

ANDARES SINUANOS Y HABITUACIÓN ETNOGRÁFICA

Jaime Arocha*

Síntesis

En este artículo me refiero a la influencia de los afrosinuanos en mi adiestramiento etnográfico. Me aproximé a ellos cuando aún era estudiante de ingeniería mecánica y formaba parte del Grupo de Acción Comunal de la Universidad de los Andes. Las diversidades que fui descubriendo nutrieron las conversaciones que sostuve con Alicia y Gerardo Reichel-Dolmatoff cuando inauguraban el Departamento de Antropología de esa universidad. La intensidad de esos diálogos no sólo me llevó a cambiar de carrera, sino a optar por el estudio de las causas de la violencia en Colombia como futura tesis doctoral.

Abstract

In this article I show how the people from the Sinú valley on the Caribbean lowlands shaped my ethographical training. I approached them while studying mechanical engineering at the Universidad de los Andes and as member of that university's Community Development Team. The cultural diversities that I discovered nourished the conversations that I began to have with Alicia and Gerardo Reichel-Dolmatoff as they were creating the Anthropology Department of the same school. The intensity of those dialogues not only made me change my major to anthropology, but to choose the study of the causes of violence as the theme of my future doctoral dissertation.

Un Fandango me Volvió Antropólogo

Los andares caribeños a los cuales me referiré tuvieron lugar entre 1963 y 1965, cuando yo estudiaba ingeniería mecánica en la Universidad de los Andes. Con otros compañeros de arquitectura, economía, ingeniería, y premédico formamos el Grupo de Acción Comunal. Los recorridos que hicimos a lo largo del valle del río Sinú nos pusieron en contacto con diversidades ambientales, sociales, políticas y religiosas que nos interpellaron de tal modo que reorientamos nuestras formaciones profesionales. Me referiré al efecto que esas realidades tuvieron en la forma como me inicié en la etnografía.

El deseo de etnografiar está asociado a frases como “yo nunca había visto, oído o sentido”, cuyos verbos describen de manera imperfecta la concurrencia de múltiples percepciones, así como el estremecimiento que esa simultaneidad nos causa. A orillas del Sinú, un fandango me ocasionó esa sensación abismal. Comenzó cuando de lejos oí unos acordes de porro que salían de lo que yo creí era una candelada. Al acercarme vi que más

bien eran los instrumentos de cobre reflejando las llamas de manojos de velas que las mujeres sostenían en alto, y cuyos hilos de cera les escurrían por los brazos. Bailaban como flotando sobre el piso y los parejas giraban sobre sus abarcas *trepuntá* alrededor de ellas y de la *pelayera*, gesticulando la seducción con pañuelos de colores y sombreros *vuetiaos*. Pese a que ni las unas ni los otros zapateaban, el suelo realzaba el ritmo que marcaban bombo, redoblante y platillos debido a las pepitas de corozo que la gente de Vijes echaba sobre las calles de su aldea. A lo largo de cada tanda, los danzantes pasaban botellas de ron *trompá* que sacaban de los bolsillos de sus pantalones y otros hombres y mujeres circulaban con frascos de menticol con el cual salpicaban a los bailarines, para refrescarles el frenesí. Durante los descansos de la *pelayera*, acordeoneros venidos del Magdalena y la Guajira tacaban vallenatos.

“Bailen muchachos”, nos dijeron, pero en dos ocasiones estuvimos a punto de ser objeto de sendas *puñeteras*: una, cuando sacamos a bailar a unas muchachas que estaban debajo del alero de una casa grande y señorial. No sabíamos que su localización indicaba que ya se habían casado y tan sólo bailaban con el permiso de sus maridos. La segunda fue cuando rehusamos soltarles nuestras parejas a los hombres que se nos acercaron en pleno baile y nos dijeron “dame el barato”. Con todo y la vergüenza por las equivocaciones, de esa fiesta salí con una nota mental que decía “sociología en la Nacional”, a la cual la reemplazó la afirmación de *un fandango me volvió antropólogo*.

Cuerpos de Paz Colombianos



El valle del río Sinú hacia Tierralta, foto de Jaime Arocha, junio-julio de 1965

Para evocar estas remembranzas, busqué apuntes viejos y fotografías casi olvidadas, pero no encontré registros sobre la noche a la cual me he referido, ni de nada de lo que hice entre junio y agosto de 1963. Dos estudiantes de arquitectura, Carlos Morales y Hernando Suárez, nos habían convocado para demostrar que los colombianos no necesitábamos de los

Cuerpos de Paz gringos que por entonces comenzaban a proliferar por las áreas rurales del país, en respuesta a las propuestas de la Alianza para el Progreso (Arocha 1984a, 1984b). Ese modelo de desarrollo —y contrainsurgencia— había sido instituido unos meses antes de la formación de nuestro grupo, cuando el presidente de los Estados Unidos inauguró un gigantesco proyecto de vivienda popular en el entonces llamado el barrio de Techo, hoy conocido como Kennedy. Morales y Suárez nos explicaron que cooperando con la División de Acción Comunal del Departamento de Córdoba ayudaríamos a formar juntas de acción comunal, impulsar campañas educativas como las de la erradicación de la malaria, construir escuelas, caminos vecinales y letrinas, entre otras tareas que se consideraban prioritarias para el desarrollo comunitario.

