deben centrarse en llevar computadores y enseñar a utilizarlos sino que “se trata de una actitud basada en una visión del mundo y de su entorno, en donde la *cooperación* y la interacción entre empresas o entre organizaciones académicas, y su *inserción en redes*” se articulen (Chaparro 2004: 7).

Sin embargo, desde una perspectiva crítica se puede señalar que este autor da excesiva importancia a los indicadores del uso de las TIC y no expone las experiencias en campo. Por ejemplo, no describe qué tan limitado es el acceso o uso de las TIC entre la comunidad y cuáles son las causas de aquellas delimitaciones,

no solo a nivel de políticas públicas sino desde la perspectiva de las comunidades. Chaparro (2004) señala que el mayor atraso del país se encuentra en el proceso de *apropiación social de la tecnología* y en su integración efectiva en el sector productivo y en los demás sectores de la vida nacional. Paralelamente, Colombia tiene una importante “*capacidad de uso*” de dichas tecnologías en términos de la calidad de sus recursos humanos y de su desarrollo institucional.

Adicionalmente, otro de los procesos con mayor relevancia en el uso y apropiación son los Centros TIC, porque incluyen varias tipologías de acuerdo con el rol que tenga (v.gr. bibliotecas, centros culturales, colegios, telecentros, etc.). En Colombia y en otros países del mundo, particularmente los telecentros se han visto solo como un tema de tecnología donde se instalan una serie de equipos dando respuesta inmediata a unas necesidades de comunicación. Sin embargo, no se realizan los procesos adecuados de capacitación a las personas que estarán a cargo del telecentro, a las comunidades y más importante aún, ha faltado el pertinente análisis de las necesidades del entorno, teniendo como consecuencia que muchos de estos hayan sido cerrados por falta de acompañamiento tanto individual como colectivo. Otro tema destacado, es el de los telecentros comunitarios, ya que en el 2006 surgieron once iniciativas comunitarias de acceso a las TIC gracias al presupuesto participativo. Sin embargo, desde el inicio se hicieron cuestionamientos sobre la sostenibilidad social, tecnológica, económica y política de estas iniciativas.

En vista de los antecedentes y como una respuesta a mejorar este modelo lineal, la Corporación Makaia propuso desde finales del 2007 que se trabajaran de manera paralela los temas de conectividad y acceso, apropiación y contenidos y herramientas, como tres pilares que deben co-existir para un adecuado proceso de implementación de las TIC. Adicionalmente, se planteó enmarcar esta iniciativa en un modelo de Empresarismo Social con el fin de fomentar la auto-sostenibilidad de los telecentros (Botero, Rojas, Cadeac y Escobar 2009).

También han surgido proyectos en donde con el apoyo de un convenio entre Colnodo y MinTIC se están implementando procesos de apropiación de las TIC en telecentros Compartel. Los proyectos están encaminados a pensarse estos centros en algo *más allá de iniciativas de conectividad*<sup>11</sup>, y pasar a iniciativas que tienen en cuenta otros temas como el desarrollo de contenidos y la apropiación. Este tema no es de un solo sector, ya que el gobierno, las instituciones públicas y privadas saben y reconocen la importancia que tiene la apropiación de las TIC por parte de las personas para mejorar su calidad de vida y generar desarrollo social y

---

11 Recordemos que los primeros CONPES en los cuales se aborda la tecnología contemplan como prioridad el tema de la conectividad y no otro, por lo cual fue una tendencia que guió los primeros trabajos relacionados con este tema.

económico. En efecto, las autoras plantean que en Medellín se ha logrado generar esta conciencia de red<sup>12</sup>.

Finalmente, otra de las visiones críticas sobre los procesos de apropiación es la señalada por Tapiero (2007 s.p), pues para este autor las TIC por sí solas no solucionan problemas de diferente tipo, sino que se requiere de una metodología para evaluar los avances y retrocesos del uso de las TIC y su impacto. No hay un seguimiento cualitativo a este tipo de propuestas, razón por la cual se le da preponderancia a las cifras que representan su éxito. Por ello antes de inaugurar una plataforma tecnológica se requiere analizar los modos de comunicación locales para establecer diálogos que afiancen el propósito local que conlleve a la apropiación (Tapiero 2007). Desde nuestra perspectiva estos diálogos también pueden contribuir a analizar las razones por las cuales se da la apropiación o no de las TIC, pero este tipo de proceso amerita otro espacio para su análisis.

## Consideraciones finales

Al analizar algunos artículos y algunas experiencias etnográficas nos hemos enfocado en tres líneas temáticas enmarcadas en el campo de la tecnología y que involucran aspectos de externalidad/internalidad. En primer lugar, se ha subrayado que a partir de la década de los cuarenta se empezaron a desarrollar estudios de historia social de la ciencia, donde la misma institucionalidad (en este caso COLCIENCIAS) contribuyó en ese proceso expansivo con mayor ímpetu en los ochenta. Desde la antropología se ha querido destacar el papel de los precursores que empezaron con las primeras aproximaciones sobre la tecnología y los sucesores que han continuado con este interés los cuales no han sido solamente personales sino también académicos e institucionales. Los esfuerzos de COLCIENCIAS por fortalecer esta línea desde los años de 1980 y recientemente, a través de convocatorias son un ejemplo significativo. Más específicamente en el campo de la antropología, durante el *12 Congreso de Antropología. Compromiso social y desafíos en América Latina*, de 2007, se organizó el simposio “Antropología, Ciencia y Tecnología”, en donde se dio cuenta de lo amplio que puede ser este campo de investigación, no solo en la diversidad de temáticas que se presentaron sino las diferentes perspectivas desde la cual fueron abordadas las investigaciones. Sin embargo, la continuidad de esta línea de investigación no se vio reflejada en el *13 Congreso de Antropología* celebrado en la Universidad de los Andes en el 2009. Al revisar los simposios del XIV Congreso de Antropología de la Universidad (2012) de Antioquia, solo uno aborda la recuperación de tecnologías

---

12 Ceballos (2005: 22) define el concepto red como las “estructuras donde personas (o instituciones) están relacionadas entre sí”.

indígenas teniendo en cuenta perspectivas de autores extranjeros, nuevamente la arqueología aparece como prevalente en este subcampo epistemológico.

En la actualidad existe la Maestría de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología de la Universidad Nacional de Colombia (Departamento de Sociología), lo que marca una continuidad en este tipo de investigaciones, enfocadas ya no solamente desde las disciplinas sociales, sino desde la interdisciplinariedad que esta maestría propone. De esta forma, se ha realizado una revisión representativa sobre la literatura antropológica que involucra la tecnología, identificando sus tendencias que muestran claramente un movimiento desde los estudios sobre la cultura material, la arqueología y su impresión en la estructura narrativa (mito) que queda como evidencia de los cambios que afectan a los grupos humanos, y posteriormente de nuevo en la arqueología con una especie de retorno en los noventa con el tema de la cultura material.

Por otro lado, en la última década se ha destacado el surgimiento y uso intensivo de las TIC en particular en comunidades campesinas e indígenas que han re-apropiado y re-significado su uso encauzado hacia sus intereses locales, pues la mediación social de estas tecnologías deja de ser instrumental para convertirse en estructural. Este aspecto, sin embargo, motiva el desarrollo de nuevas agendas que desde la antropología pueden permitir un seguimiento sobre dichos procesos y el surgimiento de otros. No obstante, es necesario no ocuparse exclusivamente sobre este tipo de tecnologías ya que existen otras formas que ameritan también atención y estudio. Mientras la llamada Antropología de la Cibercultura puede ser significativa, es indispensable desarrollar alianzas disciplinares en el análisis de otros problemas tecnológicos que presionan activamente en muchos grupos sociales, lo que seguramente configurará un campo más abierto en la investigación donde la antropología y otras profesiones pueden converger.

## Referencias citadas

- Almendra, Vilma  
2010 *Encontrar la palabra perfecta: Experiencia del tejido de comunicación del pueblo Nasa en Colombia*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.
- Almendra, Vilma *et al.*  
2011 *Tierra y silicio. Cómo la palabra y la acción política de pueblos indígenas cultivan entornos digitales*. Cali: Universidad del Valle.
- Asociación Computadores para Educar  
2011 *Documento técnico de especificaciones para la adquisición de computadores portátiles*. Bogotá. Disponible en:  
<http://www.computadoresparaeducar.gov.co/website/es/Documentos/DocumentosTecnicos/DoctecnicoportatilesCPE2011.pdf>

- Barrio, Cipriano.  
2008 La apropiación social de la ciencia: nuevas formas. *Revista CTS*. 4(10): 213-225.
- Beck, Ulrich  
1994 *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós: Barcelona.
- Bejarano, Jesús Antonio  
1993 *Notas para una historia de las ciencias agropecuarias en Colombia*. En: Carlos Eduardo Vasco, Diana Obregón y Luis Enrique Orozco (Eds.). Bogotá: Colciencias.
- Botero, Susana *et al.*  
2009 *Apropiación de las TIC en la Agenda Pública*. Corporación Makaia Asesoría Internacional. Disponible en [http://colombiadigital.net/newcd/component/docman/doc\\_details/1221-apropiacion-de-las-tic-en-la-agenda-publica-](http://colombiadigital.net/newcd/component/docman/doc_details/1221-apropiacion-de-las-tic-en-la-agenda-publica-) (Acceso 18/12/2012).
- Caruso, Diana  
2010 “Industria de Alta Tecnología en Colombia (1976-2007): Impacto de la Liberalización Comercial”. Tesis Maestría en Ciencias Económicas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Castells, Manuel  
1999 *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen 1: La sociedad red*. México: Siglo XXI editores.
- Ceballos, Florencio  
2005 “Diez razones para trabajar en red”. En: Memorias del Evento *Colombia: Diálogo cultural y tecnologías de información y comunicación para el fortalecimiento de los procesos comunitarios*, pp 21-25. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.
- CMSI –Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información–  
2004 *Informe final de la fase de Ginebra*.
- Chaparro, Fernando  
2003 *Apropiación Social del Conocimiento, Aprendizaje y Capital Social*. Disponible en: [http://www.colombiadigital.net/newcd/component/docman/doc\\_details/1361-apropiacion-social-del-conocimiento-aprendizaje-y-capital-social](http://www.colombiadigital.net/newcd/component/docman/doc_details/1361-apropiacion-social-del-conocimiento-aprendizaje-y-capital-social). (Acceso 15/01/2012).
- 2004 *Apropiación Social de las Nuevas Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (TICs) e Informatización de la Sociedad Colombiana*. Corporación Colombia Digital.
- Chavez, Milciades  
1986 La ciencia y la tecnología: una variable dependiente de la estructura social. En: *Trayectoria de la antropología colombiana. De la revolución en marcha al Frente Nacional*, pp 161-190. Bogotá: Colciencias Guadalupe.
- Cimadevilla, Gustavo  
2009 Sociedad digital, sociedad dual. *Signo y Pensamiento*, 54. XXVIII

- CONPES –Consejo Nacional de Política Económica y Social– 2739  
1994 “Política Nacional de Ciencia y Tecnología 1994-1998”. Colombia  
Consejo Nacional de Política Económica y Social– 3032  
1999 “Programa Compartel de telefonía social. Colombia”.  
Consejo Nacional de Política Económica y Social– 3072  
2000 “Agenda de Conectividad. Colombia”.  
Consejo Nacional de Política Económica y Social– 3080  
2000 “Política Nacional de ciencia y Tecnología 200-2002”. Colombia.  
Consejo Nacional de Política Económica y Social– 3171  
2002 “Lineamientos de Política en Telecomunicaciones Sociales 2002-2003”.  
Colombia.  
Consejo Nacional de Política Económica y Social– 3457.  
2007 “Lineamientos de política para reformular el programa Compartel de  
telecomunicaciones sociales”. Colombia  
Consejo Nacional de Política Económica y Social– 3507.  
2008 “Planeación, D. N. d”. Bogotá, Consejo Nacional de Política Económica  
y Social.
- Corrêa, Rômulo de Amorim  
2007 “A construção social dos Programas Públicos de Inclusão Digital”.  
Dissertação Mestrado em Sociologia. Brasília: Universidad de Brasilia.
- Dorado, Mauricio  
2005 “El tejido de comunicación, las TIC”s y el plan de vida de las  
comunidades indígenas del norte del Cauca. La importancia de las  
TIC”s en los procesos de gestión comunitaria”. En: Memorias del  
Evento *Colombia: Diálogo cultural y tecnologías de información y  
comunicación para el fortalecimiento de los procesos comunitarios*, pp  
171-179. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.
- Duncan, Ronald y Gloria Duncan  
1974 La fotografía como una técnica en antropología visual. *Revista  
Colombiana de Antropología*. XVII: 10-51.
- Dussan de Reichel, Alicia  
1960 La mochila de fique. Aspectos tecnológicos, socio-económicos y  
etnográficos. *Revista Colombiana de Folclor*. 2(4): 137-148.
- Echevarría, Javier  
2008 Apropiación social de las tecnologías de la información y la  
comunicación. *Revista CTS*. 10(4): 171-182.
- Escobar, Arturo  
1994 Welcome to Cyberia. Notes on the anthropology of ciberculture.  
*Current anthropology*, 35(3): 211-231.  
1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología  
contemporánea. Antropología de la ciencia y la tecnología*. Bogotá:  
CEREC e ICANH.  
2005 Bienvenidos a Ciberia. Notas para una antropología de la Cibercultura.  
*Revista de Estudios Sociales*. 22: 15-35.

- Frieddemann, Nina S. de.  
1976 Cine documento: una herramienta para investigación y comunicación social. *Revista Colombiana de Antropología*. XX: 509-546.
- Fundación Escuela de Gerencia Social y Gonzalo Morelis.  
2006 *Déficit de Acceso y Apropiación Social de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC)*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Planificación y Desarrollo.
- García, Gisela y Liliana Paredes  
2004 Un territorio para conquistar y/o subvertir: el uso del Internet en las FARC-EP. *Nómadas*. 21: 95-105.
- Giraldo, Reinaldo  
2006 Poder y resistencia en Michel Foucault. *Tabula Rasa*. 4: 103-122.
- Gow, David  
2005 “Desde afuera y desde adentro: la planificación indígena como contra-desarrollo”. En: J. Rappaport (ed.), *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, pp 65-91. Popayán: Universidad del Cauca.
- Greiff, Alexis y Mauricio Nieto  
2005 Anotaciones para una agenda de investigación sobre las relaciones tecnocientíficas sur-norte. *Revista de Estudios Sociales*. 22: 59-69.
- Lemmonier, Pierre  
1992 *Elements for an anthropology of technology*. Michigan: University of Michigan.
- Martín-Barbero, Jesús  
2005 “Cultura y nuevas mediciones tecnológicas”. En: *América Latina, otras visiones desde la cultura*. Edición del Convenio Andrés Bello: Colombia.
- Mauss, Marcel  
1926 Technologie. *Manuel d'éthnographie*. Versión electrónica Macintosh organizada por el profesor, Jean-Marie Tremblay.
- Mazabuel, Nelson  
2001 *Elementos y reflexión sobre el proceso de formulación del plan de vida del resguardo indígena de Puracé*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Medina, Manuel  
1992 “Nuevas tecnologías, evaluación de la innovación tecnológica y gestión de riesgos”. En: José Sanmartín, Stephen H. Cutcliffe, Steven L., *Estudios sobre tecnociencia y sociedad*, pp 163-194. Barcelona: Anthropos.
- Mejía, María y Pablo Bernal  
2003 *EnriqueciendolaFormacióndelasNuevasGeneracionesdeColombianos*. Instituto para la conectividad de las Américas. Disponible en:<[http://www.idrc.org/uploads/userS/11927215341ComputadoresDocumento\\_Integrado.pdf](http://www.idrc.org/uploads/userS/11927215341ComputadoresDocumento_Integrado.pdf)>. Consultado el 30 de mayo de 2011

Mendoza, Enrique

- 1989 Cultura popular o cultura de masas: Artesanos y microempresarios: el trabajo de la tagua en Chiquinquirá. *Revista Colombiana de Antropología*. 27: 7-34.

MinTIC –Ministerio de las tecnologías de la información y las comunicaciones–

- 2011 “Plan Vive Digital Colombia”. Disponible en: <[http://vivedigital.gov.co/files/Vivo\\_Vive\\_Digital.pdf](http://vivedigital.gov.co/files/Vivo_Vive_Digital.pdf)>. Consultado el 22 de mayo de 2011

Mora de Jaramillo, Yolanda

- 1974a Clasificación y notas sobre técnicas y el desarrollo histórico de las artesanías colombianas. *Revista Colombiana de Antropología*. 16: 283-354.
- 1974b Bases culturales en la enseñanza del diseño artesanal. *Revista Colombiana de Antropología*. 17: 53-64.
- 1980 Cambios en una artesanía popular colombiana como reflejo de cambios socioeconómicos y culturas. *Revista Colombiana de Antropología*. 23: 277-296.

Morales, Jorge

- 1975 Notas etnográficas sobre la tecnología de los indios Cuna. *Revista Colombiana de Antropología*. 19: 79-102.

Moriones, Germán y Jairo Tocancipá-Falla

- 2009 Tecnologías inalámbricas en zonas de difícil acceso de las poblaciones indígenas del Cauca andino. Resultados de investigación. *Revista de Estudios Sociales Comparativos*. 173-178

Neuman, M.

- 2008 La apropiación social como práctica de resistencia y negociación con la modernidad. *Anuario Ininco / Investigaciones de la comunicación*. Caracas. 20(1): 8.

Paz, Felipe

- 1978 Nuevas perspectivas de la Antropología en Colombia. En: Fernando Chaparro y Francisco Sagasti (eds.), *Ciencia y Tecnología en Colombia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.

Paz, Olga

- 2005 “Gestión del conocimiento y usos sociales de Tecnologías de Información y Comunicación, TIC. Colnodo”. En: Memorias del Evento *Colombia: Diálogo cultural y tecnologías de información y comunicación para el fortalecimiento de los procesos comunitarios*, pp. 185 – 195. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.

Pineda, Roberto

- 1975 La Gente Del Hacha: Breve Historia de la Tecnología Según una Tribu Amazónica. *Revista Colombiana de Antropología*. 18: 435-478.

Poveda, Gabriel

- 1993 “Enseñanza de la historia de la tecnología y de la ingeniería”. En: Gabriel Poveda (ed.), *Ingeniería e Historia de las Técnicas*, pp 17-22. Bogotá: Instituto Colombiano para El Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología Francisco José de Caldas, Colciencias.

- Quevedo, Emilio  
1993 *Fundamentos Teórico-Metodológicos*. Vol. I Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo  
1985 *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Bogotá: Procultura.  
1945 La manufactura cerámica entre los Chamí. *Boletín de Arqueología*. 1(5): 425-430.
- República de Colombia  
2009 Ley 1341 de 2009. Bogotá: Diario Oficial 47(42): 1-53.
- Rodríguez, Martha  
s.f. Plan Nacional de TIC (2008-2019). Disponible en: [http://www.acis.org.co/fileadmin/Revista\\_104/columnista-invitado.pdf](http://www.acis.org.co/fileadmin/Revista_104/columnista-invitado.pdf), (Acceso 24/01/2012).
- Rojas, Lucía  
1975 La cerámica Panche tipo “El Peñon”, un ejemplo de delimitación cerámica por computador. *Revista Colombiana de Antropología*. 19: 291-302.
- Rueda, Rocío  
2005 “Apropiación social de las tecnologías de la Información: Ciberciudadanías emergentes”. En: Memorias del Evento *Colombia: Diálogo cultural y tecnologías de información y comunicación para el fortalecimiento de los procesos comunitarios*, pp 27-49. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.
- Santos, María  
2003 “La redefinición cultural de los sistemas culturales”. En: C. Bueno and M. Santos (eds.) *Nuevas tecnologías y cultura*, pp 7-13. México: Anthropos.
- Standage, Tom  
2008 *El futuro de la tecnología*. Buenos Aires: Cuatro Media.
- Tapiero, Andrés  
2007 Reportaje crítico sobre el desarrollo y la apropiación social de las TIC’s en contextos locales. Universidad Autónoma de Occidente. Área Comunicación organizacional II: S.p.
- Tocancipá-Falla, Jairo  
2006 “Relaciones Ciencia, sociedad y tecnología: algunas consideraciones entre conocimiento (s), uso (s) y apropiación (es) social (es)”. En *Perspectivas de investigación para el Cauca. Una construcción interdisciplinaria sobre el desarrollo tecnológico y su impacto en el entorno*, pp 20-40. Popayán: Universidad del Cauca.
- Universidad Autónoma de Occidente y Colnodo  
2009 “Telecentro La Habana Buga. Proyecto de Fortalecimiento de Apropiación de las TIC y Gestión del Conocimiento”. Disponible en: [http://www.youtube.com/watch?v=9n9c4\\_wXzfU](http://www.youtube.com/watch?v=9n9c4_wXzfU).

Vaccarezza, Leonardo

- 1998 Ciencia, tecnología y sociedad: el estado de la cuestión en América Latina. *Revista Iberoamericana de educación, Ciencia, tecnología y sociedad ante la educación*. 18: 13-40.

Woolgar Steve

- 1996 "Technology". En: A. Kuper y J. Kuper (eds.), *The Social Science Encyclopedia*, pp 869-871. Londres y Nueva York: Routledge.

Ziff, Bruce y Patrima Rao

- 1997 "Introduction to cultural appropriation. A framework for analysis". En: *Borrowed Power: Essays on cultural appropriation*, pp 1-2. New Brunswick: Rutgers University Press.

## 12. Antropólogos y sociólogos frente a las clasificaciones e identificaciones societales en Colombia: los retos que hoy imponen ‘los mestizos’

ELÍAS SEVILLA CASAS<sup>1</sup>, JUAN CARLOS PIÑACUÉ ACHICUÉ<sup>2</sup>, JOHANA GUACHETÁ HUILA<sup>3</sup>

### Introducción

En el análisis de los procesos relacionales y transformacionales de las comunidades étnicas y no étnicas en América Latina se acude cada vez con más frecuencia al marco conceptual general de referencia propuesto por el sociólogo Aníbal Quijano (2000). Dentro de una visión histórica de larga duración el autor establece como eje la noción de clasificación en “identidades societales<sup>4</sup> de la colonialidad”. Según el autor, el dinamismo de estas identidades, atribuidas o asumidas, pasivas, pacíficas o militantes, ha hecho *transitar* a los sujetos humanos en cuestión por las “clases societales”, que son nombradas en su propuesta con etiquetas de este estilo: “indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos”.

Las *etiquetas clasificatorias* comunes en Colombia son --entre otras, porque la galería es grande y dinámica-- las de indio, indígena (con el respectivo etnónimo que opera como apellido), negro (afrodescendiente, afrocolombiano, mulato, moreno), rom, raizal, palenquero, mestizo, blanco, blanco-mestizo, chilapo, isleño, paña (champetudo, sharhead, chambacú) y corroncho. Estas etiquetas mezclan, como vemos, denotaciones/connotaciones étnicas y no étnicas; además, algunas tienen franca implicación racial. Su sentido varía de contexto a contexto, este definido por la circunstancia de quién habla, a quién, en qué situación y con qué propósito o connotación.

---

1 Antropólogo, profesor Titular, jubilado, Universidad del Valle, Cali.

2 Antropólogo, Universidad del Cauca.

3 Socióloga, Universidad Nacional del Colombia y docente de educación secundaria en Tierradentro, Cauca.

4 “Societal” no es un adjetivo usual en castellano. Lo tomamos de Quijano (2000). Significa “relativo a la sociedad” pero tiene un matiz que acentúa el carácter (o si se quiere, la escala) total o de conjunto de una sociedad en donde las personas se ubican o son ubicadas en las varias categorías. Se toma por contraste con el sentido “marxo-positivista”, “weberiano”, o de lenguaje común, que tiene “social”, en especial en la frase “clase social”.

En la lista no incluimos los clasificatorios locales o regionales (topónimos) que tienen en Colombia mucha importancia porque reflejan notables variaciones culturales como tempranamente lo mostró Gutiérrez de Pineda (1968) para los grandes conjuntos regionales. Además, etiquetas como “pastuso”, “costeño”, “cachaco”, y sobre todo “paisa” (en tanto distinto de “antioqueño”), tienen entre nosotros un estatus especial, casi de etnónimo. De todas las etiquetas la muy inclusiva de “mestizo” nos pareció particularmente problemática y por ello le dedicamos espacio de reflexión especial en el ensayo.

La concepción de Quijano sobre “clases sociales”, marcadas por las etiquetas, se mueve, como Odiseo en su viaje, entre el Escala de la noción “marxo-positivista” y “weberiana” de las “clases sociales” y el Caribdis del *atomismo postmodernista*, ambos de innegable tradición “eurocentrista”. (Los términos entrecomillados son del autor). Para Quijano las formas concretas de clasificación emergen dentro de marcos histórico regionales determinados y tienen resultados que son “heterogéneos, discontinuos, conflictivos”, insertos como están en juegos de poder fuertemente ligados a contextos específicos. Centrales en su propuesta de juegos de poder son (1) *las prácticas* de clasificación, asumida o adscrita, que *hacen haciendo* los sujetos sociales cuyos *andares* analizamos; y (2) *la práctica* de la teorización que sobre esas *prácticas* (1) hacemos los científicos sociales. En el presente ensayo queremos prestar atención a los dos planos, dando desde luego prioridad al primero: el de *los andares* de la gente por las diversas clases sociales. Es obvio que al hablar de andares y hacer utilizamos una fecunda idea propuesta por Michel de Certeau (1996).

Apoyados en Quijano tejaremos la *trama* del ensayo sobre la *urdimbre* formada por las nociones de *dominación*, *explotación* y *conflicto* como manifestaciones que son de los juegos locales de poder. Pondremos al lado de dominación la noción de *hegemonía* con la que, en tanto conjunto de *prácticas situadas* (Comaroff y Comaroff 1991), tiene estrecha relación. Como en toda urdimbre, poco se observa de ella en la superficie pero sus hilos allí están y allí actúan.

Miraremos la hegemonía local, *en germen y con unilateral coloración étnica*, en un caso de conflicto inter/indígena que describiremos con particular detalle, centrado como está en la cuestión del derecho a “*etnoeducación*”. Esta, en la versión *bilingüe nasa-castellano*, es reclamada por los indígenas de un nuevo resguardo “*páez*”(nasa) llamado La Gaitana e impuesta a campesinos que, siendo antiguos indígenas *no nasa* como lo son los miembros del resguardo en cuestión, hoy prefieren dejar de lado la clasificación étnica. Lo curioso es que ni los indígenas del resguardo La Gaitana ni los campesinos circundantes hablan la lengua aborígen. Además, el caso descrito tiene como trasfondo un conflicto territorial de implicaciones muy delicadas.

Dijimos al inicio ‘transformacionales’ porque consideramos necesario explorar en la urdimbre la cuestión de la “Acción Afirmativa”, AA, asociada a los

derechos diferenciales, concedidos por la Constitución a las comunidades indígenas, que gradualmente están siendo precisados por la jurisprudencia subsiguiente. En Colombia estos derechos han sido extendidos, en forma que se ha llamado “indianizada” (Agudelo, *et al.* 1999), a las otras comunidades étnicas formalmente reconocidas en Colombia: las rom, las afrocolombianas, las raizales y las palenqueras. Esta cuestión AA fue soslayada en la literatura colombiana, hasta cuando Mosquera y León (2009) las plantearon de frente, con contundencia y propiedad, en relación con las comunidades de ancestro africano. Aquí tomamos en cuenta la versión de AA propuesta por Nancy Fraser (1997) quien prefiere hablar de Acción Transformativa, AT. Esta, en la traducción de Mosquera y León (p. 83) que aquí utilizamos, trata de corregir la inequidad mediante la reestructuración del marco general que la soporta. Como se sabe, esa reestructuración en Fraser implica conjugar críticamente los procesos de *redistribución* con los de *reconocimiento*.

Según nuestro criterio, los científicos sociales podemos contribuir a la sustanciación crítica y autónoma de esas clasificaciones, estudiándolas en *las prácticas locales* para exponer nuestras conclusiones que en veces, como dice Eric Hobsbawn (1992: 3) resultan “política o ideológicamente explosivas”. A esta tarea intelectual colectiva queremos contribuir con nuestro ensayo.

## Voces de sociólogos y antropólogos

Antes de entrar en la reflexión central o sustantiva de las *prácticas tipo 1* (las de las comunidades locales) presentamos unas consideraciones que atañen a la reflexión antropológica (*práctica tipo 2*), a fin de honrar el propósito especial del presente libro, dedicado analizar “cómo los antropólogos han interpretado, asimilado, transformado o innovado con discursos en boga”, según reza la convocatoria de Tocancipá-Falla (2011).

Abordemos pues este tema colateral con una cita de Quijano (2000: 366-367), quien al delinear el contraste entre el Eurocentro, que queremos abandonar, y el contexto latinoamericano de la colonialidad, que queremos subvertir, escribe (itálicas nuestras):

En Europa están en formación o ya están formadas las instituciones ‘modernas’ de autoridad: los ‘estados-nación modernos’ y sus respectivas ‘identidades’. En No-Europa sólo son percibidas las tribus y las etnias, el pasado ‘pre-moderno’, pues ellas serán reemplazadas en algún futuro por Estados-Nación-como Europa. Europa es civilizada. No-Europa es primitiva. El sujeto racional es Europeo. No-Europa es objeto de conocimiento. Como corresponde, la ciencia que estudiaría a los europeos se llamará ‘Sociología’. La que estudiaría a los No-Europeos se llamará ‘Etnografía’.

Obsérvese que No-Europa como *término guionado* (*hiphenated* en inglés) es, en este arreglo colonial, una *categoría residual*, en donde se arrojan todos los que no cumplen con determinadas condiciones, definidas por Europa. En el presente texto utilizaremos ‘*no-étnico*’, también guionado, dándole la misma connotación: categoría residual que queremos establecer con precisión para quitarle el guión. La invitación general del ensayo, en especial a los antropólogos, es trascender lo *no-étnico residual* que fluye del énfasis preferente en *lo étnico*, que es tratado como “el Otro” o “la Otredad”, así en abstracto. De este modo le quitamos su connotación de colonialidad-al-revés porque mantener el carácter guionado de los no-étnicos sería inconsecuente con un propósito subversivo de la colonialidad. Geertz (2000: 96-97), con la lengua contra la mejilla como dirían los gringos, anota que (itálicas nuestras): “movida por esas enormes *máquinas del pensamiento postmoderno* –Heidegger, Wittsgestein, Gramsci, Sartre, Foucault, Derrida, más recientemente Bathkin—se extiende una preocupación general sobre la representación ‘*de El Otro*’ (inevitadamente con mayúscula, inevitablemente en singular) en el discurso etnográfico como tal”.

Téngase en cuenta que el *postmodernismo*, como el marxo-positivismo y el weberianismo son tradiciones netamente europeas. Allá estarán bien, aquí hay que demostrar con estudios concretos, no con hermenéuticas, que sirven. En la página siguiente, hablando de cómo se hace el trabajo antropológico, Geertz agrega que para cumplir el propósito de las ciencias sociales “*de entender ‘a otros’*”, en minúscula y plural, es conveniente “moverse entre ellos como nos movemos entre nosotros mismos”. La *demodé* preocupación “por El Otro” (o, peor, por la Otredad o Alteridad en abstracto) se mantiene entre nosotros los colombianos hasta hoy como señal (aún) de actualidad y novedad.

Hay intentos de superar estas limitaciones y dependencias analíticas. Ejemplo: el número 47(2), 2011, de la *Revista Colombiana de Antropología* dedicado al multiculturalismo y etnización en algunas de sus variantes. No obstante, se observa allí –no en todos los autores– la persistencia de resabios creados por ‘la colonialidad del saber’ que impiden analizar con soltura e imaginación el dinámico escenario nacional. Así se maquille, el concepto de multiculturalismo no logra captar la dinámica las prácticas transformadoras y desde abajo de los diversos agentes sociales, que rompen moldes cada vez y sí puede servir para que persista *el gatopardismo*, es decir cambiar las cosas para que sigan lo mismo (Rivera Cusicanqui 2012: 102).

No capta tampoco la dinámica, en el intento mencionado, el concepto de “grupos étnicos”, traducción colonizada de una lengua inglesa que no tiene en su haber la palabra *etnia*, como sí la tiene el castellano. Por mirar al eurocentro como principal (y a veces exclusivo) foco de iluminación, se olvida que hace 44 años Guillermo Bonfil (1972) en una memorable reunión de Barbados propuso el concepto de etnia como herramienta asociada a la de “indio” para, ya entonces,

trabajar la cuestión de la colonialidad. Todavía se trasladan a nuestro campo las baterías completas inventadas para sus propósitos por los autores eurocentrados, por ejemplo, los arriba mencionados por Geertz. Se traducen, se pulen y se ajustan, olvidando que tenemos la posibilidad de tomar algunos de esos elementos discretos, si es que sirven, para construir con autonomía las que necesitemos. “Descolonialidad del saber” es tomar del amplio mundo conceptual, con libertad e imaginación, lo útil a nuestra propia actividad creadora, superando el destino de meros (aunque refinados) traductores o hermeneutas.

En la implicación extendida de la lógica de Quijano, los antropólogos en Colombia, desde cuando emergió la disciplina a mediados de los años 1930 hemos hecho por lo general *etnografía*, no *sociología*, *sensu* Quijano, porque hemos dado preferencia a las etnias como comunidades “Otras” y hemos insistido en hablar de su “Alteridad” u “Otridad”. Eran hasta hace poco excepcionales los casos de estudios antropológicos de comunidades o cuestiones no-étnicas como son excepcionales los antropólogos que en Colombia son y se llaman étnicos. El contraste no es ya --por lo menos en cuanto al terreno geográfico-- entre “Europa” y “No-Europa” sino entre componentes sociales colombianos en que “el Otro”, con pocas excepciones y hasta no hace mucho, era el étnico indio/indígena.

Ahora bien, como escribió Jimeno (2008; 2007), tenemos el “naciocentrismo” como “marca de estilo en la cual es borroso el límite entre la práctica disciplinaria y la acción ciudadana”. El naciocentrismo llevado a su término lógico, propuesto por Quijano, llevaría a dar menos importancia a la diferenciación étnica / no-étnica y más a la *desigualdad, discriminación o marginación*, por cualquier concepto, de que habla el Artículo 13 de la Constitución. Además, dejémonos ya de pensar que los antropólogos tenemos que hablar por los étnicos pues, con el fortalecimiento de sus movimientos y posiciones en el país, por fortuna ya lo hacen por sí mismos.

La diferencia entre *sociología* y *etnografía* (antropología) *sensu* Quijano la podemos notar también desde otro ángulo, el de las “comunidades negras” o “afrodescendientes”, que es el otro “Otro” que entró tardíamente en el campo de interés de nuestra antropología. Peter Wade (2009) analiza los cambios y fuentes de los cambios en el uso de etnónimos para estas poblaciones. En lo que se refiere a los énfasis disciplinares, que aquí comentamos, Wade apunta a una divergencia interesante: el énfasis en comunidad, etnicidad, diferencia cultural (multiculturalismo), ruralidad, “africanías”, que está detrás del nombre de “comunidades negras”, ha sido dado por antropólogos, con excepción clara del mismo Wade quien se declara a favor de una aproximación de economía política que da énfasis a la dinámica de fronteras y a los contextos urbanos. Esta línea de Wade está más acorde con la del grupo liderado por Fernando Urrea y Oliver Barbary que ha trabajado materiales sociodemográficos, diferencias socioeconómicas y procesos migratorios masivos dentro de una “perspectiva materialista” que enfoca ante todo procesos “étnico-raciales” y población urbana.

Curiosamente, este grupo es de sociólogos, ubicado en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad del Valle, que tiene programas de sociología y economía, no de antropología. Críticos como son del etnónimo “comunidades negras” y de los supuestos que hay detrás, han optado por el más flexible y societal de “afrocolombianos” o “afrodescendientes”.

El lector decidirá si el presente estudio es de etnografía (antropología) o de sociología, en el sentido, extendido a Colombia, de Quijano. Los tres autores nacimos y pasamos la infancia en el municipio de Inzá, Tierradentro, zona privilegiada de resguardos indígenas y con una “comunidad negra” bien delimitada espacialmente y en tensión con la comunidad indígena del resguardo vecino (Rojas 2004). El autor *senior* (ESC) es antropólogo, profesor jubilado del mencionado Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad del Valle, y ciudadano blanco-mestizo nacido en el pueblo de Inzá; el otro autor (JPCA) es indígena *nasa* nacido en el Resguardo de Calderas y antropólogo de la Universidad del Cauca; y la coautora (JGH), socióloga de la Universidad Nacional, es ‘campesina’ nacida en la comunidad antes indígena de Guanacas y actualmente docente de secundaria en la región.

