

# *El poder en las sociedades prehispánicas de Colombia: un ensayo de interpretación\**

Cristóbal Gnecco, Universidad del Cauca

---

**Abstract:** Different theories about the nature of power mechanically associate power and exploitation; goldwork and power have been associated in the same way. This essay is not limited to the “representations” of power that the archaeologists can visualize in the collection of the Gold Museum of the Banco de la Republica, but it is rather about making a wide interpretation of the way in which symbols of power, not only of the exploitation type, were expressed in the material culture of the pre-Hispanic societies.

**Resumen:** Distintas tipologías sobre el poder asocian mecánicamente poder y explotación; también se asocia orfebrería y poder. Este ensayo no se limita a las “representaciones” del poder que los arqueólogos pueden ver en la colección del Museo del Oro del Banco de la República, sino que trata de hacer una interpretación amplia de la forma en que las simbologías de poder, no sólo explotativo, fueron expresadas en la cultura material de las sociedades prehispánicas de Colombia.

\* Este artículo se publicó inicialmente en el catálogo de la exposición *El poder en escena: Colombia prehispánica*, realizada de julio a septiembre de 1998 en el Museo de Antropología de Ciudad de México, por el Museo del Oro del Banco de la República, el Ministerio de Cultura de Colombia y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) de México. Por considerarlo un aporte importante al entendimiento de las colecciones arqueológicas del Museo del Oro, el Boletín lo retoma y lo difunde más ampliamente.



**Figura 1.**  
Colgante tairona, período tardío, 600 a 1600 d.C.,  
7.2 x 5.9 cm. Colección Museo del Oro del Banco  
de la República. O11795.

Las tipologías neo-evolucionistas en antropología están generalmente basadas en las expresiones del poder. La ya clásica distinción entre sociedades igualitarias y sociedades complejas, por ejemplo, descansa en las diferencias en el ejercicio del poder y en sus condiciones de institucionalización. Sin embargo, son los arqueólogos, más que los etnólogos, quienes han estado obsesionados en colocar las diferencias de poder (riqueza y jerarquía, sobre todo) en trayectorias evolucionistas progresivas (cf. Cooke y Ranere 1992: 244); la realidad etnográfica muestra, sin embargo, que el reconocimiento de posiciones sociales en los colectivos humanos a veces no coincide con los grados de complejidad que postulan las tipologías neo-evolucionistas, y que muchas sociedades reconocen posiciones (personas) sociales que no suponen condiciones de explotación. De hecho, en la mayoría de las tipologías se ha realizado una asociación mecánica entre poder y explotación, asociación que ha hecho perder de vista las expresiones no explotativas del poder que, por lo demás, dominan la escala temporal de las formas de organización social. Las diferencias en cultura material que sugieren el poder de ciertos individuos no son exclusivas de la complejidad social ni de diferencias verticales (en sentido económico); en muchos casos se trata solamente de diferencias de poder horizontales y de diferencias de género, edad, parentesco o actividad, como la de los chamanes o los guerreros. Para Foucault (1992: 119) el poder no tiene como única función reproducir las relaciones de producción; en su opinión las redes de dominación y los circuitos de explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no siempre coinciden.

La arqueología, que construye el pasado a partir de la cultura material que le sobrevive, tiene la oportunidad de acceder a varias dimensiones de expresión del poder, que se ejerce y existe de diversas formas. Una de esas formas es la simbólica. Según Bourdieu:

*El poder simbólico, [es] un poder subordinado, es forma transformada, irreconocible, transfigurada y legitimada de las otras formas de poder... [es un poder] capaz de producir efectos reales sin un aparente gasto de energía. (1991: 170)*

No existe una lógica universal que vincule el poder simbólico con correlatos materiales específicos. La cultura material no tiene un carácter representacional obvio. Además, se puede aceptar que ciertas esferas de la cultura material “representan” el poder solamente en uno de los varios significados del verbo representar: esto es, informar y declarar. Otros sentidos del verbo —“ser imagen de una cosa”, “aparentar” y “parecer”— no son apropiados, puesto que en la perspectiva de esos sentidos habría que decir que, en realidad, la cultura material asociada al poder no lo representa sino que lo sostiene; es el poder mismo. Así, el poder puede en realidad representarse, aunque esta no es una condición de su existencia tanto como su expresión. Lo que llamamos “vida política” es el modo que tiene el poder de ofrecerse en representación (Foucault 1994: 156).

El significado de la cultura material sólo puede entenderse en el contexto de su uso, puesto que es contextual y no depende de gramáticas abstractas y generales. Por lo tanto, cualquier interpretación sobre el poder en los materiales arqueológicos debe acudir a la información contextual. Esto es especialmente claro si consideramos que el poder no es algo abstracto, ni fijo, ni inmanente; tampoco yace en alguna parte. El poder es concreto y existe en espacios y en relaciones concretas. Para Foucault:

*La idea de que algo que es un poder está localizado en —y emana de— un punto dado está basada en un análisis equivocado... En realidad el poder significa relaciones, un conjunto de relaciones más o menos organizado, jerárquico y coordinado. (1980: 198)*

En cualquier caso, el poder, como anotó Foucault (1994: 156), es coextensivo al cuerpo social; las relaciones de poder están tal vez entre lo más oculto del cuerpo social. Esto es aún más cierto en lo que respecta al poder simbólico:

*Los sistemas simbólicos deben su poder distintivo al hecho de que las relaciones de poder expresadas a través de ellos sólo se manifiestan en la forma irreconocible de las relaciones de significado. (Bourdieu 1991: 170)*