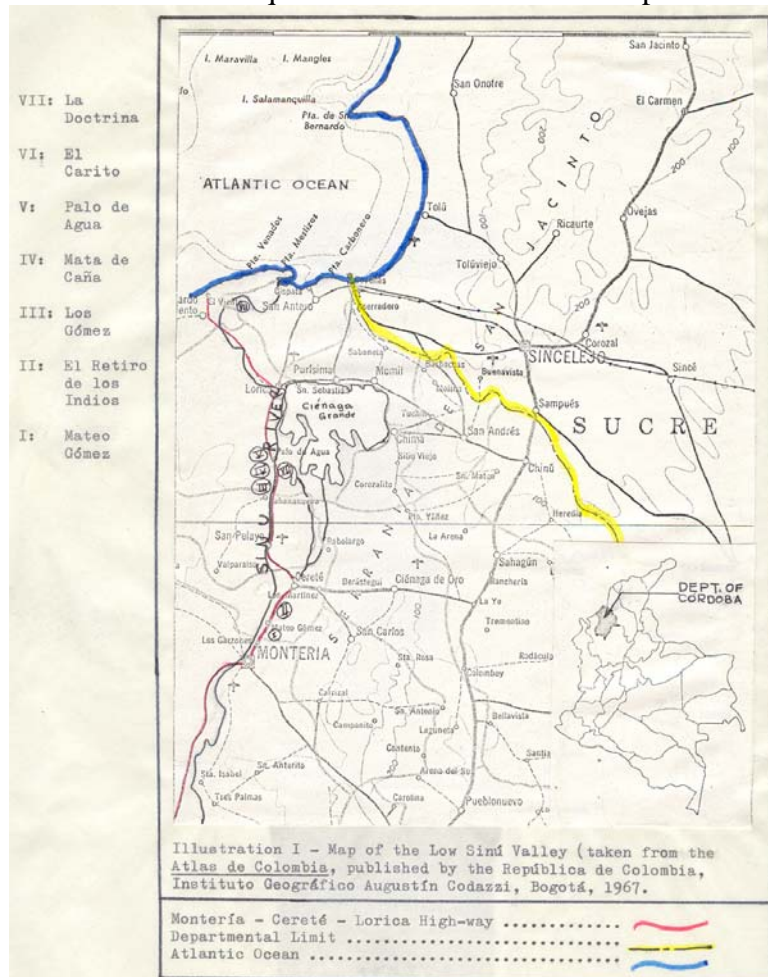
Durante las semanas que antecedieron la salida hacia Córdoba, nos enseñaron a leer planos arquitectónicos, echar pico para abrir cimientos, mezclar arena, piedra y cemento para fundir vigas, aprender cuáles eran las serchas de las estructuras metálicas que armaríamos para las escuelas que construiríamos y cómo se hacían las letrinas que repartían con plata de la Alianza para el Progreso. Sin embargo, nadie nos indicó la importancia de escribir acerca de lo que veríamos y haríamos. Lo único que se aproximaba a las ciencias sociales eran las lecciones sobre cómo identificar las “necesidades sentidas” e instar a las comunidades para que las resolvieran apelando a sus capacidades y no a las promesas de los políticos, conforme a las enseñanzas del manual de Gabriel Anzola que nos pusimos a leer para volvernos promotores de desarrollo rural. El conocer un diario de campo o una guía para la recolección de datos etnográficos tendría que esperar hasta que Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff abrieran el primer curso de antropología general que dictaron en un galpón redondo, donde el año anterior Alberto Schorrough nos había enseñado a dibujar con escuadras y trazalíneas los segmentos de objetos cortados por planos imaginarios.



Avión de la FAC hacia Montería, foto de Jaime Arocha, enero de 1964

72 horas antes de que el fandango de Vigés nos erizara la piel, nos habíamos preguntado qué hacíamos por allá en medio de semejantes calores y desconciertos. Luego de viajar en un avión de la FAC entre Bogotá y Barranquilla y de un trayecto infinito en un bus que daba tumbos por la carretera en construcción hasta Montería, nos habíamos reunido con el gobernador del Departamento, Germán Bula Hoyos, el promotor de Acción Comunal del Ministerio de Gobierno, Ricardo Quintero, con el arquitecto de la Alianza para el Progreso, y otras autoridades para explicarles el sentido de nuestra presencia y ratificar la necesidad de su apoyo.

Luego, Morales y Suárez nos dividieron en subgrupos, nos repartieron por Cereté, Sahagún y Planeta Rica y regresaron a Bogotá. A los de Cereté nos alojaron en una casa del Servicio de Erradicación de la Malaria que había estado abandonada por más de seis meses.



Mapa del bajo Sinú

Sólo queríamos guindar las hamacas, dormir y así ver con más claridad qué haríamos ante lo que nos parecía el abandono por parte de nuestros líderes. El amanecer nos trajo la sorpresa de no poder abrir los ojos debido a las picaduras que nos habían dejado los cientos de zancudos que se habían abalanzado sobre nuestras caras. La rivalidad que existía entre los de premédico y el resto reemplazó el proyecto de desbandarnos, por el de ver quién tendría más éxito con las comunidades. Acordamos presentarnos donde el promotor regional ya hubiera instalado comités o juntas de acción comunal, de modo que tuviéramos algún asidero para comenzar el trabajo. Entonces, Vijes era nuestra primera prioridad. Pese a que quedaba junto a Cereté, no era fácil de alcanzar debido a que las lluvias llenaban un caño que desembocaba en el Sinú. “Despacito Rojas”, le dijimos al premédico que intentaba monopolizar las llaves del jeep que nos había prestado la gobernación. El quiso demostrar que los de ingeniería éramos unos badulaques, y aceleró a fondo. Para esa reunión con los líderes de la comunidad llegamos vestidos de barro y sanguijuelas. Nos enseñaron cómo quitárnoslas, nos devolvieron a casa y nos invitaron a regresar limpios y por la noche unimos a la celebración del fandango. Los de ingeniería nos ganamos el derecho al timón, luego de que los de la comunidad ratificaran que en caso de barrial, “despacito Rojas”.