Decimos lo anterior porque las prácticas de la gente a que daremos preferencia en el estudio ocurren en el municipio de Inzá que conocemos bien pues desde niños hemos recorrido a pie sus caminos y seguido sus andares. Creemos habernos movido entre los actores involucrados como ‘entre nosotros’. No creemos tener el complejo del “antropólogos nativos”, que podría ser visto como hacer “etnografía al revés” *sensu* Quijano. Somos eso sí “naciocentristas”, en el sentido de Jimeno (2008, 2007), pero optamos aquí por no involucrarnos en la acción política o ciudadana inmediata, tomando partido por alguno de los contendientes cuyos reclamos vamos a relatar y analizar.

No se trata de la neutralidad valorativa weberiana, ni de que carezcamos de opiniones y posiciones personales al respecto, eventualmente contrapuestas o, al menos, divergentes. Simplemente seguimos el consejo de Stuart Hall que citaremos enseguida. Desde luego formularemos, en el orden más general, nuestra posición convergente frente a la exigencia de interculturalidad para todos.

Para entender con rigor el consejo de Hall consideramos pertinente enmarcarlo en las citas de otros importantes autores y concluir con una breve cita de Joanne Rappaport que nos llevará al terreno. Antes, rendimos homenaje a la valiente posición de una respetada colega. Con el presente ensayo deseamos reivindicar la *voz antropológica* de Jean Jackson expresada en un artículo original de 1999 y luego publicado en Colombia y en castellano por Chaves y del Cairo, Eds., (2010). Allí Jackson formula una pregunta cuya respuesta positiva queremos respaldar.

Fue sabia la decisión de los primeros organizadores de los Congresos de Antropología en el país cuando optaron por llamar al evento “Antropología en

Colombia”, no “Antropología colombiana”, para salirle al paso a parroquialismos y nacionalismos que, disfrazados de postcolonialidad autónoma, niegan autoridad para hablar sobre Colombia a quienes carecen de cédula de ciudadanía colombiana y aun a los que teniéndola, no hablan por –o de acuerdo con– los líderes indígenas o afrodescendientes. De ser atendidas esas pre/proscripciones desecharíamos las voces (para mentar algunas recientes) de Gros, Gow, Langdom, LeGrand, Jackson, Twinan, Drennan, Bidou, Hugh-Jones, Barbary, Hoffman, Findji, Agier, Cunin, Dufour, Osborn, Whitten, Ng’wengo, Losonczy, Hoffman, Price, Jansson, Field, Oslender, Århem, Drexler, Faust, Rappaport, Laurent y Wade. La pregunta y respuesta de Jackson (2010) no dejan dudas: “¿[E]xiste un lugar para un Otro antropólogo, para uno que no es miembro del grupo investigado, que, aunque puede ver con extrema simpatía la contrahegemonía indígena, no necesariamente apoya los términos del compromiso o todas las políticas que se vienen implementando?”

Ella reconoce que –frente a los nacionalistas, etnicistas, indianistas, postmodernos, “periféricos”, “apócrifos” y demás actores excluyentes– estaría en “todas las categorías erradas” para asumir posiciones autónomas como intelectual y como antropóloga con respecto a los indígenas tukano de Colombia con quienes ha trabajado por décadas. En efecto, se reconoce “gringa”, “antropóloga”, “mujer” y “para colmo considerablemente mayor que casi todos”.

Sin embargo, su respuesta es tajante: “*[S]í existe*” ese lugar y ella lo asume, concretamente frente a los “tukano” (nombre genérico convencional aplicado a comunidades indígenas del Vaupés colombiano). Entre ellos distingue, por una parte, la red compleja de organizaciones subregionales, los “clanes patrilineales asociados por la lengua” y las comunidades locales y, por la otra, la organización regional CRIVA que dice representarlos ante la nación, el Estado, y el mundo exterior. Las diferencias en cuanto a “las políticas que se vienen implementando” por unos y otros actores indígenas son persistentes como es persistente, y aun creciente, el faccionalismo en la movilización indígena, allí y en otras partes del país. ¿En tal caso, a qué voces indígenas atendería si hay varias, incluso contradictorias? Todo el artículo busca justificar un párrafo final, que es la respuesta que deseamos resaltar como base de la práctica antropológica:

[N]o puedo ser una activista ingenua, que simplemente obedece instrucciones desde la vanguardia acerca de lo que debe hacer y de cómo debe pensar. Permanecer en silencio –una opción tentadora a veces– es huir de una responsabilidad. Cuando surgen esos desacuerdos les digo a los activistas indígenas que no deberían prohibirme hablar, aunque por supuesto pueden criticar lo que tengo que decir, y que como yo también estoy involucrada, también tengo cosas que decir, pero como extranjera e intelectual.

La cita de Jackson la enhebramos con una de Michel de Certeau (1996) en su estudio sobre las “maneras de hacer”, “maneras de andar”, “*análogas y contrarias*”, como dice, a las de la microfísica del poder en Foucault. (Las itálicas son nuestras). Son *contrarias* porque están al otro lado (abajo) de los discursos de poder, resultado como son de “la creatividad dispersa, táctica y artesanal”, subrepticia, de *los que sufren* los arreglos de poder. Quien solo sigue la línea foucaultiana, panóptica y desde arriba, puede correr el riesgo descrito por el autor:

Los ministros del conocimiento siempre han supuesto que el universo está amenazado por los cambios que estremecen sus ideologías y sus puestos. Transforman la infelicidad de sus teorías en teorías de la infelicidad. Cuando transforman en ‘catástrofes’ sus extravíos, cuando quieren encerrar al pueblo en el pánico de sus ‘discursos’ ¿es necesario, una vez más, que tengan razón? (de Certeau 1996:108).

Otro llamado a los antropólogos/sociólogos que analizan estas prácticas la encontramos en la siguiente cita, tomada de una conferencia del historiador Eric Hobsbawm (1992) dictada a antropólogos norteamericanos reunidos en su convención anual. Pedimos al lector tenga a bien substituir “nacionalismo” por “eticismo”, “historiador” por “antropólogo”, y pensar que todo nace de una confusión entre trabajo intelectual (historiográfico, en su caso) y trabajo político:

Porque los historiadores son para el nacionalismo lo que los cultivadores de amapola son para los adictos a la heroína: proveemos la materia prima para el mercado. Desafortunadamente la historia que quieren los nacionalistas no es la historia que los historiadores académicos, aun los comprometidos ideológicamente, deben proveer. Lo que buscan es una mitología retrospectiva. Permítanme repetir una vez más las palabras de Ernest Renan en su famosa conferencia ‘Qué es una Nación’ en 1882: ‘Olvidar la historia, incluso hacerla errada (*El error histórico*) es un factor esencial en la formación de una nación, es por ello que el progreso de los estudios históricos es con frecuencia peligroso para una nacionalidad. De modo que un historiador que escribe sobre etnicidad o nacionalismo no puede menos que tener intervenciones política o ideológicamente explosivas. (Hobsbawm 1992: 3. Itálicas en el original).

Recordemos: “*mitología retrospectiva*”. Ahora sí viene la cita de Stuart Hall (2010), autor muy socorrido por quienes todavía consideran relevante para Colombia la onda eurocentrista postmoderna de los Estudios Culturales (o, ahora, Interculturales) como substitución novedosa de los estudios disciplinares tradicionales (sociología, antropología, historiografía, psicología, etc.) en los que por fortuna se mantiene el presente libro, al menos por su título. Citamos al autor porque, aunque dice que al trabajo teórico le conviene mucho la metáfora de “forcejeo con los ángeles” (2010: 54), luego precisa que lo dice en el sentido de

que la que vale es la teoría “con la que uno tiene que luchar” para librarse de ella cuando ya no sirva. La cita que traemos apunta a la (in)modestia sobre la que ironizaba de Certeau y aclaraba Hobsbawm. El lector fácilmente captará el quid del consejo arriba mencionado (mire, por favor, las itálicas que son nuestras).

Me devuelvo a la teoría y a la política, la política de la teoría. No la teoría como la voluntad de verdad sino la teoría como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales que tienen que debatirse en una forma dialógica, *pero también como práctica* que siempre piensa *acerca de sus intervenciones* en un mundo donde produciría alguna diferencia, donde tendría algún efecto. Finalmente, *una práctica* que entienda la necesidad de la *modestia intelectual*. Pienso que allí se encuentra toda la diferencia en el mundo entre entender la política del trabajo intelectual y substituir el trabajo intelectual por la política. (Hall 2010: 63).

Con este consejo nos podemos acercar al Suroccidente andino colombiano para aterrizar en Tierradentro. Hemos ponderado más de una vez la conclusión que Joanne Rappaport (2000, 2005) sacó de sus estudios sobre la función que los *memoristas* –aquellos intelectuales orgánicos vernáculos– cumplen entre los indígenas *nasa* del Cauca y los pastos de Nariño. Ella a veces los denomina, impropriamente, historiadores, como si historia y memoria fueran conceptos/términos intercambiables. Creemos que historia, en el sentido de hacer historiografía, y memoria en el sentido de construir y acondicionar relatos retrospectivos (las “*mitologías retrospectivas*” de Hobsbawm), no son intercambiables (ver Sevilla 2007). A estos memoristas y a los indígenas que los siguen, se aplica lo que Joanne escribió frente a la reacción de los *nasas* que notaban las inconsistencias (según el punto de vista historiográfico por ella misma elaborado) en la documentación que permite reconstruir el origen y trayectoria personal del héroe mítico Juan Tama, que no era *nasa* (Rappaport 2000: 105-106): “*los nasa definían la historia como aquello ‘que debería haber ocurrido’ y no ‘como lo que ocurrió’*”.

## Tensión (conflicto) entre indígenas y campesinos de Guanacas, Tierradentro

### *Pueblos originarios*

Si por indígenas se entienden aquellas comunidades que en Colombia pueden demostrar, si lo quisieran, que provienen de “los pueblos originarios”, en Tierradentro, Cauca, son varias, no solo la páez, hoy auto-denominada *nasa*, las que podrían reclamar tal condición. Aquí nos concentramos en un reciente conflicto entre dos de estas comunidades, una “*nasa*” y otra “*guanaca*”. O mejor –para hablar con toda



se tiene noticia 'historial' (Aguado), apoyaron junto con otros pueblos de uno y otro lado de la cordillera, incluidos los guambianos liderados por el cacique Calambás, a los españoles en sus entradas guerreras contra 'los paece'.

Desde el punto de vista lingüístico el profesor Tulio Rojas (comunicación personal, febrero de 2012) acepta que puede mantenerse en términos generales la clasificación de Sergio Elías Ortiz (1965) que agrupa el guanaco o guanuko con el guambiano (hoy llamado *namtrik* o *namu wam*), totoró, kokonuko y polindara. Hoy el guanaco está desaparecido junto con otros que Ortiz denomina pubenano, puracé, chiskío y killa. John Landaburu (s. f.) propone mantener entre las estirpes aisladas "mientras no se presenten argumentos válidos [...] el grupo coconuco con el guambiano y el totoró que no son muy diferenciados y que probablemente convendrá reducir a variantes dialectales".

Lo importante es recordar que estas variantes lingüísticas corresponden a comunidades locales de la misma zona y de cultura parecida (de estirpe lingüística guambiano-coconuco), distinta de la gran nación *nasa*. Ocupaban ambos lados de la Cordillera Central y, en su vertiente oriental la margen derecha del Ullucos. Allí la información histórica habla de localidades como Guanacas, Turminá, La Laguna, Pedregal y Topa, que lograron en La Colonia conformar resguardos. Otero (1938) dice que los originarios de la localidad Guanacas fueron diezmados por lo menos en dos ocasiones por graves epidemias y que el intercambio con las comunidades vecinas de la otra vertiente de la cordillera les permitió reconstituirse demográficamente. Los totoroes, que son los vecinos más cercanos, ubicados en la vertiente occidental, mantienen su resguardo y se encuentran hoy en proceso de recuperación de su lengua propia, una variante del *namtrik*, *namui wam*, o guambiano (Pabón 2007).

La diferencia entre las dos etnias, guanaca y *nasa*, se mantiene también, de modo sistemático, en los apellidos vigentes<sup>5</sup> en las dos márgenes del río, que fueron consultados por nosotros en la Notaría de Inzá. Se logró confirmar una apreciación que sobre apellidos hace el misionero González (s.f.: 51), quien por décadas en la primera mitad del siglo XX registró innumerables partidas de bautizo de *nasas* y guanacas. A diferencia de los *nasa* del otro lado del río, los guanaca, como sus vecinos arriba mencionados, que ocupaban la vertiente occidental de la cordillera hasta Popayán, hablantes de lenguas de la misma estirpe ("guambiano-coconuco"), optaron por entenderse amistosamente con los invasores españoles, incluso haciendo alianza con ellos para atacar a los páez (*nasa*). Esta apertura de los guanaca se mantuvo luego con los inmigrantes que por diversos motivos, entre ellos la explotación de la quina a fines del siglo XIX,

---

5 Pablo Mateos (2007) hace una revisión de la potencialidad del estudio de los apellidos para cuestiones relacionadas con la distribución geodemográfica y étnica.

y la existencia del importante Camino de Guanacas, terminaron por asentarse en esas tierras. El relato de Rappaport (2000) es muy claro al respecto.

### *Sectores en contienda*

Hoy, y desde hace décadas, el primer sector en contienda se autodenomina “campesino” porque mantiene su condición desetnizada, generada poco a poco a lo largo del siglo XX. Esta comunidad, aunque mantuvo sus tierras (que fueron parceladas en la década de 1940), perdió su propia lengua a fines del siglo XIX según Otero (1938) y dejó de usar *el etnónimo guanaca*, que cambió por el *topónimo guanaqueño*.<sup>6</sup>

Cuando el ascenso del CRIC en Tierradentro a partir de 1975, ellos formaron la ACIT, Asociación de Campesinos de Inzá y Tierradentro, no afiliada al CRIC ni a movimientos indígenas étnicos. Esta comunidad tiene, sin embargo, planes de desarrollo social, económico, cultural y ambiental no diferentes de los planes de vida de los indígenas liderados por el CRIC solo que usan terminología diferente y están en franco plan de movilización por la defensa de sus derechos (ACIT 2014), alrededor de un proyecto de Zona de Reserva Campesina. En términos de ancestralidad ellos también podrían demostrar, si lo quisieran, que descenden de los pueblos originarios encontrados en la zona por los españoles en sus primeras incursiones, pertenecientes a la stirpe lingüística guambiano-coconuco.

El segundo sector hasta la década de los ochenta era también “campesino” guanaqueño como sus vecinos, pues eran parte de la misma comunidad local. Hoy está reetnizado como “páez” (*nasa*)<sup>7</sup> en un proceso de autodefinición perfectamente legítimo y reconocido por la Constitución colombiana. El Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas considera que la autodefinición y autoidentificación son derechos fundamentales colectivos aunque no todos los Estados reconocen este punto (Escárrega 2010). Estas familias son las beneficiarias del nuevo Resguardo Páez de La Gaitana, creado por el INCORA en 1999 y están en todo su derecho de agruparse y llamarse como quieran.<sup>8</sup>

---

6 Es muy sintomático del dinamismo de tránsito entre categorías societales a que se dedica el presente ensayo comprobar que, poco a poco, en la terminología política del Cauca indígena *actual* (ejemplo: el portal del CRIC) comienza a aparecer de nuevo el *etnónimo guanaca*, que hace unos años estaba completamente olvidado.

7 A pesar de que los indígenas hoy se autodenominan “*nasa*”, aplicando una performatividad de su palabra que es reconocida socialmente, el Estado en sus determinaciones hasta hoy (p. e. en una Sentencia de 2011, que comentaremos) persiste en denominarlos “páez”. Un ejemplo de la performatividad estatal.

8 En una sesión de trabajo con la gobernadora y otros miembros del Cabildo de este resguardo, solicitada por ellos, a uno de los autores (ESC) en 2013, para tratar sobre los antecedentes históricos de su comunidad quedaron bastante impresionados con los

### *La cuestión de tierras/territorio*

Es pertinente resumir los antecedentes y suerte del *Resguardo de Guanacas*, en cuyo territorio está insertado este nuevo resguardo, para entender su emergencia como Resguardo “páez” de La Gaitana. Los resguardos de la margen derecha del Ullucos, territorio indígena no *nasa*, (*Guanacas*, Inzá, Turminá, La Laguna, Topa) surgieron en forma paralela a los del territorio *nasa* de la margen izquierda y pueden considerarse como evolución de la distribución territorial del cacicazgo precolombino de Anabeima arriba mencionado, de estirpe lingüística guambiano-coconuco. Estos resguardos fueron todos parcelados en las primeras décadas del siglo XX en cumplimiento de lo mandado por la Ley 89 de 1890 que dio un plazo de 50 años para ejecutar las parcelaciones pendientes en la República de Colombia.

En 1910 todavía existía el “cabildo menor de la Parcialidad de Inzá” como reza una escritura de las varias que se consultaron en la Notaría de Inzá. Ese cabildo otorgó entonces escritura del área de población para esta localidad urbana, en cumplimiento del artículo 15 de la Ley 89 de 1890 y decretos departamentales correspondientes. En la notaría de Inzá se encuentran, a partir de esa fecha, las escrituras<sup>9</sup> de segregación de áreas similares, destinadas a asentamientos de inmigrantes no indígenas en los otros resguardos de Tierradentro, incluyendo las del territorio *nasa* ubicado allende el Río Ullucos. En la década de los cuarenta se parcelaron los últimos resguardos no *nasa* (margen derecha del Ullucos), entre ellos el de *Guanacas*. En el territorio *nasa* no hubo parcelaciones, excepto de los resguardos de Araújo y Ricaurte (que Otero, 1938, considera no *nasa*), y –como caso muy particular— el de Calderas, que sí es *nasa*, fue parcelado en 1970 y luego reconstituido en 2001, dejando algunas parcelas con títulos de propiedad privada. Hubo sí en todos los resguardos, *nasa* y no *nasa*, delimitación de áreas de población que permitieron el asentamiento de no indígenas dentro del ámbito territorial de tales resguardos, en especial a lo largo de las carreteras y caminos.

---

datos que se pusieron a su disposición y que aquí se resumen. Les impresionó bastante la historia de su ancestro Anabeima y su contienda con los páez (*nasa*). Regresaron a su comunidad bastante inquietos sobre el tema. Parece que en el trabajo previo con el CRIC no habían trabajado en profundidad histórica, solo sobre los antecedentes de la parcelación a mediados del siglo XX. También les llamó mucho la atención la diferencia de sus apellidos respecto de los de origen *nasa* (ver nota 5) y el que ellos “oficialmente” tengan que denominarse “páez”, no “*nasa*”, pues así los llamó la Corte Constitucional en la mencionada Sentencia de 2011.

- 9 Todas estas escrituras están llenas de apellidos no-*nasa*, como lo comprobaron los representantes del cabildo mencionados en la nota 8. Como saben todos los que conocen bien Tierradentro, las áreas de población se ubicaron en las mejores tierras cafeteras y fueron las puntas de lanza, legalizadas por la ley y decreto mencionados, para el asentamiento de no indígenas en el territorio.

Los funcionarios del Ministerio de Economía fueron los encargados de las parcelaciones y otorgamiento de los títulos privados en la margen derecha del Ullucos. Las autoridades departamentales caucanas y municipales de Inzá, que eran “blanco-mestizas”, estaban interesadas en la parcelación que permitía el ingreso de esas tierras al mercado por el cambio de régimen de tenencia. Por ello no tuvieron inconveniente en aceptar la versión de que, como esos resguardos no podían ostentar títulos coloniales que los ampararan (por no haberse hasta entonces encontrado), se declararan “baldías”. Así ocurrió con las tierras del resguardo de *Guanacas*, que es el que interesa para el presente ensayo.

Los estudios jurídicos hechos por el INCORA indican que ese resguardo estaba amparado por la escritura 256 de la Notaría 1 de Popayán que suplió en 1884 un título anterior. A pesar de ello, una resolución de 1944 procedente del entonces Ministerio de Economía determinó que esas tierras de resguardo carecían de titulación porque a la fecha no se había podido encontrar la escritura original, y, como “baldías”, esas tierras fueron parceladas. Lo fueron también, por la misma razón y el mismo mecanismo, los otros resguardos de la margen derecha del Ullucos.

Hay motivos para pensar que la facilidad con que los indígenas afectados se plegaron a la parcelación de estos resguardos tuvo que ver con la existencia del *Camino de Guanacas* que cruzaba el territorio, bordeando el territorio guanaca por el norte a lo largo del Ullucos (ver mapa1). La actual carretera, en mejoramiento bajo el nombre de Transversal del Libertador, sigue aproximadamente el recorrido del viejo Camino. Este facilitó el trato permanente de la comunidad local con inmigrantes no indígenas, con indígenas desetnizados o indígenas de otras parcialidades que llegaron desde el otro lado de la cordillera e incluso desde otros puntos del país a través del Huila. Una vez parcelado el resguardo, los guanaqueños mantuvieron sus tierras parceladas y siguieron viviendo en ellas, porque los pequeños artesanos, comerciantes, y funcionarios urbanos radicados en Inzá y otros pueblos menores, llamados “blanco-mestizos”, si bien adquirieron algunas fincas en la zona guanaca, por lo general vivían en el pueblo.

Un estudio socioeconómico de esta comunidad propiciado por el CRIC y realizado por los *sociólogos* Pedro Cortés, Teresa Suárez y Edgar Londoño (Cortés *et al.* 1977) con el propósito de explorar la restauración del Resguardo de Guanacas, estableció lo siguiente: de 151 familias censadas, correspondientes al 60% de la totalidad que vivían en la zona del antiguo resguardo, solo un 9% eran “mestizos”, el resto eran indígenas locales (guanaca), con unos pocos guambianos (6%), y algo más de etnia indígena mixta (15%). Lo interesante del caso es que ya para esa fecha los indígenas censados, que soñaban con su resguardo reconstituido, se llamaron “*paeces*” (*no guanaca*) aunque el estudio dice que solo un 5.6% de esas familias hablaban “páez”, hoy *nasayuwe*. Es clara la influencia del CRIC para el cambio de etnónimo porque el fuerte de la acción política en Tierradentro era con los *nasa* y no con los guanaca que “no existían” entonces. Así comienza

a explicarse, in situ, el *ascenso de la hegemonía CRIC-nasa* como parte de la urdimbre que está en el fondo del conflicto.

La transformación del *segundo sector* de la comunidad *en resguardo*, hoy en conflicto con el resto de la comunidad, surgió por la dificultad de restaurar el antiguo resguardo de Guanacas, no solo por ausencia del título original sino porque buena parte de los parcelarios no aceptaron la propuesta del CRIC al respecto, que se hizo a partir de 1975, después de su IV Congreso, realizado en Tóez. Entonces, como solución alterna posterior, un grupo de familias se asoció con el CRIC para negociar con el INCORA la compra y posterior titulación colectiva, bajo la figura de “Resguardo Páez de La Gaitana”, de tres fincas de las anteriormente parceladas, que sumaban 116 hectáreas. A este terreno se agregarían 400 hectáreas más que los parcelarios asociados prometieron aportar de sus propias parcelas para conformar el globo colectivo (INCORA 1999; Resolución No. 011 /05/05/1999).

Según un archivo del mismo INCORA (el No. 6-189.1926; Cortés *et. al.* 1977: 4) el antiguo resguardo de Guanacas tenía 15.400 hectáreas, lo que significa que el resguardo nuevo es apenas una mínima porción del antiguo resguardo parcelado. El Plan de Vida del CRIC (2007: 68) informa que el resguardo de La Gaitana a 2007 tiene 166 hectáreas a las cuales se agregan 139 que ha entregado el INCODER (entidad que substituyó al INCORA) en el período 2006-2007. De las 400 hectáreas comprometidas por los parcelarios asociados en el resguardo no se dice nada en ese Plan de Vida. Sin embargo, en el mismo Plan (p. 68) se dice que el “ámbito territorial” del Resguardo de La Gaitana es de 22.378, lo que implicaría mucho más de las 15.400 del antiguo resguardo de Guanacas y el desconocimiento de los derechos de los otros parcelarios de ancestro indígena no asociados con el CRIC, casi todos ellos organizados en la ACIT, que ha asumido una firme decisión de conformar una Zona de Reserva Campesina en el territorio de su antiguo resguardo (ACIT 2014).

El conflicto entre estos dos sectores indígenas por cuestión de tierras está vivo y puede agravarse en cualquier momento si el CRIC intenta ampliar el Resguardo Páez de La Gaitana pues la ACIT está decidida a hacer respetar sus derechos. La cuestión es delicada porque el Municipio de Inzá en sus mapas mantiene la ficción de “tierras baldías” aplicada a la extensa parte selvática y alta (paramuna casi toda) que todavía resta de los antiguos resguardos de la margen derecha del Ullucos, incluyendo el de Guanacas. El asunto hace parte del creciente conflicto que algunos observadores han detectado en el Cauca entre campesinos e indígenas por cuestiones de tierras (CEI, 2010; Garcés 2010) a lo que se agrega la intromisión de la guerrilla y de los paramilitares (Verdad Abierta 2012). A lo anterior se agrega la amenaza de deterioro del Páramo de Guanacas por todo lo que conlleva la ampliación de la carretera Totoró-Inzá dentro del ya mencionado proyecto de la Transversal del Libertador.

### *La cuestión cultural y disputa etnoeducativa*

El conflicto actual se manifiesta en el campo cultural-educativo pero tiene como trasfondo la disputa territorial. Los campesinos de la *ACIT, Guanacas*, han logrado organizarse no solo políticamente sino también en el campo de la educación y cultura. Son varios los jóvenes que han logrado acceder a títulos universitarios nacionales. En materia política ya han ganado en una ocasión la Alcaldía de Inzá por voto popular. La comunidad tiene una vida cultural e intelectual notable para una zona campesina. Fue impulsada por el Instituto de Promoción Social de Guanacas bajo la administración de la Prefectura Apostólica de Tierradentro y luego de la Secretaría de Educación del Cauca. Ahora centra sus planes de revitalización cultural y educación comunitaria en su bella biblioteca, hecha en guadua, que ganó en el 2004 el Premio Nacional de Arquitectura (BBI 2007). El que una biblioteca rural sea llamada “Casa del Pueblo” y actúe como catalizador de la vida social es una muestra del carácter especial de esta comunidad campesina.

El conflicto cultural educativo tiene que ver con el control administrativo de seis instituciones educativas (cinco de primaria y una de secundaria) de la zona. Los comuneros del *Resguardo La Gaitana* quieren que se entregue al CRIC y los campesinos de ACIT, que lo controle directamente el Estado a través de la Secretaría de Educación del Cauca. La disputa llegó hasta la Corte Constitucional colombiana, que intervino en el 2011 porque la cuestión, según dice la Sentencia emitida (T-116/11),

Se relaciona íntimamente con un asunto de innegable relevancia constitucional como es el derecho fundamental a la identidad cultural de las comunidades indígenas y dos de sus expresiones –la consulta previa y la etnoeducación– que, además, requieren de una rápida y expedita solución pues el paso del tiempo puede tener consecuencias irreversibles en lo que respecta a la pérdida de la identidad cultural.

El detalle de la demanda es el siguiente. Marciana Quirá Calapsú, gobernadora del “Resguardo Páez de La Gaitana” interpuso una tutela para que la Corte declarara nulos sendos dictámenes judiciales de tutela, de primera y segunda instancia, que no aceptaron la solicitud en que ella, a nombre de su comunidad, reclamaba derechos en materia educativa, frente a los derechos también contenciosos, de los otros indígenas guanaca de las comunidad circundante hoy autodefinidos como campesinos. Ambas comunidades, en efecto forman parte de la tradicional población campesina de Guanacas arriba mencionada, ubicada en la margen derecha del río Ullucos.

Cualquiera que sepa de apellidos locales en Inzá sabe que los de la gobernadora no son *nasa* sino de otra filiación, la “guanaca”, clasificados como de lengua

“guambiano-coconuco”. El padre David González (s. f.: 51), dice que Quirá y Calausú son apellidos guambianos, como son apellidos guambiano-coconuco o mestizos los de los anteriores gobernadores del resguardo: Sánchez, Pechené, Quilindo, Reyes, Quirá, Calapsú, Hurtado, Chirimuscay, Rojas y Perdomo. Sin embargo, la gobernadora y su comunidad se declararon “indígenas páez” y, atendiendo a tal condición étnica, representada por ese etnónimo preciso, la Corte Constitucional procedió a dictar sentencia.

La disputa de las dos comunidades de ancestro indígena tiene que ver con la inclusión, y posterior exclusión, de seis instituciones educativas de las 782 que la organización de cabildos CRIC y el Cabildo de Guambía administraban en el Cauca por contrato con el Ministerio de Educación. En Tierradentro esta contratación substituyó a la que hacía la Prefectura Apostólica de Tierradentro merced al Convenio de Misiones. Bajo el CRIC se rige por el PEBI (Programa de Educación *Bilingüe e Intercultural*; Bolaños 2007). La distribución clasificatoria de estas 782 escuelas es por demás interesante porque apunta a los inicios formativos de las “clases sociales” de que venimos hablando dentro del esquema de Quijano (se destacan en *itálicas* las citas de la Sentencia lo concerniente a la clasificación “social”, *sensu* Quijano).

Un total de 666 establecimientos ubicados en territorios indígenas que atienden población mayoritariamente indígena.

35 establecimientos educativos ubicados en territorios indígenas que atienden población mayoritariamente no indígena.

33 establecimientos educativos ubicados en territorios no indígenas que atienden población indígena.

48 establecimientos educativos que se encuentran en territorio indígena pero a los cuales debe verificarse y corregirse su situación de identificación étnica poblacional en el SIMAT [Sistema de Matriculas Estudiantil].

Los dos sectores poblacionales en disputa son clasificados o nombrados por la Corte de la siguiente manera en el resumen de la misma (*itálicas* añadidas):

no es respetuoso de los derechos fundamentales de las *comunidades étnicas* excluir una institución educativa de las políticas de *etnoeducación* con base en criterios territoriales y de mayoría numérica por las razones que ya se ofrecieron. En este especial contexto, la Sala también estima que no se puede obviar la participación de *la comunidad educativa* del establecimiento educativo, lo que sin duda permitirá armonizar los intereses de *ambas culturas* en la educación de sus miembros.

Obsérvese que la Corte identifica taxativamente a la comunidad étnica (en toda la Sentencia aparece como “comunidad indígena páez”) y deja en el residuo indiferenciado de “la comunidad educativa” al resto, en este caso a los “campesinos” *no-étnicos*.

Sin embargo, y es muy importante anotar y resaltar, habla de “ambas culturas” ratificando el concepto antropológico de que en Colombia “lo étnico” es una especificidad restrictiva de “lo cultural”. Es decir la Corte reconoce que también los campesinos, los no-étnicos, tienen “cultura” o son “cultura”. Recuérdese, al respecto, que la Constitución del 91 en su artículo 7 dice textualmente (itálicas nuestras): “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”. Etnias y culturas, como sustanciadores de los adjetivos, tienen peso equivalente en materia de derechos. Etnia es la del Resguardo de la Gaitana, cultura la de los campesinos, aunque la Corte llama “culturas” a las dos porque cultura es un término más amplio: incluye algunas culturas que son étnicas pero todas, incluso las no-étnicas, tienen derechos.

Pasemos a otros detalles jurídicos del caso. La Secretaría de Educación del Departamento del Cauca incluyó inicialmente en el 2009 el Instituto de Promoción Social de Guanacas y cinco escuelas primarias que dependían del instituto dentro de la categoría societal a), arriba señalada. Una revisión posterior llevó a determinar que: (1) la mayoría de las familias de los educandos en estas instituciones no se declaraban indígenas, solo lo hacían los que estaban dentro del Resguardo de la Gaitana, quienes se autodenominan “páez”, aunque ellos antes de la creación del resguardo no se diferenciaban del resto de vecinos, no se autodenominaban *nasa*, y no hablaban y no hablan hoy *nasayuwe*.<sup>10</sup> (2) Las instituciones en cuestión no están físicamente dentro de los linderos del Resguardo de La Gaitana como lo declaró ante los jueces Planeación Municipal de Inzá.

En vista de esta situación las seis instituciones fueron excluidas por la Secretaría de Educación de la lista de las administradas por el CRIC-Guambía, en atención a una solicitud expresa de los vecinos no adscritos al resguardo que no querían estar en el PEBI. La primera razón es que ellos no se consideran ni indígenas ni bilingües. La gobernadora “páez” de La Gaitana pidió a la Corte que revocara las sentencias de primera y segunda instancia que mantuvieron en firme la

---

10 Una consulta nuestra, en febrero de 2012, con las familias locales y con algunas maestras de las escuelas involucradas permitió comprobar que hoy ninguna de las familias del resguardo de La Gaitana habla *nasayuwe* y por tanto ninguno de sus niños. Más aún, se halló que el único indígena hablante de una lengua indígena era “un guambiano” que murió hace poco. Ambas fuentes coinciden en afirmar que la introducción del *nasayuwe* en las escuelas efectivamente controladas por el CRIC, merced a la presencia de un maestro de la lengua, poco se diferencia de la introducción del inglés como materia del currículo ordinario de las escuelas colombianas.

exclusión efectuada por la Secretaría. El argumento principal era doble: no se hizo una consulta previa al CRIC y al Cabildo de Guambía para revocar el acto administrativo de la inclusión inicial y, al quedar esas instituciones por fuera de la administración del CRIC-Guambía, se vulneró el derecho a “una educación que respete y desarrolle su identidad cultural”.

La Corte, en una sentencia que es muy rica en detalles y abre interesantes horizontes para el futuro del manejo de las cuestiones étnico-culturales, ordena después de detalladas consideraciones: (a) dejar sin efectos la exclusión mencionada, es decir, mantiene las seis instituciones bajo la administración del CRIC-Guambía, como inicialmente se había estipulado; y (b) se inicie de inmediato un proceso de consulta sobre “la manera en que operarán los distintos componentes de la política etnoeducativa” de tal modo que se asegure “el respeto y desarrollo de la identidad cultural” de la comunidad del “Resguardo Páez de la Gaitana”. En la consulta deben participar el CRIC, el Cabildo de Guambía, el Cabildo de la “Comunidad Indígena Páez de La Gaitana”, y la comunidad educativa de los seis establecimientos, es decir, el resto de vecinos, es decir “la cultura” de los campesinos guanaqueños, que tiene como ícono la bella biblioteca.

No vamos a asumir aquí posiciones a favor o en contra de los dos contendientes. Para propósitos del presente ensayo resaltamos algunos puntos claves que por la acción de las mismas comunidades, tanto étnicas (indígenas) como no-étnicas, sus organizaciones, y la Corte, aparecen en el horizonte como dignos de interés. (1) La Corte en su sentencia sí menciona y acepta que los estudiantes de esta comunidad educativa pertenecientes a La Gaitana son *minoría étnica* (exactamente 252 de 545) a la que reconoce un etnónimo preciso, “páez”. (2) Reconoce que los otros autodeclarados campesinos son mayoría (exactamente 293) pero ni dice que son antiguos indígenas ni les asigna condición de comunidad étnica aunque la denomina “cultura”, como lo hace con la comunidad étnica. (3) Considera como no pertinente para el caso que las instituciones en disputa *se encuentren dentro o fuera de los linderos físicos* del resguardo de La Gaitana porque se trata de una acción que, independientemente de dónde se hace, afecta directamente la cultura de la comunidad protegida. (4) La gobernadora de La Gaitana en su reclamo dice que las instituciones se encuentran en *una vereda que si bien no coincide en su totalidad* con los terrenos del resguardo, sí está en la jurisdicción de la Junta que Acción Comunal “que a la vez pertenece al resguardo de La Gaitana”. (5) La gobernadora agrega que es importante tener en cuenta que el Resguardo *está en proceso de saneamiento* y ratificación de una escritura pública más antigua que incluye todo el territorio donde se ubica la Institución Educativa Promoción Social de Guanacas y sus sedes (...). Obviamente, el resguardo a que se refiere es el antiguo no-*nasa* de Guanacas antes mencionado; allí está latente un conflicto potencialmente grave por cuestión de tierras y de clasificación étnica / no-étnica. (6) La Corte manifiesta conocer que hay *vecinos que no se declaran indígenas* (es decir son no-étnicos), que son mayoría, y son habitantes históricos

de la zona. (7) La Corte, sin embargo *da prioridad al reclamo de la minoría étnica*, en su condición de etnia “páez”, porque no se le consultó para efectuar la exclusión de la lista antes convenida, es decir se le negó el derecho a la consulta previa sobre un tema que le afecta directamente ya que según la jurisprudencia “la participación de las comunidades étnicas a través de este mecanismo es necesaria para preservar su integridad étnica, social, económica y cultural y para asegurar, por ende, su subsistencia como grupo social”. (8) De manera repetida, en sus consideraciones sobre política *etnoeducativa* la Corte *hace referencia al bilingüismo* de las comunidades étnicas protegidas por la Constitución, que en el caso presente *no aplica* porque ninguno de los niños (ni sus familias) hablan *nasayuwe*. Encontramos que en términos prácticos para comunidades no bilingües este idioma se enseña dentro del currículo como se enseña el inglés en otras instituciones colombianas.

