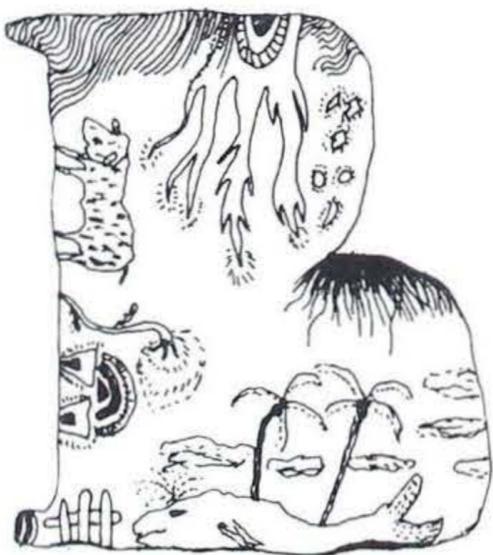


pañola, las guerras civiles, las misiones religiosas y la violencia política colombiana.

Entre otras cosas, Taussig muestra cómo el discurso sobre América, elaborado por cronistas, viajeros, misioneros e historiadores, está repleto de "imágenes eminentemente políticas, en donde chocan mito e historia para volverse accesibles al arte mágico". El rigor de la cronología o el despliegue temporal de acontecimientos no exime a este discurso de su carácter monológico. Esta percepción, que capta la forma mítica esencial de ese discurso como descenso y salvación, parte de una imagen concreta, la del *sillero* o indígena que transporta en sus espaldas al hombre blanco a través de los Andes. ¿Cuáles eran los pensamientos del indígena en esta travesía? No los conocemos. Solo nos han quedado los testimonios del hombre blanco. Taussig penetra profundamente en las formas de representación, pero sobre todo en el conflicto inherente a toda forma de colonización. Superpone la descripción de una realidad, la de los indios silleros que ascienden y descienden abismos con un viajero a sus espaldas, a la imagen dantesca de la ascensión por el espinazo de Satanás. Y de esa realidad metafórica deduce el significado de imágenes profundas del inconsciente colectivo en su dualidad colonizador-colonizado. Algo semejante ocurre con el discurso resplendente de gloria de misioneros que aparece trastocado en las imágenes inducidas por el yagé.



La experiencia intelectual única de Michael Taussig se coloca volunta-

riamente bajo la égida de un pensador fragmentario, Walter Benjamín, y su modo de representación es el de *collage*. No puede describirse sino con sus mismas palabras, cuando trata de aproximar el teatro épico de Brecht a la visión épica de un indígena provocada por el yagé: como la intención de "trastocar la relación entre lo extraordinario y lo ordinario, de tal manera que este último arda con una intensidad llena de problemas en un mundo que ya no puede ser visto entero y sin cisuras. El universo fragmentado es visto en un formato fragmentario que arroja yuxtaposiciones de escenas mal ajustadas y por eso aptas para ser cuestionadas dentro de un arte premeditado de la diferencia" (pág. 329).

¿Cómo se llega a través de esta fragmentariedad a una síntesis intelectual ejemplar? Hay que recorrer cuidadosamente, una y otra vez, la agonia de una inteligencia universalizadora, capaz de combinar los productos intelectuales más refinados (Benjamín, Barthes, Foucault, Bakhtin, Conrad, James) con las experiencias más inmediatas o con un don de simpatía etnográfica que escucha atentamente las manifestaciones de una cultura popular. Taussig no ofrece una exégesis interpretativa en la que la autoridad de ciertos textos imponga un sentido a sus experiencias del curar de los curacas o de las bebezones de yagé. Incluso reprocha a E. E. EvansPritchard haber asimilado el pensamiento de los azandes africanos a la "comprensión de racionalidad" de sus lectores "antes que desarrollar los medios por los cuales las creencias en hechicería pueden servir para criticar y enriquecer esa comprensión". Taussig, al contrario, encuentra en ciertos textos apenas confirmaciones y similitudes, como en Brecht, en Benjamín o en Artaud, sin que su tratamiento del material etnográfico lo subordine dentro de una jerarquía intelectual preestablecida. Por esta razón, los paralelismos se encuentran siempre en textos de vanguardia en donde el teatro, la semiología o la crítica cultural sugieren, en estallidos súbitos, el sentido profundo de una experiencia.

Después de este libro deslumbrante, ninguna de las disciplinas de las ciencias sociales en Colombia deberían ser las mismas. Ni por su contenido ético, ni por su contenido estético. Pero tal vez este periplo intelectual sea irreplicable y no encontremos una forma de representación adecuada para los "espacios de muerte" ni para la esperanza.

GERMAN COLMENARES

Las dificultades del etnógrafo

Semejantes a los dioses. Cerámica y cestería emberá-chamí

Luis Guillermo Vasco Uribe

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1987

Dos imágenes del etnógrafo nos son cercanas en la actividad de su saber. Una es la presentada por Borges en su narración de 1969 como parte del *Elogio de la sombra*. Otra es la del etnógrafo positivista que intenta a toda costa monografiar aspectos de la cultura en una sociedad dada. A esta segunda imagen corresponde el libro del antropólogo Luis Guillermo Vasco, en el que se presentan aspectos de la cerámica y cestería emberá-chamí bajo el título de *Semejantes a los dioses*. Allí emergen con precisión las dificultades del etnógrafo, las cuales son vistas con interés, dado que el autor ejerce como maestro de esta disciplina en la Universidad Nacional, desde donde podemos entrever las dificultades en la enseñanza de la etnografía.