Mientras que los de premédico comenzaron a agitar una protesta contra la universidad por nuestras condiciones de vida, los de ingeniería optamos por repartirnos a lo largo de los pueblos del bajo Sinú e iniciar los trabajos que Quintero había acordado con las comunidades. Yo haría recorridos semanales para ver qué necesidades tenía cada quien, mientras me ocupaba de levantar la escuela de El Retiro de los Indios, un corregimiento localizado entre Cereté y Montería. También logramos que el gobernador nos permitiera salir de la casa del SEM y pasarnos a un hospital que el general Rojas Pinilla había hecho en Cereté, pero que no había sido dado al servicio del público.

Para entonces, a los inspectores de policía les decían “alcaldes”. El del Retiro de los Indios tendría sesenta años; era un hombre negro y robusto que poco salía de su casa. Me trataba con benevolencia pese a las docenas de preguntas que le hacía a todas horas. Hoy comprendo que en ese entonces comencé a realizar los ejercicios etnográficos de traducción e interpretación básicos para identificar las nociones de sentido local e ir hallando el orden que origina el caos de la incomprensión¹. El dirigente había negociado el lote para la escuela, tenía listo un maestro para que trabajara conmigo porque habían llegado los materiales y aseguraba que la comunidad ya estaba motivada para y aportaría la mano de obra necesaria. Acordamos que él convocaría a una reunión para que la gente comprendiera qué íbamos a hacer.

¹ Serje (2005: 34-42) hace una síntesis lúcida de un proceso a cuya comprensión, por mi parte, he llegado combinando las nociones de “némica” y “nética” de Harris (1980: 29-45), de “epistemología local” de Bateson y Bateson (1988: 97) y de caos de Saramago (2202).

Las escuelas de la “alianza” consistían en estructuras metálicas que debíamos anclar a con unos grandes tornillos que enterrábamos en las cuatro esquinas del cuadrilátero que formaban los cimientos de concreto.



Construcción de la escuela de El Carito, foto de Jaime Arocha, junio-julio de 1964

Las paredes iban en bloques que la comunidad tenía que fabricar prensando una mezcla de cemento, tierra y agua mediante unas máquinas CINVARAM que se habían inventado los técnicos del Centro Interamericano de Vivienda.



Construcción de la escuela de Los Gómez, foto de Jaime Arocha, junio-julio de 1964

Las ventanas consistirían en calados del mismo material, pero metro y medio detrás del borde para amortiguar el sol, cuyos efectos podían ser notorios, considerando que las tejas

eran de asbestos. El contraste entre estas casas de *materiá* y las tradicionales era notorio, pero no explicaba la perplejidad de los bajosinuano ante la innovación arquitectónica.



Casa de una familia pobre, El Carito, junio de 1964



Casa de una familia rica, El Carito, Jaime Arocha, junio de 1964

Era sencilla, pero a la vez caprichosa porque requería que las ventanas quedaran orientadas en la dirección del viento, lo cual no siempre coincidía con la planimetría de los pueblos. Entonces, era necesario negociar con la comunidad explicando que para que los niños no se sancocharan, las escuelas podrían quedar “torcidas”. De esta opción estética dependía la soledad en la cual transcurrían los días del maestro y yo, cavando cimientos. Como de ahí en adelante no era posible seguir solos, volví a recurrir al alcalde. Eran las cuatro de la tarde, cuando decidimos irnos ante la “falta de cooperación”. Sin embargo, alguien me dijo, “dóto, pase un billetito pa un buto e ron”. No eran las cinco, cuando el lote de la escuela se llenó de voluntarios que comenzaron a mezclar cemento, arena y gravilla para fundir los

cimientos. Alumbrándonos con las luces del jeep de la gobernación, a las 11 de la noche dejamos lista la obra para montar la estructura. Aprendí que no se trató tan sólo de emborrachar a la gente para que trabajara, sino de hacer un *convite*, es decir una celebración comunitaria que involucraba ron, claro está, pero también contribuciones de comida que preparaban las mujeres para asociarse de esa manera con el esfuerzo colectivo. De ahí en adelante, apliqué la lección que me dio la gente de El Retiro: los trabajos comunitarios son imprescindibles de los rituales convocantes y esos rituales están por fuera de la lógica de los funcionarios, centrada alrededor de nociones de desorganización, pereza, e incluso estupidez, mediante las cuales el aparato estatal —conforme lo demuestra Serje (2005) — representa fronteras como era el Sinú para esos años cuando entraba en auge la colonización antioqueña de ese valle.

Puerto Hormiga y el Zinjanthropus

A nuestro regreso del Sinú, el rector de la universidad, don Ramón de Zubiría nos invitó a su oficina y nos recomendó tomar el curso de antropología general que Alicia y Gerardo Reichel-Dolmatoff ofrecerían a lo largo del segundo semestre de 1963. De Zubiría comenzó a saber del entusiasmo que despertaban las noticias que los Reichel difundían: que ellos mismos acababan de recibir los resultados del análisis de laboratorio practicado en las muestras de carbono asociadas con la cerámica de Puerto Hormiga, y que había resultado ser la más antigua de América. Que los hallazgos de los Leaky en Olduvai demostraban que los humanos llevábamos por lo menos millón y medio de años sobre la Tierra. Que hablar de razas superiores y considerarnos miembros de una de ellas era racista. Que no había lenguas inferiores. En otras palabras, nos adentrábamos en esa tarea cotidiana que los antropólogos compartimos con los paleontólogos consistente en aceptar que los humanos “[...] quizás únicamente somos una idea tardía, una especie de accidente cósmico, sólo una fruslería en el árbol universal de la evolución” (Gould 1999: 40). Aprendíamos a poner en duda las nociones de progreso, y modernidad, así como la supuesta infalibilidad de las innovaciones tecnológicas occidentales. De hecho nos educábamos en cómo desvalorizar las palabras “civilización” y “occidental”.