### *Presentación esquemática de casos análogos*

El detallado caso del conflicto entre guanaqueños y comuneros del resguardo “páez” (*nasa*) de La Gaitana pertenece a un conjunto de casos que en Colombia (como también ocurre en otros países latinoamericanos, *mutatis mutandis*) últimamente están abriendo horizontes nuevos a la reflexión antropológica sobre la “clasificación societal” (*sensu* Quijano). Las “clases” étnicas, representadas por etnónimos precisos, no son sus únicas instancias. En el juego entran también clasificaciones no-étnicas (mestizos, campesinos, chilapos, migrantes a contextos urbanos –ciudadinos—y otras más)-

*El tránsito entre unas categorías y otras*, como *andares* buscados por las comunidades, los individuos/familias, propiciados por el Estado, o forzados por fuerzas armadas, son hechos societales históricos que debe ser tenidos en cuenta y asumidos responsablemente por la antropología y sociología. Hacemos enseguida referencia breve a unos ejemplos de estos casos (la literatura reciente trae muchos más: e. g. en el No. 47/2, 2011 de la Revista Colombiana de Antropología para Colombia y los últimos números del *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* para la subregión) que muestran la riqueza y dinamismo que aparece en estos nuevos horizontes. Todos ellos señalan puntos críticos de cambio en un proceso de siglos, cuyas formas ahora parecen acrecerse y acumularse, acelerando el ritmo.

### *‘¿Qué va a pasar con los indios cuando todos seamos indios?’*

Este es el título de la tesis doctoral de Margarita Chaves (2005). Quien habla es un indio pijao que en los años de 1950 se había declarado mestizo y en 1999 estaba preocupado por la nueva circunstancia propiciada por la Constitución de 1991. En un encuentro realizado con agentes del Ministerio del Interior dijo textualmente:

“Si nosotros no éramos indios en los cincuenta, ¿qué va a pasar con los indios cuanto todos seamos indios?”. Margarita dedica su disertación doctoral a analizar un doble proceso (lo que sigue es glosa nuestra de lo escrito por la autora): (1) el de la reetnización de campesinos desindianizados que, ante los beneficios de Acción Afirmativa promovidos por la Constitución en favor de las comunidades étnicas indígenas, deciden retornar a su condición indígena, afiliándose a cabildos y resguardos; y (2) la situación del carrusel de performatividad<sup>11</sup> de la definición étnica-indígena estatal que finalmente actúa como árbitro sobre quién es indio y quién no, pero al observar que el juego es interminable decide suspender el reconocimiento. En efecto, ante la creciente cantidad de solicitudes de reetnización formal como indígenas, los agentes del Estado primero hicieron el intento de refinar los diacríticos y luego decidieron suspender reconocimientos.

Margarita en su estudio muestra la porosidad de las fronteras entre las “clases sociales”, *sensu* Quijano, y lo hace con un ejemplo impactante porque le añade un toque racial: el saludo de bienvenida que, como orondo gobernador del resguardo indígena siona de Buenavista, en Putumayo, le dio en 1994 “Jaime Erazo, un rubio colono ojiazul, que se había casado con una mujer siona”. Erazo había llegado en los años 1960 del altiplano nariñense al Putumayo con la ola de inmigración propiciada por la explotación petrolera. Con toda razón, al término de su tesis Margarita retorna al caso de las marcas fenotípicas de Erazo para ubicarlas en un contexto de juegos de poder y resaltar la importancia de repensar el mestizaje y, dentro de él, la cuestión del color de piel como expresión del fenotipo. En Colombia —por influencia fuerte del primer Peter Wade (1993)— el mestizaje había sido visto ante todo como proceso de blanqueamiento, desde el proyecto nacional fallido de las élites, visto desde arriba por esas élites y por los antropólogos. La autora, siguiendo la línea del segundo Wade (2003), quien corrige su unilateralismo inicial, lo propone como visto dentro del nuevo proceso de reindigenización. Volveremos sobre este punto para hablar explícitamente del mestizaje visto desde abajo.

### *Indígenas urbanos, ‘indios pero no tanto’: los yanaconas de Popayán*

Acabamos de mencionar el *poder de performatividad* de la voz de los representantes del Estado. Veremos ahora que ese poder se extiende a los cabildos y organizaciones indígenas que ocupan un lugar intermedio entre los agentes del Estado formal tradicional (no indígena) y los candidatos a la (re) etnización. Es el caso tratado por el libro de Sevilla y Sevilla (2014) que analiza la situación de los yanaconas urbanos de Popayán y desarrolla in extenso buena parte de los temas enunciados en el presente ensayo. En 1992 los resguardos

---

11 Utilizamos este término en el sentido preferido por los autores franceses (ej. Bourdieu y Thompson 2001; y Gros 1999) de capacidad de lograr ciertos efectos no solo con actos de habla (sentido original de Austin 1962) sino con el habla y la acción simbólica de los agentes sociales en nuestro caso los funcionarios del Estado o las mismas comunidades.

del Macizo colombiano habían decidido declararse indígenas yanaconas, asumiendo para ellos un *etnónimo* de entre otros posibles, que los caracterizara como indígenas, saliendo de su condición genérica anterior de campesinos de resguardo, sin etnónimo propio pues usaban *topónimos* locales. En el libro se hace la aclaración, con base documental histórica, de que “yanacona” no era antes de 1992 un etnónimo sino un nombre dado por los españoles colonizadores a una *clase societal* (*sensu* Quijano) muy variada, compuesta por individuos y familias de distinta procedencia étnica, e incluso no étnica.

En 1996 un conjunto de familias de los resguardos del Macizo que habían llegado graneados a Popayán durante los últimos cincuenta años, decidieron reetnizarse como yanaconas. Hasta esa fecha se habían asociado en organizaciones de mutua ayuda que eran de carácter regional o local (según sitios de procedencia), con identificadores toponímicos (e. g. rioblanqueños), no con etnónimos. Pasaban en la ciudad como campesinos inmigrantes que habían decidido volverse ciudadanos y no se diferenciaban del resto de inmigrantes no-étnicos que tiene la ciudad. Unas 200 familias atendiendo a la conveniencia política y de proyecto familiar-personal de mejor adaptación a la ciudad optaron por acentuar la indigeneización y consiguiente etnización, dado que ser indígena genérico ya no era posible: debían ser *indígenas/étnicos*, es decir, asumir un etnónimo. El que decidieron asumir fue el de yanaconas, Yanaconas Urbanos de Popayán o YUP. Formaron así un Cabildo Yanacona de Popayán, CYP, y pidieron reconocimiento como tales. Otras familias inmigrantes del Macizo, en poco o nada diferentes a los asociados en el cabildo, y en número equivalente, decidieron no indigenizarse/etnizarse y siguen adelante en su tarea individual/familiar de progresar en la ciudad, apoyados en organizaciones no étnicas.

Hubo resistencia para el reconocimiento indígena/étnico de los YUP por la razón de que, hasta entonces, no era concebible “un indio sin tierra/territorio ni vida comunitaria indígena”, y ellos no los tenían. Lo máximo que lograron fue un lote urbano de 900 m<sup>2</sup> (una hectárea tiene 10.000 m<sup>2</sup>) que compraron para hacer una huerta en donde hacen “minga” los sábados por turno y hace las veces simbólicas de “territorio”. Otro “territorio” está constituido por el *sitio y momento* de las reuniones que el cabildo y la comunidad realizan mensualmente. La resistencia al reconocimiento vino primero del Cabildo Mayor Yanacona (CMY, de base rural) y luego de la organización CRIC que ponía como condición previa el reconocimiento del CMY. En un momento dado el gobernador del CMY le dijo a uno de los autores que esos yanaconas urbanos “eran indios, pero no tanto”.

Después de mostrar los YUP que ellos sí tenían los marcadores étnicos exigidos (o al menos una presentación simbólico/ritual de los mismos) lograron finalmente el reconocimiento de las autoridades indígenas oficiales. Pudieron entonces acceder al reconocimiento como cabildo por la autoridad municipal de Popayán. Este era el requisito para acceder a ciertas ventajas de Acción Afirmativa que en materia de salud, de educación, y de servicio militar,

tienen los indígenas en Colombia. Al principio no les era difícil conseguir estos beneficios “para indígenas”; luego el Estado ajustó criterios y cerró las vías informales y laxas del acceso. A pesar de su insistencia, los YUP no han obtenido el reconocimiento de los agentes estatales centrales (Dirección de Etnias, Ministerio del Interior, Bogotá) pues, como se dijo, en el caso tratado por Chaves (2005), hay un represamiento de estos reconocimientos para casos de reetnización, rurales y, en particular, urbanos.

El libro Sevilla y Sevilla (2014) detalla no solo los antecedentes y criterios de etnización que entraron en juego, sino las implicaciones del tipo de situaciones ejemplificadas por los YUP. Estas son grandes y serias, correspondientes a un creciente número de indígenas urbanos que optan, basados en la Constitución, por la identidad étnica y los beneficios a ellos asociados, pero no encuentran el modo de disolver *el oxímoron* que persiste en el país: son indios urbanos y “eso no puede ser”. Como tales, difícilmente tienen tierra, territorio, resguardo, vida comunitaria al estilo tradicional rural: a lo sumo tienen formas simbólicas que las representan, un cabildo y un etnónimo bajo el cual se acogen. Es fácil encontrar en la reciente literatura sobre indígenas en Colombia y América Latina (para no hablar de otras etnias en el mundo) numerosos casos análogos a los YUP: etnias que luchan por un reconocimiento que rompe con la concepción tradicional que hasta el momento ha imperado y que los antropólogos han reforzado.

*Los chilapos mestizos del Bajo Atrato acogidos como “étnicamente negros” por los afrodescendientes locales*

Daniel Ruiz, un estudiante de maestría en antropología, nos traslada en su publicación de 2011 (ver también Ruiz 2006; Ángel 2011; y Retrepo 2011) al Bajo Atrato en donde ocurren, *desde abajo*, tensas instancias de solidaridad popular que hace que los vecinos mestizos *pasen como negros*. En efecto, después de una serie de discusiones locales relacionadas con la titulación colectiva que la Ley 70 reconoce a las comunidades negras, los mestizos llamados chilapos, “ocupantes de buena fe” en tales territorios, son reconocidos como étnicamente negros por las comunidades negras locales, con quienes han convivido en paz durante décadas. Es la única manera de superar el impasse social y administrativo que impide a estos campesinos ser beneficiarios de la titulación colectiva diseñada para “las comunidades negras”. Para ello los mestizos deben mostrar, aparte de su ocupación de buena fe y presencia tradicional en la región, su disposición a aceptar los códigos comunitarios de respeto a la naturaleza y a las prácticas económicas locales que exige la Ley 70 como requisito para la titulación. Lo interesante del caso es que el color de piel, como marcador racial, sigue jugando un papel en los juegos de poder que implica la titulación: aunque los mestizos pueden y deben pertenecer a los consejos comunitarios, no conviene que sean representantes de los mismos ante el Estado. Ruiz (2011: 175) lo dice textualmente:

Así, a pesar del creciente papel que los mestizos han empezado a jugar en las organizaciones étnico-territoriales del Bajo Atrato, la autoridad máxima continúa recayendo, por razones prácticas en personas de color negro que al fin y al cabo son los interlocutores reconocidos por el Estado.

Esas “razones prácticas” muestran nuevas instancias del racismo complejo, y práctico, que –por ahora, mientras se flexibilizan del todo los criterios étnicos y superan su fijación biológico/racial—permiten al Estado, y a las comunidades que dependen del mismo, solucionar los *oxímoros* que ya advertimos en el caso de los YUP, y el insostenible “*carrusel de la performatividad estatal*” que mencionamos en el caso del Putumayo tratado por Chaves (2005).<sup>12</sup>

*Una galería de paisajes en la Colombia ‘pluriétnica y multicultural’*

Aunque el texto de la Constitución colombiana no tiene la frase “pluriétnica y multicultural”, es común interpretar así el mandato del Artículo 7 que dispone que “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”. Más aún, permite a los antropólogos hablar de “multiculturalismo” estatal. En un esfuerzo por dar una mirada de conjunto a lo que ha ocurrido en términos de ejecutorias societales al respecto, Diana Bocarejo (2008) al término de su tesis doctoral nos ofrece una galería de paisajes, llamados por ella “multiculturalistas”, que ha podido diferenciar y de alguna manera clasificar. Son ejemplos de lo que *la performatividad de los colombianos* ha producido en la aplicación del mandato constitucional. Nos dice que los paisajes no son ni producto directo de ejercicios discursivos, así sean legales, ni tampoco resultado neto de correlaciones entre derechos, normatividades y prácticas políticas. Es resultado de una combinación de todo ello, en respuesta a muy viejos conflictos o a coyunturas efímeras. Reconoce que hay dos hilos fuertes de la urdimbre que, de hecho, influyen en estos desarrollos: una apertura constitucional que otorga derechos diferenciales a grupos “subalternos” y un marco “compartido” de arreglos neoliberales. En ese marco operan los diversos actores entre los que distingue las instituciones estatales (incluyendo en ellas a las Cortes), las organizaciones indígenas y campesinas, las ONG y los actores armados.

Brevemente, para preparar el campo de la discusión final, damos un repaso sintético a la caracterización de esta galería de paisajes propuesta y desarrollada por Bocarejo en casos muy concretos (2008; ver 2009, 2011a; 2011b; 2013a; y 2013b). Las *itálicas* en las citas son nuestras.

---

12 La discusión suscitada por la elección en 2014 de dos mestizos como representantes de las comunidades negras en el Congreso lleva esta dinámica de transiciones a un punto extremo. Los indicios disponibles hacen pensar que a la urdimbre que hemos venido analizando hay que agregarle, presuntamente (esperemos resultados de las investigaciones), otros hilos muy fuertes, asociados a la corrupción y criminalidad.

El primero (1) es un paisaje que “tiene una bandera y es mapeado como emancipatorio y progresivo desde el punto de vista legal”. Es la imagen internacional de Colombia con su nueva constitución considerada por muchos como de las más progresistas en materia de respeto a diversidad étnica y cultural. El haber reconocido derechos especiales a las comunidades indígenas, en particular asegurándoles tierras en proporción mucho mayor que la de su demografía (3% de la población nacional con 27% del territorio nacional) aparece como rasgo muy saliente. La autora dice, sin embargo, que la de Colombia es una situación compartida por otras naciones latinoamericanas en que “la fragmentación de la política y la explosión de los reclamos de identidad se convirtieron en un síntoma y un medio para iluminar y expandir *la* máscara fetichista de los códigos y arreglos legales” (2008: 288). De acuerdo, pero, como veremos en la discusión, “los reclamos de identidad” que algunos actores colombianos prefieren jugar, es ante todo un medio para poner exigencias especiales a la performatividad del Estado: fuerzan nuevas situaciones que plantean interpretaciones a los jueces que hacen la jurisprudencia. Se puede ir más allá: eventualmente el Congreso modifica las leyes e incluso algún artículo de la Constitución.

El segundo (2) es un “paisaje legal que mapea la correspondencia ideal entre una etnia, un territorio y una cultura”. Esta triple conexión, cuya instancia típica son los resguardos indígenas, ha sido traducida a lo que la autora denomina “un paisaje de derechos espacializados en los que los derechos étnicos están inextricablemente ligados a un territorio étnico”. El caso de los YUP en Popayán, caso índice de otros muchos en Colombia, muestra la inconsecuencia oximorónica que este arreglo implica para los indígenas que, con todo derecho, sin renunciar a su identidad étnica porque prefieren la vía de la “*identity politics*”, optan por instalarse y practicar la *suma qamaña*<sup>13</sup> en las ciudades. Ver Sevilla y Sevilla (2014) para los detalles.

El tercero (3) es “un paisaje político que no solo espacializa la etnicidad sino que confina los derechos multiculturales”. La autora comenta que esta es una vieja estrategia de la geografía del manejo étnico (“gobernalidad espacial”), por cuanto confina a territorios físicos el ejercicio de derechos étnicos y la resolución de conflictos. Esto se aplica en Colombia en varios frentes de la Acción Afirmativa que resultan muy problemáticos de aplicar, como son los de la administración de la justicia especial, el ejercicio de ciertos derechos como la exención del servicio militar, y la consulta previa en materias referentes a temas que afectan directamente la integridad cultural y territorial de las comunidades étnicas. La distinción entre resguardo y “ámbito territorial”, ejemplificado en el presente capítulo en la disputa narrada para el Resguardo

---

13 “Vivir bien”, fórmula *kichwa* generalizada en los medios andinos indígenas e incluida en las Constituciones de Bolivia y Ecuador como síntesis de sus cosmovisiones y planes de vida. Hay variantes *kichwa* y *aymara* de este nombre. (Ver Quijano 2011; Mamani 2010; Farah y Vasapollo 2011; Gudynas y Acosta 2011).

de La Gaitana, es un ejemplo del intento de solución a las inconsecuencias de esta espacialización de la etnicidad y sus derechos. De nuevo, el caso de los YUP plantea –como en el de los chicanos de Estados Unidos de América—una concepción distinta del espacio étnico, en que adquiere importancia el plano moral en donde se construye la identidad como proceso social simbólico. *Borderlands* de Anzaldúa y todo lo que ha aparecido alrededor del concepto tiene que ser mirado con atención en nuestro medio. De nuevo, el libro Sevilla y Sevilla (2014) trata con detalle esta cuestión.

Los siguientes paisajes (4 a 8) de la galería propuesta por Bocarejo son resultados/ ejemplo de la manera como los actores involucrados han usado y confrontado el marco legal establecido, en especial la espacialización (segundo y tercer paisajes). Estamos ante las encrucijadas que plantean la superación del embrujo causado por la máscara fetiche arriba mencionada.

En efecto, se genera un cuarto paisaje (4) que es nuevo por la movilidad étnica espacial de los beneficiarios de los derechos especiales quienes trascienden el espacio geográfico (“subjektivación” de los derechos) creando situaciones que quedan todavía por resolver en términos de manejo legal y normativo. El ejemplo lo tenemos en los “indígenas” que, como tales, se han vuelto transhumantes.

El quinto paisaje (5) también es nuevo por la gradación de la indigeneidad que corre paralela a la gradación de los derechos especiales y se concreta en la difícil tarea de establecer la “conservación de la cultura” étnica y su correlato de autonomía otorgada por la ley. Una vez más viene a cuento el caso de los YUP que son “indios, pero no tanto” y el del pijao, vuelto mestizo, que se preocupa con el panorama futurista de “cuando todos seamos indios”.

Hay un sexto (6) paisaje en que actúan beneficiarios y no beneficiarios de derechos étnicos pues los no beneficiarios se pueden ver en desventaja frente a los beneficiarios, dependiendo de las circunstancias locales y de los juegos que allí se dan de dominación y hegemonía y, en la Colombia de hoy, de violencia, desplazamiento y muerte. El ejemplo que trae la autora es la pérdida de tierras por parte de campesinos no-étnicos a manos de indígenas de La Sierra Nevada que las compran, parcela a parcela, con dineros de transferencia, dentro de un contexto en donde hay connivencia de agentes del Estado para las transacciones económicas, y constricción de actores armados que operan como cuarto sujeto de contienda. Estamos en este caso frente a la situación en que la Acción Afirmativa puede convertirse en acción discriminadora porque los beneficiarios de ella actúan con detrimento de los derechos fundamentales de los demás ciudadanos. Estos derechos de los otros son el límite expreso que impone la Constitución en el Artículo 16. La solución, desde abajo, dada por las comunidades negras a los chilapos del Bajo Atrato es una lección positiva contundente en favor de la Acción Afirmativa/Transformativa que respeta la igualdad.

El séptimo (7) es un paisaje en que se delimitan y sobreponen derechos nacionales y derechos étnicos: el ejemplo que trae es la restricción de la libertad de cultos (derecho nacional) en zonas de resguardo. La presencia innegable del cristianismo, tanto católico como evangélico, en territorios indígenas muestra situaciones críticas en que los sujetos indígenas ven constreñidos sus derechos constitucionales de libertad de cultos por el ascenso de tendencias fundamentalistas excluyentes en quienes promueven la cosmovisión indígena. Un ejemplo del Cauca: Rappaport (2005: 184-226) trata el caso de la cosmovisión *nasa*, sin sacar todas las consecuencias que ello tiene para sus “utopías interculturales” si estas se toman en el sentido crítico de igualdad de oportunidades y trato defendidas por Tubino (2013a; 2013b). Los Nuevos *nasa* cristianos, y los católicos que siguen el legado del Padre Ulcué en el Norte del Cauca se verían constreñidos sus derechos por la “educación propia” liderada por el CRIC como intercultural pero centrada de modo excluyente en la “Cosmovisión *nasa*” que reconstruyen algunos de sus líderes.

Finalmente, el paisaje octavo (8) es una colección de paisajes imaginados y utópicos, abiertos a las posibilidades de vivir efectivamente “una Colombia emancipadora y democrática” que permita construir, por ejemplo, “puertos indígenas ambientales, repositorios de salvación a cristiana [y] una Bogotá plural como mitopolis”.

### *Discusión final: mestizos desde abajo*

El ascenso a una visión comparativa mediante el repaso sintético de un conjunto variado de paisajes en que ocurren relaciones interétnicas e interculturales nos ayuda a entender mejor el detalle del caso Tierradentro y nos permite avanzar en la discusión final, hecha desde el ángulo de la sociología y antropología. Algunos de estos paisajes son utopías que contrastan con las realidades crudas del día a día, resultados de la ejecución de proyectos colectivos, étnicos y no étnicos, en que la Acción Afirmativa no siempre se conjuga con el respeto a los derechos básicos de los no beneficiarios. Estamos hoy ante cambios significativos de práctica política desde abajo cuyo ejemplo en Inzá, tratado en detalle, conforma el eje central y sustantivo del presente ensayo.

Nuestras voces analíticas deben, sin duda, ajustarse en consecuencia para poder dar cuenta de lo que está ocurriendo a cada vuelta del camino. Para ponernos a tono con el sentido del presente libro sugerimos que el lector vuelva a mirar, al término de la presente sección, las citas con que terminamos la sección segunda, dedicada a las voces antropológicas y al papel de su teoría frente a la política para establecer, cada uno para sí, por dónde van esos ajustes en la teoría. Lo que sigue es un intento en tal sentido, centrado como está en la categoría más inclusiva y problemática, la de “mestizo” o “blanco-mestizo”, que en Colombia ha sido indiferenciada y residual.

*Pruebas de fuego para gobiernos indígenas*

Las últimas dos frases de la tesis doctoral de Sergio Miguel Huarcaya (2011), un mestizo peruano que ha trabajado estrechamente con la organización indígena ecuatoriana CONAIE, nos lleva al punto preciso que deseamos debatir. Dice Huarcaya, después de reconocer que el futuro del movimiento indígena en Ecuador es incierto debido a sus fracturas internas: “En Ecuador, a diferencia del Perú, los indígenas pudieron transformar la constitución de la identidad/alteridad. Lo hicieron, como arguyó Mario Conejo, transfiriendo el conflicto de identidad al otro, al no-indígena”. Pero, precisamente, la *práctica política* de Mario Conejo<sup>14</sup>, el afamado alcalde indígena de Otavalo, llevó a la división del partido Pachakutik, a la separación y oposición de la CONAIE y a la aparición de la Minga Intercultural.

El motivo de ruptura fue que Conejo tomó en serio el significado no puramente “funcional” sino “crítico” de *intercultural* (Tubino 2013a; 2013b) que pone en relación de igualdad efectiva (no retórica) a dos o más culturas, sean ellas étnicas o no. Implica, en el lema de Tubino, “interculturalidad para todos”. Lalander (2010) expone sucintamente el dilema del partido de Conejo y su solución cuando anota: “en la situación en que Pachakutik obtiene el poder político, el dilema crucial emerge en el momento en que el alcalde indígena Pachakutik comienza a gobernar también para los sectores no indígenas”. Lo que en palabra de Huarcaya los ecuatorianos lograron con su “transformación de la identidad/alteridad”, aparte de entenderse con un ente abstracto, fue trasladar el conflicto a otro plano, en donde queda aún sin resolver: el plano indeterminado y residual de los no-indígenas que luchan también desde abajo por igualdad de trato.

Este ensayo quiere llamar la atención sobre el guionado *no-étnico*, que en Colombia (como sin duda en Ecuador, y eso lo olvida Huarcaya) incluye también a otras pertenencias étnicas, las denominadas entre nosotros afrodescendientes, rom, palenquero, raizal y residual mestizo. Como vimos, el derecho a la autoclasificación es uno de los principios básicos de la autonomía cultural y étnica.<sup>15</sup> En Colombia se respeta como ejercicio del derecho constitucional al libre desarrollo de la personalidad individual (Artículo 16) y colectiva según lo aclara la Sentencia T-116/11 aquí trabajada.

---

14 El sociólogo de origen kichwa Mario Conejo se hizo famoso como primer alcalde indígena de Otavalo en 2000 con el movimiento nacional indígena Pachakutik, y reelegido en el 2004. Surgieron luego numerosos conflictos con los indígenas a raíz de su política intercultural. Fundó entonces el movimiento Minga Intercultural que se alió más tarde con el Movimiento PAIS de Rafael Correa. Ver Lalander (2010) y Lalander y Ospina (2012) para una historia detallada.

15 El reciente libro de Rahier (2014) muestra, con respecto a los negros, la emergencia de un *nuevo mestizaje* a raíz de la onda *multiculturalista* que afectó a la nación desde el punto de vista legal y social, en contraste con el antiguo mestizaje llamado *monocultural* por la autora.

Según el Censo General Nacional de 2005, cuyos resultados obviamente no coinciden con lo que las organizaciones étnicas reclaman, en respuesta a la pregunta 'Pertenencia étnica' los colombianos se auto-etiquetaron así: 'indígenas' 3.4%, otros étnicos (afrodescendientes, rom, palenqueros, raizales) 10.4%, y "ninguno de los anteriores" 84.2%. Esta distribución es muy distinta de la de Otavalo en donde predominan demográficamente los indígenas, pero muy cercana a la de Tierradentro en donde en 2005 el 58% se autodefinió como "indígena", el 3% como "afrodescendiente" y el 34% como "ninguno de los anteriores".

La situación política de Tierradentro y de otras regiones similares del país sin duda pone problemas muy parecidos a los Marios Conejos, en Ecuador y fuera, que son varios y pueden aumentar. La compleja situación del Ecuador, es presentada en escala nacional, por Lalander y Ospina (2012). Volviendo a Colombia y subiendo de escala --porque Tierradentro es una provincia de este departamento--, miremos en el Cauca la experiencia del gobierno "Minga por el Cauca" del indio guambiano Floro Tunubalá, 2001-2003. A pesar de las buenas intenciones del gobernador y su equipo de gobierno, que quisieron gobernar para todos, ese período fue algo así como una golondrina para hacer verano. Gow y Jaramillo (2013) nos hacen ver que, aparte de la venenosa oposición de las élites caucanas, tradicionales dueñas del poder, la *efectiva interculturalidad* en el sentido crítico de Tubino (2013a; 2013b) no pudo concretarse.

Dejando a un lado, sin negar su importancia, las trampas graves impuestas por las élites y los políticos de profesión, era demasiado ingenuo pretender romper, solo con declaraciones de principios de buena voluntad, décadas (por lo menos desde 1971) de una dinámica que contraponía el tenso, excluyente y creciente verticalismo étnico por parte de los indígenas y la respuesta, a veces desconcertada y temerosa, a veces violenta, a veces apática, de *los no-indígenas de abajo* que se sentían amenazados. No se puede olvidar que en el Cauca, *abajo*, tanto indígenas como no-indígenas han estado y aún están golpeados por condiciones de vida que no miran adscripciones sociales, porque su efecto es transversal y grave. La pobreza es generalizada y de causas muy complejas. El tema, que no se puede trabajar aquí, es tratado con más detalle en Sevilla y Sevilla (2014: 51-55). También se trata en el capítulo 1 de Gow y Jaramillo (2013), habida cuenta de lo dicho sobre la transversalidad (en el libro hay un sesgo que privilegia la mirada desde la posición indígena).

Vimos en el caso de Guanacas la aplicación de una política educativa del CRIC (Bolaños 2007; ver, por contraste Rojas 2011) definida como *intercultural* pero concretada como *etno* y *bilingüe*, y aplicada, como tal, también a los no indígenas (campesinos). Es un caso típico, en el campo educativo, de la verticalidad excluyente a que se refiere Tubino (2013a; 2013b) cuando, con el lema de "intercultural para todos", pide superar una *versión funcional* de la interculturalidad para convertirla en crítica. La *funcionalidad* de la etnoeducación bilingüe para los propósitos políticos del CRIC es innegable

pero, ante el rechazo de la inequidad por parte de los campesinos afectados, uno se pregunta si Tubino tiene razón con su propuesta crítica. Para nosotros es claro que, ni siquiera en el Cauca o Tierradentro, la educación intercultural tiene que ser siempre etno- o bilingüe. Estas formas son muy importantes pero no las únicas dentro de la educación intercultural porque la diversidad cultural no es necesariamente étnica ni implica siempre el uso de idioma diferente al castellano. Valdría la pena hacer un paralelo entre el sesgo misionero católico de la administración educativa clerical que imperó en Tierradentro por décadas y el sesgo etnicista de la administración del CRIC-Guambía que la sustituyó.

Ampliando el campo de aplicación, encontramos que un principio de acuerdo para la convivencia de todos, étnicos y no étnicos, en Tierradentro, debe atender al “para todos” de Tubino, en todos los campos de la vida social, comenzando por la educación. El tan citado artículo 7 de la CP91 habla equilibradamente de “diversidad étnica y cultural”. La jurisprudencia hasta ahora no ha sido muy clara respecto de la interpretación antropológica sobre la que insistimos: en Colombia ese adjetivo “cultural” es indeterminado pero vale tanto como el restrictivo “étnico”, pues al lado de culturas étnicas están las no-étnicas, a las que se aplica el término residual de “mestizas”. Sostenemos que unas y otras tienen derecho a la igualdad.

Más aún, la inequidad puede generarse, paradójicamente, por la Acción Afirmativa. Ocurre *en reversa*, cuando –dentro de los mencionados contextos concretos y locales como los vistos en Guanacas—los beneficiarios de la AA se convierten en *superordinados y hegemónicos*. En tales contextos se generan fácilmente procesos de *dominación (hegemonía)*, que pueden derivar en *desigualdad, explotación y conflicto*. La Constitución en su Artículo 16 ordena que “la igualdad sea real y efectiva” para unos y otros; y establece que el derecho al propio desarrollo de la personalidad (y por tanto a la ‘educación propia’) tiene como límite el derecho de los otros.

### *Una segunda versión del mestizaje*

Los *auto-ninguneados* en Colombia, *guionados* como están, se llaman “mestizos” y en algunas partes “blanco-mestizos” o “blancos” con connotaciones que varían por lugar y tiempo o, mejor por lugar/tiempo, dado que en un mismo lugar se pueden encontrar variadas situaciones. En una ocasión festiva, en San Andrés de Pisimbala, un “mestizo” de ojos claros y pelo rubio, que era miembro del cabildo indígena local y ofrecía chicha a la audiencia, le brindó con mucha cordialidad al coautor ESC, de piel y ojos más trigueños, un matecito con la frase “tome, *mushka*”, la palabra *nasa* para “blanco”. Otras veces, el mismo ESC había escuchado a los indígenas enardecidos el “*mushka*” agonístico, e incluso antagonístico (para usar la distinción de Chantal Mouffe 2008). Pues bien, creemos que es tiempo de que las ciencias sociales en Colombia tomemos

en serio esta categoría residual de los *mushkas* y de otros no *mushkas* que pasan por “mestizos”, es decir, los no-étnicos, guionados.

Es una salida muy fácil decir que el auto-ninguneo de los no-étnicos es cómodo en Colombia, como lo es en otros países de Latinoamérica, porque son mayoría y mediante “la ideología del mestizaje” ellos controlan el país, olvidando que una cosa son las élites y otra los *mestizos de abajo*. Muy buena parte de la literatura sobre el mestizaje –que es abundantísima—trabaja con ideas parecidas a la de Catherine Walsh (2010: 104) cuando plantea para Ecuador y el resto de América andina (*cursivas añadidas*):

Lo que interesa aquí, por tanto, no son los ‘mestizajes reales’ que ocurren en lo cotidiano. Tampoco interesa ‘la cultura mestiza’ en sí. Más bien el interés se enlaza con lo que Silvia Rivera Cusicanqui (1993) ha llamado la ‘matriz colonial del mestizaje’, y Sanjinés (2005; PIEB 2007) ha referido y analizado como el ‘*mestizaje como discurso de poder*’: un proyecto político-intelectual de mestizaje forjado en el marco estructurante del hecho colonial y asentado en las relaciones de dominación.

Este modo de mirar las cosas *desde arriba* ha producido abundante literatura, desde México hasta Chile y Argentina. El último refinamiento lo podemos tener, precisamente, en el artículo de Walsh (2010). Sin embargo, al prescindir de lo que ocurre fuera del discurso de las élites (“discurso de poder”) se deja por fuera las *prácticas de los de abajo*, los que sufren las consecuencias del discurso de poder. *En la misma entrevista que cita Walsh*, Javier Sanjinés habló *también de los mestizajes reales*, de los que ocurren en lo cotidiano, por ejemplo en el área metropolitana de La Paz, localidad del El Alto. Dijo al respecto, y en especial sobre algo diferente a “el mestizaje como discurso de poder” (PIEB 2007: 3; *cursivas añadidas*):

Ahí se da un mestizaje cultural complejo. Quizás se podría hablar de una nueva propuesta barroca porque no puede ser medida exclusivamente con los criterios de la racionalidad. Es ahí, precisamente, donde observo la diferencia entre el mestizaje como discurso de poder y el que se va construyendo como *una torturadora búsqueda de conciliaciones* entre el pasado y el presente, entre la comunidad y la estructura social.

Que el asunto es ambiguo lo atestiguan las dos lecturas que Walsh, por una parte, y nosotros, por la otra, hacemos, de la misma entrevista a Sanjinés. Y que no es simple y pacato, lo revelan las tensiones observadas en el debate boliviano. Allí y en el resto del mundo es “*una torturadora búsqueda de conciliaciones*” no para los que miran cómodos desde arriba, o para los que estudian esos discursos desde la barrera, sino para los que sufren desde abajo los efectos y hacen lo que pueden para contrarrestarlos. Son las maneras y hacer y los andares de que habla de Certeau (1996)

Mientras Sanjinés contrapone su propuesta a la de Felipe Quispe quien aconseja poner las cosas al revés (“el mestizaje cabeza abajo”; Sanjinés 2002) merced a la indianización de Bolivia, Silvia Rivera Cusicanqui (2012) las toma contra Sanjinés y *otros intelectuales del multiculturalismo* (“el de Mignolo y compañía”) porque su discurso “no presta atención a la dinámica interna de los subalternos” generando la cooptación de los intelectuales locales. Dice Silvia (*cursivas* añadidas):

Porque yo reconozco del todo mi doble origen, aymara y europeo, y porque vivo de mi propio esfuerzo. Por esto me considero *ch'ixi* y lo considero la traducción más apropiada de esa heterogénea mezcla que nosotros, los llamados mestizos y mestizas somos. La palabra *ch'ixi* tiene muchas connotaciones: es un color que *es el producto de una juxtaposición*, en pequeños puntos o manchas, de colores opuestos o contrastantes: negro y blanco, rojo y verde, etcétera (Rivera Cusicanqui 2012: 105).