Las más numerosas colecciones arqueológicas en Colombia, como la del Museo del Oro del Banco de la República, tienen una documentación contextual pobre, puesto que su mayor parte data de una época anterior al establecimiento académico de la arqueología en el país, en los inicios de los años 40; así, la “representación” del poder que vemos en ellas es, en buena medida, abstracta y depende, cuando existe, de la poca documentación conocida y de la información de referencia que proporcionan las investigaciones arqueológicas recientes. Este ensayo, por lo tanto, no se limita a las “representaciones” del poder que los arqueólogos pueden ver en la colección del Museo del Oro sino que trata de hacer una interpretación amplia de la forma en que el poder, no sólo explotativo, fue expresado en la cultura material de las sociedades prehispánicas de Colombia. La información contextual que usaré surge de los trabajos arqueológicos realizados en el país en las dos últimas décadas y proviene de diversas líneas de evidencias, sobre todo de enterramientos, obras de infraestructura, patrones de crecimiento y agregamiento demográfico, y de los datos obtenidos en las excavaciones de unidades domésticas. En cuanto a los enterramientos es fácil distinguir en todo el país marcadas diferencias en el ajuar con el que fueron enterrados los cadáveres, diferencias que son más notorias cuando se trata de enterramientos realizados en un mismo cementerio, como en el caso de Miraflores, en Nariño (Uribe y Lleras 1983), donde se encontraron dos zonas de enterramientos contemporáneos con notables diferencias estructurales y de ajuar. Por otra parte, muchas de las obras de infraestructura prehispánica pudieron realizarse a través de mecanismos de movilización colectiva en los que no estuvieron involucradas relaciones de poder; es más, algunas de esas obras están tan dispersas en el tiempo y en el espacio que es difícil suponer que su construcción requirió concentración de trabajo en gran escala (cf. Drennan 1991: 276). Parece, sin embargo, que las redes de caminos descubiertas en algunas zonas, sobre todo en Calima (cf. Cardale y Herrera 1995; Cardale 1996); las plataformas para cuya construcción se removieron cientos de metros cúbicos de tierra (Herrera *et al.* 1984: 400), y las construcciones asociadas directamente con prácticas

funerarias (montículos, estatuas, terraplenes), sí eran grandes obras que requerían muchos individuos para su construcción y mantenimiento y, quizás, planeación centralizada. En otras palabras, esas obras requirieron grandes inversiones de energía y, por tanto, movilización de excedentes.

Los patrones demográficos, que apenas empiezan a surgir de las aún pocas investigaciones regionales que se realizan en el país, indican aumento absoluto y concentración de población en unos pocos nodos desde hace poco más de 2 000 años (Drennan *et al.* 1991; Drennan 1991; Langebaek, editor, 1998); estos patrones, mirados en una perspectiva diacrónica, sugieren la existencia de comunidades de unos pocos miles de individuos asociadas a manifestaciones de poder, como los enterramientos desiguales. Finalmente, se han encontrado algunas evidencias de diferenciación probablemente identificables con relaciones de poder en las unidades domésticas, débilmente a nivel del acceso desigual a algunos bienes, como en Tierradentro (Langebaek, editor, 1998) y en el Valle de la Plata (Blick 1993; Jaramillo 1996), y con mayor firmeza a nivel de representaciones iconográficas. Por ejemplo, en las excavaciones de Momil, un sitio de la costa Caribe cuya ocupación inicial puede fecharse hace unos 2 200 años, Reichel-Dolmatoff (1987: 76) encontró diferencias en ciertos ítems (cuentas de collar, pendientes, figurinas) que indican “diferencias de rango” que “probablemente se relacionan con prácticas chamánicas”.

Preguntarse cuándo surge el poder en las sociedades prehispánicas de Colombia resulta problemático porque, como he señalado, no contamos aún con una buena resolución sobre las diferentes expresiones del poder. Sin embargo, es legítimo postular que el poder se puede ver allí donde existen diferencias intra-sociales en una gran variedad de esferas de la cultura material, no solamente de los objetos tradicionalmente (y apresuradamente) identificados con relaciones de poder, como las piezas metalúrgicas. Esas diferencias son marcadas, generalmente, con objetos de difícil consecución o cargados con simbologías que los restringen a ciertos cargos, como los símbolos de los chamanes. Las diferencias en

cultura material que expresan algún tipo de relaciones de poder son más o menos claras desde hace unos 2 500 años en todo el país, quizás con un énfasis inicial más marcado en el suroccidente y más tarde en el centro y en el norte; pero, como bien ha anotado Uribe (1994, 1995) al referirse a las trayectorias desiguales en la expresión del poder en la Colombia prehispánica, la tendencia se reversa hace unos 1 000 años y es en el centro y en el norte del país donde las expresiones del poder se vuelven más marcadas, hasta alcanzar las dimensiones aparentemente explotativas que caracterizaron a varias sociedades de la época del contacto.

A pesar de las afirmaciones contundentes que los arqueólogos colombianos han hecho por años sobre las expresiones del poder en los materiales que han trabajado no podemos saber con demasiada certeza si se trataba de representaciones de poder hereditario e institucionalizado o de poder episódico e individualizado (Gnecco 1997). Tampoco sabemos bien si las expresiones del poder corresponden a individuos con funciones políticas o “religiosas”. Además, es posible que ambos tipos de función social fueran cumplidos por los mismos individuos: los chamanes, por ejemplo, pudieron ser, simultáneamente, caciques hereditarios secundados por élites separadas de la producción de bienes básicos (véase Reichel-Dolmatoff 1988: 36; Bray 1992: 110). Como bien ha anotado Helms (1979: 73, 89-90), en muchas sociedades los roles políticos y religiosos son equivalentes. El cacique-chamán, gracias a su monopolio sobre los “espíritus comunales”, es también quien ocupa, en su papel de intermediario entre el orden social y el orden simbólico, la cima del orden social. La diferenciación entre funciones religiosas y políticas que ha permeado las interpretaciones de la política prehispánica por parte de los arqueólogos está basada, en buena parte, en el imaginario actual de la división social del trabajo y no obedece a las condiciones reales de las sociedades estudiadas. En muchas sociedades las fronteras entre el dominio político y el dominio religioso, características de los estados, no existen. A pesar de estas dificultades de interpretación es claro que el poder, que es concreto y fluctuante, debe construir sus sujetos constantemente, debe lograr ser reconocido.