Consciente de nuestro entusiasmo, don Ramón nos llevó a lo que un semestre más tarde serían las oficinas del Departamento de Antropología, donde ya había un laboratorio de arqueología con muestras de los tuestos acerca de los cuales ya nos habían hablado en clase. Claro está que algo muy distinto fue tocar los 3500 años antes del presente que contenían unos trozos que más parecían ser pedazos de madera vieja que cerámica. Carlos Morales y yo nos volvimos huéspedes habituales de ese espacio de diálogo y amabilidad que contrastaba con los de ingeniería, los cuales, a veces, tan sólo parecían destinados a humillar a quienes no podíamos descifrar los acertijos que ideaban los profesores de física y cálculo integral.

En esas reuniones comprendimos que uno de los errores garrafales de nuestra primera salida había consistido en no saber que las tiendas y los mentideros a la orilla del río eran ámbitos de reuniones informales, donde la gente dedicaba muchas horas a hablar sobre sus realidades y a tomar decisiones importantes. Del mismo modo aprendíamos que las plazas, escuelas o inspecciones de policía donde convocábamos a la gente podían ser demasiado formales y de ese modo inhibir la participación de quienes estaban por fuera de los circuitos de la política.



Hernando Orjuela y Miguel Sornoza con dirigentes de Los Gómez, foto de Jaime Arocha, junio-julio de 1964

También entendimos que quienes más hablaban con el promotor de Acción Comunal del Ministerio de Gobierno podían ser dirigentes poco representativos y que quizás quienes sí lo eran no aparentaban serlo. Fue en esas reuniones que supimos cómo los Reichel no habían aprendido mucho de los coguis amables, accesibles, de trajes impecables y buen español, mas sí de los huraños y desgreñados que los regañaban y criticaban, apoyándose en una sabiduría profunda. Nos corrigieron porque desdeñábamos la forma de hablar de los sinuanos, explicándonos que de los remanentes del español antiguo, junto con las nasalizaciones de origen africano, dependían nuestras dificultades para comprender lo que nos decían, y nos ofrecieron los instrumentos mínimos para describir la fonética de un idioma. Del mismo modo nos instaron a tomar nota de lo que observábamos y conversábamos, con la meta no sólo de tratar de retratar y entender las lógicas de nuestros huéspedes, sino de no imponerles las nuestras. Para los Reichel, esos dos últimos propósitos les daban sentido al quehacer etnográfico.

Nos hacían reflexionar en que a lo largo de nuestra permanencia en Córdoba habíamos experimentado el choque de dos culturas, la nuestra occidental y la de los campesinos con sus raíces africanas e indígenas. Las veían a ambas como esferas autosuficientes e integradas de funcionamientos autónomos (Arocha 1984b: 268, 269).

Cuando se encontraban o chocaban, sobresalían las reacciones negativas ante la falta de comprensión mutua, en especial por las diferencias éticas y estéticas. Al etnógrafo le correspondía la responsabilidad de crear puentes entre quienes se encontraba, mediante la traducción de esas diferencias con respecto a las nociones de cada quien sobre el funcionamiento del mundo.

Entre enero y febrero de 1964, no me dediqué a los corregimientos de Cereté, sino a los de Lórica.



Hacia Lórica, foto de Jaime Arocha, enero de 1964

Con el terror que siempre nos ocasiona lo desconocido, viajamos por una carretera en construcción que todavía entraba a muchos pueblos que más tarde quedarían lejos de la vía principal. Llevaba la hamaca que ya guindaba bien, algo con qué apuntar, una cámara fotográfica de 35mm, la noción de relativismo lingüístico, junto con las ideas de que una de las funciones de la etnografía era entender a las personas con quienes trabajaría y que la objetividad se alcanzaba mediante la neutralidad valorativa (Arocha 1991), consistente en inhibir tanto la generalizaciones sobre un pueblo, como el uso de adjetivos descalificantes —los ingleses son estoicos, los españoles pasionales, los negros perezosos—. Todos estos instrumentos fueron muy útiles, considerando que la División de Acción Comunal nos pidió ayuda para trabajar con quienes serían los primeros beneficiarios del programa de reforma agraria que el gobierno de Guillermo León Valencia ponía en marcha. De crítico del español bajo sinuano, pasé admirador de arcaísmos y entonaciones de las cuales comencé a dar cuenta en el cuaderno cardenal de 80 hojas cuadrículadas que había comprado en Montería y que tres años más tarde transcribí para una asignatura tutorial que tomé con Robert Murphy en Columbia College.

III. SOCIAL FEATURES

To the set of cultural characteristics that I began to define in the last chapter, the following ones must be added in order to complete the cultural picture of the Low Simú Valley: the "Bajo-Sinuano" integrate a speech community. Only the upper groups of the society participate in the life of the nation; the other groups feel that they only belong to the local community. The upper social groups control the economic and political organizations. The family tends to be polygynous, and, finally, the people of the Low Simú Valley say to be Catholics, but they do not seem to be very religious.