A su vez, desde el Perú, Marisol de La Cadena, una de las teóricas más connotadas del mestizaje, en un artículo publicado en Colombia (2006) dice que quiere “rescatar a los mestizos del *mestizaje*” y asume una posición mucho más explícita en un artículo de 2010. Allí, en un texto dedicado a la cosmopolítica indígena, apela a conceptos que se discuten hoy en los últimos foros antropológicos (e. g. relaciones parciales de Strathern, perspectivismo de Viveiros de Castro, fractalismo de Wagner) para advertir el doble riesgo de ser ingenuos frente a la política indígena: uno, el de creer que necesariamente esa política lleva al fundamentalismo indígena (habla de “balkanización”, y de “bolivianización” al respecto); dos, creer que por ser indígena es buena. Y agrega sobre la indigeneidad andina que no en vano han pasado siglos de cristianización y de mestizaje (entendido este, creemos nosotros, como discurso de poder *pero también* como andares y maneras de hacer). Afirma entonces que olvidar esto (*cursivas* añadidas)

[H]ubiera significado ser impermeable a la historia. Ni indígena ni mestizo, hablamos es de un agregado indígena-mestizo: menos de dos, no la suma de sus partes (por tanto no ‘el tercer’ resultado de una mezcla) y en efecto no uno, menos uno puro (de la Cadena 2000). Sin cerramiento, lo puedes llamar también ‘mestizo-indígena’ porque el orden no tiene teleología. Más aún, su nombre puede cambiar, porque su *forma es fractal*: como *fragmentos sin bordes claros*, ‘los indígenas-mestizos’ son siempre parte del otro, la separación es imposible (De la Cadena, 2010: 348).

Podemos ver este mestizaje, *nuevo* o *segundo* por contraste con el que tradicionalmente se ha pensado, en el caso centroamericano de las músicas negras en México y Costa Rica, tal como lo presenta Cunin (2014): un sombreado de geometría variable e inherentemente ambiguo, en perpetua construcción *desde abajo*. Esta noción viene a complementar la idea de *fragmentos sin bordes claros, fractales*, de De La Cadena (2010), y la de *juxtaposición ch'ixi como*

*contraposición de pequeños puntos y manchas* propuesta por Rivera Cusicanqui (2012). Estas metáforas acotan un campo conceptual e invitan a que los sociólogos y antropólogos avancemos en la construcción de modelos teóricos de las prácticas concretas que queremos comprender.

### *Mestizos y mestizaje en Colombia*

En Colombia se ha escrito un poco menos sobre el mestizaje que en otras latitudes y muchísimo menos sobre *los mestizos*, que deberían ser, según de La Cadena, *rescatados del mestizaje*. El proceso de teorización lo traza parcialmente Chaves (2005: 149-181) cuando en su tesis doctoral habla de la propuesta del *primer* Wade (1993) sobre el mestizaje como discurso y política de exclusión (“detrás de una máscara de inclusión”) de las élites para construir la nacionalidad, es decir como proceso visto desde arriba y por los de arriba. Chaves acude al *segundo* Wade, el que repiensa el mestizaje (2003), al mirarlo *también* como proceso de inclusión (“más que una máscara”), es decir, visto desde los dos lados. La propuesta de Chaves es seguir en esta línea “desde abajo”, trabajando *el proceso político* en el contexto de reindianización de los colonos del Putumayo.

Dijimos arriba, al citar su estudio, que en este ensayo queríamos abarcar un poco más. El mestizaje no solo como *ideología de las élites y discurso de los intelectuales sobre esa ideología* sino *también como andares y maneras de hacer, desde abajo*. Más aún, como lo sugiere Segato (2010:40) --en una idea convergente con la posición de Quijano (2000) frente al polo eurocentrado--, *mestizo no sólo como no-étnico sino como no-blanco europeo*. Esta idea, sobre la que no podemos abundar aquí, está bien recogida en el sentido peyorativo de ‘*sudaca*’ que los mestizos inmigrantes suramericanos reciben en Europa.

En Colombia, dado el énfasis sobre el mestizaje promulgado por el primer Wade con referencia al período republicano tardío, es muy entendible que no se mencione un aporte clave que trabaja ese otro modo de aproximarse a la cuestión, atendiendo a “los mestizos” no al “mestizaje como discurso de poder”, es decir, atendiendo a los mestizajes reales, a quienes los practican desde abajo en la Colonia tardía. Wade (1993) cita al autor Jaime Jaramillo Uribe pero para hacer énfasis en el pensamiento dominante, es decir, para ver el proceso discursivo desde arriba y desde el proyecto nacionalista de las élites republicanas. En un ensayo posterior Wade (2003) al repensar el proceso no menciona siquiera a Jaramillo Uribe y creemos que es clave lo que dice este autor (1969). En efecto, Jaramillo Uribe describe e interpreta lo que hacían los sujetos que estaban interesados en el proceso dinámico que tendía a andar entre las categorías socio- raciales porque constituía una posibilidad de ascenso y mejoramiento del status, las prerrogativas legales, económicas y sociales que tenían los grupos a los que se intentaba acceder.

Obviamente, en la época colonial trabajada por Jaramillo Uribe no se mentaba ni practicaba la Acción Afirmativa ni menos la Transformativa, aunque a favor de los indígenas hubo buenas intenciones de parte del Rey, expresadas en políticas segregacionistas como medida de protección, precisamente frente a “los mestizos”, que en su expansión demográfica y política empujaban hacia arriba, hacia el lado, y hacia abajo. Que ya desde esas épocas había sujetos que jugaban con las etiquetas indio/mestizo, con el tránsito en ambas (o varias) direcciones, incluso con las que involucraban el tránsito indio/negro/esclavo, según las conveniencias, nos lo muestra las simpáticas historias de caso traídas por Rappaport (2009). El concepto clave era asegurar una “calidad” social que daba acceso a ciertas ventajas, evitaba desventajas, o las causaba para otros.<sup>16</sup>

La etiqueta “mestizo” puede verse entonces como un recurso o --como se traduciría mejor hoy la palabra clave *expediency* propuesta por Yudice (2003) para los juegos con “la cultura”--, como *una conveniencia*. Cunin (2003: 308) lo dice a su manera, con referencia a los negros de la Cartagena de hoy: “competencia mestiza de los actores”, entendida “como una capacidad para adaptarse a los diferentes marcos de la experiencia de la manera más adecuada”.

Estos tránsitos por las diversas categorías sociales en busca de oportunidades se aplicarían a “los mestizos” de hoy y a los que detrás de esa etiqueta --impuesta por otros, o asumida-- se atrincheran. Los que hoy se esconden detrás del nombre “mestizo”, traído aquí de propósito por su indefinición residual, son los que juegan --con toda legitimidad-- al tránsito por las categorías de clasificación societal vigentes en Colombia independientemente de su punto de partida. La Acción Afirmativa crea derechos diferenciales en favor de los étnicos que, eventualmente, generan para los residuales desventajas que se agregan a las que provienen de una desigualdad estructural crónica (no solo étnica) que, precisamente ha justificado la Acción Afirmativa ordenada por la Constitución y refrendada por la jurisprudencia, hasta ahora en favor de los étnicos.

Con estos andares, de los cuales los mentados en este ensayo son ejemplos, los de abajo tratan de obviar las desventajas y acceder a los derechos: étnicos guanaca pasan a ser campesinos; campesinos guanaqueños a étnicos *nasa* (a pesar de su ancestralidad guambiano-coconuco); mestizos de Nariño a étnicos siona; indio pijao a mestizo, con preocupación de que “todos, al final, seremos indios”; mestizos chilapos a comunidades negras; campesinos de resguardos del Macizo a étnicos yanacona; campesinos migrantes a la ciudad desde el mismo

---

16 Una rápida mirada al libro de Rappaport (2014) que acaba de salir confirma y amplía lo aquí bosquejado sobre mestizaje en La Colonia; reafirma la idea de que debemos prestar atención a “mestizo” como categoría fluida clasificatoria *social y societal*, punto de partida y de llegada de muchos *andares desde abajo*.

Macizo, unos para ser simples payaneses y otros para ser yanaconas urbanos (aunque la autoridad yanacona rural los declare ‘indios pero no tanto’).

Un repaso a la reciente literatura colombiana puede enriquecer la galería del heterogéneo producto social en que la etnicidad juega unas veces y en otras no juega, incluso para los mismos actores. La galería de paisajes propuesta por Bocarejo (ver *supra*) sistematiza provisionalmente en ocho categorías que ayudan a pensar una situación muy dinámica. Ejemplo: una mirada a las listas de los inscritos en los cabildos indígenas urbanos muestra que muchos que antes eran incuestionablemente *mushkas* en sus pueblos de origen (como no pocos inzaeños residenciados en Cali) hoy son etiquetados como “indígenas *nasa*” sin problema y sin reclamo de nadie. Están en su derecho, reconocido por el Artículo 16 de la Constitución.

En cuanto a los afrodescendientes, Wade sigue repensando el mestizaje. En un reciente artículo (2010: 29) contrapone la “ideología del mestizaje” al “mestizaje agónico”, aquel a que son empujados los afrodescendientes urbanos. Se recuerda entonces la “torturadora búsqueda de conciliaciones” de que habla Sanjinés (2007). Son agónicos andares que escapan a los discursos de poder hechos por las élites desde arriba y comentados por los antropólogos.

En este punto vale la pena leer en paralelo dos textos importantes. Uno es el de Yudice (2003) *The expediency of Culture* en que trata del uso a discreción de los recursos de la cultura para beneficio económico y político de los asociados. El otro es *Ethnicity Inc* de John y Jean Comaroff (2009), más cáustico, por los excesos inaceptables que denuncia de mercantilización rampante y desvergonzada de la condición y recursos de la etnicidad. Claro, que también hay que volver a la propuesta de Nancy Fraser (1997), ya traída arriba, de que la Acción Transformativa se expresa en gestas (no solo gestos) de redistribución y de reconocimiento. El tener un nombre, una identidad, adquiere en ciertas circunstancias (aunque no en todas como pretenden los teóricos obsesionados con “la identidad”), importancia existencial, más allá o acá de las puras conveniencias estratégicas o tácticas frente a los recursos escasos y su distribución. Porque una política de la igualdad está inextricablemente vinculada a una concepción crítica del reconocimiento como acertadamente argumenta la autora en la introducción a su famoso ensayo.

De la Cadena (2010) está en lo correcto cuando dice que el nombre, la etiqueta (p. e., de mestizo como punto de llegada o de salida) puede cambiar y lo mismo que el orden o secuencia. Tomamos aquí la etiqueta de mestizo, categoría residual, porque en Colombia se toma como normal que quien no es étnico (indio o negro) sea “mestizo”, pero este es un término que vale bien por cualquier otro, por el que se quiera poner. Lo importante es la sustancia del proceso o práctica y lo que implica en términos políticos: los andares de los de abajo —quienes quiera que ellos sean, indios, negros, chilapos, mestizos, blancos pobres...—para salir de su desventaja. La etiqueta, repetimos, importa menos. Importan el milagro y el santo. El nombre,

desde luego cuenta, cuando ya se tienen resueltos otros imprescindibles de la vida: esa es la importancia del reconocimiento, que va junto con la redistribución. Por ejemplo, en los medios urbanos cuando se trata de dar alguna base colectiva a la identidad de los ciudadanos no étnicos (e incluso étnicos) se privilegia el *topónimo*, que apela a localidades: las famosas “colonias” regionales y pueblerinas. Ellas remiten a las regiones culturales del país, de las cuales la diferenciación propuesta por Virginia Gutiérrez (1968) todavía no ha sido superada.

Merced a la enorme movilidad geográfica y al predominio notable de la urbanización colombiana, aquello de la desespacialización o subjetivación de las identidades a que se refería Diana Bocarejo (2008; 2011a; 2013a), tiene mucha relevancia. Por tanto, el lector entenderá, que “mestizo” y “mestizaje” se toman aquí como puntos de partida convencionales para un giro que abarca mucho más y afecta, a ciudadanos colombianos étnicos y no étnicos, porque todos tienen derecho de moverse social y espacialmente y a llamarse y presentarse como quieran. Esta movilidad y este ‘ascenso’ (en el sentido descrito por Jaramillo Uribe) constituye un modo básico de ejercer el derecho a la igualdad reconocido a todos, individuos y colectivos sin distingo, por la Constitución del 91.

El primer párrafo de la Constitución del 91 dice que su propósito es asegurar a los integrantes de la nación llamada Colombia “la vida, la convivencia, el trabajo, la justicia, la igualdad, el conocimiento, la libertad y la paz”. La igualdad en las cuestiones básicas referentes a la vida y bienestar hoy cuenta mucho, sobre todo cuando, merced a los mandatos de esa Constitución, se han logrado avances innegables en materia de Acciones Afirmativas para las comunidades étnicas, al menos para las indígenas (ONIC, 2012). Estas nunca serán suficientes, por el enorme peso de las injusticias que se han cometido en el pasado. En contextos específicos llega, sin embargo, un punto de equilibrio, dentro de la desigualdad estructural generalizada y escasez de los recursos, en que la Acción Afirmativa en beneficio de los grupos étnicos debe balancearse con los efectos de desigualdad que sufren los otros colombianos vulnerables “discriminados y marginados” (Artículo 13).

Si leímos bien la cantidad de editoriales y artículos de prensa emitidos con motivo de los 20 años de la Constitución Política, notamos que se hizo énfasis en los avances en materias étnicas (p. e. Laurent, 2011) pero también, en que Colombia sigue sobresaliendo en los países del concierto mundial por sus aterradores índices de desigualdad social y económica, no siempre ni especialmente asociados a condiciones étnicas (p. e. Gaviria, 2011).

En este contexto hay que tener en cuenta, como apuntan los Comaroff (2009), que también hay excesos cometidos a nombre de la etnicidad. Además, como recuerda Van Cott (2010: 401), las autoridades indígenas en América Latina en veces caen en “prácticas autoritarias, sexismo, violencia, divisiones internas, y una tendencia de los líderes a caer en las prácticas de los políticos tradicionales que los han

reemplazado”. Quienes hemos visto de cerca la vida en las comunidades étnicas actuales somos testigos de que Van Cott tiene razón, aunque desde luego no se trata de una práctica generalizada.

En Colombia los derechos étnicos han sido hasta ahora refrendados por la Corte Constitucional en sentencias que revelan inconsistencias (Bonilla 2006) pero que en general extienden y aplican a la realidad cotidiana el espíritu de la Constitución frente a las comunidades étnicas. Sin embargo, en su afán por obrar en derecho, según la doctrina y el discurso, la Corte dejar sin atender a los actores no étnicos que también tienen derechos, entre ellos el fundamental a la igualdad. En los contextos locales los balances de poder —y se trata de ello al fin y al cabo porque allí es donde se vive la vida— son muy precarios. En tales contextos locales fácilmente el etnicismo desbordado puede poner “las cosas al revés”, como denunciaba Sanjinés en su oposición a Quispe. “Se voltea la arepa”, decimos en Colombia. Y de eso no se trata.

Para terminar, una palabra sobre dominación-explotación-conflicto y hegemonía, que como anunciamos, iban a conformar la urdimbre de la trama expositiva de los ejemplos de tránsitos en Colombia por las clases sociales, *sensu* Quijano. Esos conceptos han estado allí como urdimbre cubierta por la trama. Si la lectura fugaz del lector inteligente no los captó, entretejidos como estaban con la exposición, es posible que los capte con una relectura de través, una vez haya llegado al final del ensayo. De todos modos el párrafo de Quijano con que cerramos el capítulo no deja dudas, eso esperamos, siempre y cuando el amable lector tenga en cuenta que nos movemos desde abajo y desde las localidades, en donde opera aquello que un foucaultiano llamaría las capilaridades del poder. Concretamente, en el caso de ciertas comunidades étnicas, hay que detectar la emergencia de hegemonías de subalternos privilegiados por la Acción Afirmativa frente a nuevos subalternos que quedan desprotegidos en sus derechos básicos:

La capacidad y la fuerza que le sirve a un grupo para imponerse a otros, no es sin embargo suficiente para articular heterogéneas historias en un orden estructural duradero. Ellas ciertamente producen la autoridad, en tanto que capacidad de coerción. La fuerza y la coerción, o, en la mirada liberal, el consenso, no pueden sin embargo producir, ni reproducir duraderamente el orden estructural de una sociedad, es decir las relaciones entre los componentes de cada uno de los ámbitos de la existencia social, ni las relaciones entre los ámbitos mismos. Ni, en especial, producir el sentido del movimiento y del desenvolvimiento históricos de la estructura societal en su conjunto. Lo único que puede hacer la autoridad es obligar, o persuadir, a las gentes a someterse a esas relaciones y a ese sentido general del movimiento de la sociedad que les habita. De ese modo contribuye al sostenimiento, a la reproducción de esas relaciones y al control de sus crisis y de sus cambios. (Quijano 2000: 349)

## Referencias citadas

- ACIT, Asociación Campesina de Inzá y Tierradento  
2014 Presentación y conformación. En: [http://acit.org.co/acit/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1&Itemid=2&showall=1](http://acit.org.co/acit/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=2&showall=1) (Acceso 27/02/2014).
- Agudelo, Efrén; Odile Hoffman y Nelly Rivas  
1999 *Hacer política en el Pacífico Sur. Algunas Aproximaciones*. Documentos de Trabajo 39, Cidse. Cali: Universidad del Valle.
- Ángel, Sergio  
2011 “Los consejos comunitarios del Medio Atrato en la vía del postdesarrollo. Hacia un modelo deliberativo de organización de las comunidades negras”. Tesis de Maestría en Estudios Políticos. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Austin, John  
1962 *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press.
- BBI –Boletín de Bibliotecas Indígenas–  
2007 *Un ejemplo de biblioteca indígena. La casa del pueblo de Guanacas*. En: [http://eprints.rclis.org/10787/1/boletin\\_bibliotecas\\_ind%C3%ADgenas\\_02.pdf](http://eprints.rclis.org/10787/1/boletin_bibliotecas_ind%C3%ADgenas_02.pdf). Consultado en febrero 27 de 2014.
- Bocarejo, Diana  
2008 *Reconfiguring the political landscape after the multicultural turn. Law, politics and the spatialization of difference in Colombia*. PhD Thesis in Anthropology. Chicago: The University of Chicago.  
2009 Deceptive utopias. Violence, environmentalism, and the regulation of multiculturalism in Colombia. *Law & Policy*. 31(3): 307-329.  
2011a Emancipation or enclosure? The spatialization of difference and urban ethnic contestation in Colombia. *Antipode*. 44(3): 663-683  
2011b “La movilización política de ‘espacios imaginados’: construcción de fronteras multiculturales en la Sierra Nevada de Santa Marta”. En: Margarita Chaves (comp.), *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.  
2013a Legal *typologies* and *topologies*. The construction of indigenous alterity and its apatialization within the Colombian Constitutional Court. *Law & Social Inquiry*. Online before print.  
2013b Spatializing religious freedom. Inhabiting legal frontier between ethnic and national rights. *Social & Legal Studies*. Online before print.
- Bolaños, Graciela  
2007 Ustedes y nosotros, diferentes mas no inferiores...La construcción de un proyecto indígena en Colombia. *Revista Educación y Pedagogía*. 19(48): 53-62.

- Bonfil, Guillermo  
1972 El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*. 9: 105-124.
- Bonilla, Daniel  
2006 *La Constitución multicultural*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Bourdieu, Pierre y John Thompson  
2001 *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil.
- CEI, Centro de Estudios Interculturales, Universidad Javeriana, Cali.  
2010 *Informe 1. Análisis posesión territorial. Departamento Cauca*. CEI: Proyecto Asesoría y Acompañamiento para el Manejo de las Relaciones Interétnicas y Territoriales.
- Certeau, Michel de  
1996 *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Chaves, Margarita  
2005 ¿Qué va a pasar con los indios cuando todos seamos indios? *Ethnic rights and reindianization in southwestern Colombia*. PhD Thesis in Anthropology. University of Illinois. Urbana, United States.
- Comaroff, John y Jean Comaroff  
1991 *Of Revelation and Revolution Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Illinois, Chicago: University of Chicago Press  
2009 *Ethnicity, Inc.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Cortés, Pedro  
1984 *Desarrollo de una organización indígena. El Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC*. Bogotá: Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología, Banco de la República.
- Cortés, Pedro; Teresa Suárez y Edgar Londoño  
1977 *Estudio socioeconómico del Resguardo de Guanacas*. Popayán: Instituto Colombiano de la Reforma Agraria. Manuscrito.
- CRIC, Consejo Regional Indígena del Cauca  
2007 *Plan de vida regional de los pueblos indígenas del Cauca*. Popayán: CRIC.
- Cunin, Elisabeth  
2003 *Identidades a flor de piel: lo 'negro' entre apariencias y pertenencias*. Bogotá: IFEA-ICAHN, Uniandes-Observatorio del Caribe colombiano.  
2014 Blackness and *mestizaje*. Afrocaribbean music in Chetumal, Mexico. *Latin American and Caribbean Studies*. 9(1): 1-22-
- Cadena, Marisol de la  
2000 *Indigenous mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press.  
2006 ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanistica*. 61: 51-84.

- 2010 Indigenous cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropology*. 25(2): 334-370.
- Escárrega, Sylvia  
2010 Authenticating strategic essentialism. The politics of indigeness at the United Nations. *Cultural Dynamics*. 22(1): 3-28.
- Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo, Coordinadores  
2011 *Vivir bien ¿Paradigma no capitalista?* Quito: CIDES-UMSA.
- Fraser, Nancy  
1997 *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.
- Friede, Juan  
1967 *Los andakí 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garcés, Álvaro  
2010 “Ordenamiento territorial, violencia y terror. Latifundio, narcotráfico y conflicto armado en los territorios de las minorías étnicas del Departamento del Cauca”. Quito: V Encuentro Latinoamericano de Estudiantes de Geografía, Ecuador, 2010.
- Gaviria, Alejandro  
2011 Constitución y realidad. *El Espectador*. 12 de junio de 2011.
- Geertz, Clifford  
2000 *Available light. Anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- González, David  
s.f. *Los paezes o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. s.l.: Editorial La Rueda Suelta.
- Gow, David y Diego Jaramillo  
2013 *En minga por el Cauca. El gobierno del Taita Floro Tunubalá (2001-2003)*. Bogotá: Universidad del Cauca, Universidad del Rosario.
- Gros, Christian  
1999 Ser diferente por (para) ser moderno o las paradojas de la identidad. *Análisis Político*. 36: 3-20 (versión digital).
- Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta  
2011 “El buen vivir o la disolución de la idea del progreso”. En: *La medición del progreso y del bienestar. Propuesta desde América Latina*. México DF: Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC.
- Gutiérrez, Virginia  
1968 *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores y Universidad Nacional de Colombia.
- Hall, Stuart  
2010 “Estudios culturales y sus legados teóricos”. En: E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (eds.), *Stuart Hall. Sin garantías*. Bogotá: Instituto Pensar Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Enviñon Editores.

- Hobsbawn, Eric  
1992 Ethnicity and nationalism in Europe today. *Anthropology Today*. 8(1): 3-8.
- Huarcaya, Sergio  
2011 "Othering national identity. Alterity and indigenous activism in Otavalo, Ecuador". PhD Thesis in Anthropology and History. Ann Arbor MI: The University of Michigan.
- INCORA, Instituto Colombiano de la Reforma Agraria  
1999 Resolución No. 00011 05/05/1999. DIARIO OFICIAL 43.752.
- Jackson, Jean  
2010 "La política de la práctica etnográfica en el Vaupés colombiano". En: Margarita Chaves y Carlos del Cairo (eds.). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia colombiana*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Jaramillo Uribe, Jaime  
1969 "Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII". En: *Ensayos sobre historia social colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam  
2008 "Colombia: Citizens and anthropologists". En: Deborah Poole (ed.), *A companion to Latin American Anthropology*, pp 72-89. Oxford: Blackwell Publishing.  
2007 Naciocentrismo. Tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*. 43: 9-32
- Lalander, Rickard  
2010 Between interculturalism and ethnocentrism. Local government and indigenous movement in Otavalo, Ecuador. *Bulletin of Latin American Research, Society for Latin American Studies/SLAS*. 29(4): 505-521.
- Lalander, Rickard y Pablo Ospina  
2012 Movimiento indígena y revolución ciudadana en Ecuador. *Cuadernos Políticos*. 28(48): 13-50.
- Landaburu, Jon  
s.f. Clasificación de las Lenguas Indígenas de Colombia. En: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/lengua/clas02.htm>. Consultado en febrero 12 de 2012.
- Laurent, Virginie  
2007 Indianité et politique en Amérique latine. *Transcontinentales 4, documento 4*. Disponible en: <http://transcontinentales.revues.org/609>. Consultado en marzo 12 de 2012.  
2010 Con bastones de mando o en el tarjetón. Movilizaciones políticas indígenas en Colombia. *Colombia Internacional*. 71: 35-61.

Mamani, Fernando

- 2010 *Buen vivir / Vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.

Mateos, Pablo

- 2007 A review of name-based ethnicity classification methods and their potential in population studies. *Population Space and Place*. 13(4): 243-263.

Mosquera, Claudia y Ruby Esther León (eds.)

- 2009 *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: CES, Universidad Nacional de Colombia.

Mouffe, Chantal

- 2008 *From antagonistic politics to an agonistic public space*. En: [www.re-public.gr/en/?p=2801](http://www.re-public.gr/en/?p=2801). Consultado en 03/16/2012.

ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia

- 2012 Hemos hecho una revolución. Entrevista a Evelio Andrade, presidente de la ONIC. *Semana*. 4 de marzo de 2012.

Ortiz, Sergio Elías

- 1965 *Lenguas y dialectos indígenas de Colombia en Historia extensa de Colombia*. I, tomo 3. Bogotá: Ediciones Lernes.

Otero, Jesús María

- 1938 Los indios guanacas. *Revista Popayán*. XXVI(174): 3-7.

Pabón, Martha Lucía

- 2007 Revitalización del idioma de Totoró, Cauca. Informe Beca GBS. En: [http://www.uni-koeln.de/gbs/Berichte/Pabon\\_Totoro.pdf](http://www.uni-koeln.de/gbs/Berichte/Pabon_Totoro.pdf). Consultado en febrero 28 de 2012.

PIEB, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia

- 2007 El mestizaje en tiempos de indigenismo (una conversación con Javier Sanjinés). *Boletín del PIEB*. 8(4): 1-3.

Quijano, Aníbal

- 2000 Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*. 6(2): 342-386.  
2011 “Bien Vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Ecuador Debate*. 84: 77-88.

Rahier, Jean Muteba

- 2014 *Blackness in the Andes. Ethnographic vigentes of cultural politics in the age of multiculturalism*. New York: Palgrave.

Rappaport, Joanne

- 2000 *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.  
2005 *Intercultural utopias. Public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Durham, NC: Duke University Press.

- 2009 ¿Quién es mestizo? Descifrando la mezcla racial en el Nuevo Reino de Granada, Siglos XVI y XVII. *Varia Historia*. 25(41): 43-60.
- 2014 *The disappearing mestizo. Configuring difference in the Colonial New Kingdom of Granada*. Durham and London: Duke University Press.
- Restrepo, Eduardo
- 2001 Etnización y multiculturalismo en el Bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología*. 47(2): 37-68.
- Rivera Cusicanqui, Silvia
- 1993 “La raíz: colonizadores y colonizados”. En: Xavier Albó, Xavier y Barrios, Raúl *Violencias encubiertas en Bolivia*. , Coords. La Paz: CIPCA.
- 2010 *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires : Retazos-Tinta Limón.
- 2012 *Ch'ixinakax utxiwa*. A reflection on the practices and discourses of decolonization. *The South Atlantic Quarterly*. 111(1): 95-109.
- Rojas, Alex Alejandro
- 2004 *Si no fuera por los Quince Negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 2011 Gobernar(se) en nombre de la culturas. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. 47(2): 173-198.
- Ruiz, Daniel
- 2011 “Etnicidad, estado y organizaciones de comunidades negras en el Bajo Atrato”. En: *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. Margarita Chaves, Compiladora. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 2006 *Nuevas formas de ser negro. Consideraciones sobre las identidades entre la gente chilapa y negra del Bajo Atrato*. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Colección Monografías, N° 37.
- Sanjinés, Javier
- 2002 “Mestizaje cabeza abajo”. La pedagogía al revés de Felipe Quispe, “El Mallku”. En: *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Perspectivas desde lo andino. Catherine Walsh *et al.*, Eds. Quito: Editorial Abya Yala.
- 2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB.
- Sevilla, Elías
- 2007 Verdades y redescrpciones etnográficas. *Antípoda*. 5: 241-274.
- Sevilla, Manuel y Elías Sevilla
- 2014 *Los yanaconas de Popayán (Colombia) y el proyecto posible de “indio urbano”*. Popayán: Universidad del Cauca y Universidad Javeriana Cali.
- Tocancipá-Falla, Jairo
- 2011 Proyecto editorial Antropologías en Colombia. Trayectorias, tendencias y desafíos contemporáneos. Convocatoria. Manuscrito.

Tubino, Fidel

2013a Intercultural practices in Latin American nation states. *Journal of Intercultural Studies*. 34(5): 604-619.

2013b Interculturalidad para todos ¿un slogan más?. En: [http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/11898/interculturalidad\\_todos\\_Tubino.pdf?sequence=1](http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/11898/interculturalidad_todos_Tubino.pdf?sequence=1).

Yudice, George

2003 *The expediency of culture. Uses of culture in the global era*. Durham, NC: Duke University Press.

Van Cott, Donna Lee

2010 Indigenous peoples' politics in Latin America. *Annual Review of Political Science*. 13: 385-405.

Verdad Abierta

2012 La larga y cruel lucha por la tierra en el Cauca. En: <http://www.verdadabierta.com/tierras/la-lucha-por-la-tierra/5087-la-larga-y-cruel-lucha-por-la-tierra-en-el-cauca>. Consultado en febrero 27 de 2014.

Wade, Peter

1993 *Blacknes and race mixture. The dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

2003 Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología* 39: 273-296.

2009 Defining blackness in Colombia. *Journal de la Societé des Americanistes* 95(1): 165-184.

2010 Multiculturalismo y racismo. *Revista Colombiana de Antropología* 47(2): 15-35.

Walsh, Catherine

2010 "Raza", mestizaje y poder. Horizontes coloniales pasados y presentes. *Crítica y emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. 3: 97-124.

### 13. Entre ‘chola’ y antropóloga. Una reflexión sobre la formación y el ejercicio de la antropología en Colombia<sup>1</sup>

LUCÍA EUFEMIA MENESES LUCUMI<sup>2</sup>

#### Introducción

En los últimos años la enseñanza de la disciplina antropológica en Colombia se ha diversificado no solo con la apertura de nuevos programas en universidades públicas y privadas, sino con un hecho que marca la historia de la disciplina: el ingreso de estudiantes de diversos grupos étnicos, indígenas y afrocolombianos, a las aulas para “aprender y enseñar”. Históricamente, son pocos los indígenas y afrocolombianos que han participado en la antropología colombiana como estudiantes, profesores universitarios, investigadores, pensadores, profesionales y en general académicos, con reconocimiento local y nacional. Existen casos reconocidos como el de Rogelio Velázquez y Aquiles Escalante quienes tomaron su propia inspiración como afrodescendientes para dar cuenta de la historicidad y la valoración de las poblaciones “negras” en Colombia. Para el caso indígena en 1974, Ángel María Torres oriundo de Sabanas del Jordán en la Sierra Nevada de Santa Martha, fue a Bogotá a tomar cursos en antropología, después de dos años de realizar cursos universitarios libres regresa a trabajar con la organización indígena Ika (Uribe 1998: 78-79).

Unido al ingreso de representantes de los grupos étnicos a las aulas, algunos líderes de organizaciones étnico - territoriales han empezado a poner en duda la participación de antropólogos y otros científicos sociales en las mismas, considerando que los líderes locales son capaces de hacer investigación y producir conocimiento en sus propias comunidades. Además, por experiencias

---

1 Agradecimiento especial a Jairo Tocancipá-Falla por la lectura, correcciones y opiniones realizadas al texto, también a Magda Estrada quien lo comentó resaltando diversos aspectos que posteriormente desarrollé, a pesar de lo anterior, están exonerados de la responsabilidad por los argumentos planteados aquí.

2 Antropóloga, Universidad del Cauca, candidata a doctorado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

negativas relacionadas con la “investigación extractiva”<sup>3</sup> y principalmente, por la falta de reconocimiento de la autoría colectiva en las publicaciones y la falta de reciprocidad, las organizaciones locales cada vez imponen más reglas para el ingreso de profesionales de las Ciencias Sociales para realizar trabajos con ellas. Para algunos autores, este es un proceso que en general se presenta en América Latina y que plantea sus propias consecuencias: “la crisis en las escuelas de antropología, el rechazo del movimiento a los académicos no-indígenas y los proveedores de asistencia, y el fortalecimiento de la función del movimiento como actor social, político e intelectual, capaz de crear sus propios espacios de estudio y de investigación” (Walsh 2001: 5). Esta consideración, sin embargo, omite de un tajo el campo de las relaciones preexistentes entre antropólogos y comunidades indígenas y afrodescendientes, que todavía hoy posibilita interacciones y trabajos conjuntos entre unos y otros. Hablar entonces de una generalidad en este campo de interacciones sociales y políticas resulta arriesgado.

Así, a pesar de existir ‘los movimientos políticos étnicos’ con espacios de estudio e investigación “propia”, ser un antropólogo afrocolombiano o indígena intelectual, académico, investigador en el contexto de la academia colombiana implica retos y desafíos en la formación y en el ejercicio de la profesión, y más aún en medio de estas tensiones propias de la interacción social; proceso que se complica si es “una mujer”. En este capítulo se intenta desde la narrativa de una historia particular de una mujer de ascendencia indígena con formación de antropóloga responder a las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los retos que enfrentan los “académicos nativos” en el desempeño profesional como antropólogos? ¿Qué tipo de dificultades encuentran en su proceso académico y su trabajo profesional? ¿En qué áreas encuentran mayores opciones laborales y cómo aportar desde cada una de ellas?

La respuesta a estos de interrogantes se abordarán en cuatro secciones, en la primera presento un breve estado del arte sobre el papel de los intelectuales afrocolombianos e indígenas en Colombia; en la segunda parte, desde una perspectiva autorreflexiva, examino la experiencia de una ‘chola’<sup>4</sup> en su tránsito por el ejercicio de antropología en Colombia; la tercera parte se ocupa de los retos y perspectivas que tenemos como “académicos e investigadores nativos”; y finalmente, en el contexto de lo discutido en el texto, introduzco algunas reflexiones y una prospectiva sobre el ejercicio antropológico en Colombia.

---

3 Agradezco a Jairo Tocancipá-Falla por la observación sobre este tipo de investigación que en las comunidades en general se viene revisando críticamente.

4 Término usado en el Departamento del Chocó, especialmente en Quibdó, para designar a personas nacidas de la mezcla entre indígenas y afrocolombianos. La conciencia del termino me llegó cuando un biólogo de la Universidad Tecnológica del Chocó, me llamó así por primera vez.

## Indígenas: ¿académicos, intelectuales, militantes o investigadores?

Hasta hace pocos años, por la división entre sociedades modernas y tradicionales en que se basaban las Ciencias Sociales, se creía a los “indígenas” y en general a las comunidades locales como “atrasadas” y, sobre todo, como incapaces de producir conocimiento alguno; todo lo que producían era extraño, era clasificado como “*folklore*”. Esta situación ha cambiado con el paso del tiempo y: “hoy el énfasis está en el pensamiento profundo de los indígenas y afrodescendientes como conjunto coherente y complejo que supone unos actores pensantes, unos sabedores y voceros, es decir una *intelligentsia* local que es contraparte de la *intelligentsia* antropológica y sociológica” (Sevilla 2007: 140-141).

En este proceso, el reconocimiento de la producción de conocimiento ha sido para actores colectivos que representan a las comunidades –con todo lo complicado que es hablar hoy de representación– y en contadas ocasiones se hace referencia a testimonios de líderes destacados que puedan dar a conocer sus experiencias – (e. g. Juan Gregorio Palechor editado por Jimeno (2006), Trino Morales editado por Gross (2009) y Lorenzo Muelas editado por Urdaneta (2005)). En este ámbito el proceso el acatamiento de la ‘educación formal occidental’ ha sido clave para que el reconocimiento externo se haga: la escritura y otras formas de registro de los así llamados ‘saberes tradicionales’, son el mejor ejemplo. Sin embargo, esa formación en las normas y las relaciones de poder dentro de ella, según Walsh (2001: 7): “enmascara esta producción y más aún de los pueblos indios, quienes siguen siendo estudiados, investigados y hasta definidos por los ‘científicos’ sociales (léase no indígenas), rara vez considerados como sujetos y productores del conocimiento, sino solo del ‘saber’ folclórico/ancestral”. Si bien esto es parcialmente cierto, se puede cuestionar indicando que no todos los antropólogos están en esta trayectoria, lo cual se evidencia en la poca producción co-elaborada.