## *La construcción de los sujetos del poder*

La creación y sostenimiento de un orden social desigual, es decir, de relaciones de poder, dependió de la capacidad de ciertos individuos para movilizar la adhesión del resto de la población, basándose en mecanismos tan diversos como el control directo sobre la economía o sobre espacios simbólicos. Sin embargo, es claro que el peso de la construcción de los sujetos del poder descansa en el poder simbólico. Como ha dicho Bourdieu:

*El poder simbólico [es] un poder casi mágico que le permite a uno obtener el equivalente de lo que se obtiene por la fuerza (física o económica) en virtud del efecto específico de la movilización. Es un poder que puede ser ejercido sólo si es reconocido, esto es, irreconocido como arbitrario. (1991: 170)*

La construcción del poder descansa en una espiral que supone, simultáneamente, el poder de la construcción de prestigio y de riqueza. La movilización de adherentes por medio del poder simbólico se realizó a través de la construcción (alimentada por la competencia) de espacios de prestigio, tanto físicos como metafísicos, algo que se ve de manera notoria en manifestaciones como los grandes monolitos asociados a montículos funerarios y como la distribución desigual de los llamados “valores primitivos” que discutiré más adelante. Drennan (1991: 283-284), por ejemplo, ha interpretado las evidencias del Alto Magdalena como indicadoras de una notoria diferenciación social expresada en la dimensión de ciertas obras públicas (sobre todo de los enterramientos, que revelan prestigio individual). Esas manifestaciones funerarias habrían estado centradas alrededor de un muerto poderoso, un “cadáver viviente” con quien se establecían (o se reclamaban) vínculos que legitimaron y otorgaron poder (Pineda 1991). Para Drennan (1995; véase también Drennan 1991) las prácticas funerarias del período Clásico del Alto Magdalena (2000-1000 A.P.), sobre todo los montículos con estatuas, sugieren que ciertos individuos (o sectores sociales) legitimaron el poder a través de su vinculación simbólica con caciques muertos particularmente poderosos.



Figura 2.

Colgante quimbaya, período temprano, 300 a.C a 700 d.C., 7.0 x 7.0 cm. Colección Museo del Oro del Banco de la República. O03492.

Por otra parte, la distinción que hizo Foucault entre poder negativo y poder positivo resulta muy útil en esta discusión:

*Si el poder fuese solamente represivo, si no hiciese nada distinto que decir no, ¿realmente cree que uno le obedecería? Lo que hace que el poder se sostenga, lo que lo hace aceptable, es simplemente el hecho de que no solamente pesa sobre nosotros como una fuerza que dice no, sino que atraviesa y produce cosas, induce placer, forma conocimiento, produce discurso. Debe ser considerado como una red productiva que corre a través de todo el cuerpo social, mucho más que como una instancia negativa cuya función es reprimir. (1980: 119)*

El lado positivo del poder construye espacios de realidad que son, simultáneamente, los espacios en que sus sujetos se construyen. El poder simbólico establece

*... un orden gnoseológico: el sentido inmediato del mundo (en particular del mundo social) depende de lo que Durkheim llama conformismo lógico, esto es, una concepción homogénea de tiempo, espacio, número y causa, que hace posible... alcanzar un acuerdo... un consenso en el significado del mundo social, un consenso que contribuye, fundamentalmente, a la reproducción del orden social. (Bourdieu 1991: 166; cursivas en el original)*

Este aspecto positivo, el orden gnoseológico, es una alternativa que permite superar la visión exclusiva del poder como práctica negativa. De esa manera es más fácil entender, en la perspectiva de construcción de los sujetos del poder, cómo se alcanzaron niveles consensuales en las sociedades prehispánicas de Colombia que se expresan en la aparición de estilos regionales y extra-regionales ligados a esferas de poder, algunos de larga duración. Puesto que el surgimiento de las desigualdades sociales no es un acto natural sino arbitrario, el ejercicio del poder está ligado a la creación de un consenso que permita la reificación del orden social.

Además, es necesario establecer la diferencia entre una forma de expresión que afirma el poder y otra que lo niega. La representación afirmativa presenta el poder en toda su

magnitud e, incluso, lo exacerba; usando las palabras de Foucault (1992: 170), esta clase de representación del poder no debe entenderse como pantalla o ilusión, sino como modo de acción real. La representación negativa, en cambio, lo oculta, lo disminuye. Por ejemplo, en el Alto Magdalena existen claras evidencias de poder individual (estatuas, montículos, bienes exóticos) que son claramente afirmativas; sin embargo, hace unos 1 200 años (Drennan 1995) esas expresiones de prestigio desaparecen para dar paso a indicaciones de poder más fuertes, como la capacidad de concentrar núcleos de población de algunos miles de personas en unos pocos nodos; es posible que ese cambio esté reflejando el paso de una forma afirmativa a una forma negativa del poder simbólico. Un cambio similar puede argüirse para otras partes del país, como indicaré más adelante.

### *Valores primitivos*

Una parte de la cultura material es reservada (y, generalmente, manipulada) por individuos o por sectores específicos de los colectivos sociales; se trata, en todos los casos, de bienes exóticos, costosos, de difícil adquisición, cargados de una significación a la que sólo algunas personas tienen acceso, no siempre de manera institucionalizada. Dalton (1977: 197) ha llamado a estos bienes “valores primitivos” y ha indicado que no son necesariamente bienes de prestigio que señalan desigualdades sociales sino, y sobre todo, una riqueza (en tanto representan niveles de convertibilidad de excedentes) generalizada usada para crear y reforzar relaciones intra e interregionales. Buena parte de esas relaciones son de poder. La racionalidad que explica la existencia de los valores primitivos es que el control de los símbolos materiales es una estrategia social efectiva en el control de significados que pueden legitimar y reforzar relaciones de poder. Puesto que la producción de cultura material requiere acceso a energía y materia, es posible monopolizar la información contenida en ciertos artefactos y controlar la forma en que esa información se emite y circula (Wobst 1977: 322). Vistos de esta manera, los “valores primitivos” no son el reflejo pasivo de las relaciones sociales sino



Figura 3.  
Urna funeraria, Magdalena medio, período tardío,  
600 a 1600 d.C., tapa 23.8 x 27.0 cm.  
Colección Museo del Oro del Banco de la  
República. C00835.

agentes activos en la forma en que estas se estructuran y modifican. De hecho, su utilidad principal es retórica y social; la necesidad a la que responden es política (Appadurai 1991: 56). Resulta paradójico que aunque el valor de estos bienes es definido por los seres humanos, sin ellos los seres humanos no podrían definir su propio valor; en otras palabras, seres humanos y “valores primitivos” son agentes mutuos en la definición del valor del otro (1991: 37). Como ha dicho Bourdieu:

*Es como instrumentos de comunicación y conocimiento, estructurados y estructurantes, que los sistemas simbólicos cumplen su función política, como instrumentos que ayudan a asegurar que una clase domina a otra (violencia simbólica) al hacer visible su poder distintivo en las relaciones de poder... Las distintas clases y fracciones de clase están metidas en una lucha simbólica destinada a imponer la definición del mundo social que mejor se acomoda con sus intereses. (1991: 167)*

Los valores primitivos son símbolos de poder, pero no son necesariamente íconos de relaciones explotativas; para estas últimas quizás sea más apropiado usar otro concepto, como el ya popular “bienes de élite”. Este término puede reservarse para aquellos valores primitivos exclusivos de sectores sociales específicos, compuestos por individuos capaces de controlar y movilizar para su propio provecho recursos producidos por el resto de la sociedad. Desde luego, no existe una lógica fija y transhistórica que vincule ciertos valores primitivos con ciertas relaciones de poder. Ni siquiera la metalurgia puede ser considerada, per se, un bien de élite (Langebaek 1991; Cooke y Ranere 1992: 287); esa asociación, que ha hecho tanta y tan desafortunada carrera en muchas interpretaciones arqueológicas, es otro reflejo de nuestro imaginario, aquel que establece una relación simétrica entre el oro y la riqueza. En ese sentido, vale la pena recordar que Reichel-Dolmatoff (1981) encontró una diferencia dramática entre las concepciones de los indígenas colombianos sobre las piedras preciosas, el oro y el platino y nuestra propia concepción mercantil. Los “bienes de élite” tienen las siguientes características:

*(a) Los poderes de adquisición que representan son muy específicos; (b) su distribución es controlada de diversas maneras; (c) las condiciones que rigen su emisión crean un conjunto de relaciones patrón-cliente; (d) su función principal es proporcionar la condición necesaria para acceder a posiciones de alto estatus, para mantener el rango o para combinar acometidas al estatus; y (e) los sistemas sociales donde funcionan están adaptados para la eliminación o reducción de la competencia, con el objeto de mantener un patrón fijo de estatus. (Douglas 1967: 69, citado por Appadurai 1991: 41-42)*

Los “bienes de élite” circulan en forma cerrada entre segmentos homólogos de grupos diferentes; en consecuencia, este tipo de bienes tiene una crucial importancia en la reproducción del orden social. El acceso restringido a bienes exclusivos es una de las prerrogativas de las élites, pasadas y contemporáneas. En este sentido, es ya un hecho incuestionable y cada vez mejor documentado que entre las sociedades prehispánicas de Colombia hubo una amplia circulación de valores primitivos (manufacturados y sin manufacturar) y de ideas (véanse varias referencias en ese sentido en Bray 1984; Langebaek 1992; Gnecco 1996). El control sobre la circulación de ciertos valores primitivos (e.g., piezas de cerámica y oro, plumas, conchas y caracoles, alucinógenos) ha sido mostrado como evidencia de la existencia de grupos de poder en buena parte del territorio del país (Bray 1984; Langebaek 1987, 1993; Uribe 1994; Gnecco 1996).

La circulación de “bienes de élite” forma parte de un intercambio calculado que no puede ser catalogado como intercambio recíproco simple ajeno a las luchas por poder y prestigio (cf. Appadurai 1991: 35-36). Varios autores (Langebaek 1993; Uribe 1994; Gnecco 1996) ven en las alianzas inter-élites uno de los mecanismos de surgimiento y sostenimiento de diversas formas de poder en la Colombia prehispánica, quizás incluso explotativas. Estas alianzas debieron haber servido de canal de circulación de bienes y de ideas. La existencia de estas esferas de alianza e intercambio debe ser vista como el intento deliberado por parte de ciertos sectores de excluir a otros de su participación directa, justificando su posición al



**Figura 4.**  
Figura femenina, Urabá, período temprano, 0 a 1000 d.C., 29.0 x 18.0 cm. Colección Museo del Oro del Banco de la República. C13238.

referirla a fuentes externas de poder (Earle 1989; véase Helms 1979; Langebaek 1993). Aunque no contamos con evidencias directas de especialistas en la producción de los valores primitivos que circularon en el país, en ocasiones de manera muy amplia, hay información documental sobre la existencia, por lo menos en el altiplano nariñense en el siglo XVI, de “mindalae”, especialistas en intercambio de bienes de prestigio, patrocinados y protegidos por los caciques (Romoli 1978: 29; Salomon 1986: 98). Además, Cardale y Herrera (1995) han sugerido la identificación entre los llamados “canasteros” (figuras antropomorfas de cerámica muy extendidas en el suroccidente del país) con los mindalae, sobre todo notando las diferencias específicas entre estas piezas por lo demás iguales, diferencias que pueden expresar los distintos orígenes y la movilidad territorial de esos especialistas comerciales.

### *El carácter flotante del poder simbólico*

Las formas y las funciones simbólicas pueden ser adoptadas (y adaptadas) de un grupo a otro gracias a su interacción en diferentes períodos (Flannery 1968; Cohen 1979; Helms 1979). Una de las características del poder es que su simbología flota, literalmente, en el tiempo y en el espacio, sin jamás estar sometida a una fijeza de significación. La simbología del poder cambia en el tiempo y en el espacio por dos razones: (a) porque no obedece a una gramática fija que establezca un vínculo universal (transhistórico) entre el signifiante (el objeto) y el significado; y (b) porque se “define en y a través de aquellos que ejercitan el poder y de aquellos que están sujetos a él” (Bourdieu 1991: 170), es decir, porque su naturaleza es negociada situacionalmente a lo largo de vectores de edad, de género, de clase. En ese sentido Foucault anotó:

*... no sólo los individuos circulan entre sus tejidos; siempre están en la posición de, simultáneamente, padecer o ejercer el poder. Los individuos no son solamente su blanco inerte y consentidor; también son siempre los elementos de su articulación. En otras palabras, los individuos son los vehículos del poder, no sus puntos de aplicación. (1980: 98)*

