

Cruz o "jaituma" en el alto Andágueda - Chocó

JESUS ALFONSO FLOREZ LOPEZ

Centro de Pastoral Indigenista, Diócesis de Quibdó,
Quibdó, 1996, 204 p.

Los objetivos que el autor de este texto se propone, conocer el modelo de internado misionero que se creó en el Alto Andágueda y sus efectos sobre la sociedad indígena embera katio, son de gran interés para el estudio de la acción de la Iglesia Católica en los procesos de integración de los indígenas a la sociedad nacional colombiana. Igualmente es importante por las circunstancias de la posición privilegiada del autor para el tratamiento del tema, así como por el material primario que tuvo a su disposición, derivados ambos de su identidad como misionero claretiano —que el autor oculta en su trabajo al presentarse sólo como antropólogo— y de haber sido director del Internado Indígena de Aguasal, lo cual le permitió acceso directo a los diarios de su antecesor, el padre Betancur, a otros materiales de interés y a las comunidades indígenas de la región.

Pero tales circunstancias, a la vez, representan indudablemente una dificultad para validar los resultados de las entrevistas del misionero-antropólogo con los embera de la región en todo lo que se refiere al Internado y a las actividades de la misión, en especial en lo que tiene que ver con la posición y evaluación de los indígenas respecto de su acción sobre ellos. Después de la férrea dictadura del padre Betancur y de su absoluta negación de lo indígena durante décadas, resulta dable pensar que los embera no iban a sincerarse con plena confianza ante su sucesor cuando conversaban sobre aquellas cosas de la misión.

Para poder cumplir con su propósito de mostrar el impacto de la misión-internado sobre los indios el autor precisaría conocer a fondo tanto la acción y características de esa institución "educativa" como las peculiaridades de la sociedad embera katio de hoy, lo mismo que las de antes de la llegada del padre Betancur. La primera de estas exigencias parece cumplirse en lo fundamental, y el autor, en tanto que misionero y continuador de la obra del padre Betancur, muestra tener al respecto una información excelente y amplia, aunque bastante unilateral; no ocurre lo mismo con lo que se refiere a la sociedad embera, cuyo tratamiento es bastante superficial y limitado, cosa que refleja un débil conocimiento de las características profundas de la misma y de los mecanismos de su dinámica interna.

Por supuesto, esto constituye un obvio obstáculo para encontrar, entender y mostrar con suficiente claridad, por debajo de las apariencias, de la superficie, los cambios esenciales que ocurrieron en ella como resultado de la acción misionera, y que constituyen el principal objetivo del trabajo. Esto nos permite entender por qué las conclusiones son tan limitadas y esquemáticas y, sobre todo, repetitivas de cosas que ya se han dicho en otros lugares de escrito.

Queda, además, la impresión de que el material de primera mano del que dispuso el autor, aquel proveniente del padre Betancur —tres volúmenes de sus diarios personales y el archivo de correspondencia y documentos del internado durante 36 años— fue subutilizado, a no ser que los mencionados diarios sean realmente muy pobres y su contenido muy homogéneo y poco variado.

La estructura global del texto es coherente, pero en sus distintas partes, especialmente en el cuerpo del "diálogo coloquial", la información y el tratamiento de los temas están dispersos y sueltos, dándose repeticiones y poca hilación entre ellos. Las conclusiones han debido cumplir el papel de "amarrarlos" en un todo, dándoles unidad, sin que lo hayan hecho.

A la hora de construir el texto, las fuentes no aparecen identificadas con precisión, como tampoco la información que viene de cada una de ellas. Por eso, no es posible tener claridad sobre la manera cómo se construye la intervención de la mujer embera, pese a que el autor explica que se tomó como base el conjunto de su "relato de vida" y se agregaron elementos provenientes de los "testimonios" de otras personas, indígenas principalmente, amén de los resultados de su propio trabajo pastoral y de su observación en el terreno. No se explica con plenitud si la información obtenida de los diversos informantes es congruente en su conjunto y, en consecuencia, sólo era necesario integrarla con los planteamientos de Hermilda Arce, o si hubo contradicciones entre ellos y, en ese caso, cómo se trataron éstas a la hora de construir un discurso único.

Ello pese a que el autor expresa que "lo único en lo que no hubo afinidad de apreciaciones fue en la valoración, positiva o negativa, de la acción del misionero". Que se ubique en el campo "valorativo" tal disparidad de criterios, que se refieren precisamente a lo que constituye el meollo del asunto, lleva a que el método para resolverla sea el de "contrasté con los mismos informantes tales apreciaciones, y con su asentimiento y mi propio análisis llegué a los juicios que se presentan en el texto central de este trabajo" (énfasis mío), cuando tal diferencia necesariamente ha debido contrastarse con referencias a la diversidad de vida material, de experiencia de cada uno de los "informantes" y, por consiguiente, de distintos efectos de la misión sobre sectores diversos de una sociedad que no era ni es homogénea, lo cual representa precisamente el fundamento que permite el diálogo.

Dado que este texto constituye el trabajo de grado de su autor para optar al título de antropólogo en la Universidad Nacional, dispone de dos capítulos iniciales, de contenido teórico el primero, llamado *Las Historias de Vida como estrategia de conocimiento*, y metodológico el segundo, *Elaboración de las Historias de Vida*. En ellos se define el procedimiento que se siguió tanto para la investigación como para la construcción del texto. Y se retoma la importancia reciente y creciente que se

ha dado a las Historias de Vida en el campo del hacer antropológico, aunque también en la historia y la sociología actuales, incluyendo algunas discusiones de los antropólogos posmodernos alrededor de la crítica al llamado "realismo etnográfico" y la propuesta de trabajar con base en lo que denominan "autoridad descentrada", de la cual la antropología dialógica constituye una de las "soluciones" prácticas.