A pesar de este problema, y por efecto de los resultados tangibles de los movimientos indígenas en diversos contextos y por el ingreso de estudiantes indígenas a las universidades para estudios de pregrado y post-grado, los indígenas y afrodescendientes, han sido catalogados como intelectuales y líderes políticos, productores de conocimiento útil para el resto de la sociedad. En Colombia, el análisis de la participación de los indígenas en la vida intelectual y política del país se ha aproximado desde tres formas, con énfasis variados: una, su participación como ‘intelectuales’ en los movimientos indígenas reconocidos en el país, como los *nasa* (Rappaport 2008; Sevilla 2007); dos, las biografías y trayectorias de vida de los principales líderes y personajes de estos movimientos (Espinosa 2009; Gross y Morales 2009; Jimeno 2006; Muelas y Urdaneta 2005; Rappaport 2004), o la combinación de ambos (Castillo 2004); y tres, la participación política de líderes destacados no tanto desde el seno de los movimientos sociales como al interior de las mismas instancias legislativas y normativas del Estado (e.g. taita Anatolio

Quirá, primer congresista indígena en la historia de Colombia y Lorenzo Muelas, primer gobernador indígena en el departamento del Cauca (Gow 2013a y b). Estos últimos casos son hasta la fecha poco explorados, y si bien me enfocaré en los dos primeros, es necesario llamar la atención sobre la importancia de realizar trabajos sobre esta última forma mencionada.

Para el primer caso, Rappaport (2008) usando la categoría de intelectual de Gramsci identifica y describe diversas categorías de personas que participan en la producción intelectual pública al interior del movimiento indígena más reconocido en el departamento del Cauca, el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC. Al respecto, señala diversas categorías que ejemplifican las interacciones entre movimientos e investigadores: “intelectuales orgánicos”, “activistas culturales”, “activistas con inquietudes intelectuales”, “intelectuales locales”, “intelectuales tradicionales” que comprenden “sacerdotes locales”, “tinterillos o abogados rastos”, “personas con poder local”, “maestros indígenas”. Otra categoría, son los “colaboradores”, entre los que se encuentran “simpatizantes” e “interlocutores académicos”. Su pretensión es “explorar las alianzas, diálogos y las incomprensiones que se dan entre los activistas culturales indígenas”, un término que parece recoger todos los anteriores, “tanto regionales como locales, los políticos indígenas locales y regionales, los sabedores, los colaboradores y los interlocutores académicos” (Ibíd. 34). Para el caso de los “activistas culturales indígenas”, al igual que en otras zonas de Latinoamérica, “el reconocimiento que hacen estos intelectuales de su trayectoria social y de su extracción indígena configura un lugar de enunciación en el que su producción queda unida a un proyecto político de reivindicación étnica” (Zapata 2006: 468), aunque este no ha sido siempre el caso. Es decir, la producción de su conocimiento es colectiva y en la mayoría de los casos está mediada por el uso de un idioma indígena, aunque lo que se muestra en público, muchas veces, está narrado en español.

Una categoría que usa Rappaport, “colaboradores” es desarrollada por Caviedes (2002) como sinónimo de “solidarios”. Este autor señala su influencia en el movimiento indígena y del movimiento indígena en ellos en los años 1970 y 1980 en el departamento del Cauca, considerando que el movimiento solidario “formuló la intención de conocer –no como *producción de conocimiento*, sino como interacción intelectual entre movimientos y actores sociales” (Ibíd. 252, cursiva del original), que produjeron una antropología “apócrifa es decir, sin autor, porque construye un conocimiento colectivo al que no solo aporta el investigador *antropólogo*, sino la comunidad” (Ibíd. 254, cursiva del original).

En el caso de las biografías de los principales líderes e intelectuales indígenas, se ha desarrollado una colección del Instituto Colombiano de Antropología e Historia titulada “Perfiles”, que “agrupa trabajos de investigación en torno a las trayectorias vitales de los hombres y mujeres que con su trabajo contribuyeron significativamente a trazar el camino de acción en cada uno de sus campos”.

Lo interesante de la colección es que incluye biografías de “investigadores paradigmáticos” e “historias de vida de líderes indígenas y afrodescendientes” (www.icanh.gov.co, consultado en mayo 2013). Se trata de historias de vida de líderes indígenas destacados en el movimiento indígena y en sus pueblos: Lorenzo Muelas y Trino Morales, líderes de la comunidad *misak* y Juan Gregorio Palechor del pueblo *yanacona* en el Macizo Colombiano, todos en el Departamento del Cauca. Llama la atención que en Colombia sean los líderes, hombres, de esta región los considerados como “intelectuales”, entre otras cosas, porque los indígenas del Cauca, especialmente los *nasa* son la imagen y el símbolo de la revolución y la lucha (Comentario profesor Carlos Alberto Uribe, mayo de 2012).

Estas biografías se caracterizan porque son realizadas con ayuda de científicos sociales, antropólogos y sociólogos, a través de entrevistas y escritos propios (en el caso de Lorenzo Muelas) que buscan reconocer el trabajo en la formación de lo que hoy es considerado el “movimiento indígena”, y que buscan “contarle a las nuevas generaciones (...) la dura lucha que sus abuelos tuvieron que librar para que ellos puedan gozar de unas mejores condiciones de vida” (Muelas y Urdaneta 2005: 17). Los análisis y biografías anteriores, tienen dos características principales: uno, son historias de vida de personas unidas al movimiento indígena y por tanto a la acción política pública; y dos, personas que, en su mayoría, aprendieron conocimientos llamados “occidentales” de forma autodidacta. Estas experiencias son convergentes en algunos niveles con las historias de “intelectuales y académicos” indígenas y afrocolombianos que hoy son también líderes de organizaciones étnico territoriales o que producen y divulgan conocimiento sobre sus territorios, comunidades y cosmovisiones y que están marcadas por otras características entre las que se destaca el ingreso a educación técnica y profesional y el uso de medios de comunicación como la radio y la Internet.

Especialmente con ayuda de becas y los cupos que las universidades por ley han dejado, los estudiantes indígenas y afrodescendientes han podido acceder a diversos programas académicos, aproximadamente desde el año 1991 en que se inicia el proceso de transferencia de recursos económicos a las organizaciones indígenas. Sin embargo, hay una característica que también puede ser general para América Latina: la alta deserción escolar por el cambio sociocultural y el “choque de conocimientos” que tipifica porque, “los estudiantes a menudo se quejan de que son continuamente excluidos por el currículo, el enfoque pedagógico y la actitud de los profesores” (Walsh 2001: 5). Unido a lo anterior, en el caso de los estudiantes indígenas que ingresan al programa de antropología en la Universidad del Cauca, existen dificultades con la lectura y la escritura, entre otras cosas, resultado del bilingüismo, que tampoco es reconocido por las universidades que mantienen idiomas dominantes como el inglés (Conversación personal con Elizabeth Tabares, docente del Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca, Popayán, mayo de 2012), aunque también existen otras posibilidades de

aprendizaje lingüístico. El 'choque de conocimientos' es narrado así por Piñacué, un '*nasa* antropólogo' como él mismo se cataloga:

Es decir que el acercamiento hacia lo teórico, en un momento in-visibiliza el saber propio a pesar de que existe un fuerte arraigo a ella. Además el discurso de la disciplina antropo-lógica de las diferentes escuelas decimonónicas 'euro-americanas' al instalarse en el imaginario del ser *nasa*, se produjo, (1) el deslumbramiento teórico, (2) el choque consigo mismo como *nasa* frente a la academia y (3) el choque como *nasa* académico frente a los actores de la base que permanecen al interior de los territorios a los cuales llamo no-académicos (Piñacué 2008: 93).

Los temas dos y tres que señala Piñacué, tienen que ver con lo antes mencionado. El ingreso a la universidad no lleva consigo siempre un interés por los movimientos étnicos. Para el caso de estudiantes jóvenes, el proceso de socialización universitaria depende de los compañeros de semestres superiores que los invitan y les enseñan procesos individuales y colectivos al interior de las universidades. Cuando se despierta un interés afín a su procedencia, los estudiantes participan de organizaciones universitarias con carácter étnico, como cabildos o palenques, en los que la *performance* y el estereotipo están continuamente presentes con el uso de vestimentas y objetos considerados simbólicos: mochilas, varas de chonta, ropas, etc. En este proceso los discursos antropológicos son usados positiva o negativamente a favor de los movimientos y organizaciones, en un clima de debate entre estudiantes, que es muy importante para el futuro de los profesionales.

Son pocos los estudiantes que llegan a la universidad con una relación directa con movimientos indígenas, campesinos o afrocolombianos municipales o departamentales, entre otras cosas por la lejanía con sus comunidades de origen; ni siquiera los que son enviados a estudiar con dineros de transferencia de los resguardos. Otros desarrollan interés por sus propios conocimientos cuando después de los primeros semestres, para el caso de estudiantes de antropología de la Universidad del Cauca, se les solicita que hagan ejercicios de campo sobre temas libres. Pero son mayoría, los que al terminar sus estudios deciden trabajar monografías sobre sus propias comunidades, con todos los problemas que ello representa<sup>5</sup>. Y este es

---

5 Existe información de indígenas estudiando en las Universidades estatales de Antioquia y Nacional en sus distintas sedes. También en universidades privadas como Sergio Arboleda, Externado de Colombia, entre otras. Para el caso de la Universidad del Cauca, han estudiado 5 personas que se auto reconocían indígenas de los siguientes pueblos: *nasa*, *kamentsa*, *misak* y *pasto*. Estos estudiantes trabajaron en sus monografías los siguientes temas: conocimiento indígena, medicina tradicional, parentesco, artesanías, Derecho Mayor; principalmente desde la lingüística, la antropología jurídica, y la antropología social (conversación personal con Elizabeth Tabares, directora del Programa de Antropología, Universidad del Cauca, enero de 2013). Para el caso de la Universidad de los Andes, Uribe

el primer ejercicio de producción de conocimiento público de estos “académicos nativos nacientes” que es reconocido por medio de un título profesional.

A pesar de lo anterior, “la voz” de los pueblos indígenas y afrodescendientes generalmente está ausente en la universidad y en el mundo académico, quedando su interpretación a cargo de los “otros” (Walsh 2001: 5), aunque muchas veces esos ‘otros’ fundamentan sus trabajos en la “voz” de los mismos actores. Lo anterior se intenta remediar con los programas de “etno-educación” y “educación propia” y en el caso de la educación superior con las universidades indígenas en diversas partes de Latinoamérica. Para el caso de Colombia, la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN), bajo el liderazgo del Cric, “está compuesta por programas, centros, escuelas y otras experiencias locales que se proponen la formación profesional y la cualificación progresiva humana y técnica a fin de potenciar el proyecto social, político, económico y cultural de los diversos pueblos participantes” (En <http://www.cric-colombia.org/portal/universidad-autonoma-indigena-intercultural-uaii/>, consultado enero de 2013).

Líderes, intelectuales, académicos provenientes de comunidades étnicas, producen diversos conocimientos usados en distintos niveles y con distintos reconocimientos por las comunidades locales y la academia. Si hablamos de conocimiento como resultado de un proceso de investigación, podemos separar a los intelectuales de comunidades étnicas que lo producen de los que no, también, intelectuales indígenas diferentes de los profesionales con ascendencia indígena. Unos y otros presentan grandes dificultades en el proceso de formación como líderes y profesionales, pero sobre todo en la producción y divulgación de conocimiento. Sin ubicarme en ninguna de las anteriores categorías, tarea que le dejo a los lectores, en la siguiente sección narro parte de mi historia de formación y producción de conocimiento, pero sobre todo mi experiencia como mujer, *nasa*, afrodescendiente, ‘chola’, en el trasegar por la antropología en este país.

### *La ‘nativa’ hecha antropóloga. Los preliminares de una experiencia (...)*

Es difícil escribir sobre uno mismo, porque siempre van a aparecer preguntas como las siguientes: ¿qué es lo importante para decir? ¿a quién le puede interesar? ¿por qué es significativa la experiencia? Pero la pregunta principal que dio orden al escrito en últimas fue ¿qué aspectos de una experiencia personal se pueden convertir en elementos de discusión para cierta antropología en Colombia? No sé si pueda responderla, pero espero que valga el intento de discusión para llamar

---

(1998, 77), señala el caso de estudiantes indígenas de la Sierra Nevada de Santa Martha estudiando antropología y otras carreras profesionales.

la atención sobre diversos problemas que aquí se tratan. De modo que iniciaré la historia por el principio, con el fin de llevar un orden cronológico que permita encontrar esos problemas, pero basándome en un ejercicio de autorreflexión tan celebrado en estos años en la disciplina antropológica (Díaz 2011 y Pérez 2002).

Nací en el Resguardo Indígena de Tálaga, en el Municipio de Páez, nororiente del Departamento del Cauca, así que soy talagueña. Aunque mi familia paterna es de un apellido castellano, tiene ascendencia indígena o de “indios” como decía mi abuela paterna, quien hablaba *nasa yuuwe*, pero no lo enseñó a sus hijos para que no ‘hablaran lengua de indios’. Mi familia materna por el contrario, es descendiente de los “negros” de la mina de sal del Salado, centro de explotación de afrodescendientes en el centro del Municipio de Páez. Para resaltar este antecedente tan importante en mi vida debo decir que de la misma familia de Andrés Lucumí<sup>6</sup>, el primer capitán de la Comunidad negra del Salado (Rojas 2005), quien era el abuelo de mi abuela materna. Así que soy hija de una “negra” como han llamado a mi madre despectivamente en Tálaga y de un carpintero y constructor local. Mi madre después de tener su tercer hijo, que soy yo, decidió viajar a Popayán para realizar un curso para promotora de salud y con este trabajo, de más de 25 años, permitió que sus 6 hijos estudiaran.

Mi vida de niña estuvo marcada por la presencia de la familia paterna, una familia extensa en la que la socialización se realizó entre primos de edades contemporáneas en una gran casa en la que todos teníamos cabida, liderada por el abuelo, un tinterillo de filiación al partido Liberal que manejaba los códigos y leyes al dedillo. En una familia profundamente católica, la formación inició no solo en la escuela local sino bajo la influencia de la Infancia Misionera<sup>7</sup>, dirigida por las Misioneras Vicentinas que cada fin de semana llegaban al pueblo y con quienes iniciamos, muchos de mis contemporáneos, una formación de liderazgo basado en la doctrina católica. Esta situación es similar a otras regiones del país como el Chocó y en general en el Pacífico Colombiano, donde el proceso de formación de los líderes y el génesis de las organizaciones ha estado unido históricamente a las labores de misión realizada por la Iglesia Católica (Pardo 1998; Grueso s.f.).

Después de completar cuatro años de estudio de primaria sin complicaciones, a los 11 años salí de la casa para estudiar quinto año en la escuela de un resguardo cercano a la cabecera municipal. El bachillerato lo inicié en calidad de estudiante

---

6 La investigación sobre el apellido Lucumí y la historia de la familia por línea materna está en proceso y tiene como objetivo mostrar las mezclas entre *nasas* y afrodescendientes, muy comunes en la zona de Tierradentro y poco referenciadas en una zona que se tipifica comúnmente como de población indígena.

7 Consistía en un grupo de niños de diversas edades, liderado por un estudiante de la escuela, que se reunían una o dos veces a la semana para leer la Biblia, participar de las celebraciones religiosas y realizar labores sociales, principalmente visitas a enfermos y reunión de mercados para las familias más necesitadas.

“interna” en Normal de Belalcázar, hoy Institución Educativa Normal Superior “Enrique Vallejo”, manejada por las Misioneras Vicentinas. Este era uno de los tres internados que había en la región<sup>8</sup> y que permitieron hasta hace pocos años la formación de hombres y mujeres. Los internados han estado siempre unidos a la educación en zonas indígenas de misión y desempeñaron un rol importante en la “cristianización y blanqueamiento” de jóvenes<sup>9</sup>. De allí salí “expulsada” por mal comportamiento y bajo rendimiento académico en el grado octavo donde el álgebra y, en general, las matemáticas eran las materias de temer. Como resultado fui castigada permaneciendo en la casa durante un año, el castigo consistía en realizar las labores del hogar, cuidar de mis dos hermanos menores, trabajo que se duplicaba en momentos de cosecha de café donde debía también cocinar para los trabajadores, situación que me preparó para la modalidad del nuevo colegio al que entraría.

De regreso a la educación secundaria llegué al Instituto Agrícola de Tóez, un colegio de modalidad agropecuaria, también con internado, pero en este caso para hombres, de modo que las mujeres vivíamos en casa del pueblo alquiladas exclusivamente para estudiantes. Allí empezó un proceso de formación importante para mi vida futura en tres sentidos: uno, la formación académica sobresaliente con vínculo y participación en otras áreas como teatro, danza, música y deportes. Dos, por tener Tóez, una sede de la oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, hoy Ministerio del Interior, estuve expuesta a eventos del movimiento indígena pero también a otros eventos masivos de orden religioso, no católico. Puedo asegurar que allí comienza mi acercamiento al mundo indígena, sobre este tema volveré más adelante. Tres, la relación con otras instituciones y conocimientos diversos entre los que se destacan los cursos sobre patrimonio cultural, dictados por funcionarios del Instituto Colombiano de Antropología en San Andrés de Pisimbalá, sede del Parque Arqueológico de Tierradentro. A estos cursos era un privilegio asistir, pues los invitados eran estudiantes de la región con alto rendimiento académico y capacidad de liderazgo para replicar lo aprendido.

Mi acercamiento al conocimiento del movimiento indígena en el municipio de Páez, es un punto que debo resaltar, porque durante mi vida en Tálaga esto no era una posibilidad. Es de conocimiento que en Tierradentro, hasta antes

---

8 El otro internado femenino, en un colegio de modalidad agropecuaria, era manejado por las hermanas Lauritas y está ubicado en la vereda de Guanacas en el Municipio de Inzá. El internado masculino era parte del Instituto Agrícola, ubicado en Tóez, municipio de Páez. Posteriormente también se abrió un internado en el Seminario Menor manejado por los sacerdotes vicentinos, ubicado en Irlanda, una de las poblaciones desaparecidas por la tragedia de 1994.

9 Otros ejemplos de Internados católicos femeninos están entre los *embera* de los límites de los Departamentos de Chocó y Risaralda, los *nasa* de Tierradentro, Cauca y diversas comunidades indígenas de la Amazonía.

de 1994, las cabeceras de los resguardos eran consideradas comunidad civil<sup>10</sup>, habitadas por colonos, de familias procedentes de diversos lugares (Meneses 2000; Pachón 1996). Así que los indígenas estaban confinados a las zonas altas, generalmente de clima frío, y comúnmente no se veían en el pueblo a menos que fuera domingo y se celebrara misa o actividades colectivas, como fiestas religiosas y elecciones. De tal manera que el conocimiento inicial que tuve sobre la cuestión indígena ocurrió porque escuchaba las conversaciones sobre los problemas que el abuelo ayudaba a resolver, especialmente solicitudes de aclaración de linderos a través de los documentos de adjudicación de tierras realizados por el cabildo indígena. Fue en el colegio de Tóez donde realmente empezamos, mis compañeros y yo, a escuchar las historias del movimiento indígena, sobre todo de líderes como Manuel Quintín Lame y Benjamín Dindicué, a leer sobre temas relacionados, pero en particular a asistir a eventos masivos. La relación entre la divulgación del conocimiento sobre el movimiento indígena y las labores escolares era muy importante, uno de los casos que más recuerdo fue una obra de teatro dirigida por el profesor Hugo Dorado (q.e.p.d.), que tenía como fin celebrar los 500 años mostrando una perspectiva diferente del descubrimiento de América, y la cual contó con participación de otros estudiantes que hoy son líderes indígenas<sup>11</sup> reconocidos. La obra fue mostrada en diversos escenarios, dos de los más importantes: un congreso del Cric realizado en el municipio de Corinto y la celebración de los 500 años en la plaza principal de Pitalito, departamento del Huila, donde el colegio fue invitado a participar en los eventos culturales organizados allí.

Los tres años y medio de estudio en el Internado Agrícola de Tóez (8 a 11 grado) nos formaron como agricultores, líderes y personas dignas; a la par de los conocimientos obligatorios del *currículo* siempre aprendimos nuevas cosas a través de la lectura de literatura colombiana y latinoamericana. Desafortunadamente el 6 de junio de 1994 ocurrió la tragedia del río Páez, y el rumbo de la vida para muchas personas cambió. Además de quedar sin nada, de la vida estudiantil, la pérdida de amigos y familiares, el exilio fue la tragedia más grande. Inicialmente, nos refugiábamos en la finca de los abuelos paternos, en la vereda de San Rafael, municipio de Popayán, en donde permanecemos con mis hermanos algunos meses. Pero para continuar con el estudio, considerando que cursaba el grado 11, nos tocó quedarnos en El Colegio El Liceo de Popayán, uno

---

10 Se entiende por Comunidad civil “aquellos resguardo disueltos por el Estado o liquidados por sectores sociales no indígenas, donde los comuneros indígenas continúan manteniendo sus comunidades, cabildos y muchas veces el régimen comunal de tenencias de tierras” (Pachón 1996: 93).

11 Entre otros, Victoriano Piñacué, Emérita Cuspían (una de las primeras mujeres gobernadoras de un cabildo indígena en Tierradentro), Álvaro Copaque, Elías Guejía (q.e.p.d.), y profesores como Nidia Yasnó de Gacharná, Miguel Ángel Achipiz y líderes locales como Maximino Atillo, Inocencio y Abelardo Ramos, encargados de la música.

de los tantos “lugares depósito” (Castillejo-Cuéllar 2000: 101) para los desplazados por la tragedia. Allí permanecimos varios meses mientras nos preparaban para presentar las Pruebas del Icfes que se convertirían en el examen general para obtener el título de bachiller. En este intermedio llegó la antropología a mi vida. Después de presentar las pruebas del Icfes y sacar buen puntaje, tuve varias conversaciones con Jacinto Ricardo<sup>12</sup>, quien trabajaba en la Secretaría de Educación Departamental y a quien había conocido en uno de los cursos sobre patrimonio. Él me recomendó estudiar antropología, muy por encima de las aspiraciones de mi madre para quien lo importante, en el momento, era la medicina o la enfermería, influenciada claro está por su contexto de trabajo.

La preparación para el ingreso a la universidad implicó, el acercamiento al Cabildo Indígena de Tóez, por intermedio de los profesores del Instituto Agrícola que había sido reubicado en el municipio de Caloto, en donde finalmente nos graduamos de bachilleres. Este acercamiento se realizó por las dificultades de comunicación con el resguardo Tálaga en donde aún estaban en emergencia y donde no había servicio de teléfono; tal acercamiento posteriormente sirvió para la realización de la monografía de pregrado (Meneses 2000). Jorge Inseca, el gobernador del cabildo indígena del momento, firmó un certificado de pertenencia étnica para ingresar al programa de Antropología de la Universidad del Cauca<sup>13</sup>, hecho que se dio en agosto de 1995, después de haber presentado un examen para estudiar enfermería en la Escuela de Auxiliares de Enfermería de la Secretaría de Salud del Cauca y haber vendido libros y diccionarios Larousse puerta a puerta en Popayán.

### *Entre ‘chola’ y antropóloga (...)*

Si bien ya llevaba viviendo unos meses en la ciudad, el choque del ingreso a la Universidad fue complejo. Cuando iniciaron las clases, tal como le había ocurrido a muchas antropólogas colegas antes, un profesor nos dijo que las “mujeres estaban para la cocina”, pues la antropología y especialmente la arqueología “era cosa de hombres”. Aunque entendía la expresión como un acicate para continuar, en el fondo aquí ya la discriminación era doble, por ser mujer pero también por ser de ascendencia indígena. Algunos compañeros de la universidad en el primer semestre del pregrado, esperaban que yo estuviera vestida como indígena, quizá como *misak* y continuamente preguntaban si sabía hablar lengua *nasa*.

---

12 Mucho tiempo después supe que Jacinto es hermano de Jairo Ricardo, sociólogo, uno de los primeros profesores del programa de antropología de la Universidad del Cauca en sus inicios.

13 Esta favorabilidad todavía sigue vigente no solo con los indígenas sino también con otros grupos étnicos, aunque recientemente la Universidad del Cauca y el Cric firmaron un convenio por un número determinado de cohortes para que indígenas cursen por primera vez el programa de Derecho.

Por supuesto muchas veces usé capisayo, mochila de fique y de lana de ovejo y trenzas en el cabello como estereotipo común de lo “indígena”.

Ante la imagen indígena de Tierradentro que tenían los compañeros me correspondió hacer claridades como las siguientes: Inzá y Páez son dos municipios diferentes; no todo está habitado por indígenas y hay otros grupos sociales; hay gente allí que no habla *nasa yuuve*; hay “negros” en Páez por eso mi apellido Lucumí; no todo es arqueología, etc. Esta situación se presentó también cuando inicié los estudios de Maestría en la Universidad de los Andes, donde una compañera apostó a que un extranjero se enamoraría de mí, y se cumpliría el nombre de un libro que leímos en la clase de etnografía: “Dos mundos, un amor” (Kenneth y Chanoff 1993). En general, al decir que provenía de una zona indígena se esperaba que actuara, vistiera, hablara de una forma particular, que mostrara lo “exótico”, situación que no ocurría conmigo.

Debo decir que una de las cosas más importantes que aprendí en mis estudios de antropología en la Universidad del Cauca es que la antropología es “la joya de corona”, la disciplina de todas las disciplinas. “Ver lo mismo de forma diferente”, “usar siempre palabras sencillas”, “somos enanos sobre hombros de gigantes”, eran palabras que escuchamos en las clases del maestro Hernán Torres<sup>14</sup> y que han tenido eco en nuestras<sup>15</sup> vidas profesionales. Con el maestro Torres inicialmente y luego con Jairo Tocancipá-Falla, director de la monografía, discutimos muchas veces el complejo trabajo de hacer un ejercicio etnográfico en la propia comunidad. Después de tantas discusiones sobre diversos temas y teniendo concertada la opción de trabajar con el Resguardo de Tóez en Caloto, inicié el así llamado: “Trabajo de campo”. El ejercicio de “extrañamiento” de cosas que conocía pero en las que no había reparado fue difícil; seguir un proceso de observación en asambleas y reuniones con el calor del norte del Cauca, lograr concentración en un ambiente festivo de encuentro de amigos pues era diciembre, pero sobre todo escribir diarios de campo y posteriormente escribir y organizar los capítulos de la tesis, fueron tareas arduas. El trabajo de campo, me regresó a la realidad que se olvida cuando se estudia a través de lecturas y no de la práctica<sup>16</sup>.

Pero el mayor regreso a la realidad fue tener el título, conseguido a pesar de todos los vaticinios de la familia y de personas del pueblo que le decían a mi madre que “para

---

14 Abogado y antropólogo, fundador del programa de Antropología de la Universidad del Cauca en los años 70 y de quien tuvimos el privilegio de recibir diversas clases de antropología desde la perspectiva de la antropología norteamericana.

15 Y digo “nuestras” por que varios colegas concordamos con ello.

16 Durante los años de estudio solamente salimos a trabajo de campo después del sexto semestre y fuimos al corregimiento de Sucre, en el sur del Cauca, hoy Municipio de Sucre, donde colaboramos con la recolección de información para el Plan de Desarrollo que lo llevaría a convertirse en el municipio No 41 del departamento del Cauca.

qué invertía dinero en mi estudio, si lo más seguro era que el título fuera un hijo”. Las dificultades del proceso académico tampoco se hicieron esperar. La sustentación de la tesis fue problemática, entre otras cosas porque el director de tesis no estuvo presente y como no había citado a los reconocidos estudiosos de los *nasa*, uno de los jurados dudaba del “conocimiento” que esta monografía pudiera presentar. No era exótica y tenía “pocas cosas nuevas que decir”.

Como muchos colegas compartirán, las experiencias de trabajo recién recibido el título son importantes en la formación. En mi caso, la primera fue en la Alcaldía del Municipio de Páez, haciendo parte del equipo que realizaba el Plan de Desarrollo, de una administración con un alcalde elegido por los indígenas, en donde el trabajo no fue mucho por el corto tiempo de contratación. Sin embargo, llamó mucho la atención la imagen que se tiene de las personas que trabajan en entidades públicas, pues constantemente me preguntaban qué hacía y qué podía ofrecerles. Ese trabajo y experiencia sirvió para escribir un artículo sobre un tema polémico: el clientelismo en las organizaciones indígenas (Meneses 2002), y que también ha sido visto con cierto interés por otros colegas en otras investigaciones (Del Cairo 2010; Sevilla 2007). Algunos líderes indígenas que lo leyeron lo consideraron un atrevimiento, otros lo aplaudieron al señalar que alguien debía decir lo que pasaba.

La segunda experiencia fue un proyecto de investigación en el sur del Cauca, financiado por Colciencias y la Fundación Social, ejecutado en conjunto con el Colegio Vasco Núñez de Balboa y desarrollado por dos grupos de investigación de distintas disciplinas: antropología e ingeniería de sistemas. Por un año viajamos a diversas poblaciones del municipio de Balboa para trabajar diversos temas con estudiantes de bachillerato del colegio y la población local. La marca de este trabajo en la vida profesional la constituye el acercamiento con temas que en general se le huyen en Colombia: los cultivos con fines ilícitos, las guerrillas, los paramilitares: en general la violencia armada y estructural de los campos colombianos. Luego cuando trabajé como profesora de cátedra en el departamento de antropología de la Universidad del Cauca, orienté tres veces un seminario titulado: Antropología de la guerra y la violencia en Colombia. A pesar de lo anterior, el trabajo que con certeza puedo señalar ha marcado mi vida personal y profesional es el realizado en el departamento del Chocó, y que por su importancia describo a continuación.

### *Del Cauca al Chocó: tolerancia y endo-racismo*

Solo en un contexto propio logra el ser humano reconocerse a sí mismo. Esta puede ser una frase común para describir una experiencia humana y profesional, sin embargo, este reconocimiento puede acontecer en otros escenarios. Con un apellido totalmente afrocolombiano, pero nunca reconocido como tal en el ámbito personal ni familiar, llegué a la ciudad de Quibdó, Chocó, en noviembre de 2004 a trabajar en una de las principales Instituciones de Investigación Ambiental del país: El

Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, Iiap<sup>17</sup>. A trabajar en un proyecto titulado: “Fortalecimiento de la Autonomía Comunitaria en el Manejo Sostenible de los Recursos Naturales del Chocó, Pac-Chocó”<sup>18</sup>, en el cual era miembro de la Unidad Técnica Administrativa Regional, Utar, en el componente sociocultural.

¿Porqué llegué a trabajar al Chocó?, es una pregunta que siempre me hago. Mi amiga Nancy López, afrodescendiente oriunda de Calima en Buenaventura, Valle del Cauca, trabajaba en el IIAP y un día me pidió una hoja de vida la cual envié sin vacilar, entre otras cosas porque el perfil buscado era el de una «antropóloga indígena». La hoja de vida empezó su tránsito, llamadas, consultas, documentos y al final de dos semanas la decisión estaba tomada. Así que inicié un viaje de 18 horas por tierra desde la ciudad de Popayán a un mundo por descubrir. Ya instalada, uno de los primeros ejercicios personales fue aprender a hablar en el lenguaje políticamente correcto: “decir afrocolombiano en vez de negro”. Aunque a mi madre y mi abuela de ascendencia africana, siempre las habían llamado “negras” de forma despectiva y racista, yo no había sido discriminada por ser de ascendencia negra, por el contrario, había sentido el racismo contra los indígenas en diversos espacios.

El ejercicio de aprender a hablar de forma políticamente correcta, ayudado por otras actividades, que podría llamar de etnización y autoayuda<sup>19</sup>, realizadas en el Instituto trajo diversas consecuencias para mi vida personal y profesional. En el primer caso, una de las principales fue comprender la historia de mi familia materna, que siempre había estado escondida, y de la que nadie hablaba. Una de las cosas que más llamó mi atención era que esa historia era similar a muchas de las que escuchaba a cada momento en esa ciudad y aunque tenía, aspectos comunes, eran muy diferente con respecto a la historia de mi familia paterna vinculada con los *nasa*. En esta última, mi abuelo habían cumplido más de 50

---

17 Uno de los 5 institutos de investigación adscritos el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible.

18 Un proyecto financiado por la Embajada Real de los Países Bajos y ejecutado por el IIAP y cuatro organizaciones étnico - territoriales del departamento del Chocó: dos indígenas (La Asociación de Cabildo Mayor Indígena de la Zona del Bajo Atrato y Norte del Chocó, Camizba del Municipio de Riosucio y la Asociación de Autoridades *woumaan – siepien* del Pacífico, Camawa del Municipio de Litoral del San Juan) y dos afrocolombianas (La Asociación de Consejo Comunitario General Los Riscales del Municipio de Nuquí y el Consejo Comunitario general de las Costa Pacífica Norte, Los Delfines de los Municipios de Bahía Solano y Juradó). El PAC-Chocó fue uno de los tantos proyectos financiados por la cooperación holandesa en la región, pero este, a diferencia de otros, tenía una característica especial: los recursos económicos eran manejados por organizaciones comunitarias, en un nuevo proceso de aprendizaje para la cooperación y las organizaciones comunitarias (Meneses 2006a y b).

19 Ver y comentar películas temáticas, leer textos de historia de los afrocolombianos y sobre todo un ejercicio importante de autoayuda por medio de un espacio que se realizaba los viernes en la tarde llamada la “tertulia”, a la que eran invitados profesores, escritores, investigadores y otras personalidades de la vida chochoana.

años de casado con la abuela, habían tenido muchos hijos, nietos y bisnietos, los cuales habían estado con ellos hasta su muerte en una familia extensa y patrilocal. No conocimos a mi abuelo materno pues mi abuela tuvo un padre para cada hijo, hijos que se fueron de la casa muy jóvenes, constituyendo otro tipo de familia.

Otra consecuencia fue comprender mi propio racismo. Esta es una situación difícil de explicar. Una de las principales formas de etnocentrismo y racismo es creer a los demás seres humanos, como inferiores en la escala de valores con respecto al propio. Así que empecé a comparar mi vida académica con todas las personas afrodescendientes que trabajaban conmigo con tan mala suerte, que muchos de ellos tenían un currículo brillante, publicaciones, becas, salidas internacionales, etc., que yo no tenía. Una de las sorpresas más bonitas fue conocer a Leonardo Palacios Duque, biólogo y botánico, que había descubierto nuevas plantas para la humanidad y quien me llamó siempre “chola”, pues eso era yo genéticamente, una mezcla de razas. El aprendizaje más importante, en este aspecto, fue la humildad y aprender a trabajar en equipo con personas de diversas procedencias, disciplinas e intereses.

Otra consecuencia fue el descubrimiento de ciertos gustos como la comida, la música y el ritmo que se despertó al asistir constantemente a rumbas de discoteca, pero sobre todo después de estar y vivir el primer San Pacho en el año 2005. Para la mayoría de afrocolombianos la forma de baile y el *swing* es una parte de su identificación, cosa que niegan tengan los indígenas, así que fue una sorpresa que yo supiera bailar ritmos afros. En las primeras fiestas a las que asistí nadie me invitaba a bailar, fue finalmente Gaspar Torres, oriundo de Buenaventura, quien se arriesgó conmigo. Pero el ejercicio más complicado fue el encuentro cara a cara con líderes y población en general, de las comunidades indígenas y afrocolombianas que visitábamos y que eran beneficiarias del proyecto. Mi llegada al proyecto no fue bien recibida, algunos líderes de las organizaciones participantes reclamaron por la contratación de una mujer, antropóloga, cuando en la región había suficientes mujeres profesionales en trabajo social que podían estar en el proyecto, además oriunda de interior del país y no conocedora de la región. Así que el trabajo fue demostrar que “sabía”, no solo de la región sino y sobre todo, de las comunidades indígenas del Cauca y de Colombia.

Además de lo novedoso del formato del proyecto, lo interesante para una mujer antropóloga novata en el trabajo con comunidades indígenas diferentes a las andinas y comunidades afrocolombianas, era justamente la opción de conocer la región y las poblaciones que la habitaban. Como “antropóloga – investigadora”, esa es la visión del Programa de antropología de la Universidad del Cauca del que había egresado en el año 2000, no tenía la más mínima idea ni experiencia en el trabajo administrativo y menos en proyectos de cooperación internacional. En los años posteriores al grado, había trabajado como “etnógrafa” en proyectos antes mencionados y como asistente en el Grupo de Estudios Sociales Comparativos GESC en la Universidad del Cauca, al cual pertenezco desde que era estudiante de pregrado.