Recientemente se han identificado variaciones temporales en las expresiones simbólicas del poder prehispánico que resultan de su carácter situacional. Por ejemplo, en el Alto Magdalena ocurrió hace unos 1 200 años el cambio de enterramientos monumentales —con estatuaria asociada, tumbas de cancel y montículos, con poco o ningún ajuar— a enterramientos no monumentales con ajuares bien diferenciados. Langebaek ha interpretado estas variaciones de la siguiente manera:

*En las primeras fases del desarrollo de los cacicazgos se observa un vivo interés por adquirir o copiar objetos de lujo exóticos. Una vez el desarrollo de cacicazgos se consolida, se establecen estilos de carácter muy local, los cuales generalmente carecen de representaciones exóticas... Es como si nos encontráramos ante un cambio, que implica que, en sus orígenes, la autoridad dentro del cacicazgo se relacionaría estrechamente con la habilidad de manipular símbolos de autoridad exóticos. Así mismo, da la impresión de que en los cacicazgos consolidados probablemente esa habilidad era menos importante para los caciques. (1993: 41-42)*

Uno de los vehículos a través de los cuales las simbologías del poder pudieron flotar en las sociedades prehispánicas fueron las alianzas. Esos canales de circulación posibilitaron la adquisición o la copia de valores primitivos; la circulación debió estar enmarcada en la “competencia por adquirir objetos foráneos de alto valor y prestigio... con el fin de justificar su posición especial en la sociedad” (Langebaek 1993: 31). En opinión de Drennan (1991: 280) el despliegue de valores primitivos con asociaciones foráneas fue una de las estrategias usadas en la competencia por el poder. La observación etnográfica de Osborn sobre los U’wa, una comunidad contemporánea que vive en el nororiente colombiano, resulta muy apropiada en este sentido:

*Cada grupo tenía tres o cuatro maestros chamanes y varios aprendices; en la vida cotidiana los chamanes competían uno contra otro pero cooperaban en la presentación de mitos y rituales. En el pasado, y hasta cierto punto hoy, los maestros chamanes tenían alianzas políticas con maestros chamanes de otros grupos adyacentes; de hecho, la posición*

*de un maestro chamán se sostenía en parte por el apoyo de un maestro chamán de otro grupo. (Osborn 1989: 143)*

Las comunalidades estilísticas extra-regionales que se han identificado en el país son un buen ejemplo de la movilidad del poder simbólico. Hace unos años, por ejemplo, Plazas y Falchetti (1983, 1986) identificaron una “tradicción” metalúrgica en el suroccidente, que incluye las regiones de Tumaco, Nariño, Alto Magdalena, Tierradentro, Popayán, Calima y Cauca Medio. Esa tradición se extendería desde 2 500 A.P. hasta 1 000 A.P., y estaría representada por similitudes tecnológicas, formales e iconográficas entre una gran variedad de artefactos: pectorales laminados, cuentas de collar, pinzas depilatorias, figuras ensambladas con alfileres, orejeras de carrete, máscaras, diademas. Yo he sugerido (Gnecco 1996) que esa “tradicción” es el reflejo de una extensa, inestable y compleja red de alianzas entre individuos o sectores de varias sociedades de esa zona del país, a través de la cual encontraron espacios de legitimación simbólica del poder. En la misma guisa puede interpretarse el “aire de familia” que Bray (1984: 308) encuentra en la cultura material de las sociedades prehispánicas del norte de Colombia con las sociedades de la baja Centro América, que le llevó a sugerir la existencia de una “Esfera de Interacción Ístmica”, con una amplia profundidad temporal. Sin embargo, Bray (1984: 326-327) fue claro en indicar cómo los estilos, sobre todo metalúrgicos, fueron cambiando con el tiempo, desde copias de estilos “colombianos” (o importación de piezas manufacturadas en Colombia a territorios de la baja Centro América) hasta el desarrollo de manifestaciones locales (cf. Cooke 1984). Además, es posible interpretar que a la par con la movilización de las expresiones materiales del poder simbólico circularon, de manera restringida, varios tipos de saberes; debido a su acceso restringido estos saberes han sido llamados “conocimiento esotérico”.

### *El saber como poder*

Uno de los grandes descubrimientos de la obra de Foucault es que el poder está siempre ligado a una forma de saber, y que poder y saber son conceptos que se penetran

y refuerzan. Esta unión inextricable ha sido explorada por Llanos (1995) con relación a la estatuaria del Alto Magdalena, mostrando cómo los chamanes representados en las estatuas fueron depositarios y usuarios de un saber que les permitió acumular una base suficiente de poder simbólico como para establecer relaciones verticales y asimétricas con el resto de la población. De hecho, las relaciones de poder

*... no pueden ser establecidas, consolidadas ni implementadas sin la producción, acumulación, circulación y funcionamiento de un discurso. El ejercicio del poder no es posible sin cierta economía de discursos de verdad que operan a través de y sobre la base de esta asociación. (Foucault 1980: 93)*

Existen fuertes razones para creer que, en el caso de las sociedades prehispánicas de Colombia, esos discursos de verdad estuvieron centrados (o, por lo menos, basados en buena parte) en el chamanismo. Reichel-Dolmatoff (1988) encontró que muchos elementos iconográficos de la metalurgia prehispánica de Colombia son la representación de un complejo chamanístico muy extendido; esta observación ya había sido hecha por el mismo Reichel (1972a) con relación a la estatuaria del Alto Magdalena y ha sido hecha recientemente para algunas piezas cerámicas del período Ilama de la zona Calima (Cardale *et al* 1989: 8) y para cerámica de la zona del Cauca Medio (Cardale *et al* 1988: 113-114). Algunas otras características funerarias, como las pinturas de las tumbas de Tierradentro y del Alto Magdalena, pueden estar asociadas con visiones alucinatorias, como las que se experimentan con el uso de los alucinógenos utilizados por los grupos indígenas contemporáneos en contextos chamánicos (Sotomayor y Uribe 1987: 280-281; Reichel-Dolmatoff 1988: 36; Llanos 1995). Si los chamanes controlaban conocimientos esotéricos básicos para el funcionamiento económico, como los ciclos agrícolas (Reichel-Dolmatoff 1987: 136-138; Helms 1979: 121), y si eran agentes de control social (Reichel-Dolmatoff 1972a: 61), ciertas esferas iconográficas pueden entenderse como la expresión simbólica del acceso restringido a conocimientos que permitieron el monopolio y, al mismo tiempo, la legitimación del poder. En otras palabras,

la importancia política de los valores primitivos no sólo descansó en su escasez ni en el acceso restringido a los mecanismos de su circulación, como ya anoté, sino también —y, probablemente, sobre todo— en su simbología ligada a conocimientos vedados al grueso de la población. Como ha anotado Helms (1979: 109-143), estos saberes pudieron haberse obtenido a través del contacto con lugares distantes, tanto geográficos como sobre-naturales. Langebaek (1993) cree que el hecho de que al inicio de varias secuencias arqueológicas en el país se encuentren estilos (sobre todo cerámicos y metalúrgicos) con imaginería foránea —importada o copiada— se debe a que el poder simbólico descansaba en el vínculo con lo foráneo, con lo distante, con lo exótico.