When I first visited these communities, it was extremely difficult for me to understand these people's Spanish dialect. After two weeks I began to learn that they drop /s/, /r/ and /l/ in the environment before a consonant and in final positions. For example:

<u>My Spanish</u>	<u>Low Simú Spanish</u>	<u>Gloss</u>
/maís/	/mái/	"corn"
/arís/	/arí/	"rice"
/atrás/	/atrá/	"behind"
/está/	/etá/~/tá/	"is"
/dóktor/	/dókte/~/dó:to/	"doctor"
/mujér/	/muxé/	"woman"
/ser/	/sé/	"to be"
/kuérda/	/kué:da/	"cord"
/abárka/	/abá:ka/	"sandal"
/komunál/	/komuná/	"of the comm."
/bueltiado/	/buetfao/	"curled"
/dulce/	/durse/	"sweet"
/algodón/	/agodón/	"cotton"

/s/ → /∅/ (_C, _#) implies that in Low Simú Spanish there is no

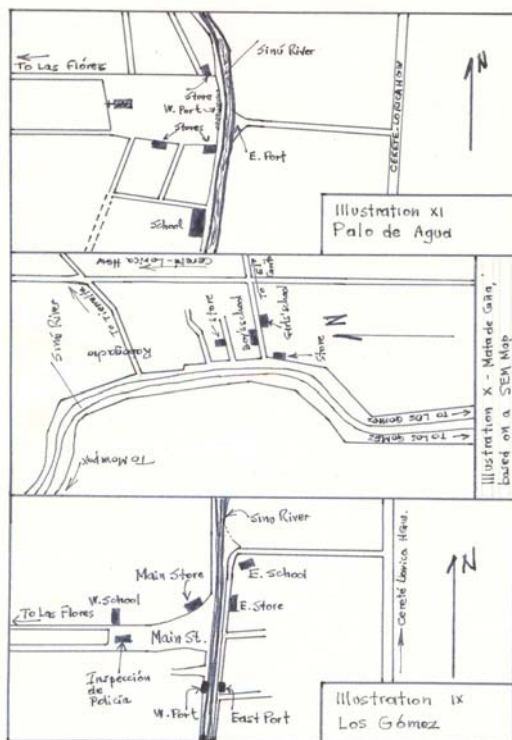
Transcripción fonética del sinuano

De esa manera, en el corregimiento de La Doctrina, municipio de Lorica, abrí un taller nocturno para ir traduciendo del español burocrático al dialecto local los contratos de aparcería que distribuyó el Incora.

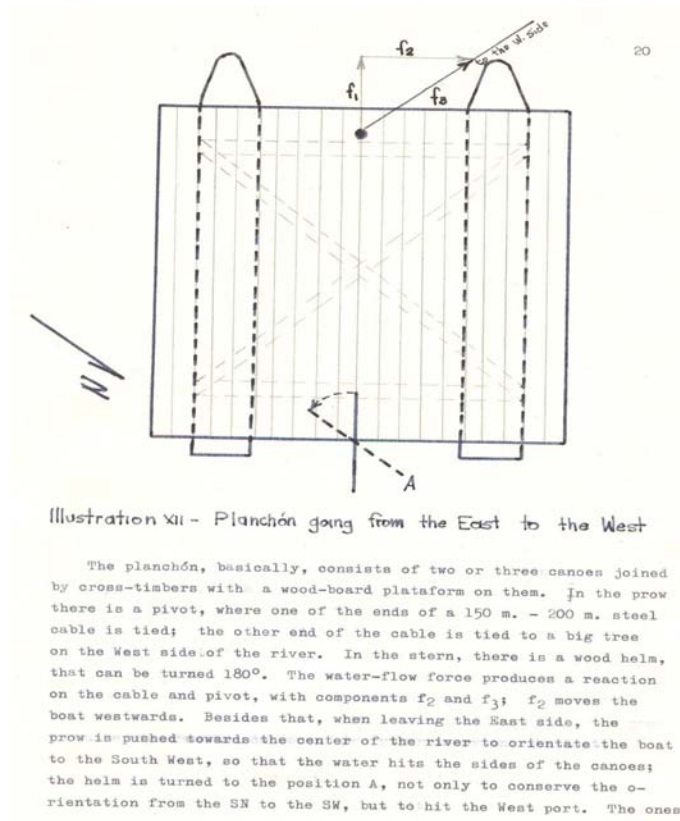


Dirigente Sinuano en Taller Pedagógico, foto Jaime Arocha, junio-julio de 1965

Además, bajo “cultura material y tecnología”, en las mismas páginas aparecieron el fogón de cuatro piedras, el tinajero, los planos con la distribución de espacios en casas de ricos y menos ricos y el esbozo de cómo funcionaban los planchones que se han usado para cruzar los ríos de la llanura Caribe sin usar motores fuera de borda o de centro. No obstante el rigor que empezaba a practicar, no hallo anotaciones sobre varios impactos profundos que para esta ocasión reconstruí apelando a las fotos.



Mapas de los corregimientos visitados



Esquema sobre el funcionamiento de un planchón

Una de ellas es de una “turca”, exreina de belleza e hija de la dueña del hotel donde nos quedábamos en Loricá.



Exreina de Belleza de Córdoba en Labores Domésticas, foto Jaime Arocha, enero de 1964

La matrona no hablaba bien el español y nos ofrecía quipbes y tahines que jamás habíamos probado. Ella y sus hijas eran representantes de esos hombres y mujeres llegados a principios del siglo XX, más que todo del Líbano y Siria, quienes tenían sus almacenes de telas en aldeas aisladas como Matecaña o Palo de Agua, donde era difícil imaginar que alguien comprara sus géneros.