Pero lo difícil del trabajo empezó cuando salimos a campo. Las mujeres *embera* y *wounaan*, tan pronto me presentaba como indígena del Cauca, se acercaban a preguntarme porqué yo andaba por allá y podía hacer lo que hacía, siendo una mujer indígena. El asombro mayor para ellas, era que había estudiado en la universidad y a mi edad, no estaba casada ni tenía hijos. Algo similar pasaba con algunas mujeres afrocolombianas quienes me señalaban como una mujer ‘quedada del tren’, y halaban mi cabello para saber si era original. Fui llamada muchas veces por términos como “chola” y “paisa”, términos clasificatorios que sentía despectivos y violentos en el trato con algunas personas, pero que después de escuchar su uso en otras historias uno termina acostumbrándose a él.

El tema del “deber ser” como indígena, lo que los “otros” esperaban de mí, la forma como esperaban que actuara se convirtió en un dilema ético en mi vida profesional, dilema que se ha puesto enfrente en varios de los trabajos realizados posteriormente. El primero, fue justamente en el Chocó, en donde debía supervisar el trabajo de investigadores y co-investigadores afrocolombianos e indígenas de las organizaciones en diversas comunidades locales. Decidir si el trabajo estaba bien y qué cambios debían considerarse en el mismo implicaba considerar mi superioridad en la relación laboral, superioridad que no tenía sentido alguno, cuando de conocimiento se trataba. Otro dilema se presentó durante la realización de un diagnóstico<sup>20</sup> de la situación de los indígenas *embera - katío* de la comunidad de Conondo, resguardo de *Tabamy*, municipio de Bagadó, Departamento del Chocó, cuando en una reunión con líderes comunitarios, 62 hombres, ni una sola mujer, decidí tomar una decisión que aparentemente iba en contra de ellos; dada mi condición de veedora de las actividades del proyecto les llamé la atención por acciones que estaban tomando y que obstaculizaban procesos que las instituciones realizaban en su favor. Esta vez fui castigada por la decisión por parte del gobernador del cabildo, quien decidió que debía permanecer unos días más en la comunidad pues nadie me acompañaría, considerando que se acercaba navidad y que debía caminar las siete horas que me separaban de la carretera central pues no me alquilarían una mula para el transporte.

De modo que en el Chocó y con la gente indígena y afrocolombiana descubrí mi propio racismo, aprendí el “lenguaje del reconocimiento”, lo “políticamente correcto”, lo “auténticamente afro”, lo indígena diferente a lo *nasa*, las “tareas de la mujer indígena”, la imagen del Cauca indígena para otras comunidades, la formación y carácter de la mujer entre las mujeres, pero sobre todo entre los hombres. El trabajo en el Pac-Chocó y una consultoría realizada posteriormente para el Ministerio de Ambiente<sup>21</sup>, me permitieron también conocer la geografía

---

20 Consultoría contratada por el Ministerio de Cultura y realizada en el año 2008 en el límite de los departamentos de Risaralda y Chocó.

21 Proyecto de Agenda Regional de Investigación Ambiental para la Región del Pacífico Colombiano, ejecutado entre mayo y noviembre de 2006, financiado por el Ministerio de

humana diversa, los paisajes y sitios escondidos de una de las regiones más bellas de Colombia. Trabajando allí decidí que debía continuar mis estudios de antropología en una maestría y un doctorado. El tema de los estudios de posgrado, la producción intelectual y la docencia serán los temas del siguiente ítem.

### *Reencuentro con la academia: Liminalidad y aprendizaje continuo (...)*

Después de un intento fallido para obtener una beca para una Maestría en Desarrollo en Chile, inicié el proceso de inscripción en la maestría en Antropología de la Universidad de los Andes. Solo era el intento por acceder a un cupo, pues consideraba que habiendo dejado el trabajo en el Chocó era imposible conseguir otro que me permitiera vivir en Bogotá y pagar una matrícula semestral onerosa. En la entrevista fui enfática en que el currículo era completo, pues tenía experiencia de trabajo de campo con diversas poblaciones de diferentes regiones del país, con publicaciones en revistas nacionales y con ponencias internacionales, además de pertenecer a un grupo de investigación en la Universidad del Cauca, condiciones básicas para acceder a este tipo de estudios. Después de realizar la inscripción en el Icetex y darme cuenta que no podía tener un crédito por no estar trabajando y no tener un codeudor, pues mi madre estaba jubilada, solicité a la universidad una ayuda para la matrícula del primer semestre, con la buena noticia de que la había obtenido pero debía llevar un certificado de que “era indígena”. Esta vez fue en el resguardo de Tálaga, por intermedio de su gobernador, donde obtuve tal documento.

La relación entre la educación pública que había obtenido en la Universidad del Cauca y la educación en una institución privada que iniciaba, ha sido un elemento interesante que marca la producción académica y el trabajo profesional realizado en adelante. La importancia de la información y el conocimiento más que la persona que lo expone, lo aprendí en los salones de clase de la maestría en donde se discutían y debatían temas acaloradamente, con posiciones claras, entre profesionales con y sin experiencia de trabajo de campo de diversas disciplinas. Uno de los principales cambios ocurrió con el tema de investigación para la tesis, pues el ensayo, requisito para la inscripción, había versado sobre el cambio de las organizaciones indígenas después de la promulgación de la Constitución Política de 1991, tema que al final del primer año fue drásticamente cambiado por el tema de la religión, específicamente los Movimientos mesiánicos, a los que me había venido acercando desde el trabajo en el municipio de Balboa en el año 2002.

---

Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial MAVDT, bajo la interventoría del Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (Meneses 2006c).

El trabajo de campo con la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal generó diversos problemas y crisis personales, era la primera vez que realmente como antropóloga sentía “extrañamiento cultural”. En los cuatro meses de observación-participante muchos de los adeptos creían que me convertiría y continuamente presionaban, especialmente las mujeres, una participación real con el fin de hacer las cosas que ellas hacen e incluso para sentir como ellas. Para estas mujeres, la “investigadora” era un converso potencial y como tal me sentí durante el trabajo de campo en que siempre estuve bajo la mirada del culto. Además, mi familia, amigos y conocidos locales, constantemente cuestionaron la relación “investigadora-investigados”, por diversas razones: la poca participación en las actividades familiares, las visitas de los israelitas a la casa, la venta de rifas y comidas, el acompañamiento a todas las actividades y salidas públicas (Meneses 2009a: 10-11). Una de las preocupaciones más importantes estaba direccionada a entender mis propias creencias religiosas para poder hablar luego de creencias diferentes, pero también, comprender el uso del conocimiento por parte de la iglesia. En últimas mis escritos sobre la iglesia eran una forma de evangelización, ayudaban a dar a conocer la doctrina y los rituales de la misma. Estos dilemas se fueron subsanando en el transcurso de la investigación entendiendo que la etnografía finalmente enfrenta el ser humano a sus propios miedos y preguntas y sobre todo, que el uso de la información y el conocimiento después de publicado y divulgada no pertenece a quien lo produce.

Esos dilemas han estado presentes en todos los procesos de escritura emprendidos en mi vida profesional, ¿Para qué escribo? ¿para quién? ¿a quién le importa lo que yo escriba? y ¿qué decir que sea novedoso, que otros no han dicho? Muchas veces no me sentí lo suficientemente confiada en lo que escribía, entre otras cosas porque la identidad estereotipada que esperaban de mí nunca la tuve y menos podía escribir sobre este concepto problemático, porque no soy ni activista ni militante, y porque aun estando en mi propio contexto intento ser crítica. Así que siempre he procurado tener una rigurosidad en el proceso de aprendizaje y análisis y tener al tiempo conciencia de mi posición en el mundo que no me deje olvidar quien soy y de dónde vengo, sin que por mi procedencia exista cierto privilegio o preferencia.

Después de estos problemas y de regreso de la maestría me reencuentro con la academia como docente de cátedra en el Programa de Antropología en la universidad que me había formado en el pregrado. Había huido varias veces de esta labor y luego estaba frente a ella con un contrato de trabajo firmado tres días antes de recibir el cartón de magíster en antropología. En muchas universidades de la provincia colombiana es fácil encontrar “endogamia académica”, que se define por que sus estudiantes de pregrado una vez han realizado estudios de postgrado regresan como docentes al programa que los inició en el proceso de formación. De modo que siguiendo con la tradición regresé a la Universidad del Cauca, lo que implicó varias cosas: primero, el reconocimiento de un estatus de colegas con personas quienes antes habían sido mis profesores; dos, un aprendizaje continuo con cada una de las

materias que debía dictar<sup>22</sup>; tres, una nueva visión de la universidad pública, de sus estudiantes, desde la labor docente; y cuatro, una visión de lo “indígena” desde la presencia de estudiantes indígenas en la universidad.

En este trabajo una preocupación siempre estuvo latente. ¿Podía enseñar lo que yo no sabía? O el trabajo era, ¿enseñar a pensar de una forma determinada? Las dudas siempre estarán allí. Una respuesta clara me la ofreció un profesor amigo: “Aquí no pagan por trabajar sino por poner a trabajar a los estudiantes”. En el proceso de iniciar con la orientación de cursos, una de las cosas que más llamó mi atención era la sorpresa de los estudiantes cuando me presentaba: “Soy del municipio de Páez, del resguardo de Tálaga, estudié antropología en esta universidad y tengo una maestría en Antropología en los Andes y voy a orientarles el curso de (...)”. Entre los estudiantes estaban los hijos de quienes había conocido como profesores de primaria en Páez, jóvenes de ascendencia indígena de diversos resguardos y regiones del país. Una de las preguntas que me hacían posteriormente fue: ¿cómo había hecho para estudiar en una universidad privada?

En los cinco semestres en la Universidad del Cauca orienté clases en los programas de Antropología y Biología, los cursos obligatorios del currículo se convirtieron en un reto por el desconocimiento de las materias y por el tiempo de estudio que implicaban cursos como el de Introducción y Métodos en Bio-antropología. Pero también con seminarios que se dictaban por primera vez, tal fue el caso de “Afrocolombianos: culturas africanas en Colombia” (segundo semestre del año 2009), que había sido un requerimiento de los pares evaluadores en el estudio para la acreditación del Programa, y el seminario titulado: “Antropología y género” (en el primer semestre del año 2011), orientado con la ayuda del profesor Leonardo Bejarano. Una de las satisfacciones más profundas que se sienten al orientar estudiantes durante clases o seminarios ocurre cuando ellos reconocen la utilidad del conocimiento discutido para su vida personal y profesional futura. De modo que ahora puedo sentir que el trabajo realizado tuvo frutos a través de las monografías de los estudiantes.

Pero la satisfacción personal debe ir acompañada de nuevos retos; así que nuevamente decidí tomar el rumbo de los postgrados con el estudio del doctorado. ¿Va a hacer un doctorado? ¿y entonces qué fue lo que usted estudió? Fue la pregunta de un familiar cuando comenté en una reunión familiar, que iniciaría mis estudios de doctorado. Aun hoy en día, después de más de una década de haber recibido mi título de antropóloga muchos familiares no

---

22 Generalmente se trata de asignaturas de cátedra que los profesores de planta no dictan pues se trata de oferta de servicios del programa de Antropología hacia otros programas de la Universidad. Se estima que los profesores de planta atienden las labores académicas e investigativas propias del programa antes que las de otros.

entienden qué hace un antropólogo y menos qué estudia la antropología. Una de las características que si reconocen es que un antropólogo viaja continuamente, que hoy está aquí, mañana en cualquier lado. Ese viaje es la característica de la vida de un intelectual de las Ciencias Sociales, que se nutre del mundo y su diferencia para entender su nicho, su contexto, su vida, y finalmente él o ella mismo(a). Así que finalmente, estudiar antropología y tener una experiencia profesional desde la disciplina no me ha servido para salir al mundo externo sino para entrar, conocer y re-conocer el mío propio.

### *Problemas de representación contemporáneos: retos, desafíos y perspectivas (...)*

La formación y trabajo de “intelectuales locales” o como quiera que se llamen en contextos de comunidades étnicas, de personas que producen conocimiento o por lo menos lo intentan y se acercan al mismo, tienen diversos problemas que se han hecho evidentes en las secciones precedentes. Quisiera agruparlos en tres núcleos temáticos: la imagen de lo indígena; el hecho de ser mujer, indígena y antropóloga; y finalmente, la escritura como medio de divulgación de conocimiento.

### *Continuidades y cambios en el problema de la representación/imagen de lo indígena*

A finales del mes de julio de 2012 se presentó una polémica por la acción de los indígenas del norte del Cauca en defensa de su territorio y uno de los temas que tal polémica permitió ventilar es la imagen que el país tiene de los indígenas. “Indios”, “primitivos”, “aborígenes”, “indígenas”, fueron términos que se usaron para nombrarlos en los medios de comunicación hablados y escritos. Al parecer para muchos colombianos la designación tiene una correspondencia con ciertas formas de actuación determinada. Así, podemos referirnos a tres imágenes o representaciones de lo indígena: la lucha y resistencia que libran desde hace centurias frente a los terratenientes y ahora los grupos armados, legales y no legales, y en cuyo caso los *nasa* de Cauca son el mejor ejemplo; luego tenemos el conocimiento de la medicina tradicional de los indígenas del Amazonas y los “hermanitos mayores” de la Sierra Nevada de Santa Martha (Comentario del profesor Carlos Alberto Uribe, mayo de 2012), que reflejan la expresión de grupos hermanos que mantienen una cercanía milenaria con el entorno, algo que Ulloa (2004) y otros autores tipificaron como el “nativo ecológico”; por supuesto unido a esta se encuentra la imagen del “chamán-sabio” que “conoce los poderes de la naturaleza” (Caicedo 2010: 69), especialmente en el extendido contexto de las tomas de Yagé. En este punto llama la atención la afirmación de Sarrazín que en el ámbito de las creencias New Age, “los individuos suelen referirse a ‘la cultura indígena’ ignorando posibles diferencias entre los múltiples grupos indígenas que viven en el territorio colombiano” (Sarrazín 2012:

140-141); finalmente, está la imagen hacia el interior de las mismas comunidades indígenas sobre todo cuando de estudiantes y profesionales locales se trata, que pasa por diversas características y sobre todo prácticas que definirían la identidad.

Una de las más importantes es el trabajo en y con la comunidad, lo que significa trabajo en y con las organizaciones locales, algunas de las cuales cuando han pagado el estudio de una persona, consideran que cuando reciba el título se debe regresar a la comunidad y trabajar allí un año, en algunos casos sin remuneración. Otra característica es la permanencia en la comunidad, en el resguardo donde se nació, permanencia que la mayoría de los casos es imposible cumplir para quien estudia pregrado y postgrado. Unido a lo anterior está la participación en los eventos comunitarios, fiestas, reuniones, etc., situación que es difícil cumplir cuando se vive tan lejos de las comunidades de origen y no se posee los recursos para ir y venir. Estar en esta posición tratando de cumplir con los requerimientos de la universidad y de la comunidad local es normalmente la situación de estudiantes y profesionales en las comunidades indígenas, que deben sortear y tomar decisiones cotidianas al respecto, como el trabajo sin o con baja remuneración para mantener la ayuda económica para los estudios, el trabajo con bajo salario pero que permita continuidad en el tiempo, etc. Cumplir con algunos de estos requerimientos se convierte entonces en una decisión política que pocos están dispuestos a cumplir, más cuando se conocen otras realidades sociales en las que las condiciones de trabajo y vida cotidiana son mejores. Cuando tal decisión es positiva, no siempre implica compartir los discursos, objetivos y acciones de las organizaciones con las cuales se trabaja. La idea de ser “cajas de resonancia” parece haber quedado en el pasado y no por trabajar en una organización étnica se comparte la visión general y las prácticas de las mismas. La toma de estas decisiones y el cumplir con la imagen de lo “indio” en Colombia son algunas de las principales dificultades para líderes, estudiantes, académicos y profesionales indígenas en sus propios territorios y fuera de ellos.

Al respecto, Sotomayor en su trabajo en el Resguardo de Quizgó, departamento del Cauca, señala que las características de lo indígena han cambiado en los últimos años en Colombia y se pueden observar características que son típicas de la modernidad, como las siguientes:

1. Construcción de una comunidad imaginada alrededor de un mito fundador.
2. Metarrelatos alrededor de los valores indígenas.
3. Relación directa con expertos, lo local insertado en lo global.
4. Discurso de desarrollo al igual que en Occidente.
5. Concepto de autoridad representado en el líder como el experto, gestor y administrador. Debe atender a la comunidad pero también a las exigencias de lo global.
6. Proyecto cultural que tiene como eje principal el logro de la homogeneidad cultural, todo un conjunto de elementos de lo que es lo indígena (Sotomayor 1998: 418-419).

A pesar de lo anterior, y sobre todo de las acciones de modernización de las organizaciones étnico-territoriales en el país, efecto de la Constitución Política de 1991, la imagen de lo indígena como “exótico” y “salvaje” aun se mantiene. Características como el vestido o la lengua siguen siendo referentes de identidad e identificación para la sociedad nacional, por eso quien no las tiene y enseña está por fuera de ese marco y constantemente es cuestionado.

### *El problema de ser mujer, indígena y antropóloga*

Un segundo núcleo temático está referido a la condición de ser mujer como una dificultad en el proceso de formación y el ejercicio de la profesión, sobre todo cuando de antropología se trata, entre otras cosas, por la imagen que se tiene de ellas en las mismas comunidades como dueñas del hogar y como madres. Esta situación no es nada nueva en la antropología colombiana en donde las mujeres hemos tenido que sortear situaciones de racismo y exclusión de la academia. En el caso de las primeras mujeres en formarse como antropólogas en Colombia debían ir con sus esposos y tener permisos especiales de sus padres para salir a trabajo de campo, como es el caso de Virginia Gutiérrez de Pineda (Samper 1995). En este mismo contexto, una de las sorpresas de las primeras expediciones y misiones antropológicas por el país, fue “la presencia de mujeres investigadoras, quienes vestidas con cascos, camisas, pantalones y botas escandalizaban a ciertos curas y autoridades locales” (Pineda 2012: 83).

La situación de discriminación y exclusión se complica cuando además de mujer, tienes ascendencia indígena o negra y estudia o es profesional de la antropología. Una situación que resume Ángela Davis, activista afroamericana, en la siguiente frase: “Ser mujer ya es una desventaja en esta sociedad siempre machista; imaginen ser mujer y ser negra. Ahora hagan un esfuerzo mayor, cierren los ojos y piensen, ser mujer, ser negra y ser comunista. ¡Vaya aberración! Eso ya es pensar mucho”. Si bien las condiciones han cambiado en Colombia, aun la discriminación y exclusión se mantiene en ámbitos públicos como la política y la academia, a pesar que en el caso de la antropología somos muchas las mujeres que la estudiamos y la ejercemos, en la mayoría de los casos en la labor de docencia, igual que en los inicios de la antropología británica (Korsback 2007).

En el trabajo de campo con las comunidades indígenas especialmente, las mujeres antropólogas tenemos mayores complicaciones por diversas causas, algunas de las cuales se señalaron en la sección anterior, y que asocian el problema de la autoridad y credibilidad que se debe manifestar en la conducción de reuniones y eventos, que debe ir acompañada con una historia de vida que la sustente. Ser mujer, de ascendencia indígena no es razón de credibilidad, como sí haber estudiado en tal o cual universidad y tener experiencia de

trabajo en otros ámbitos. Situación que es similar al contexto de la docencia, sobre todo en pregrado. La situación cambia cuando de estudios de postgrado se trata, pues el hecho de pertenecer a una comunidad indígena y reconocerse como tal, sustenta una autoridad y obliga a tener una posición política que se debe reflejar en el trabajo académico. Así que las mujeres indígenas profesionales deben tratar de solucionar problemas dobles en el ámbito de formación académica y profesional.

Una situación vista en organizaciones étnicas, también en otro tipo de organizaciones<sup>23</sup>, y tratada en conversaciones personales, pero poco referida en los análisis sociopolíticos, es la endogamia y el machismo presente en las mismas. Si bien las mujeres han logrado espacios de dirección y gerencia en estas organizaciones, siguen siendo los hombres los que detentan el poder que usan a su favor en contextos de la vida privada, con prácticas de acoso sexual e intercambio de sexo por dádivas, especialmente cuando de mujeres novatas y con ánimo de iniciativa aparecen. Comportamientos que son visibles especialmente en fiestas y celebraciones donde el licor siempre aparece.

En un contexto más banal, pero no menos importante, el ser mujer genera otras dificultades en el ámbito del trabajo de campo en comunidades indígenas: el baño, la dormida y el trato con líderes en las organizaciones conformadas, en su mayoría por hombres. Muchas amigas me han pedido hablar de esto en este capítulo, pues es una dificultad bastante sentida por todas, que con las costumbres occidentales lleguemos a acostumbrarnos a hacer las necesidades fisiológicas a campo abierto o en el río, como ocurre en diversas comunidades. Así que el tema de la privacidad es un problema más en el ejercicio profesional en estos contextos. Para terminar, es útil retomar la clasificación de mujeres Nasa que hace Susana Piñacué, para entender esas superposiciones en las que muchas de ellas se encuentran al ser mujeres indígenas que trabajan como profesionales en organizaciones étnicas. Esta líder señala tres referentes o tipos generales que representan a la mujer *nasa* de hoy:

Uno: “Mujer que piensa y vive como *nasa*: vive para dentro; dicho de otra manera es la resistencia cultural”. Dos: “Mujer de movimiento constante que, con el tiempo, sale definitivamente de su comunidad cultural. Aunque a veces regresan no entran a su cotidianidad”. Tres: “Mujer que permanece en constante movimiento, entra y sale de la comunidad pero piensa como Nasa” (2005: 57-61). Así que ser mujer, indígena y profesional en un su propio contexto implica una cantidad de desafíos no solo en su vida pública sino también en su vida privada, como se ha señalado aquí.

---

23 Conversación personal con Liz Rincón, quien trabaja con organizaciones transnacionales de Derechos Humanos en España (Octubre de 2012).

*El problema de la escritura como mujer, indígena y antropóloga*

La tercera gran dificultad que tienen los académicos, intelectuales de ascendencia indígena es la escritura. Las preguntas que genera esta dificultad son: ¿para qué y para quién se escribe? Las dificultades no solo están dadas para muchos, por la obligación de escribir ensayos, monografías y tesis en una lengua diferente a la materna, sino por el mismo hecho de escribir en culturas de tradición oral. Aquí la situación es que se les solicita a los estudiantes indígenas que hagan descripciones de aspectos de su “cultura” como una tarea fácil que permita cumplir con los requerimientos de las materias y la tesis, como si con la escritura se pudieran revelar secretos o aspectos desconocidos de un pueblo, que una persona por ser “nativa” sabe. En la mayoría de los casos, lo que parece fácil es un trabajo que lleva mucho tiempo, por lo difícil de identificar el tema y sobre todo de describirlo en aspectos como un elemento solitario en la complejidad de la realidad social. Allí el tutor o director del trabajo de grado, tiene grandes dificultades que debe encarar en el proceso.

Unido a lo anterior, aparecen dos grandes dificultades, no solo de los estudiantes indígenas sino en general, uno: traspasar la línea de la descripción para acercarse a la teoría, y dos entender los hechos sociales en perspectivas más amplias a las locales. Si bien existen trabajos que han logrado hacerlo, la dificultad es grande en las diversas etapas de formación académica. Aunque se ha intentado superar con la escritura de la experiencia como forma de conocimiento, casi siempre aparecen temores sobre la autoridad y sobre todo el viejo fantasma de la credibilidad. La “imagen de lo indio”, vuelve a aparecer aquí, entonces cuando nos atrevemos a escribir pensamos más en la imagen que se proyecta con el escrito que en el conocimiento que se produce. Así que seguimos dejándoles la tarea de la escritura a otros, a través del ejercicio de la mediación:

No fue posible en ese entonces (como no lo es ahora) hablar desde el punto de vista del nativo, pues siempre la mediación del autor interviene en lo que se predica del indígena. El letrado, intérprete de la alteridad, es quien le asigna al objeto de conocimiento su poder semiótico (...) La materialidad del objeto de conocimiento y las formas de comprenderlo son mutuamente constitutivas y ambas están contenidas en el discurso del conocimiento antropológico letrado. Despertar de su silencio prolongado al objeto de conocimiento es el reto del letrado en el análisis del indígena colombiano (García 2010, 13).

He mencionado en esta sección tres problemas en la formación y el trabajo de los “intelectuales locales”, puedo decir por mi experiencia personal que estos son los más sentidos, lo que no indica que no existan otros en la práctica, que es necesario revisar en futuras reflexiones. En el siguiente ítem retomo para finalizar el escrito, algunas de las ideas principales planteadas a lo largo del capítulo.

## A manera de conclusión: retos de género y formación disciplinar

Es evidente que el cambio generacional y los conflictos suscitados al interior de las comunidades indígenas y sobre todo en sus organizaciones políticas han tenido algún efecto en las mismas. Los conflictos que se notan sobre todo en los tipos de liderazgos y su accionar en ámbitos locales y regionales, y los liderazgos que responden a desafíos de las mismas comunidades que se insertan en contextos políticos, sociales y culturales más amplios, son algunos ejemplos de ello. Los nuevos líderes de los pueblos indígenas de los Andes colombianos, en su mayoría, pasan hoy por el ingreso a la educación técnica y profesional, como condición para el acceso a cargos de liderazgo en las comunidades. Entre otras cosas por las condiciones impuestas por la institucionalidad pública que implica una ‘cultura de la escritura’ que se expresa en ciertas habilidades y técnicas en el manejo de papelería, formatos de diversos tipos, manejo de internet, etc. Unido a lo anterior, el cambio sociocultural en las comunidades indígenas y afrocolombianas es rápido, muchas veces con dirección desconocida lo que implica acercamientos teóricos y metodológicos diversos a los que las Ciencias sociales han usado hasta ahora. Con estos antecedentes, el trabajo de académicos e investigadores ‘nativos’ o no, especialmente de los antropólogos, en estas organizaciones implica una serie de desafíos que quisiera plantear a manera de conclusión.

Uno de los grandes desafíos como “intelectuales nativos” es superar el viejo esquema de pertenecer a la popular “rosca” de las organizaciones étnicas, las cuales se conforman generalmente por la unión de partidarios políticos. Una forma de lograrlo es ser lo suficientemente críticos con ellas, su organización y sus prácticas políticas cotidianas, usando los conocimientos aprendidos en la real solución de problemas de las comunidades. En este mismo sentido, el regreso de profesionales locales a la comunidad para “devolver lo gastado”, bajo un sentido de reciprocidad, debe hacerse con responsabilidad y ser una opción para las organizaciones étnicas en la formulación y ejecución de proyectos novedosos que contribuyan a resolver problemas sustanciales para las comunidades.

Como conocedores de una realidad local a la que pocos tienen acceso, los “intelectuales nativos”, especialmente los antropólogos “nativos”, tendrían el importante desafío de desmitificar las construcciones sociales y culturales que otros científicos sociales crearon sobre sus pueblos y comunidades. Esto implica un proceso de estudio riguroso y de crítica constructiva, pero sobre todo de socialización de ese conocimiento producido, sobre las categorías que naturalizan realidades más complejas.

Sin duda alguna, las áreas en las que un “nativo” intelectual puede desarrollar su profesión son las mismas organizaciones étnicas. Es difícil el acceso a otros ámbitos, como la academia o la docencia universitaria, entre otras cosas por las dificultades de escritura ya señaladas antes, o por la decisión política que se debe tomar frente

a las condiciones de los lugares desde donde se procede. En el caso de que la decisión política sea por fuera de los movimientos políticos étnicos, el desafío es la ecuanimidad y capacidad de crítica en la producción de conocimiento.

La condición de ser mujer, perteneciente a comunidades étnicas, y además haber estudiado antropología, constituye además de un privilegio un gran desafío. Además de cambiar estructuras sociales mantenidas históricamente por hombres, y donde las mujeres estuvieron separadas de la vida pública y sobre todo de la educación, queda el reto de lidiar con estas estructuras masculinas y producir conocimiento desde la perspectiva femenina y de género, no exclusiva sino inclusiva.

Debo decir que por diversas razones como profesional he encontrado trabajo en distintas áreas como investigación, docencia y consultoría. Sin embargo, no ha sido un proceso fácil. Sin quitar méritos a lo construido en mi vida profesional, muchas veces ha sido cuestión de estar en el momento oportuno, de aprovechar las oportunidades y acercarse a las personas indicadas. A pesar de lo anterior, la carga de la identidad y la identificación aparecen siempre y exigen posiciones políticas y prácticas consecuentes. Usar esa carga a favor de los pueblos étnicos y sobre todo apostarle a la construcción de un conocimiento situado pero crítico es uno de los mayores desafíos para los intelectuales de ascendencia indígena o afrocolombiana, considerando que no existe conocimiento puro sino que por el contrario existen muchas formas de conocimiento complejo.

## Referencias citadas

- Caicedo, A.  
2010 “El uso del ritual del yajé: patrimonialización y consumo en debate”.  
*Revista Colombiana de Antropología*. 46: 63-86.
- Castillo, Gonzalo  
2004 “Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX”. En:  
*Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*.  
Gnecco, Cristóbal, Manuel Quintín Lame. Biblioteca del Gran Cauca.  
Universidad del Cauca. Cali: Universidad del Valle. Pp. 13-49.
- Castillejo-Cuéllar, Alejandro  
2000 *Poética de lo otro. Para una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Colciencias, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Caviedes, Mauricio  
2002 “Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980”. *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 38(enero-diciembre) 237-260.

- 2007 “Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología*. 43:133-59.
- Del Cairo, Carlos  
 2010 “Las encrucijadas del liderazgo político en la Amazonía colombiana”. En: Del Cairo, Carlos y Chávez, Margarita. (Ed.). *Perspectivas antropológicas de la Amazonia contemporánea*. 189-211. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Díaz Crovetto, Gonzalo  
 2011 “Antropologías de las antropologías: buscando ciertas condiciones para su emergencia y consolidación”. En *Antípoda*. No.12, pp. 191- 210.
- Espinosa, Mónica L.  
 2009 *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Universidad de los Andes: Bogotá.
- García Botero, Héctor.  
 2010 *Una historia de nuestros otros. Indígenas, letrado y antropólogos en el estudio de la diferencia cultural en Colombia (1880-1960)*. Bogotá: Universidad de los Andes. Colección Prometeo.
- Gow, D.D.  
 2013 “En Minga por el Cauca: Alternative Government in Colombia, 2001-2003”. En: Mark Goodale and Nancy Postero (eds.), *Neoliberalism, Interrupted: Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America*, pp.73-108. Stanford: Stanford University Press.
- Gow, D.D., y D. J. Salgado.  
 2013 *En minga por el Cauca: El gobierno de Taita Floro Tunubalá, 2001-2003*. Bogotá and Popayán: Editorial de la Universidad del Rosario/ Editorial de la Universidad del Cauca.
- Gross, Christian y Morales, Trino  
 2009 *¡A mi no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales*. Colección perfiles. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Grueso, Libia  
 s.f. “El marco conceptual y político del Proceso de Comunidades Negras (PCN)”. En: *Proyecto PCN – Solsticio. Proceso de Comunidades Negras. Construyendo buen vivir en las comunidades negras del Río Yurumanguí y en Pílamó – Cauca*. 22-41. Cali.
- Jimeno, Myriam  
 2006 *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- Kenneth, Good y David, Chanoff  
 1993 *Dos mundos, un amor*. Buenos Aires: Atlántida.
- Korsback, Leif  
 2007 *La antropología social británica: de la ilustración al estructuralismo*. México: Texto y traducciones.

Meneses Lucumí, Lucía Eufemia

- 2000 “De la Montaña al Valle”. Tradición y Cambio en el Resguardo de Tóez – Caloto. Tesis de Antropología. Universidad del Cauca.
- 2002 La política Nasa y el clientelismo en el Municipio de Páez, Cauca. *Revista Colombiana de Antropología*. 38 (1): 105-129.
- 2006a Líderes y organizaciones comunitarias: discursos, acciones y poder en la construcción de territorio región. *Bioétnia. Revista del Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico IIAP*. 3: 12-22.
- 2006b “Los cabildos indígenas y los consejos comunitarios en el Pacífico Colombiano. Propuesta para su fortalecimiento como autoridad ambiental”. En: Construyendo conocimiento desde lo local a lo regional. Memorias VII. IIAP – UTAR - PAC-Chocó. Ediciones Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico IIAP. Publicaciones Ébony, Cali. Pp. 128 – 149.
- 2006c *Agenda regional de investigación ambiental para la región del Pacífico colombiano. Estrategias, programas y acciones*. IIAP: Quibdó.
- 2009a “La identidad de la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal y su expansión en el suroccidente de Colombia”. Tesis de Maestría en Antropología. Universidad de los Andes.

Muelas, Lorenzo y Urdaneta, Martha

- 2005 *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambia, Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Pachón, Ximena

- 1996 “Los Nasa o la gente Páez”. En: *Geografía humana de Colombia. Región andina central*. Tomo IV. Vol. 2. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Pp. 87-150.

Pardo Rojas, Mauricio

- 1998 “Construcción de elementos de liderazgo en el Pacífico Colombiano reciente”. Ponencia presentada en el 49 Congreso Internacional de Americanistas. Quito – Ecuador. Manuscrito.

Pérez Zabala, Carlos

- 2002 Etnografía y autoreflexión. La intervención desde la antropología. *Tramas*. 18 y 19: 113123.

Pineda Camacho, Roberto

- 2012 “Encontrando mundos perdidos y contemporáneos. El Instituto Etnológico Nacional y la revolución del trabajo de campo en Colombia”. En: *Baukara 1*, Bogotá, enero junio, pp. 76-96.

Piñacué, Juan Carlos.

- 2008 “El Thë wala como autoridad espiritual en los escenarios de la palabra mayor en el territorio *nasa*. Calderas, Inzá, Cauca”. Tesis de grado. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Piñacué, Susana

- 2005 “Liderazgo y poder: una cultura de la mujer Nasa”. En: Joanne Rappaport (ed.), *Retornando la mirada: una investigación colaborativa*

- interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, pp. 55-64. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rappaport, Joanne  
 2004 “Manuel Quintín Lame hoy”. En: Cristóbal Gnecco (ed.), *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Manuel Quintín Lame*, pp 51-101. Cali: Universidad del Valle.  
 2008 *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Universidad del Cauca, Universidad del Rosario.
- Rojas Martínez, Axel Alejandro  
 2005 *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Samper, Mady  
 1995 Documental: *Pioneros de la antropología en Colombia*. Parte I y II.
- Sarrazin, Jean-Paul  
 2012 “New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad”. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 48 (2), pp. 139-162.
- Sevilla Casas, Elías  
 2007 Intelectuales públicos e intelligentsia local: una mirada a la antropología de Tierradentro, Cauca. *Revista Colombiana de Antropología*. 43(enero-diciembre): 119-156.
- Sotomayor, María Lucía  
 1998 “Porque somos indígenas, pero ¿Por qué somos indígenas?”. En *Modernidad, Identidad y Desarrollo*, pp 399-423. Bogotá: Icanh, Colciencias.
- Ulloa, Astrid  
 2004 *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Icanh, Colciencias.
- Uribe, Carlos Alberto  
 1998 “Un relato de encuentros y desencuentros. La sociedad y el poder entre los Hermanos Mayores de la Sierra Nevada de Santa Martha”. En: *Modernidad, Identidad y Desarrollo*, pp 72-83. Bogotá: Icanh, Colciencias.  
 2012 *Notas del coloquio de doctorado en Antropología*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Walsh, Catherine.  
 2001 ¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano. *Boletín ICCI*. A3(25). Disponible en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/25/walsh.html>. (Acceso 05/2012).
- Zapata Silva, Claudia  
 2006 Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches. *Revista Mexicana de Sociología*. 68(3): 467-509.