Una de las representaciones más recurrentes en la cultura material prehispánica colombiana son los bancos, bien sea de manera individual (en madera y cerámica) o como parte de figuras más complejas, generalmente antropomorfas. La etnografía de los bancos en sociedades indígenas es relativamente bien conocida (Pineda 1991, 1994, 1997; Urbina 1994) y deja en claro que forman parte de una trilogía compuesta, además, por el saber y la palabra (Urbina 1994: 101); que son usados, fundamentalmente, en contextos rituales, y que forman parte de los instrumentos característicos de los sabedores (chamanes, mamas, payés). Aunque el uso de los bancos *per se* no es exclusivo de los sabedores, y aunque de su uso estén excluidos algunos sectores sociales (como las mujeres), lo cierto es que los bancos más cargados de simbología iconográfica están restringidos a las esferas de poder y de autoridad. Pineda (1991, 1994) cree que las figuras sentadas prehispánicas representan, sobre todo, chamanes, pero también ha señalado que el uso de los bancos está asociado con la autoridad de los caciques y de las élites (Pineda 1994, 1997). Esta apreciación de Pineda refuerza la anotación hecha más arriba: la dificultad de diferenciar en las sociedades prehispánicas entre chamanes y caciques, porque probablemente no existían roles diferenciados, con la probable excepción de sociedades claramente jerarquizadas y con varios niveles de toma de decisiones (incluyendo la separación de las funciones políticas de las religiosas), como los Muisca (Langebaek 1987) y Taironas (Cárdenas 1996).

## *Las bases del poder*

El poder puede surgir y consolidarse en situaciones donde es posible ejercer control sobre ciertos medios de producción, i.e., zonas con circunscripción de tierras cultivables, con fuentes de irrigación limitadas, o con ciertas tecnologías productivas cuya obtención implica costos que requieren la movilización de unidades sociales amplias. Pero allí donde el control económico no es posible el poder se puede basar en el control de los espacios simbólicos que he analizado en este ensayo.

Por muchos años en Colombia no existió investigación alguna sobre las bases del poder, aparte de algunas pocas observaciones intuitivas (e.g., Reichel-Dolmatoff 1987: 134), pero la conclusión de dos investigaciones regionales recientes es lapidaria al respecto: no existe una relación clara entre el ejercicio del poder y el control económico, especialmente sobre tierras productivas, el único medio de producción sobre el que podría esperarse que se hubiese ejercido algún tipo de control (cf., Drennan y Quattrin 1995; Langebaek, editor, 1998). Las manifestaciones de poder en el Alto Magdalena y valle de La Plata (cf. Drennan 1991, 1995) no parecen estar asociadas con control económico alguno: no hubo intercambio de productos básicos ni especialización de alguna clase, sino redundancia económica y autonomía de las unidades familiares; los asentamientos agregados en torno a sitios con estatuas y montículos pueden ser el resultado de capacidad de movilización individual, pero no de control poblacional directo de alguna clase; las pocas ofrendas con las que ciertos individuos eran enterrados con estatuas y montículos sugieren que se trataba de individuos con gran prestigio personal pero sin riqueza (Drennan 1995: 96). Así, Drennan (1995) cree que la evidencia del Valle de La Plata muestra que el poder descansó en bases simbólicas y no económicas (cf., Drennan y Quattrin 1995). Es posible que después del Clásico Regional (hace unos 1 200-1 000 años), cuando cesan las construcciones funerarias monumentales, el poder se expresase de manera distinta al prestigio individual y a la vinculación con líderes pasado, ya sea (a) a través de la



**Figura 5.** Martillo o machacador muisca labrado en piedra, 700 a 1600 d.C., 6.0 x 3.3 cm. Colección Museo del Oro del Banco de la República. L00201.

institucionalización de las posiciones de liderazgo, una posibilidad que parece atestiguada en los documentos de la época del contacto que muestran la existencia de jefes, en ocasiones hereditarios, con mucho poder y prestigio pero con poca riqueza y con un ejercicio político institucionalizado pero limitado; o (b) a través de control económico, lo que parece poco probable. En Tierradentro, por otra parte, a pesar de que hay algunas manifestaciones de poder, como montículos, estatuas, y entierros diferenciales, no hay evidencia alguna de que haya habido control económico ni poblacional (Langebaek, editor, 1998). Langebaek cree que la ya anotada desaparición en varias secuencias regionales del país de objetos foráneos (o con iconografía foránea) y su reemplazo por bienes producidos localmente puede indicar un desplazamiento del control de las élites desde esferas simbólicas a esferas económicas; en su opinión, por ejemplo, el poder de los caciques muisca “era ante todo económico, como administradores y reguladores de la producción” (1993: 42).