Lorica, foto de Jaime Arocha, enero de 1964

De la fortaleza de sus tradiciones hablaba la arquitectura de Lorica, en cuyo mercado uno podía deleitarse con una *arepaehuevo* perico, en vez de frito como el de las arepas que por los mismos años uno podía comerse en Soledad, mirando hacia el aeropuerto de Barranquilla. Arroz de coco con suero; butifarras y boyo limpio. A su vez, esa foto de Lorica me recordó la palabra de Neftalí Zapata Olivella, y gracias a ella mi despertar con respecto a la invención afrocaribeña de santos y deidades. Cuando no había taller sobre reforma agraria en La Doctrina, me iba para donde Neftalí. Subía las gradas de su casa y nos sentábamos en una terracita. Desde entonces, otra comenzó a ser la mirada sobre las pequeñas capillas de aldeas como La Doctrina y Palo de Agua, con sus santos de palo, y sus sacristanes y sacristanas, los verdaderos oficiantes del culto debido al ausentismo de los curas oficiales.

Neftalí me introdujo a la espiritualidad que su hermano Manuel Zapata Olivella retrató *En Chimá Nace un Santo*, la obra que por esos días ganó el premio Esso de novela. Más que todo retrata maneras de idear deidades y relacionarse con los antepasados y adorarlos con familiaridad. Esa espiritualidad se extiende por el litoral Pacífico colombiano en calidad de testimonio irrefutable de la persistencia de las memorias de África. Recordemos que esas memorias constituyeron las únicas materias primas a las cuales pudieron apelar los cautivos para alcanzar su reconstrucción personal, étnica, estética y espiritual, luego de que los europeos los hubieran convertido en los que el poeta martiniqueño Eduard Glissant () denomina únicos “migrantes desnudos” de la humanidad.

El Eje Abuela-Madre-Hija

En 1964 comenzó nuestro adiestramiento formal en la antropología. La mitad de esos primeros estudiantes del departamento aún manteníamos un pie en otras carreras, más que todo ingeniería, arquitectura y filosofía. Carlos Morales y yo persistíamos en hacer explícitos los interrogantes que nos planteaban las salidas al terreno. Para ese entonces, los Reichel nos proponían aprendizajes más complejos, como los de la organización social. Nos llamaron la atención sobre la poligamia, enseñándonos que en ese caso las preguntas podían ser inútiles, debido a la forma como los curas difamaban a quienes no eran monógamos. Que más bien observáramos a los niños y niñas que —como hormiguitas— por las mañanas, recorrían las calles portando ollitas o calabazos con comidas y bebidas. Nos explicaban cómo la esposa y las *queridas* compartían alimentos y que los niños eran los encargados de distribuirlos entre las diferentes casas. Para comprender mejor esas redes y formas de solidaridad de género, habría sido necesario adentrarse en el mundo de las cocinas y de los intercambios de platos, pero la única mujer del grupo era Judy Brister, una estudiante que había venido de los Estados Unidos y permanecía en Montería. No obstante esa limitación, en nuestras visitas sí apreciábamos la preponderancia que en todas las casas acusaban los nexos intensos entre mujeres de diferentes generaciones.

“Es el eje abuela-madre-hija”, nos decían los Reichel, añadiendo que era inseparable de la poligamia y que ambos rasgos hablaban de África. Los recuerdos de esta invitación a mirar al otro lado del Atlántico para entender la contemporaneidad afrocaribeña de entonces siempre me hicieron pensar en que años más Nina S. de Friedemann (1984: 509) exageraría cuando insinuaba que para él estudiar negros no era antropología. Hoy ratifico que a ella no le faltaba razón, sino que más bien él desarrolló un ejercicio profesional dentro del cual los indígenas fueron los verdaderos y únicos sujetos dignos del quehacer antropológico.

Culturalismo Extremo

Después de los andares caribeños de junio y julio de 1964, abandoné la ingeniería. En esa decisión influyó Lazlo Sekesi, mi profesor de mecánica, quien junto con Antonio Montaña, había compartido el terreno con nosotros y constatado el compromiso que nos animaba. Los Reichel apoyaron mi decisión, pero supusieron que me sumergiría en el estudio de los indígenas. El que yo insistiera en seguir trabajando sobre los campesinos del Sinú no fue objeto de rechazo, pero tampoco de aplauso. Siempre fueron generosos con la información sobre campesinos caribeños que habían recopilado trabajando en Momil y otros lugares de la llanura Caribe, pero su mayor entusiasmo consistía ya fuera en precisar las complejidades filosóficas de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta o en deletrear los prejuicios que ocasionaba la aculturación, según los habían constatado entre los atanqueros de la misma sierra y registrado en el libro clásico *The People of Aritama*.

Pese a que nunca fue explícita, era evidente que su reflexión se refería a la posible insensatez de estudiar gente tocada por la modernización, cuando en Colombia aún había indios que permanecían fieles a sus tradiciones. Hoy quizás uno podría hablar de un cierto “culturalismo extremo” que evidenciaban escritos como *Problemas y Necesidades de la Investigación Etnológica en Colombia* de doña Alicia Dussán de Reichel y entre cuyas metas figuraba el acopio de muestras de diversidad indígena para el museo de la humanidad. De esa opción dependió buena parte de los roces y rupturas que harían crisis en 1968 (Arocha 1984a: 76, 77; 1984b: 267, 268), cuyo delecto no consiste en el propósito central de este escrito, exceptuando lo relacionado con el impacto del programa de acción comunal en el origen temprano de un pensamiento antropológico afroamericanista.