## 14. Campesinos y antropología en Colombia: algunos alcances y perspectivas actuales

JAIRO TOCANCIPÁ-FALLA<sup>1</sup>, ASTRID PERAFÁN<sup>2</sup>, WILLIAM MARTÍNEZ<sup>3</sup>

### Introducción

Existen varias lecturas de lo campesino en el libro *Un Siglo de Investigación Social en Colombia* editado por Arocha y Friedemann (1984). Expresiones tales como “Desarrollo rural sin tierras”, “enfoque sobre Colombia rural”, “Alianza para el progreso y acción comunal” y la “sociedad rural” acompañan en buena medida estas lecturas. Una de ellas alude a los cambios de reforma que se presentaron en la década de los sesenta y los setenta en los cuales, tanto sociólogos como antropólogos eran llamados para llevar a feliz término dicha pretensión. Estos cambios fueron el período del Frente Nacional, el surgimiento de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC, y sus dos vertientes o líneas —Armenia u oficialista y Sincelejo, o línea dura contestataria—, los programas de desarrollo rural, los programas de revolución verde y los programas de alimentación como el Plan Nacional de Alimentación y Nutrición, entre otros. A la par con este carácter instrumental que les fue solicitado a estos profesionales de las Ciencias Sociales y las Humanidades, se presentó otra lectura crítica que en el texto de Arocha y Friedemann aparece bajo el título de “Antropología Marxista ¿proyecto o realidad?” de Néstor Miranda Ontaneda. Allí, Ontaneda examina los trabajos con corte marxista realizados por estudiantes de antropología recién graduados de las Universidades de Los Andes y Nacional. Se analiza cómo los egresados emplearon los conceptos de la teoría marxista, destacando algunas confusiones en el uso conceptual de algunos términos, al mismo tiempo que se destaca el esfuerzo que se hace por aplicar el materialismo histórico con cierta madurez. El grado de aplicación aquí difiere de la primera lectura por cuanto se trata de una interpretación crítica del sistema capitalista y su modo de producción; y del otro, se busca aportar a la antropología un enfoque macroestructural del cual la antropología carecía por su enfoque micro-estructural ya establecido en

---

1 Profesor Titular, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca.

2 Profesora, Departamento de Antropología, Universidad del Magdalena.

3 Profesor, Departamento de Antropología, Universidad del Magdalena.

los estudios clásicos de la disciplina; además de revelar el carácter colonialista que en criterio de este enfoque se mostraba en la historia de la disciplina. Es posible afirmar que estas dos lecturas, podrían sintetizarse en la disyuntiva “¿Reforma o Revolución?” que empezó a gestarse desde comienzo de los años 1960.

¿Cuáles han sido los principales focos de atención que la antropología ha dirigido con respecto a las denominadas sociedades rurales, y en particular los campesinos, en las tres últimas décadas? La reflexión que sigue intenta realizar un ejercicio complementario al trazado por Arocha y Friedemann (1984), pero para un período que se sobrepone al tratado por ellos (treinta años) y que se proyecta en términos de identificar tendencias en las cuales la disciplina puede aportar en el estudio de sociedades campesinas. En esta trayectoria hemos encontrado continuidades y discontinuidades en términos de la influencia marxista así como nuevos enfoques analíticos que si bien han persistido, han perdido fuerza en su argumento comprensivo y explicativo de lo rural. En una primera sección examinamos algunos trabajos contemporáneos y posteriores a la publicación del libro de Arocha y Friedemann y que aluden a diversas temáticas donde el tema de lo campesino aparece en primera instancia. En la segunda sección nos orientamos a examinar el tema de los movimientos sociales campesinos que en los últimos años han adquirido mayor resonancia por su capacidad de movilidad en términos de protesta rural donde se reivindican el problema agrario, la seguridad alimentaria, la problemática del café y su asociación con los cultivos de coca y la búsqueda de mejores condiciones productivas en el campo. En la tercera parte nos acercamos a la relación existente entre movimientos agrarios globales, su relación con movimientos campesinos regionales y las reivindicaciones legales en las cuales recientemente han conducido a la declaratoria por parte de la ONU de los derechos campesinos. Finalmente, presentamos algunas consideraciones finales orientadoras sobre la investigación social con sociedades campesinas en el país, y algunos retos o desafíos que se pueden avizorar a futuro.

## **Campesinos, capitalismo, cambio social y cultural**

En el contexto amplio regional latinoamericano existen varios intentos por tipificar los estudios referidos a comunidades campesinas. Uno de ellos es el trabajo de Starn (1994) quien reconoce que en el período de esta última posguerra los estudios sobre campesinos se han expandido, y en un período de una década –enero 1982 a Diciembre de 1992– encuentra aproximadamente 233 disertaciones en países como Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú (región andina). En este examen el autor subraya que los estudios que han tratado de interpretar la “cultura andina” han trascendido de una lectura de los “campesinos malos” a “campesinos buenos”. Su punto a destacar al final es la promulgación de una antropología más comprometida con los “pobres”, cuestionando así el tipo de práctica disciplinar que se venía realizando en años precedentes la

cual se identificaba como poco comprometida. Una contestación a este artículo puede verse en Roseberry (1995) quien presenta dos perspectivas para seguir estudiando el campesinado en América Latina. Al respecto este autor corrige la interpretación de Starn en el sentido de que el valor romántico de la relación campo-ciudad ya estaba dado en Redfield quien planteó el duo conceptual *folk-urban* antes del período de posguerra y no después.

En el caso colombiano, los estudios con sociedades campesinas han sido variables, aunque en menor número comparten algo de la tendencia identificada por Starn<sup>4</sup>. En una revisión general de las revistas (versiones consultadas en línea hasta 2013) que tradicionalmente han sido órganos de difusión de las investigaciones antropológicas en Colombia, la Revista Colombiana de Antropología (RCA), (1953-2013); Maguaré de la Universidad Nacional de Colombia (1981-2012); Antípoda de la Universidad de los Andes, incluyendo los números del periodo en que se denominó Revista de Antropología y Arqueología (1985-2013) y el Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia (2004-2012), encontramos 1213 artículos de los cuales solo 20 cumplieron con el criterio para incluirlos como estudios sobre lo campesino (equivalente casi a un 2%). Esta tendencia no quiere decir que no hayan más artículos que traten sobre comunidades que puedan entenderse como campesinas, el asunto es que no lo hacen explícito o su foco de atención no se centra en el carácter o particularidad campesina del grupo humano sobre el cual se escribe.

Por ello, quisiéramos detenernos inicialmente en tres libros coetáneos y posteriores al trabajo de Arocha y Friedemann, y que no fueron reportados, pero que son pertinentes por cuanto revelan algunas tendencias del momento. Ellos son: *The Devil and the fetishism in southamerica* (1980), *Mama coca* de Antonil (1979) y *Conversations in Colombia* de Stephen Gudeman y Alberto Rivera (1990)<sup>5</sup>. Estas investigaciones tienen varias cosas en común: En primer lugar, abordan sociedades campesinas en procesos de cambio o de transformación; en segundo lugar, presentan perspectivas comparativas, quizás de los primeros ejercicios comparativos sobre sociedades rurales realizados en el país; en tercer lugar, abordan problemas teóricos todavía vigentes y centrales del cambio en contextos de tradición como

---

4 Aquí nos referimos a algunos trabajos destacados realizados por antropólogos. Otros investigadores de disciplinas como la historia y la sociología se han ocupado del tema agrario. Más específicamente, Bejarano (1987:9), por ejemplo, ha indicado que temas como el café y la violencia, han sido prevalentes dejando de lado otros tales como: "haciendas no cafeteras, sobre la ganadería, sobre los cultivos diferentes al café, sobre las técnicas, sobre la fuerza de trabajo, sobre las políticas agrarias y aún sobre las dimensiones regionales y locales de la misma violencia". (ver también Zamosc 1992). En este sentido, se pone en evidencia igualmente "la multifocalidad" que demandan los estudios rurales y en la que distintas disciplinas, desde la historia, la política, la sociología, la economía y la misma antropología, puedan contribuir en una mayor comprensión sobre la complejidad de los problemas rurales.

5 Aunque existe traducción del libro de Taussig en castellano (edición 1993), aquí nos basaremos en la versión original.

los efectos y resistencias de la interacción de sistemas de mercado capitalista y economía campesina (Taussig, Gudeman y Rivera) y la significación del cultivo de la coca en contextos indígenas (norte del Cauca) y campesino (sur del Cauca).

Iniciemos con el trabajo de Taussig (1980) quien presenta un estudio comparativo entre los cañeros de Puerto Tejada, en los límites del departamento del Cauca con el Valle, y los mineros asentados en las montañas de la ciudad de Oruro en Bolivia. El enfoque y tratamiento teórico es marxista, e intenta mostrar cómo las sociedades tradicionales asociadas con economías donde el valor de uso es predominante 'resisten' mediante distintas formas, una de ellas la figura del demonio, al sistema económico agroindustrial cañero donde el valor de cambio es lo fundamental. Tanto uno como otro modelo entran en interrelación. En este orden, para Taussig existen ciertos interrogantes que son en últimas los que direccionan su trabajo: "¿Cuál es la relación entre la imagen del demonio y el desarrollo capitalista? ¿Qué contradicciones en la experiencia social hace que el fetiche del espíritu del demonio medie? ¿Existe algún tipo de estructura de conexiones entre el poder redimidor del anticristo y el poder analítico del Marxismo?" (Taussig 1980:xi). Básicamente su investigación es un ejemplo de la influencia que el marxismo estructuralista y la economía política tuvo en la antropología en la década de los 1970 (Ortner 1994). Igualmente, además de evidenciar las contradicciones que se establecen entre dos modos de producción, el agroindustrial cañero y el de subsistencia campesino vinculado a la industria azucarera, el trabajo expresa aspectos de carácter teórico conceptual en el que lo "campesino" aparece como núcleo investigativo. Es decir, el proceso de proletarianización del campesino no es un proceso radical e inevitable como el mismo Marx podría suponer: "En este proceso, las clases bajas son seres liminales, ni campesinos ni verdaderos proletarios (...) Como seres liminales- ni lo que ellos fueron, ni todavía lo que llegaran a ser – la posición de estos mitad campesinos, mitad proletarios constituyen ambos negación y afirmación de todas las posiciones estructurales". (Taussig 1980:103). Con este planteamiento que renueva el pensamiento de Marx, Taussig se adelantaría a la discusión que en años recientes ocupó a la antropología en la definición de lo campesino (ver Kearney 1996 y Tocancipá-Falla 2005).

Nuestro segundo caso es *Mamma Coca* por Antonil, más conocido como Anthony Henman, quien realiza otro de los trabajos comparativos más consistentes de los que se hayan escrito en Colombia. Escrito en 1978, contrasta el uso de la coca en espacios culturales relativamente distintos, áreas indígenas y campesinas, en el norte y sur del departamento del Cauca, respectivamente. El norte y el sur constituyen no solo dos referentes orientadores distintos en la geografía sino también en la significación social y cultural que los pobladores de estas zonas le atribuyen a la coca. Mientras que en uno, indígena, el consumo de la coca es más arraigado social y culturalmente hablando; en el otro, es menos ritualizado y secularizado, aunque la medicina tradicional y el mambeo prevalecen pero en menor grado. La contradicción más evidente sobre el consumo de la coca, refiere a una valoración ancestral amerindia frente

a otra valoración relativamente reciente y referida al consumo de sustancias estimulantes derivadas de la planta como la cocaína. Este estudio se adelanta por igual a un análisis sobre los posibles efectos de la sustitución de los cultivos de coca y presenta una documentación muy completa sobre el origen de la cocaína, la política y la doble 'moral' que se pone en escena cuando se abordan posibles soluciones al problema de las drogas<sup>6</sup>.

El tercer estudio de caso, *Conversations in Colombia*, de Gudeman y Rivera (1990) se distancia de los anteriores en el sentido de que revela dos tipos de modelos contrapuestos pero asociados, uno el de la economía campesina o el modelo de la casa y el otro, el modelo corporado, referido al sistema de mercado o capitalista. El trabajo se centra en la región andina nariñense, de Cundinamarca y al sur de Santander del norte donde en criterios de los autores dichos modelos pueden ser apreciados y verificados. En contraste con los otros trabajos anteriores, este trabajo más que enfocarse en las relaciones conflictivas que devienen del encuentro entre la economía campesina y el sistema capitalista, los autores se dedican a evocar el modelo de producción de la casa campesina y que se ha logrado mantener a través del tiempo, paralelo al desarrollo de otro modelo corporado o capitalista.

Partiendo de los trabajos revisados, podríamos afirmar que los estudios antropológicos referidos a sociedades campesinas desde los años 1970 estuvieron referidos a temas de la economía campesina en el contexto capitalista, la educación rural, las relaciones con el Estado y las transformaciones sociales en la estructura campesina. El párrafo que quizás mejor describe esta condición fue planteada por Sotomayor y Ramírez (1979:154): "la problemática de cualquier comunidad campesina no puede ser estudiada independientemente de la formación socio-económica nacional". Buena parte de esta relación, y en particular aquella que sostuvieron los antropólogos, fue documentada por Arocha y Friedemann (1984). Si bien es cierto que esta temática se ha mantenido latente, en años recientes se ha revelado con mayor ímpetu a través de los denominados movimientos sociales agrarios o campesinos. Esta vez lo ha hecho con su propia "voz" y superando las fronteras de una condición compleja que deja de ser local para convertirse en transnacional y global (Kearney 1996). Antes de examinar la relación antropología y sociedades campesinas en Colombia, veamos algunos antecedentes sobre el papel del campesinado frente al cambio a través del marxismo, sus continuidades y discontinuidades antes y después de publicarse *Un siglo de Investigación social en Colombia*.

---

6 Tocancipá-Falla (1998b) realiza una aproximación sobre el papel que desempeñan los cultivos de coca y café en el Cauca como fuerzas modernizadoras en el contexto de las sociedades campesinas, y los intentos fracasados de programas que intentan "solucionar" el problema. En otras regiones como Putumayo la problemática es examinada por María Clemencia Ramírez (1998, 2001), quien analiza la marcha de los cocaleros en la Amazonía y las negociaciones que se establecen, en medio de representaciones estereotipadas que presenta el Estado.

## Marxismo y el accionar de lo campesino en Colombia: extensiones y complementos

La preocupación por establecer la participación activa de los campesinos en los procesos de cambio y revolucionarios ha sido una constante en su historia social<sup>7</sup>. Uno de los autores clásicos en plantear esta preocupación fue Carlos Marx, quien en muchos de sus escritos presentó afirmaciones de este orden:

Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una convención. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. (Marx1973a:490).

Aunque otros autores han planteado el problema de la representación como Spivak (1998) en respuesta al planteamiento de Foucault y Deleuze (1992) en el papel de los intelectuales frente al poder, y en particular con respecto a la postura teórica desde el marxismo y desde su caso de la colonización británica en la India y su postura como mujer<sup>8</sup>, aquí nos interesa extender y complementar la continuidad del pensamiento marxista en cuanto a su percepción del campesinado y su rol en contextos de cambio y transformación de la sociedad.

A partir de una revisión general de la producción académica de Marx, el campesinado es visto de manera ambigua. En algunos casos, él reivindica al campesinado y en otras, lo relega completamente. Así, en su texto las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850, ha considerado a los campesinos como la “clase más estacionaria” (Marx 1973b:284). En otros casos, como su papel en el proceso electoral y de la forma como influiría en la inclinación de la balanza política hacia cambios sustanciales, aparece como algo destacado, en contraste con el trabajo de convencimiento que hacían los socialistas a través de folletos en las elecciones y el cual al parecer no constituía una técnica suficiente mayor que la misma experiencia que los campesinos poseían:

---

7 Lo que sigue sobre el pensamiento marxista no pretende otra cosa que un complemento teórico a la aproximación hecha por Ontaneda (1984) en *Un siglo de Investigación Social en Colombia* (ver más adelante).

8 La salida de Spivak frente a esta discusión de cuestionar el trabajo de Foucault y Deleuze por omitir aspectos ideológicos propios de su condición como occidentales y en particular, aspectos como la División Internacional del Trabajo, parecen pertinentes solo hasta que al final ella decide por otro autor europeo, Derrida, para solventar el problema. Hay que reconocer, sin embargo, que la discusión sobre la representación del campesino en el contexto colombiano sigue siendo un tema aplazado (ver sección final). Ver también una discusión en el caso nuestro en el capítulo 12 de Sevilla *et al.*

Pero los que hablaban el lenguaje más inteligible eran la propia experiencia que la clase campesina tenía ya del uso del derecho al sufragio y los desengaños, que, en el rápido desarrollo revolucionario, iban descargando golpe tras golpe sobre su cabeza. Las revoluciones son las locomotoras de la historia. (1973b, 283)

La experiencia campesina entonces se convierte en el fundamento de su clasificación ambigua. En el 18 Brumario de Napoleón Bonaparte Marx, por ejemplo, caracteriza al campesinado en dos formas: como aquél que carece de condiciones idóneas para hacerse valer por sí mismos y aquellos campesinos que por su naturaleza y participación en los procesos revolucionarios los define como revolucionarios, como el caso de los campesinos ubicados en la región francesa de la *Cévennes* quienes se sublevaron entre 1702 y 1705; y los conservadores, como el caso de la región occidental de Francia la *Vendée*, dónde los “campesinos atrasados” fueron utilizados en 1793 para luchar contra la revolución francesa. Esta separación, sin embargo, en su transformación resulta pasajera en la marcha indefectible de la historia hacia el proletariado, quien liderará los procesos revolucionarios.

A pesar de que las reflexiones y análisis que logró Marx junto con Engels fueron inspirados en las revoluciones del siglo antepasado, especialmente en Alemania, Francia y Austria, ello no impidió para que se hicieran extrapolaciones y vaticinios frente a otras naciones; vaticinios que a la luz de lo que viene aconteciendo con el movimiento agrario transnacional y globalizado resultó desacertado<sup>9</sup>.

La revolución ofrecía ventajas a cada uno de ellos, y era de esperar que el movimiento, una vez comenzado y desplegado, los incorporase a su vez a todos ellos. Pero, al mismo tiempo, es completamente evidente, e igualmente confirmado por la historia de todos los países modernos, que la población agrícola, debido a su dispersión en gran extensión y a la dificultad de que llegue a ponerse de acuerdo una porción considerable de ella, jamás puede emprender ningún movimiento independiente con éxito; requiere el impulso inicial de la población más concentrada, más ilustrada y de más movimiento de las ciudades (Engels 1973:310).

En este orden, conviene introducir el caso colombiano y la influencia del pensamiento marxista. Justamente en el libro de Arocha y Friedemann, el antropólogo Néstor Miranda Ontaneda (1984) realiza un primer balance sobre el efecto del pensamiento

---

9 También es cierto que como bien lo anota Hobsbawm (1984:169, nuestra traducción) “la historia marxista [El autor reconoce el caso de la antropología citando el trabajo clásico de Maurice Bloch donde señala que el pensamiento de Marx y Engels sobre sociedades ‘primitivas’ era insuficiente como base de la antropología moderna], como es escrita y discutida hoy, al menos en la mayoría de países, toma a Marx como su punto de partida y no como su punto de llegada”.

marxista en la disciplina en nuestro país. Allí, él analiza las monografías de grado en los departamentos de antropología adscritos a las universidades de los Andes y Nacional, partiendo de una selección de trabajos “que expresamente proponen un ‘marco teórico’ bajo los lineamientos del marxismo, materialismo histórico o materialismo dialéctico”.(Ontaneda 1984:578). En esta revisión encuentra que entre ambos departamentos se han producido un total de 295 trabajos, de los cuales 77 han correspondido a la Universidad Nacional y 218 a los Andes. De este total, destaca que aproximadamente 44 de ellos, como mucho 50, presentan un enfoque marxista. Al tiempo, la antropología del debate (Arocha 1984) que se vio acompañada con la emergencia de movimientos campesinos e indígenas colocaba en cuestionamiento el tipo de investigación que se venía realizando y en la que el pensamiento marxista tendría cierta influencia. Godelier, Polanyi, Chayanov, Terray y Meillasoux entre otros autores, están en el orden del día.

Según Ontaneda, las contribuciones marxistas se dan en varios niveles: en las relaciones cultura y economía, la sociedad rural y la sociedad urbana. En el primer caso, se hace un cuestionamiento al concepto de cultura como convencionalmente se venía aplicando y se empieza a discutir la interacción entre los grupos nativos y la sociedad mayor. Se ensayan algunos conceptos para mostrar estas interacciones: “ideología”, “la relación base/superestructura”, *etnikos* –categoría tomada de la etnografía soviética– e “idiosincrasia” (Ontaneda 1984:592-593). En un período de 19 de años de observación, los casos referidos a las sociedades campesinas son aquellos donde más se aprecia el énfasis del pensamiento marxista en la antropología. Es de anotar que esta temática difiere de la correspondiente a la de etnología donde se ubican las monografías de grupos indígenas. Es decir, que el estudio de sociedades rurales hasta 1982, seguramente fecha en la que se terminó de recolectar la información para el estudio en referencia, representaba casi el 28% de la producción total académica constituyendo un área de primera atención seguida por los estudios de sociedades urbanas, trabajos sistemáticos o de carácter teórico y luego etnológicos entre otros.

En términos generales, y con base en la investigación de Ontaneda, las contribuciones marxistas se caracterizan por la tendencia a romper el marco micro-estructural de la sociedad campesina y pasan a conceptualizarla en su relación macroestructural, como parte del todo nacional. En este ámbito, la cultura se conceptualiza como efecto. Así, la cultura campesina, la negra, la mestiza o la blanca, son necesariamente la síntesis de estos dos vínculos estructurales ya que cada vez más los patrones culturales de la sociedad mayor se imponen en la sociedad campesina.

Finalmente, Ontaneda en la última sección del trabajo llega al *quid* del asunto al preguntarse si en el país la antropología realmente ha fundado las bases para un enfoque marxista articulado al quehacer académico. La respuesta es negativa, pero deja entrever la importancia de releer a Marx. Un poco parecido a la invitación que hace Hobsbawm para entenderlo y es leyéndolo directamente y no a través de

intermediarios. Al final, Ontaneda deja una puerta abierta, después de señalar el fárrago que enseñan los estudios marxistas llevados a cabo por la disciplina antropológica en nuestro país, al menos hasta la fecha en que el artículo fue publicado.

En síntesis, la continuidad del pensamiento marxista en Colombia, ha tenido una aplicación parcial que aunque insatisfactoria en términos de Ontaneda, plantea al mismo tiempo nuevas posibilidades de revisión y extensión. Un aporte importante, por ejemplo, ha sido el rol de los campesinos en procesos de transformación y el problema de la representación, temas que conectan directamente con los movimientos campesinos agrarios en las últimas décadas.

### Movimientos agrarios, luchas campesinas y antropología

El estudio de los movimientos agrarios/campesinos ha sido precedido por los avances de otras disciplinas como la sociología, la política y la historia. Desde los 1960 hasta inicios de los 1980 los investigadores se han preocupado por el método y la teoría de los movimientos sociales (Melucci 1980, 1984; Touraine 1981) mientras que en los 1990 se invita a explorar el cómo y el por qué surgen (Escobar y Alvarez 1992).<sup>10</sup> En el caso colombiano, historiadores como Bejarano (1989) señalan que los movimientos sociales marcaron una impronta diferencial en la manera de hacer historiografía. Durante el siglo XX, las protestas y revueltas rurales demandaron acciones del Estado y particularmente Reformas Agrarias integrales, temas que fueron de un interés marcado entre distintos académicos (Archila 1995; Escobar 1987; Gilhodes 1989a,1989b; Gaitán 1984; Legrand 1989; Urrutia 1969; Zamosc 1986)<sup>11</sup>.

Los aportes de la antropología se pueden apreciar en el trabajo del antropólogo Eric Wolf (1987), *Las luchas campesinas del siglo XX*, donde empieza a destacar el papel proactivo de los campesinos en procesos de cambio y transformación social a partir de experiencias revolucionarias logradas en México, Rusia, China, Vietnam, Argelia y Cuba. Publicado en 1969, en este libro el autor presenta cuatro argumentos por el cual el Antropólogo puede interesarse por este tipo de temas:

En primer lugar, abordar conceptualmente qué tipo de campesinos se involucran en las revueltas puede ser interesante para el antropólogo en la medida que otros lo explican desde otros ángulos como la economía, la sociología, la política y la ciencia política. El antropólogo podrá dar

---

10 Para una revisión crítica de este trabajo ver Lawrence (1996).

11 De acuerdo con el índice de la Revista Colombiana de Antropología (Pedraza y Suaza 1989-1990) para el periodo 1953-1989, no aparecen títulos referidos a movimientos sociales. Sin embargo, Ontaneda (1984) reportó algunos trabajos que analizan estudios de acciones colectivas campesinas y movimientos campesinos.

cuenta de las diferencias entre arrendatarios y propietarios o ricos o pobres, artesanos y aquellos que aran y cosechan, la definición a partir de la relación con los mercados y sistemas de comunicación. [Tales diferencias, podrán tener cierta injerencia] ‘en la génesis y curso de un movimiento revolucionario’ (Wolf 1987:6).

En segundo lugar, el enfoque microsociológico que adopta el antropólogo y el desglose de “lo campesino” podrá dar un “entendimiento más preciso de la variedad del campesinado en sus diferentes contextos locales y regionales” (Wolf 1987:6). En tercer lugar, el antropólogo “toma en cuenta la importancia de los grupos que median entre el campesino y el resto de la sociedad de la cual forma parte” (Wolf 1987:7). Aquí, hace referencia al terrateniente, el comerciante, el dirigente político, el sacerdote y su vinculación con el concepto de “clases”. Un dato interesante es lo referido a la comprensión de las luchas políticas, la cual no ha sido por tradición de la atención del antropólogo(a) y esto hace que no se encuentre muchas veces preparado para ello (...) “La Antropología ha prestado en el pasado solo una atención marginal a las realidades de poder” (Wolf 1987: 7).

Finalmente, la presencia del antropólogo también es importante en la medida que podrá establecer la relación entre las causas de la persistencia o de cambio, si se debe a un esquema tradicional o si se trata del “abandono de los antiguos esquemas del propio campesinado”. (Wolf 1987: 8).

Otro trabajo que destaca los movimientos sociales se refiere a los movimientos campesinos en China (1840-1949) de Jean Chesneaux (1973), quien describe y analiza las revueltas campesinas asociadas con la revolución China desde el siglo XIX hasta mediados del XX. El autor interroga sobre el olvido y el papel al mismo tiempo de los movimientos campesinos, y que según él, presenta dos situaciones sugerentes: Una, que muestra la “capacidad política de los campesinos en una sociedad preindustrial contemporánea [Rusia zarista, Europa Medieval y protomoderna, el Islam clásico]; idea ya planteada por Wolf y otra la enseñanza que deja esta experiencia para el porvenir de los países del ‘Tercer Mundo’ en la época contemporánea: La América Latina, el Sudeste Asiático, el África negra’. En este orden, la revolución china parece corresponder a este doble propósito y según el autor, forma parte de ‘nuestra herencia histórica’” (sic).

Tomando como referencia *Un siglo de Investigación social* (1984), y en particular en el ámbito de la antropología colombiana, algunos pocos trabajos se destacan en la literatura. Para los 1980, el trabajo de Cristina Escobar (1987), por ejemplo, evoca aquellas décadas de dinamismo que vivió el sector rural en el país y más que tratar de movimientos campesinos refiere a los “diferentes momentos de manifestación y presión campesina en una u otra región del Valle del Cauca y con diversas expresiones organizadas”. (Ibid.,9). Es de recordar que las condiciones para aquella década colocaban en la escena a las organizaciones campesinas

como la Asociación Nacional de Usuarios Campeſinos (ANUC), el mismo Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y en cierto modo algunos movimientos guerrilleros que se sintieron impugnadores de causas perdidas como la reforma agraria y programas de desarrollo agropecuario. La emergencia de estos actores, llamaron la atención de diferentes antropólogos y poco a poco la temática fue ingresando en la escena académica.

Básicamente en esta década la idea de organización campeſina es gradualmente reemplazada por la de movimiento, la cual imprime un mayor dinamismo a las acciones colectivas que las organizaciones campeſinas venían demandando frente al Estado y los mismos grupos armados. Este fue el caso del surgimiento del Movimiento del Macizo Colombiano (MMC) el cual aparece en el Cauca a finales de los años 1980 como un movimiento histórico y que fue documentado por varios autores (Espinosa 1998; Tocancipá-Falla 2004; Bastidas 2004; Barreda 2010). En el mismo volumen que fue publicado el trabajo de Espinosa, María Clemencia Ramírez (1998) “presenta algunas reflexiones teóricas sobre el movimiento cocalero en el Amazonas, tema que desarrollaría de modo más completo en trabajos posteriores (2001a; 2001b)” (citado en Tocancipá-Falla 2004:5).

En la década de los noventa encontramos varias contribuciones. En primer lugar está el trabajo de Arturo Escobar (1992) realizado individualmente y en colaboración con Sonia Álvarez (1992b) donde recopilan algunas experiencias de movimientos sociales en América Latina. En uno de estos trabajos Escobar (1992:402) analiza las razones por las cuales la antropología no ha puesto atención a los movimientos como tal. Esto no implica, según él, que no sea meritorio su aproximación y en esencia considera muy esclarecedora la participación de antropólogos en el análisis, justamente a partir del hecho de que los movimientos sociales no son considerados solamente como “luchas políticas que persiguen objetivos socioeconómicos sino también como luchas culturales”. Otro trabajo que refiere a la experiencia de movimientos campeſinos es el trabajo de Mauricio Pardo en el volumen Antropología de la Modernidad (Uribe y Restrepo 1997), donde describe la primera organización campeſina Afro creada en el Atrato (1987).

Finalmente, a comienzos de la década del dos mil, Mauricio Archila y Mauricio Pardo (2001), publican *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*, donde compilan 16 trabajos que reúnen diferentes temáticas que asocian protestas agrarias, luchas laborales y cívicas, acción colectiva y etnicidad, movimientos de mujeres, movilizaciones de mujeres, movilizaciones por la paz y derechos humanos, imaginarios y territorios y normatividad. Llama la atención la segunda parte que se enfoca en el tema de protestas agrarias donde se examinan ejemplos que aluden a “la política de identidades de los campeſinos cocaleros en el Putumayo (María Clemencia Ramírez); el proceso organizativo de perfil comunista en el Guaviare (Henry Salgado Ruíz) y el movimiento cafetero campeſino y su lucha contra los efectos de la apertura económica (Renzo Ramírez Bacca)” (citado

en Tocancipá-Falla 2004:5). Un trabajo más reciente, realizado por Astrid Perafán (2013), “Quinuas, redes y nuevas significaciones en contextos del ‘desarrollo’: el caso de el Rosal, Cauca”, apoyándose en la Teoría Actor Red (TAR), presenta cómo las semillas de quinua introducida en la localidad a través proyectos agroalimentarios y de lucha contra los cultivos ilícitos, promovidos por el Estado, Agencias de cooperación internacional y el Comité del Macizo Colombiano, al articularse con los campesinos de la localidad (estudiantes, docentes, padres de familia), los cultivos de coca y amapola, los suelos, etc, y las prácticas propias del lugar, da paso a la enacción de diferentes quinuas con unas materialidades y socioprácticas específicas dónde logran posicionarse en algunos casos como mecanismos de resistencia y lucha política.

Todos estos casos muestran en buena medida la emergencia de movimientos campesinos que demandan una mejor atención del Estado, y que en particular ilustran la problemática de la coca y el café, que históricamente han motivado marchas y protestas en distintos niveles en las últimas décadas. Podríamos concluir que una de las tendencias en términos de investigación de movimientos campesinos y agrarios ha sido la exacerbación de los mismos –con cierta intensidad en períodos preelectorales– y despertando así un interés en los investigadores sociales. Esta tendencia, sin embargo, también indica otras problemáticas en sí, más allá de las mismas demandas que aquellos movimientos exigen ante el Estado y los organismos multilaterales y con ello, apelan a nuevas formas de interacción e interlocución con los académicos e investigadores sociales<sup>12</sup>.

En las últimas décadas los estudios con comunidades rurales en Colombia, no solo han tratado el problema del desarrollo, la identidad y la conservación (e.g. Jimeno 1990, 1991; Villegas 2005; Marín, 2012), sino que también han tenido que abordar la incidencia de los distintos procesos de violencia asociados al narcotráfico, el extractivismo y el conflicto armado. Queremos hacer énfasis en esto último dado que representa diferentes procesos de transformación de lo que entendemos como campesino, desde la adopción de nuevas prácticas agrícolas con la llegada de los cultivos asociados al narcotráfico, pasando por la transformación en las relaciones sociales debido a las intervenciones de infraestructura vial (Muñoz 2010), hasta nuevas formas de inserción en el capitalismo transnacional, de organización política (Prada 2003; Galvis 2005; Muñoz 2008; Silva 2011) y de reconfiguración de las intervenciones globales (Perafán 2013).

---

12 La noción de interlocución ya ha sido ampliamente trabajada en las ciencias sociales, las humanidades y en particular la Antropología. Said (1996) por ejemplo, examina esta relación no unívoca en diversas antropologías aunque con un trasfondo de práctica imperialista. Sin embargo, es reduccionista pensar que lo que hacen o buscan hacer todos los antropólogos está inexorablemente atado a un proyecto imperialista (cfr Firth 1977).

## A manera de conclusión: agenda de interlocución campesinos e investigación social en Colombia

Uno de los aportes significativos del libro de Arocha y Friedemann (1984) con respecto a las poblaciones campesinas ha sido el destacar las condiciones en las cuales los antropólogos se vieron inmersos para conocer este tipo de poblaciones desde mediados del siglo XX hasta finales de los 1970<sup>13</sup>. Hoy sabemos que dicha relación entre academia y campesinos ha sido paradójica pero también diversa. De un lado, antropólogos instrumentalizados en el desarrollo de políticas del Estado y del otro, antropólogos que a través de ONG han tenido una mayor flexibilidad para actuar y revelar críticamente dichas relaciones entre Estado y poblaciones campesinas. Sin embargo, más allá de este dualismo existen márgenes de interacción que escapan a este tipo de reduccionismo intuitivo. Al respecto consideramos que hay mucho trabajo por ser conocido y en particular quisiéramos terminar este capítulo indicando algunas pistas para la identificación y desarrollo de una agenda de interlocución entre campesinos y antropólogos en el país, sin pretender abarcarlo todo y más bien dejando algunos trazos de orientación teórica-metodológica.

En primer lugar, es notable que desde la década de los 1990 y a partir de la nueva Constitución Política (CP) de 1991, los campesinos en diferentes ámbitos han ido ganando un mayor reconocimiento en la demanda de sus derechos y exigencias por una vida digna, como reza el lema del Movimiento del Macizo Colombiano (MMC). Dicho reconocimiento se ha visto fortalecido por otro hecho internacional promovido por movimientos transnacionales como la Vía Campesina y otras ONG ante las Naciones Unidas y es la promulgación de la Declaración de los Derechos de los Campesinos, la cual fue aprobada preliminarmente por el Consejo Consultivo de los Derechos Humanos – actualmente se encuentra en su fase final para su aprobación en la Asamblea de las UN – para aquella población que corresponde a una tercera parte del mundo (Edelman 2012). Una deducción de este hecho es que los antropólogos interesados en el tema pueden hacer un acompañamiento a muchas organizaciones y poblaciones campesinas donde escasamente conocen de este nuevo marco legal que les puede ofrecer oportunidades de defender sus derechos como personas que trabajan la tierra<sup>14</sup>. Hay que notar que en el proyecto de Vía Campesina en Colombia solo tres

---

13 Existen otros esfuerzos complementarios por dar cuenta de esta tendencia pero con un mayor énfasis en destacar otros trabajos que adelantaron antropólogos *ex ante* y *ex post* a la publicación del libro (Tocancipá-Falla 1998a, 1998b, 2000/2001, 2001, 2002, 2005b, 2005b, 2010, 2013).

14 Un hecho singular de la organización y el movimiento campesino refiere a cómo el surgimiento de la ANUC en los 1960 posibilitó potenciar el surgimiento del movimiento indígena, específicamente en el Cauca con el nacimiento del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y cómo décadas después la lucha indígena por la tierra y los derechos ganados han venido también inspirando el movimiento campesino.

organizaciones de segundo grado pertenecen a ella: Coordinador Nacional Agrario (CNA), Federación Nacional de Cooperativas Agropecuarias (Fenacoa) y la Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria (Fensuagro-Cut)(www.viacampesina.org, consultado el 18 de febrero de 2014)<sup>15</sup>.

Además de los movimientos campesinos, existen otros trabajos que gradualmente se han ido revelando y que aluden a temáticas aparentemente novedosas y en las cuales el tema campesino aparece de manera recurrente. Algunos de ellos refieren al problema de la identidad, la seguridad alimentaria y recursos biotecnológicos, desplazamiento forzado campo-ciudad, procesos de gentrificación (ver capítulos 7 de Blanco y 9 de Nates) entre otros, y en los cuales la misma antropología puede hacer aportes teórico-metodológicos importantes.