Por otra parte, no existen evidencias claras que indiquen que el ejercicio del poder estuvo basado en la fuerza, ni iconográficas ni de otra naturaleza, como asentamientos defensivos o armas, aunque los datos etnohistóricos hablan de una gran actividad guerrera, sobre todo en el suroccidente (Trimborn 1949; Reichel-Dolmatoff 1977). Las manifestaciones “guerreras” de algunas estatuas (Drennan 1991: 275, 279), tanto del Alto Magdalena (Reichel-Dolmatoff 1972b; Sotomayor y Uribe 1987) como de la región de Tajumbina (Cadavid y Ordoñez 1992), están relacionadas con prácticas funerarias y pueden interpretarse de forma más económica como “guardianes” que como “guerreros” (cf. Reichel-Dolmatoff 1972b: 42, 75). Helms (1979: 32) ha indicado que la guerra puede ser un mecanismo buscado intencionalmente por los líderes políticos para reforzar y hacer visibles sus posiciones de poder, más que un medio universal de adquisición de tierra y de esclavos, como sugirió Carneiro (1970). En este sentido, Drennan (1991: 279) cree que si la guerra ocurrió en tiempos prehispánicos fue causada por rivalidad y competencia de status y prestigio. Pero los análisis demográficos del Valle de La Plata mostraron que “la

dispersión del patrón de asentamiento, aún dentro de las concentraciones de asentamientos, no sugiere una condición de alto riesgo de guerra” (Drennan y Quattrin 1995: 103).

Así, parece que las bases del poder de las sociedades prehispánicas distintas de los muiscas y taironas no descansaron en el control económico sino en la acumulación de poder simbólico (Langebaek 1993; Uribe 1994; Drennan 1995; Gnecco 1996). Aunque las evidencias de poder en la arqueología colombiana no parecen expresar relaciones explotativas en términos económicos, es innegable que ciertos individuos (y quizás ciertos sectores) disfrutaban de prerrogativas a las que los demás no tenían acceso. Esas prerrogativas muestran a todas luces que estamos delante de relaciones de poder y de construcción de sujetos de poder a través del prestigio. Quizás ese prestigio no tenía nada que ver con la esfera económica sino con la simbólica y quizás el poder que otorgaba no era ejercido en marcos institucionales ni, mucho menos, adscritos.

### *Referencias*

- APPADURAI, A. 1991. Las mercancías y la política del valor. En *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*, editado por A. Appadurai, pp 17-87. México: Grijalbo.
- BLICK, J.P. 1993. *Social differentiation in the Regional Classic period (A.D. 1-900) in the Valle de la Plata, Colombia*. Disertación doctoral, University of Pittsburgh.
- BOURDIEU, P. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- BRAY, W. 1984. Across the Darien gap: a Colombian view of isthmian archaeology. En *The Archaeology of Lower Central America*, editado por F.W. Lange y D.Z. Stone, pp 305-338. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- BRAY, W. 1992. El período Yotoco. En *Calima: diez mil años de historia en el Suroccidente de Colombia*, editado por M. Cardale, BRAY, W., T. GAHWILER y L. HERRERA, pp 75-124. Bogotá: Fundación Pro Calima.

- CADAVID, G. y H. ORDOÑEZ. 1992. *Arqueología de salvamento en la vereda Tajumbina, Municipio de La Cruz (Nariño)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República, FIAN.
- CARDALE, M. 1996. *Caminos prehispánicos en Calima*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República, FIAN.
- CARDALE, M., W. BRAY y L. HERRERA. 1989. Reconstruyendo el pasado en Calima. Resultados recientes. *Boletín Museo del Oro* 24: 2-33.
- CARDALE, M. y L. HERRERA. 1995. Caminos y comerciantes en el suroccidente de Colombia entre 2 500 y 1 500 AP. En *Perspectivas regionales en la arqueología del Suroccidente de Colombia y Norte del Ecuador*, editado por C. Gnecco, pp 195-222. Popayán: Universidad del Cauca.
- CARDALE, M., S. MORALES y O. OSORIO. 1988. Nota sobre una tumba de cancel hallada en el municipio de Dosquebradas, Risaralda. *Boletín Museo del Oro* 22: 103-116.
- CÁRDENAS, F. 1996. Complex Societies in pre-Hispanic Colombia: the Tairona as a case study. En *Caciques, intercambio y poder: interacción regional en el Área Intermedia de las Américas*, editado por C.H. Langebaek y F. Cárdenas, pp 63-74. Bogotá: Universidad de los Andes.
- CARNEIRO, R.L. 1970. A theory of the origin of the state. *Science* 169: 733-738.
- COHEN, A. 1979. Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder. En *Antropología política*, editado por J. Llobera, pp 55-82. Barcelona: Anagrama.
- COOKE, R.G. 1984. Archaeological research in central and eastern Panama: a review of some problems. En *The Archaeology of Lower Central America*, editado por F.W. Lange y D.Z. Stone, pp 263-302. Albuquerque: University of New Mexico Press.

COOKE, R.G. y A.J. RANERE. 1992. The origin of wealth and hierarchy in the central region of Panama (12,000-2,000 B.P.), with observations on its relevance to the history and phylogeny of Chibchan-speaking polities in Panama and elsewhere. En *Wealth and Hierarchy in the Intermediate Area*, editado por F.W. Lange, pp 243-316. Washington: Dumbarton Oaks.

DALTON, G. 1977. Aboriginal economies in stateless societies. En *Exchange Systems in Prehistory*, editado por T.K. Earle y J.E. Ericson, pp 191-212. Nueva York: Academic Press.

DRENNAN, R.D. 1991. Prehispanic chiefdom trajectories in Mesoamerica, Central America, and northern South America. En *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*, editado por T. Earle, pp 263-287. Cambridge: Cambridge University Press.

DRENNAN, R.D. 1995. Mortuary practices in the Alto Magdalena: the social context of the "San Agustín Culture". En *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*, editado por T.D. Dillehay. Washington: Dumbarton Oaks. En prensa.

DRENNAN, R.D., L.G. JARAMILLO, E. RAMOS, C.A. SÁNCHEZ, M.A. RAMÍREZ y C.A. URIBE. 1991. Regional dynamics of chiefdoms in the Valle de la Plata, Colombia. *Journal of Field Archaeology* 18: 297-316.

DRENNAN, R.D. y D.W. QUATTRIN. 1995. Patrones de asentamiento y organización sociopolítica en el valle de La Plata. En *Perspectivas regionales en la arqueología del Suroccidente de Colombia y Norte del Ecuador*, editado por C. Gnecco, pp 85-108. Popayán: Universidad del Cauca.

EARLE, T.K. 1989. The evolution of chiefdoms. *Current Anthropology* 30: 84-88.