Tupamaros y Camillistas

Durante ese semestre, con Hernando Palacios, quien no desertó de ingeniería civil, asistimos al primer Congreso Interuniversitario de Acción Comunal. Expusimos nuestra tesis sobre el choque de las dos culturas y el papel de traductores que nos correspondía, tarea que reiteramos en enero de 1965, cuando fuimos invitados a una reunión internacional de universitarios involucrados con programas de desarrollo comunitario. Viajamos a Lima con varios seguidores de Camilo Torres, quienes compartían con el resto de estudiantes latinoamericanos visiones radicales de la realidad campesina. Entablamos amistad con futuros tupamaros quienes años después serían torturados y pasarían meses en cárceles uruguayas. Conocimos a activistas bolivianos con propuestas sobre el uso de explosivos en pro de las reivindicaciones populares. Aprendimos algo de quechua, pero como estrategia de acción persistimos en hablarle a la gente y oírle, sin imponerle nuestras interpretaciones de la realidad. Aquellas sesiones tenían lugar en La Cantura, una escuela pedagógica de renombre continental. De allí pasamos a la academia militar Leoncio Prado que figura en *La Ciudad y los Perros*, la novela de Vargas Llosa y ya terminado el curso, con Palacios volamos a hacia Cuzco y Macchu Picchu, aprovechando las notas que yo llevaba, después de haber tomado arqueología de América y haber leído el clásico de Canals Frau (1959).

Con interés seguimos el surgimiento del Frente Unido, el partido de Camilo e invitamos a quienes habíamos conocido en Perú para que compartieran nuestra experiencia sinuana, sugiriendo maneras de mejorarla (Arocha 1984b: 269, 270). La visita de la gente de Muniproc fue desastrosa. Si bien es cierto que nos alertaron sobre las profundas inequidades en la distribución de la tierra y el ingreso, no se untaron los pies de barro; nunca abandonaron el recinto de las escuelas e inspecciones policía donde los habíamos alojado y desde allí se limitaron a repartir el primer número del periódico camilista.



Inspección de Policía de Matecaña, foto Jaime Arocha, junio-julio de 1965

Su programa de trabajo nunca contempló una traducción de ese manifiesto al sinuano, la cual emulara la que habíamos hecho en La Doctrina con los contratos de aparcería. La reacción en contra de ese trabajo proselitista incluyó no sólo a las autoridades municipales y departamentales, sino a los líderes comunitarios, fueran ellos formales o informales, quienes valoraban los diálogos que los de los Andes habíamos practicado. Con todo y el respaldo teórico que evidenciábamos en los documentos que repartieron, nos ofendieron tanto la imposición unilateral de sus ideas, como la ausencia de conversaciones con los beneficiarios de las propuestas de cambio y revolución. Era evidente que poco importaba lo que esos afrocaribeños tuvieran que decir sobre las desigualdades que los militantes intentaban abolir; ellos ya tenían una solución cuya infalibilidad hacía innecesaria la pedagogía. Pese a que sí nos cuestionamos por nuestra falta de crítica, persistimos en las dos metas etnográficas que habíamos aprendido: (i) oír al otro, respetando sus nociones de sentido y (ii) nunca imponerles a esas personas nuestras nociones de sentido.

Al regresar, comenzamos a interrogar a los Reichel acerca de la forma como la antropología que nos enseñaban pasaba por alto la injusticia social, en aras de la objetividad. Su posición frente al relativismo cultural, a las normas que se derivaban de ese paradigma con respecto a la antropología aplicada y a la abstinencia valorativa como fuente de objetividad permaneció incólume. Hoy pienso que esa posición tan invariante figuraba en las aproximaciones que ellos hacían a los sujetos aculturados, mas no a sus sujetos predilectos de investigación, los indígenas. En una publicación como *Indios de Colombia* se aprecian los valores de contestación y crítica que nosotros pedíamos para las poblaciones campesinas del Sinú. Con todo y el aumento de investigaciones sobre la historia de la antropología en Colombia, me parece que está por decirse en más detalle cómo ese desequilibrio en la forma de aproximar a otros sujetos dignos de la investigación antropológica trató de remediarse aplicando las teorías marxistas. No obstante ese

desarrollo, lo increíble es que la asimetría a la cual me refiero ha seguido proliferando en la antropología contemporánea, en especial con respecto a los pueblos afrodescendientes, como puede constatare examinando cualquiera de los programas curriculares que hoy ofrecen las universidades públicas y privadas del país.

Con todo y las críticas que uno pueda hacerles a las propuestas que los Reichel-Dolmatoff nos formularon hace ya 40 años, la mirada retrospectiva que esbozo aquí me permite apreciar que nos ofrecieron una alternativa distinta a la lucha de clases o la ausencia de Estado para explicar la génesis de nuestros problemas. Tal sucedió con el enfoque complejo que Reichel-Dolmatoff nos propuso con respecto a la violencia y paz. El seminario sobre Etnología de Colombia del segundo semestre de 1965 no contempló tan sólo un recorrido por las distintas áreas culturales indígenas del país, con una perspectiva etnohistórica, sino que nos planteó el reto de explicar porqué en Colombia la gente de unas regiones era más violenta que la de otras. De inmediato, quienes habíamos estado en el Sinú resaltamos la experiencia de haber conversado, festejado, discutido, concordado y disentido con gente de paz. Lo que habíamos vivido no tenía nada que ver con las masacres, genocidios y profanaciones corporales que en 1962 Orlando Fals, Eduardo Umaña y Germán Campos habían inventariado para el Tolima, el Huila, el eje cafetero y parte de los Santanderes. A partir de ese contraste, Reichel nos desafió a pensar si esas disparidades tendrían un profundo trasfondo histórico. Nos puso a leer cronistas de indias como Cieza de León y etnohistoriadores como Hermann Trübner para buscar evidencias regionales de violencia y paz. Nos hizo conscientes de las diferencias que en ese sentido arrojaban los registros arqueológicos: unas zonas interandinas con canibalismo cotidiano; una llanura caribe con canibalismo ritual. Nos invitó a descartar las explicaciones basadas en los “genes pijaos”, debido a que eran evidentes tanto los reemplazos poblacionales, como el resurgimiento de la violencia entre los nuevos pobladores. Nos introdujo a las teorías de la ecología cultural para que pensáramos si las tensiones que originaban el vínculo de las personas con sus ecosistemas tendrían que ver con la formación de hábitos de guerra o de paz.