En segundo lugar, existe una discusión metodológica sobre la representación y vocería en la investigación antropológica (ver capítulo 12 de Sevilla-Casas *et al*) y que en nuestro análisis la Vía Campesina ofrece una posibilidad interpretativa. En términos de Martínez-Torres y Rosset (2010:158, nuestra traducción): “Ellos tomaron asiento en su propio nombre, dejando a un lado a las ONG y otros quienes previamente ‘hablaban de su parte’, con el mensaje claro de ‘estamos aquí y hablamos por nosotros mismos’”. Curiosamente, el texto de corte académico, presenta su versión del movimiento campesino, contribuyendo así a estructurar su genealogía y divulgar sus alcances transnacionales. Consideramos que aquí está la potencialidad de un diálogo sostenido entre actores sociales y académicos, donde más allá de una vocería disputada se trata de plantear una interlocución crítica pero constructiva sobre temas que convocan “conocimientos y experiencia” compartidas (Archila 2001 citado en Tocancipá-Falla 2004).

Una tercera conclusión, derivada de la anterior, refiere a la perspectiva interdisciplinaria y comparativa que demanda la investigación social con las poblaciones campesinas. No es posible continuar avanzando en procesos de investigación bajo una sola mirada interpretativa cuando se trata de problemas complejos con distintas aristas que a veces sostienen y otras veces cambian con el tiempo. Hasta hace algún tiempo, la antropología fue identificada con el estudio de sociedades distintas a las del “observador” o del “estudioso”, condición muy propia de la etnología. Pero hoy, difícilmente podemos dejar pasar de lado fenómenos humanos que aunque cerca de nosotros están muy distantes de ser comprendidos. En esta tarea la antropología puede realizar aportes significativos sobre la base de las técnicas de interlocución, interacción y postura crítica no

---

15 El movimiento Vía Campesina tiene una trayectoria de más de 20 años, y cada vez más va ganando adhesiones de varias organizaciones y movimientos campesinos y agrarios en el mundo. Es considerado uno de los movimientos sociales transnacionales más importantes a nivel global (Edelman 2012; Holt-Jiménez 2010; Martínez-Torres y Rosset 2010).

solo frente a las mismas organizaciones y movimientos sociales sino también con respecto a otros actores sociales, incluidos los académicos (cfr Gros 2013).

Finalmente, están los problemas de escala y que recientemente en el caso de la Vía Campesina de manera singular se ha ejemplificado con movimientos sociales nacionales articulados en un movimiento transnacional que desborda el mismo ámbito local. Si bien la antropología hace rato hizo un llamado a considerar las escalas en distintos órdenes a través de la historia (cfr Mintz 1976, 1989, 1998; Wolf 1982, 1987), muchos trabajos todavía prevalecen en una dimensión localista. Los estudios con sociedades campesinas constituyen un reto desde este punto de vista, y lo poco que existe invita a perseverar no solo en comprender las dinámicas rurales local-globales sino también en proponer ideas que contribuyan a consolidar lo ya establecido como examinar posibilidades de cambio que le aporten a las mismas poblaciones rurales.

## Referencias citadas

Antonil

1978 *Mamma coca*. London: Hassle Free Press.

Archila, Mauricio

2001 “Vida, pasión y...de los movimientos sociales en Colombia”. En: Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*, pp 16-47. Bogotá: CES, Universidad Nacional/ de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Archila, Mauricio

1995 Historiografía de los movimientos sociales en Colombia. *Revista Problemas Políticos Latinoamericanos*. 2(2).

Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann

1984 *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

Barreda, Jairo

2010 “¿Existe lo Político más allá del Estado? Desafíos de las políticas culturales campesinas al análisis de lo político en la academia: el caso del Comité de Integración del Macizo Colombiano”. Trabajo de grado. Departamento de Ciencia Política. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Bastidas, Andrea

2004 “Campeños e identidad: un proceso organizativo en el Macizo Colombiano”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Bejarano, Jesús, A.

1987 *Ensayos de Historia Agraria Colombiana*. Bogotá: Fondo Editorial CEREC.

Chesneaux, Jeane

1973 *Movimientos campesinos en China. (1840-1949)*. Barcelona: Siglo XXI.

Duque, Luis

1958 El municipio de Manta. Estudio socio-económico 1954-1955. *Revista Colombiana de Antropología*, 7: 128-158.

Edelman, Marc

2012 *One-third of humanity: peasant rights in the United Nations*. Disponible en: [www.opendemocracy.net](http://www.opendemocracy.net) (Acceso 14/02/2014).

Engels, Federico

1973 “Revolución y contrarevolución en Alemania”. En: Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos. Tomo I*, pp 307-396. Moscú: Editorial progreso. Escobar, Arturo.

1992 “Culture, practice and politics. Anthropology and the study of social Movements”. *Critique of Anthropology*. 12:395-432.

Escobar, Arturo y Álvarez Sonia

1992 *The making of social movements in Latin America*. Oxford: Westview press.

Escobar, Cristina

1987 *Experiencia de organización campesina en el valle del Cauca. 1960-1980*. Bogotá: Taller Prodesal, Instituto Mayor Campesino y Estudios Rurales Latinoamericanos.

Espinosa, M. Amparo

1998 “Práctica social y emergencia armada en el Cauca”. En María Lucía Sotomayor (ed.) *Modernidad, Identidad y Desarrollo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Ministerio de Cultura.

Firth, Raymond

1977 “¿El antropólogo escéptico? La antropología social y la perspectiva marxista de la sociedad”. En: Maurice Bloch (comp.), *Análisis marxistas y antropología social*, pp 43-78. Barcelona: Anagrama.

Foucault, Michel y Gilles Deleuze

1992 “4. Los intelectuales y el poder”. En Michel Foucault, *Microfísica del poder*, pp 77-86. Madrid: La Piqueta.

Friedemann, Nina S. de

1964 Tenencias de tierra un factor de marginación socio-económica en una comunidad rural “El Común de Indígenas” en Churuguaco. *Revista Colombiana de Antropología*. 13: 268-286.

Gaitán, Gloria

1984 *La Lucha por la tierra en la década del 30: génesis de la Organización Sindical Campesina*. Bogotá: Tercer Mundo.

Galvis, Santiago

2005 El Carare y el espacio social. Una aproximación al proceso histórico social de la construcción del territorio. *Maguaré*. 20: 166-183.

- Gilhodes, Pierre  
1989a “La cuestión agraria en Colombia (1900-1946)”. En: Alvaro Tirado Mejía. *Nueva Historia de Colombia, III Relaciones Internacionales Movimientos Sociales*, pp 307-338. Bogotá: Planeta.  
1989b “La cuestión agraria en Colombia (1958-1985)”. En: Alvaro Tirado Mejía. *Nueva Historia de Colombia, III Relaciones Internacionales Movimientos Sociales*, pp 339-370. Bogotá: Planeta.
- Gros, Christian  
2013 ¿Indígenas o campesinos, pueblos de la selva o de la montaña? Viejos debates, nuevas perspectivas. *Revista Colombiana de Antropología e Historia*. 49(1): 45-69.
- Guhl, Ernesto  
1953 El aspecto económico-social del cultivo de café en Antioquia. *Revista Colombiana de Antropología*. 1: 197-257.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia  
1958 El país rural Colombiano. Ensayo de Interpretación. *Revista Colombiana de Antropología*. 7: 2-125.
- Hobsbawn, Eric  
1984 “Marx and History”. En: *On History*, pp 157-170. New York: New Press.
- Holt-Jiménez, Eric  
2010 Linking farmers’ movements for advocacy and practice. *The Journal of Peasant Studies*. 37(1): 203-236.
- Jimeno, Myriam  
1990 Antropólogos, proyectos de desarrollo y movimientos sociales. *Revista de Antropología y Arqueología*. 6(1): 169-178.  
1991 Elementos para la reforma constitucional – Diversidad cultural o medio ambiente y recursos naturales. *Revista de Antropología y Arqueología*. 3(1-2): 39-62.
- Kearney, Michael  
1996 *Reconceptualizing the peasantry. Anthropology in Global perspective*. Oxford: Westview Press.
- Lawrence, H. Paul  
1996 Identity and political process: recent trends in the study of Latin American Social Movements. *Latin American Research Review*. 31(1).
- LeGrand, Catherine  
1989 “El conflicto de las bananeras”. En: Alvaro Tirado Mejía, *Nueva Historia de Colombia, III Relaciones Internacionales Movimientos Sociales*, pp 307-338. Bogotá: Planeta
- Marín, Juan  
2012 Actividades extrativas entre la tradición y la legislación. Sabares entre musgo y tierra de capote en el Corregimiento de Santa Helena, Medellín. *Boletín de Antropología*. 27(44): 164-181.

Martínez-Torres, María Elena y Peter M. Rosset

- 2010 La Vía Campesina: the birth and evolution of a transnational social movement. *The Journal of Peasant Studies*. 37(1): 203-236.

Marx, Karl

- 1973a "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte". En: Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos. Tomo I*, pp 404-498. Moscú: Editorial Progreso.
- 1973b "Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850". En: Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos. Tomo I*, pp 190-306. Moscú: Editorial Progreso.

Melucci, Alberto

- 1980 The new social movements: A theoretical approach. *Social Science Information*. 19(2): 199-226.
- 1984 An end to Social movements? Introductory paper to the sessions on 'new movements and change in organizational forms'. *Social Science Information*. 23(4-5): 819-835.

Mintz, Sidney

- 1976 On the concept of a Third World. *Dialectical Anthropology*. 1(4):377-382.
- 1989 The Sensation of Moving While Standing Still. *American Ethnologist*. 17(4): 786-796
- 1998 The Localization of Anthropological Practice: From Area Studies to Transnationalism. *Critique of Anthropology*. 18(2): 117-133.

Miranda, Ontaneda Néstor

- 1984 "Antropología marxista. ¿Proyecto o realidad?". En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

Mora de Jaramillo, Yolanda

- 1963 Economía y alimentación en un caserío rural de la costa atlántica colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*. 12: 98-250.

Muñoz, John

- 2008 La paz bajo la sombra indelebe de la guerra: una experiencia de construcción de ciudadanía en la comunidad de paz de San José de Apartadó (Antioquia, Colombia). *Boletín de Antropología*. 22(39): 159- 184.

Muñoz, Lus Dary

- 2010 Nuevos escenarios para la comunidad campesina de San Sebastián luego de la construcción de la Conexión Vial Aburrá-río Cauca y el Túnel de Occidente. *Boletín de Antropología*. 24(41): 353-375.

Pedraza, Zandra y Suaza, María Cristina

- 1990 Índice de la Revista Colombiana de Antropología. *Revista Colombiana de Antropología*. 27: 237-278.

Perafán, Astrid

- 2013 “Quinuas, redes y nuevas significaciones en contextos del ‘desarrollo’: el caso de el Rosal, Cauca”. Tesis de Doctorado en Antropología. Instituto de Postgrados, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Prada, Esmeralda

- 2003 La protesta en el campo colombiano. De la lucha por la tierra a la defensa de los derechos humanos (1990-2003). OSAL53. 4(11): 53-64.

Ramírez, María Clemencia

- 1998 “La marcha de los cocaleros en el Amazonas: reflexiones teóricas sobre marginalidad, construcción de identidades y movimientos sociales”. En: María Lucía Sotomayor, *Modernidad, Identidad y Desarrollo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Ministerio de Cultura.

- 2001a “Los movimientos cívicos como movimientos sociales en el Putumayo: el poder visible de la sociedad civil y la construcción de una nueva ciudadanía”. En: Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*, pp 127-149. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- 2001b *Entre el Estado y la Guerrilla: Identidad y Ciudadanía en el Movimiento de los Campesinos Cocaleros en el Putumayo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Colciencias.

Roseberry, William

- 1995 Latin american peasant studies in a “postcolonial” era. *Journal of Latin American Anthropologist*. 1(1): 150-177.

Said, W. Edward

- 1996 “Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología”. En: Beatriz González (Comp.), *Cultura y tercer mundo. 1. Cambios en el saber académico*, pp 23-59. Caracas: Colección nubes y tierra/Editorial nueva sociedad.

Silva, Diego

- 2011 La democratización de los espacios regionales y el trabajo político de la organización campesina en Colombia. *Polis*. 10(28): 281-304.

Sotomayor, María Lucía y María Clemencia Ramírez

- 1979 El sentido de la escuela para una comunidad campesina en transición. *Revista Colombiana de Antropología*. 22: 153-193.

Sotomayor, María Lucía

- s.f. *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Ministerio de Cultura.

Spivak, Gayatri Chakravorty

- 1998 ¿Puede hablar el sujeto subalterno?. *Orbis Tertius, Memoria académica*. 3(6): 175-235.

Starn, Orin

- 1994 Rethinking the politics of Anthropology. The case of the Andes. *Current Anthropology*. 35(1): 13-38.

Taussig, Michael

- 1980 *The Devil and the fetishism in Southamerica*. North Carolina: University of North Carolina.

Tocancipá, Jairo

- 1998a "Coca, campesinos y contextos de modernización en el Cauca Andino". En: María Lucía Sotomayor, *Identidad, Modernidad y Desarrollo*, pp 173-185. Bogotá: Colciencias, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología.
- 1998b Los estudios campesinos en la antropología colombiana. 1940-1960. *Revista Problemas Políticos Latinoamericanos*. 3(4-5): 171-202. Popayán, Cauca (Colombia).
- 2000 Civilisation and the politics of territorial boundaries in Colombia. *Cambridge Anthropology*. 22(3): 36-61.
- 2001 "Región y Mundo campesinos". En: Guido Barona y Cristóbal Gnecco (eds.), *Territorios Posibles*, pp 373-390. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 2002 Women, Social memory and violence in rural Colombia. *The Journal of Peasant Studies*. 28(3): 125-142.
- 2004 Movimientos Sociales, cultura política y poder regional. El caso del movimiento del Macizo Colombiano (CIMA) (Versión Internet). *Journal of Latin American Anthropology/American Anthropology Association (AAA)*. Florida, USA.
- 2005a El retorno de lo campesino: una revisión sobre los esencialismos y heterogeneidades en la antropología. *Revista Colombiana de Antropología e Historia*. 41: 7-41.
- 2005b De la *nata y el ripio*: Drinking coffee, changes and social notions of quality in Colombia. *Archaeological Review from Cambridge*. 22(1): 118-136.
- 2010 El juego político de las representaciones. Análisis antropológico de la identidad cafetera nacional en contextos de crisis. *Revista Antípoda*. 10(junio): 111-136.
- 2013 Campesinos, brokers and politicians: Revisiting the power of exchanging favours in local colombian politics. *International Journal of Humanities and Social Sciences (IJHSS)*. 3: 19.

Urrutia, M. Miguel

- 1969 *Historia del Sindicalismo en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Villegas, Álvaro

- 2005 Discursos sobre la planificación rural en el municipio de Medellín: entre impactos y abusos. *Boletín de Antropología*. 19(36): 149-163.

Wolf, Eric

1982 *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

1987 *Las luchas campesinas del siglo XX*. México: SXXI.

Zamosc, León

1992 Transformaciones Agrarias y luchas campesinas en Colombia: Un balance retrospectivo (1950-1990). *Revista Análisis Político*. 15(enero-abril): 77-132.



## 15. Antropologías en Colombia: tendencias y debates

JAIRO TOCANCIPÁ-FALLA

La compilación de los catorce textos presentados en este volumen ilustra claramente la diversidad de enfoques y apuestas teórico-metodológicas que buena parte de la antropología en Colombia ha venido desarrollando desde la publicación de un *Siglo de Investigación Social. La Antropología en Colombia*, hasta comienzos del siglo XXI. Después de más de treinta años, el panorama es variopinto y mientras algunos colegas muestran cierto escepticismo en que la disciplina recupere cierta mirada crítica y autorreflexiva sobre el oficio, otros consideran que el horizonte trazado es consecuente con los avances que se han venido planteando hasta el momento. A partir de las reflexiones y análisis expuestos por los colegas, quisiéramos presentar algunas reflexiones no tanto conclusivas, sino más bien intuitivas y provisionales sobre algunas tendencias y debates actuales que se mantienen mientras otros nuevos aparecen desde aquella publicación.

En primer lugar, el panorama institucional ha cambiado considerablemente y el nuevo marco normativo y legal que regula la formación universitaria desde 1984 ha planteado nuevos retos y desafíos, en particular lo referido al autocontrol y contabilidad que se le exige a los programas de formación en el país. Nos referimos a la Acreditación Institucional, regulado por la Ley 30 del 28 de diciembre de 1992 que crea el Sistema Nacional de Acreditación y los Decretos 1767 del 2 de junio de 2016, el 468 del 23 de Diciembre de 2009 y la Resolución 1780 del 18 de Marzo de 2010, los cuales normativizan el Sistema Nacional de Información de la Educación Superior. Así, la investigación de la historia de la disciplina se parte en dos, una que da cuenta de las dinámicas de los programas hasta antes de inicios del nuevo siglo, y la otra, que con este conjunto de normatividades, inaugura un período de mayor estatización y control de lo que ofrece la universidad como bien y servicio público; política que no es nueva en el ámbito regional sino que aparece desde los noventa como un mandato internacional que coloca en juego recursos, intencionalidades e intereses de distinto orden a nivel global, nacional y regional (ver Tocancipá-Falla 2016).

En segundo lugar, es claro que la antropología mantiene su papel vinculante de ‘interprete’ frente a instituciones del Estado y organismos multilaterales. Sin

embargo, todavía seguimos atrapados en un papel de sensibilizadores de la causa del “Otro” frente a un Estado que escasamente conocemos en su estructura y en su operatividad. Bien lo decía Eric Wolf a finales de los sesenta y es que los antropólogos a veces nos resulta difícil tratar con “el poder” y la mayoría de las veces terminamos dirigiéndonos hacia la otra orilla “defensiva” en términos epistemológicos, sin acercarnos a conocer qué es aquello que llamamos “Estado”, “multinacionales”, etc.; temas ya planteados por algunos colegas del norte y de América Latina. En otras palabras, es necesario conocer qué y a quién representa el Estado, los grupos de poder, los partidos políticos; cuáles son sus motivaciones, sus estrategias y cómo se actualizan o reactualizan en función de sus necesidades locales-regionales pero articuladas con las políticas internacionales. Hoy sabemos que las relaciones instrumentales de la antropología, así como de disciplinas vecinas como la sociología con el Estado siguen latentes como en el pasado; premisa que fue bien documentada en la compilación de Arocha y Friedemann hasta 1984. Aunque en algunas de las contribuciones presentadas en este volumen se aprecia dicha operatividad y estructuras controladoras, es necesario superar el papel de intérpretes, que sin abandonarlo ciertamente, nos lleve a niveles más activos en las macro, meso y microestructuras del Estado, tarea difícil, más no imposible de alcanzar, en términos metodológicos.

En tercer lugar, está la otra orilla en la cual la antropología convencionalmente se ha sentido a gusto. Esto es, ingresar en el mundo social para develar culturalmente sus lógicas y demostrar que tales opciones son tan válidas y muchas veces de lucha y resistencia frente a otros grupos sociales y de poder. Coexistencia y tolerancia parece ser el telón de fondo en dicho esfuerzo interpretativo. Buena parte de este esfuerzo también se observó en *Un siglo de Investigación Social* y en algunos capítulos de este volumen. Existe una tendencia y un reto por alcanzarse, y tiene que ver con la “interlocución y vocería por el otro”, ya discutida por varios autores en la práctica disciplinaria (ver capítulos 2 de Gnecco, 4 de Castillejo-Cuéllar, 12 de Sevilla-Casas *et. al.*, 13 de Meneses y 14 de Tocancipá-Falla *et. al.*). En muchas de las contribuciones hechas aquí se deja entrever cómo fortalecer la comunicación e interacción con los actores sociales sin que dicha relación termine reducida en una discusión sobre “cuál es la voz autorizada”, como ha acontecido en cierta antropología nuestra, estadounidense y del norte, y que nos ha hecho creer que ese es en últimas nuestro destino final. Algunas/os antropóloga/os se han sentido culpables por los antecedentes de la antropología en el pasado, otros tratan de exculparse asumiendo una postura pretendidamente crítica sobre dichas relaciones con el “Otro” pero repitiendo la misma escena o pareciéndose a lo que critican. Personalmente, no creo que esta tenga que ser una opción exclusiva de la antropología, y máxime cuando nuestro pasado colonial, si bien ha tenido aspectos comunes como ha acontecido en otras partes de América Latina, presenta otras condiciones diferentes. Como bien indicábamos anteriormente, la práctica antropológica cada vez más se va configurando en su papel de “traductora” o “transductora”—en un sentido transformador— que

implica “puente” y “movimiento” de un lado a otro, entre dos o más partes. Desde esta perspectiva, implica un manejo lingüístico amplio y abierto que permita el tránsito de un dominio a otro, pero transformando y transformándonos. Como tal está implicando también que la enunciación de problemas antropológicos no deriva única y exclusivamente de la academia sino que está inmersa en ese diálogo sostenido que se debe establecer con los actores sociales y en ‘el mundo de la vida’, para emplear los términos de Husserl.

Esto nos conduce a un cuarto aspecto, la manera como realizamos nuestro esfuerzo investigativo, y en especial la manera como divulgamos los resultados de nuestras indagaciones. Desde la década de los setenta y a partir de la Antropología del Debate referida por Arocha y Friedemann, nuestra práctica se ha llevado a cabo lejos de cualquier fórmula metodológica para resolver los problemas abordados. La Investigación Acción Participante (IAP) *a là* Vasco o *a là* Fals Borda, tan en boga en los años setenta, son apenas orientaciones posibles en un conjunto múltiple de posibilidades que a veces no nos atrevemos a explorar. Es necesario entonces ser más creativos e interactivos en la manera como examinamos dichos problemas. La investigación colaborativa puede ser una denominación para significar lo mismo, pero creo que puede sugerir al menos tres cosas. La primera es que los problemas de los académicos, tan resueltos a veces de manera retórica y empalagosa en su enunciación pueden ser traducidos a un nivel que posibilite su discusión y examen con los mismos actores sociales. Aquí el trabajo es de doble vía y de un nivel de exigencia mutuo, que no signifique una subordinación del diálogo en favor de un proyecto ciego, sino crítico y constructivo. En segundo lugar, si esta condición es lograda, se posibilita que la pregunta o el problema pueda ser abordada y discutida con aquellos con quienes se supone hemos venido trabajando; esto tiene implicaciones de manejo discursivo y lingüístico. Este diálogo sabemos no es cerrado y muchas veces puede ser interminable, pero al menos queda iniciado para futuras investigaciones. Finalmente, está la parte de la divulgación, la cual tiene dos niveles. Una referida a que los resultados obtenidos en conjunto de las investigaciones puedan ser analizados y comentados con los actores sociales llevándolos a un nivel de consciencia sobre los hallazgos y las implicaciones que estos tiene para sus vidas. El segundo nivel es más amplio, y refiere a la manera como la antropología hace público sus resultados en ámbitos sociales más abiertos. Existen escenas en las cuales la opinión documentada e informada de un antropólogo es requerida para solo tener que apreciar el silencio o la opinión de otros menos informados. Frente a lo anterior, lo que le queda a la antropología son nuevos campos por reconfigurar, con imaginación y creatividad, más que seguir mecánicamente preceptos preestablecidos e ideologizados.

Este último aspecto toca un quinto elemento referido al sentido de comunidad antropológica que tanta falta hace en el país. Cuando inicié este proyecto editorial sentí mucho temor de no encontrar eco en los colegas. Sin embargo, en la medida que iba avanzando con las invitaciones, cada vez más recibía voces de aliento

y plácemes por el proyecto tan necesario en los momentos actuales. De aquí surgió una paradoja: ¿cómo es posible sentir tanta solidaridad y colaboración con este tipo de ideas y no contar con un sentimiento parecido cuando se trata de organizar una red de antropólogos o una asociación gremial? Aunque pueden parecer dos problemas distintos, en el fondo se mantiene un sentido común que exige compartirse. Casi siempre hay prevenciones sobre el trabajo colectivo pues muchas veces se presume que hay regulaciones y controles, algo que más de uno no desearía tener. Sin embargo, contamos con algo de vivencias y antecedentes sobre la Sociedad Antropológica en Antioquia en los sesenta y la Sociedad Colombiana de Antropología en los ochenta y que han dejado lecciones para reflexionar y analizar sobre sus consecuencias. El sentido de estar asociado tiene múltiples valoraciones. De un lado tiene una, de sentirse respaldado cuando de grandes decisiones se exige estar “bajo la sombra”; aunque tales decisiones estén por verse. De otro lado, tiene otro valor de sentido de comunidad académica como el que albergó este proyecto editorial y que poco a poco demanda más reflexiones colectivas. Cada vez más nuestra práctica nos exige conocernos a nosotros mismos, lo que hacemos, lo que pensamos, la manera como obramos y hasta apreciar las estrategias y técnicas de conocimiento que ponemos en juego en nuestro ejercicio académico e investigativo, y en especial como miembros de uno o varios grupos sociales. En otras ocasiones está el valor atado a nuestra función pública como cuando deseamos hacer pronunciamientos frente acciones oprobiosas; definir asuntos de ética con respecto a situaciones ambiguas, o simplemente disponer de una base de datos que de cuenta de las capacidades existentes en el colectivo, y sus potencialidades en un trabajo cada vez más especializado pero también interdisciplinario. Más importante aún es contar con la convicción de que el sentido de comunidad que a veces pregonamos con respecto a otros, no es solo una forma de reconocerlos sino también de abrir compuertas para aprender y conocernos a nosotros mismos y del entorno. La tarea es ardua y solo nos resta, tal como lo hicieron Arocha y Friedemann, continuar en este esfuerzo.

## Referencias citadas

Tocancipá-Falla, Jairo

- 2016 El Estado regulador y la Educación Superior en Colombia: algunos dilemas y revelaciones desde la antropología. En *Antropologías en América Latina: prácticas, alcances y retos* Jairo Tocancipá-Falla (Comp.). Popayán: Editorial UC.

## Índice analítico

### A

Acreditación 352, 609

Afrodescendientes 51, 79, 172, 174, 176, 180, 181, 183, 184, 185, 187, 189, 190, 192, 194, 196, 201, 203, 205, 208, 209, 215, 216, 218, 327, 328, 395, 435, 459, 460, 476, 517, 518, 519, 535, 540, 541, 547, 550, 555, 557, 558, 559, 561, 563, 564, 571

Antropología 15, 17, 18, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 30, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 65, 67, 68, 71, 77, 83, 84, 85, 97, 99, 120, 125, 145, 158, 160, 161, 165, 167, 169, 178, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 209, 210, 211, 213, 219, 222, 245, 246, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 286, 289, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 347, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 369, 371, 372, 373, 374, 376, 378, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 393, 395, 398, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 443, 444, 445, 446, 447, 449, 450, 451, 454, 455, 456, 457, 461, 465, 471, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 491, 493, 494, 505, 506, 508, 510, 516, 518, 519, 532, 550, 551, 553, 555, 556, 557, 560, 561, 562, 565, 567, 568, 569, 573, 574, 575,

582, 583, 584, 585, 587, 589, 595, 596, 597, 598, 609, 611, 612

Modernidad 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 94, 95, 96, 97, 129, 171, 179, 186, 194, 199, 202, 206, 240, 284, 429, 431, 458, 479, 507, 510, 577

Tecnología 53, 54, 64, 77, 82, 120, 163, 188, 282, 356, 416, 447, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 496, 497, 498, 499, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 510, 511, 512

Arqueología 22, 49, 50, 80, 82, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 111, 180, 265, 272, 274, 335, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 351, 352, 353, 356, 357, 360, 361, 493, 494, 506, 567, 568

Multiculturalismo 50, 66, 68, 72, 79, 82, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 170, 181, 182, 183, 189, 193, 194, 200, 210, 212, 216, 217, 242, 246, 248, 250, 253, 260, 261, 263, 267, 516, 517, 536, 544, 555

### B

Bioantropología 52, 333, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 389

### C

Campesinos 25, 55, 69, 121, 127, 128,

164, 233, 272, 284, 285, 286, 287,  
 294, 398, 407, 408, 410, 411, 423,  
 425, 426, 427, 442, 482, 514, 521,  
 527, 528, 530, 531, 532, 533, 534,  
 535, 538, 541, 542, 546, 562, 588,  
 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596,  
 597, 598, 599, 600, 602  
 Catolicismo 53, 449, 450, 452, 453,  
 455, 456, 457, 458, 459, 461, 465,  
 466, 467, 473, 475, 476  
 Colombia 4, 17, 19, 20, 21, 23,  
 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,  
 33, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43,  
 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,  
 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 63, 64,  
 65, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 80,  
 82, 83, 84, 85, 99, 111, 115, 116,  
 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126,  
 127, 128, 130, 131, 134, 135, 137,  
 139, 140, 141, 142, 144, 146, 147,  
 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156,  
 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163,  
 167, 168, 169, 170, 174, 177, 181,  
 182, 183, 187, 188, 190, 192, 193,  
 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200,  
 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207,  
 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214,  
 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222,  
 225, 232, 233, 235, 240, 243, 244,  
 245, 246, 249, 253, 254, 255, 256,  
 260, 265, 266, 267, 269, 270, 271,  
 272, 274, 276, 277, 280, 284, 286,  
 287, 289, 292, 293, 294, 323, 324,  
 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331,  
 333, 336, 337, 341, 342, 343, 344,  
 348, 351, 356, 360, 361, 364, 365,  
 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373,  
 374, 377, 380, 382, 383, 384, 385,  
 386, 387, 389, 392, 393, 395, 398,  
 406, 414, 415, 416, 428, 429, 430,  
 431, 432, 434, 435, 436, 441, 443,  
 444, 446, 449, 450, 451, 452, 455,  
 456, 457, 458, 461, 463, 464, 466,  
 470, 471, 474, 476, 477, 478, 479,

480, 481, 482, 483, 484, 486, 489,  
 490, 491, 492, 493, 494, 495, 497,  
 500, 501, 503, 504, 506, 507, 508,  
 510, 511, 513, 514, 515, 517, 518,  
 519, 520, 521, 525, 530, 532, 533,  
 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541,  
 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548,  
 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555,  
 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562,  
 563, 569, 571, 573, 575, 577, 578,  
 582, 583, 584, 585, 587, 588, 589,  
 590, 591, 592, 595, 597, 598, 599,  
 600, 609  
 Misiones 100, 117, 431, 453, 454,  
 455, 456, 464, 465, 467, 468, 473,  
 476, 483, 484, 578  
 Movimientos 24, 25, 53, 55, 67, 68,  
 83, 84, 88, 89, 96, 127, 128, 139, 151,  
 161, 179, 198, 199, 205, 217, 218,  
 246, 263, 398, 402, 446, 447, 455,  
 457, 459, 466, 500, 517, 524, 558,  
 559, 560, 562, 582, 588, 591, 594,  
 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601

Ciudad 38, 39, 41, 42, 46, 52, 102, 111, 122,  
 143, 154, 184, 193, 194, 206, 209, 210,  
 270, 271, 273, 274, 275, 277, 279, 280,  
 281, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290,  
 291, 292, 294, 295, 297, 298, 323, 324,  
 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 398,  
 401, 409, 411, 413, 415, 418, 422, 424,  
 425, 428, 429, 432, 436, 441, 443, 451,  
 457, 458, 463, 464, 482, 486, 496, 500,  
 534, 547, 567, 569, 570, 589, 590, 600

Comisión Corográfica 17, 25, 36, 49, 113,  
 122, 180, 444

Constitución Política de Colombia 220,  
 266, 479

criollo 108

Criollo 102, 108, 113, 120, 206, 371

## E

Escuela Normal Superior 17, 24, 25, 33,  
 36, 49, 335, 484

Estado-nación 25, 27, 33, 50, 89, 97, 119, 473, 474

## G

Gentrificación 412

Guerra 50, 93, 116, 118, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 152, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 179, 189, 190, 204, 211, 215, 395, 414, 431, 451, 458, 461, 472, 473, 476, 481, 569, 582

Cotidianidad 50, 125, 130, 131, 132, 134, 136, 139, 140, 147, 151, 159, 164, 226, 326, 457, 494, 497, 579

## I

Identidad 27, 31, 32, 34, 35, 65, 67, 68, 72, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 95, 97, 103, 105, 128, 129, 169, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 186, 189, 194, 195, 201, 202, 203, 204, 206, 212, 213, 239, 253, 257, 261, 264, 295, 298, 324, 325, 328, 330, 341, 343, 355, 357, 358, 402, 406, 441, 450, 458, 468, 472, 482, 494, 528, 531, 535, 537, 538, 540, 547, 548, 552, 574, 577, 578, 582, 584, 592, 598, 600

Clasificaciones 54, 396, 412, 418, 419, 433, 513, 515, 532

Instituto Etnológico Nacional 17, 23, 25, 41, 335, 346, 351, 360, 383, 393, 481, 484, 492, 584

Interculturalidad 27, 200, 209, 445, 518, 540, 541, 556

## J

Justicia Indígena 219, 224, 225, 242, 245, 263, 267

## M

Multiculturalismo 50, 66, 68, 72, 79, 82, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 170, 181, 182, 183, 189, 193, 194, 200, 210, 212, 216, 217, 242, 246, 248, 250, 253, 260, 261, 263, 267, 516, 517, 536, 544, 555

## P

Periferia 396, 397, 432

Planeación urbana 287, 329

Pluralización-religiosa 466, 476

Políticas públicas 94, 205, 250, 326, 447, 474, 494, 497, 498, 499, 501, 504

Postestructuralismo 20, 193

## R

Redes 83, 133, 137, 156, 190, 199, 217, 238, 273, 295, 296, 358, 396, 403, 471, 490, 495, 499, 500, 503, 598

Religiosidad 207, 355, 445, 452, 455, 456, 457, 460, 467, 468, 470, 472, 476, 480, 483

## S

Societal 223, 264, 518, 529, 530, 532, 534, 546, 549

## T

Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (TIC) 489

Uso y apropiación 490, 495, 499, 504

Territorialidad 52, 178, 183, 194, 259, 394, 403, 404, 407, 409, 417, 418, 421, 443

Territorio 50, 52, 53, 72, 89, 99, 101, 102, 103, 106, 111, 113, 114, 118, 119, 125, 169, 173, 174, 178, 179, 186, 189, 194, 195, 198, 203, 211, 218,

221, 222, 230, 233, 236, 237, 239,  
241, 243, 246, 248, 250, 290, 295,  
297, 298, 326, 328, 331, 334, 338,  
341, 393, 394, 395, 396, 397, 398,  
399, 400, 401, 402, 404, 406, 407,  
408, 409, 410, 411, 412, 413, 417,  
419, 420, 421, 423, 424, 430, 431,  
432, 433, 441, 442, 443, 444, 445,  
446, 450, 456, 457, 464, 466, 467,  
468, 476, 509, 525, 526, 527, 529,  
531, 534, 535, 537, 576, 584, 585

## U

Urbano/a 50, 51, 101, 102, 114, 116, 142,  
179, 185, 202, 210, 214, 270, 271,  
276, 279, 280, 281, 282, 283, 285,  
286, 290, 291, 292, 293, 294, 296,  
298, 326, 327, 331, 398, 401, 408,  
413, 415, 416, 424, 425, 428, 437,  
443, 456, 458, 460, 470, 476, 482,  
483, 534, 555



Este libro fue diagramado utilizando fuentes ITC Garamond Std a 10,5 pts, en el cuerpo del texto y Soho Std en la carátula.  
Se empleó papel propalibro beige de 70 gramos en páginas interiores y propalcote de 300 gramos para la carátula.  
Se imprimieron 200 ejemplares.

Se terminó de imprimir en Velásquez Digital - Cali, Colombia  
en septiembre de 2016.

*Antropologías en Colombia: Tendencias y debates actuales* es una compilación de diversos trabajos que reflejan el estado actual de la antropología en Colombia. Después de un *Siglo de Investigación en Colombia*, editado por Jaime Arocha y Nina de Friedemann en 1984, este libro da la continuidad al análisis y reflexión sobre la investigación antropológica en problemas que actualmente contribuyen a definir la práctica en el país. Se trata de 14 contribuciones de antropólogos colombianos que vienen trabajando en diversos temas que incluyen: las tendencias y debates antropológicos a comienzos de milenio, las continuidades y discontinuidades históricas de la disciplina desde el siglo XIX, el fenómeno de la violencia y cotidianidad, la arqueología revisada críticamente, los estudios afrocolombianos, y los campos antropológicos que comprenden lo jurídico, el territorio, la bioantropología, lo religioso, lo urbano, las relaciones interétnicas, la tecnología, la reflexividad autobiográfica, y los estudios campesinos. Este amplio espectro de temas, deja abierta también otras posibilidades interpretativas que marcan retos y desafíos para la práctica antropológica en Colombia, especialmente en tiempos de acreditación y contabilidad social que el Estado viene agenciando desde hace más de una década.



Universidad  
del Cauca

Vicerrectoría de Investigaciones  
Área de Desarrollo Editorial



9 789587 322200