FLANNERY, K.V. 1968. The Olmec and the valley of Oaxaca: a model for inter-regional interaction in Formative times. En *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, editado por E.P. Benson, pp 79-117. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

- FOUCAULT, M. 1980. *Power/Knowledge*. Nueva York: Pantheon.
- FOUCAULT, M. 1992. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. 1994. *Un diálogo sobre el poder*. Barcelona: Altaya.
- GNECCO, C. 1996. Relaciones de intercambio y “bienes de élite” entre los cacicazgos del suroccidente de Colombia. En *Caciques, intercambio y poder: interacción regional en el Área Intermedia de las Américas*, editado por C.H. Langebaek y F. Cárdenas, pp 175-196. Bogotá: Universidad de los Andes.
- GNECCO, C. 1997. Reconsideración de la complejidad social del suroccidente colombiano. En *Dos lecturas críticas: arqueología en Colombia*, pp 43-74. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura.
- HELMS, M.W. 1979. *Ancient Panama: Chiefs in Search of Power*. Austin: University of Texas Press.
- HERRERA, L.; M. CARDALE, y W. BRAY. 1984. El hombre y su medio ambiente en Calima. *Revista Colombiana de Antropología* 24: 381-424.
- JARAMILLO, L.G. 1996. *Prehispanic Chiefdoms in the Valle de la Plata, Volume 3: The Socioeconomic Structure of Formative 3 Communities*. University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology, No. 10. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- LANGEBAEK, C.H. 1987. *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas*. Bogotá: Banco de la República.
- LANGEBAEK, C.H. 1991. El uso de adornos de metal y la existencia de sociedades complejas: una visión desde Centro y Suramérica. *Revista de Antropología y Arqueología* 7(1-2): 71-90.
- LANGEBAEK, C.H. 1992. *Noticias de caciques muy mayores*. Bogotá: UniAntioquia-UniAndes.

LANGEBAEK, C.H. 1993. Arte precolombino-culturas. *Gran enciclopedia de Colombia*, Tomo 6, pp 27-42. Bogotá: Círculo de Lectores.

LANGEBAEK, C.H. (Editor). 1998. *Arqueología de Tierradentro*. Bogotá: ICAN. En prensa.

LLANOS, H. 1995. *Los chamanes jaguares de San Agustín*. Bogotá: H. Llanos.

OSBORN, A. 1989. Multiculturalism in the eastern Andes. En *Archaeological Approaches to Cultural Identity*, editado por S. Shennan, pp 141-156. Londres: Routledge.

PINEDA, R. 1991. Los hombres sentados del Magdalena Medio: una aproximación al significado del arte funerario prehispánico. En *Sinú*, pp. 16 –20. Colección Arte de la Tierra. Bogotá: Banco Popular.

PINEDA, R. 1994. Los bancos taumaturgos. *Boletín Museo del Oro* 36: 3-41.

PINEDA, R. 1997. Los señores felinos y la servidumbre voluntaria: reflexiones sobre las sociedades complejas del Cauca (Colombia) en el siglo XVI. *Innovación y Ciencia* 6(2): 62-68.

PLAZAS, C. y A.M. FALCHETTI. 1983. Tradición metalúrgica del suroccidente colombiano. *Boletín Museo del Oro* 14: 1-32.

PLAZAS, C. y A.M. FALCHETTI. 1986. Patrones culturales en la orfebrería prehispánica de Colombia. En *Metalurgia de América precolombina*, editado por C. Plazas, pp 203-227. Bogotá: Banco de la República.

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1972a. The feline motif in prehistoric San Agustín sculpture. En *The Cult of the Feline*, editado por E.P. Benson, pp 51-68. Washington: Dumbarton Oaks.

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1972b. *San Agustín: a Culture of Colombia*. Nueva Cork: Praeger.

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1977. Las bases agrícolas de los cacicazgos sub-andinos de Colombia. En *Estudios antropológicos de G. y A. Reichel-Dolmatoff*, pp 23-48. Bogotá: Colcultura.

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1981. Things of beauty replete with meaning: metals and crystals in Colombian Indian cosmology. En *Sweat of the Sun, Tears of the Moon: Gold and Emerald Treasures from Colombia*. Los Angeles: Natural History Museum.

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1987. *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Bogotá: Segunda Expedición Botánica.

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1988. *Orfebrería y chamanismo: un estudio iconográfico del Museo del Oro*. Medellín: Colina.

ROMOLI, K. 1978. Las tribus de la antigua jurisdicción de Pasto en el siglo XVI. *Revista Colombiana de Antropología* 21: 11-55.

SALOMON, F. 1986. Vertical politics on the Inca frontier. En *Anthropological History of Andean Politics*, editado por J.V. Murra, N. Wachtel y J. Revel, pp 89-117. Cambridge: Cambridge University Press.

SOTOMAYOR, M.L. y M.V. Uribe. 1987. *Estatuaria del Macizo Colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

TRIMBORN, H. 1949. *Señorío y barbarie en el Valle del Cauca*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

URBINA, F. 1994. El hombre sentado: mitos, ritos y petroglifos en el río Caquetá. *Boletín Museo del Oro* 36: 66-111.

URIBE, M.V. 1994. *La orfebrería prehispánica de los cacicazgos andinos colombianos*. Manuscrito sin publicar.

URIBE, M.V. 1995. Tendencias del desarrollo tardío de los cacicazgos andinos colombianos. En *Perspectivas regionales en la arqueología del Suroccidente de Colombia y Norte del Ecuador*, editado por C. Gnecco, pp 245-262. Popayán: Universidad del Cauca.

URIBE, M.V. y R. LLERAS. 1983. Excavaciones en los cementerios Protopasto de Miraflores, Nariño. *Revista Colombiana de Antropología* 24: 335-379.

WOBST, M. 1977. Stylistic behavior and information exchange. In *Papers for the Director: Research Essays in Honor of James B. Griffin*, edited by C.E. Cleland, pp 317-342. Nueva Cork: Academic Press.

### *Cómo citar este artículo*

GNECCO, Cristóbal. [1998] 2005. El poder en las sociedades prehispánicas de Colombia: un ensayo de interpretación. *Boletín Museo del Oro*, No. 53. Bogotá: Banco de la República. Obtenido de la red mundial el (fecha que cambia el usuario según el día en que consultó el archivo). <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>.