El seminario al cual me refiero no figura en los anales de la violentología colombiana. Sin embargo, sí tiene que ver con las dos grandes narrativas sobre la guerra y la paz en este país. Una habla de profundas raíces históricas; otra de coyunturas. Para mi tesis doctoral, opté por la primera y me fui al eje cafetero, con la intención de comparar las formas de violencia que escenificaba con las que tenían lugar en el Sinú, a donde aún no he regresado (Arocha 1979). Lo accidentado de nuestras carreras, así como nuevos intereses me han llevaron por otras Afrocolombias, como la zona plana del norte de Cauca o el valle del río Baudó. Empero, esos desvíos me han ratificado en que las africanías desempeñan funciones apreciables en cuanto a la solución pacífica del conflicto. Por una parte, la espiritualidad que Zapata Olivella retrató en *Chimá Nace un Santo*, consiste en una celebración de la vida, aún después de la muerte. No sólo permea la cotidianidad, sino los

ámbitos de los carnavales, a su vez hoy catalogados como esferas para la resolución pacífica de conflictos intra e interétnicos (Arocha 1999; Benítez Rojo 1999). Por otra parte, si la llanura Caribe fue el escenario temprano de la resistencia contra la esclavización, a partir de las luchas cimarronas que los cautivos habían librado en África contra los tratantes, también lo fue en cuanto a la negociación de la paz. Baste recordar el “entendimiento cordial” al cual llegaron los cimarrones de los Montes de María con el obispo Casiani a comienzos del siglo XVII (Friedemann 199). A lo largo de estos años, no me ha abandonado el interrogante por la solución pacífica de los conflictos. Inclusive el programa de investigación que a comienzos del decenio de 1990, con mis estudiantes de la Universidad Nacional bautizamos *Observatorio de Convivencia Étnica en Colombia*, ostenta una cimentación legada del período al cual me he referido: al margen del Estado, pueblos indígenas, afrodescendientes y de otras afiliaciones han dado origen a mecanismos de largo aliento para resolver sus desavenencias, sin apelar al silenciamiento del adversario. El seguimiento que en el Baudó les hicimos a las tazas de homicidio muestra que, por el contrario, la aparición del Estado y la modernidad erosionan esos mecanismos e imponen los opuestos, incluyendo el del racismo. Uno constata que por vías diferentes, otros antropólogos alcanzan conclusiones comparables (Serje 2005). Aspiro que esta recapitulación sobre los andares caribeños del grupo de acción comunal de la Universidad de los Andes contribuya a vincular a otros pensadores a esta forma de explicar nuestras realidades.

Referencias

- Arocha Rodríguez, Jaime
1979. *La Violencia en Monteverde (Quindío): Determinantes Tecno-ambientales y Tecno-económicos del Homicidio en un Municipio Caficulator*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- 1984a. Antropología en la Historia Colombiana, Una Visión. En, *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, eds. pp. 27-131. Bogotá: Etno.
- 1984b. Antropología Propia, un Programa en Formación. En, *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, eds. pp. 253-299. Bogotá: Etno.
1991. Autocontrol Valorativo vs. Recetas Etnográficas. *Tras el Muro*. Bogotá: Departamento de Trabajo Social, Universidad Nacional de Colombia.
1999. *Obligados de Ananse*. Bogotá: Centro de Estudios, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Bateson, Gregory.
1988 [con Mary Catherine Bateson] *Angel's Fear*. Nueva York: Bantan, New Age Books.
1990 [orig. 1979] *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
1991 [orig. 1971] *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ediciones Planeta-Carlos Lohlé.
- Canals Frau, Salvador
1959. *Las Civilizaciones Prehispánicas de América*. Buenos Aires: Editorial Suramericana.
- Dussán de Reichel-Dolmatoff, Alicia
1965. *Problemas y Necesidades de la Investigación Etnológica en Colombia*. *Antropología 3*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Friedemann, Nina S. de
1979 (original). *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Friedemann, Nina S. de
1984. Estudios de negros en la antropología colombiana. En *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, eds. pp. 507-572. Bogotá: Etno.
- Glissant, Edouard
2002. *Introducción a una Poética de lo Diverso*. Barcelona: Étnicos del Bronce.
- Gould, Stephen Jay
1999. *La Vida Maravillosa: Burgess Shale y la Naturaleza de la Historia*. Barcelona: Crítica.
- Harris, Marvin
1980 *Cultural materialism*. Nueva York: Vintage Books.
- Saramago, José
2002. *El Hombre Duplicado*. Bogotá: Editora Alfaguara.
- Serje, Margarita
2005. *El Revés de la Nación: Territorios Salvajes, Fronteras y Tierras de Nadie*. Bogotá: Uniandes-Ceso.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Dussán de Reichel-Dolmatoff, Alicia
1961. *The People of Aritama*. Londres: Routledge and Paul.
- Zapata Olivella, Manuel
1963. *En Chimá Nace un Santo*. Barcelona: Seix Barral.

* Ph.D. en Antropología. Grupo de Estudios Afrocolombianos del Centro de Estudios Sociales de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C.