Con esta base quiero llamar también la atención de manera especial sobre la forma general que reviste la obra. La intención del autor es muy interesante: presentar su trabajo en la forma de un "diálogo coloquial" entre una mujer embera y él mismo. Pero en su resultado final, y en mi criterio, se trata de un propósito completamente fallido. El autor no conoce ni el pensamiento ni la forma de expresión de los embera en castellano de un modo tal que le permita recrear sus intervenciones en una conversación que debería emplear un lenguaje coloquial; por eso, por encima de las diferencias de cultura, formación, sexo, etc., la forma resulta ser casi semejante para los dos personajes: la mujer embera y el autor, algo realmente absurdo. La diferencia básica entre ambos está dada por la presencia de extensas citas textuales, notas de pie de página, referencias bibliográficas y otros elementos en las intervenciones de los actores de la supuesta conversación, que se da especialmente en la del blanco, minda, todo lo cual choca completamente con la forma dialogal que se quería lograr.

Lo que se suele llamar "antropología dialógica" dentro de las actuales tradiciones posmodernistas norteamericanas, en especial por parte de Dennis Tedlock, a quien el autor sólo cita de segunda mano, no se ha entendido como la presentación de los textos en forma de una conversación entre dos personas, sino como la construcción misma del trabajo en una forma dialógica, es decir, a través de una acción conjunta de investigador y miembros del grupo sobre el cual se trabaja, de un diálogo de saberes, cuyo resultado nunca está acabado, terminado; se trata de adelantar un diálogo-proceso y no que al final se llegue a acuerdos para construir un discurso único. El propio Tedlock aclara que "Cuando hablamos de diálogo en una novela o

en una obra de teatro, no hablamos sólo de dos personas, ¿no? Más aun, día en diálogo no significa 'dos', significa 'a través'. Y continúa: "En tanto que un diálogo se esté desarrollando, no es posible ninguna metanarrativa abarcadora. Si las partes de un diálogo llegan a un punto de completo acuerdo, ya no estarían dialogando entre sí", nos dice Tedlock. Me parece que el texto en consideración es un buen ejemplo de esto último.

Luis Guillermo Vasco Uribe
Pofesor Titular
Universidad Nacional de Colombia

Religiones afroamericanas

Emilio Jorge Rodríguez (Coordinador)
Quibdó, Diócesis de Quibdó, Ediciones CPI, 1996

A pesar de que el título del libro podría hacer pensar que se trata de un estudio articulado en torno a las religiones afroamericanas, el texto es tan solo las memorias de un seminario sobre esta cultura, celebrado entre el 14 y el 25 de agosto en el Centro de Estudios del Caribe de la Casa de las Américas. La consecuencia natural de esto es la carencia absoluta de unidad en el libro. No hay, por lo tanto, una visión panorámica del tema y más bien sí muchas anotaciones, algunas muy juiciosas, acerca de detalles. Es una lástima, pues es evidente la necesidad sentida de un auténtico libro de referencia sobre este tema, relevante no sólo para los antropólogos, sino también para la cultura en general, si se pretende una auténtica comprensión universal de la misma. Las religiones afroamericanas representan para nuestro continente un factor indiscutible de enriquecimiento que matiza nuestra tan afamada diversidad.

El libro posee, sin embargo, la virtud de ofrecer una variedad notable de tópicos relacionados con las religiones afroamericanas y su influencia en distintos ámbitos: la política, el arte, las relaciones sociales, la música, la literatura, las instituciones, entre otros. De hecho reúne las conferencias del seminario que estaban agrupadas en cuatro grandes temas en relación con las religiones afroamericanas: confluencias y diferencias; liturgia, oralidad y creación artística; artes visuales y literatura.

Hay numerosos trabajos dignos de mención, como, por ejemplo, el de Artur Cesar Isaia sobre la relación entre catolicismo y herencia afro-indígena en el Brasil, en el cual realiza un cuidadoso estudio acerca de cómo la religión umbandista intentó reinterpretar el catolicismo oficial. El estudio de María Poumier sobre José Lezama Lima, en el que pretende descubrir en el autor cubano la primera fenomenología afrocubana. Entre otros autores, encontramos trabajos de Natalia Bolívar sobre el Palo Monte en Cuba; Enrique Sosa Rodríguez, al respecto de la leyenda Nãñiga; Yolanda Wood sobre pintura, religiosidad popular y transculturación en el Caribe contemporáneo; Maybell Padilla Pérez sobre los cabildos afrocubanos.

En resumen, hay muchos ensayos que pueden interesar al estudioso ya iniciado en las religiones afroamericanas y de hecho podría considerarse más bien como el primer número de una revista académica sobre el tema. No es un libro de divulgación para recién llegados y, con excepción de algunos de sus ensayos, es un libro aburrido para el gran público.

La diversidad de puntos de vista ofrece, sin embargo, una comprensión amplia y rica en matices del surgimiento, realización y desarrollo de las múltiples y disímiles manifestaciones religiosas de origen africano. La lectura del libro da al lector la sensación de que gran parte de lo que llama su propia cultura está poblada por caracteres africanos. La intensidad de algunos planteamientos nos permite ir más allá de la mera descripción objetiva para dar paso a la interpretación. Por ejemplo, el trabajo de Lázara Menéndez sobre los recursos plásti-