El autor se ata obstinadamente al modelo monográfico. El libro está dividido en dos partes, una dedicada a presentar la cerámica y la segunda a la cestería, como labores "artesanales" de los "emberá de vertiente".

Cada una de estas partes constituye una breve monografía, en correspondencia monotemática, articuladas bajo un título y unas sucintas conclusiones, como resultado de un año de "trabajo de campo" en las zonas del Chamí (Risaralda) y del Garrapatas (Valle del Cauca) ⁽¹⁾. Las dos monografías presentan una secuencia e ítems similar a las descripciones etnográficas de finales del siglo XIX y primera mitad del presente, en las que predomina un criterio empírico-clasificador y un bajo recurso conceptual respecto a estas artes de la denominada "cultura material". El autor privilegia en su presentación las variantes relacionadas con la materia prima, las técnicas de su elaboración, la tipología, la decoración, la "mediación del trabajo", la "ideologización" de estas artes y los procesos de cambio ligados a su transformación en mercancías. Pero en esta opción investigativa es donde se dan con mayor precisión sus dificultades etnográficas.

En primer lugar señalamos que, en lo relacionado con la materia prima usada en la cestería, el autor menciona la utilización de una cantidad de bejucos y algunas "plantas cuya forma las asemeja al bejuco sin serlo" (pág. 97) y "otras plantas, de las cuales es la corteza la que suministra la materia prima para la cestería" (pág. 97). De estas plantas da el nombre común en español, y en algunos casos la designación en lengua nativa, pero no es presentado en ninguna parte un criterio biológico, como sería su descripción y taxonomía botánica, que permita precisarlas y elaborar una lectura comparativa con otras territorialidades emberas u otras regiones etnológicas. Algunos de los nombres de estas plantas, al ser referidos en español, están asociados a un espacio animal, lo cual no queda bien explícito en cuanto a su significación a lo largo del texto. Es sabido el criterio universal, para las sociedades amerindias, de los enclasmientos del mundo natural entre plantas y animales determinados desde el punto de vista particular de la cultura, como continuidad de fuerzas y presencias entre uno y otro orden, en

comunicación con lo social. Un enclasmiento no es propiamente una clasificación de una planta o de un animal, sino más bien una designación desde un criterio topológico, dado que uno u otro orden comportan espacios correspondientes en expresión vital, manifestada como planta o animal, desde una misma perspectiva cultural. Es así como una planta puede ser vista como el alimento de un animal, los cuales —planta y animal— se convierten en "emblema" de un segmento social. Este sería el caso de un enclasmiento emblemático espaciado en el orden de las plantas, los animales y la sociedad.



Esta imprecisión etnográfica del autor deja abierto un vacío en la información, el cual no es llenado siquiera cuando se presenta la designación endógena, puesto que estas palabras no son presentadas con un criterio morfosemántico, lo cual ata la palabra a un significado ajeno a su criterio endógeno, puesto que es dado como traducción al español regional y no a la significación en el campo de la misma lengua. Tampoco se explica el tipo de grafía adoptado y sus correspondencias fonéticas con la lengua o dialecto emberá en que han sido recogidos.

¿Cómo se darían posibles enclasmientos entre planta, animal, cesto, diseño, cestería y uso individual o social? ¿Y cuál es su recorrido designante y de sentido cultural? El autor presenta un dato etnográfico valioso, que en parte responde a estas inquietudes. En opinión del antropólogo, el

consumo de la chicha de maíz hace a los emberas *semejantes a los dioses*; de ahí el título del libro. Es el maíz y su transformación en chicha lo que determina un enclasmiento, en el que alfarería, cestería, arte culinario y alimento territorializan lo social, determinando allí una adscripción de identidad: "En ese contexto aparece en forma nítida una relación entre canastos y cántaros de barro. Los incurr son utilizados para llevar la semilla del maíz que va a ser regada en el monte o en el rastrojo. Cuando la cosecha va a ser recogida, grandes e son el vehículo para transportarla hasta la casa y, a veces, para guardarla mientras se desgrana. En el proceso de desgranado, e, echaké, jabara, canasticas reciben el grano en su interior.

"Más tarde, en la transformación de las diferentes clases de maíz en alimentos, sea en mazamorra, chicha o harina, intervienen ampliamente jabara de todos los tamaños y características. Y de ellos pasa el maíz a los grandes cántaros de barro u, en los cuales va a ser tostado y convertido en crispeta. Molido en harina, ésta es almacenada en jabara.

"O bien pasa de los jabara y e a las piedras que van a quebrarlo con miras a su transformación en mazamorra, o en colada de maíz (chicha). La primera hervida en los kuru, la segunda fuertiada en los chokó [. . .].

"Todas estas asociaciones entre ambos productos, encontradas a cada paso en la vida diaria, son corroboradas también por el mito, como sucede en el sitado de Betata, en el cual canastos y cántaros aparecen con un origen común, enseñada su fabricación por ese personaje femenino, y ligados claramente con la producción y transformación del maíz" (pág. 145).

Por ello el autor afirma en la sección dedicada a la alfarería: "la humanidad de los emberá proviene del maíz en su forma de chicha. Son, entonces,

¹ Es de anotarse que los emberas habitan también el litoral pacífico en el Chocó, y regiones del Caquetá, Córdoba y Panamá.

hombres de maíz, hechos del maíz. Por eso, una mujer del río Machete, afluente del Garrapatas, decía que los antiguos eran los Bembera, es decir, los Be-emberá, gente del maíz" (pág. 90). En lengua emberá, la palabra *be* es la designación del maíz.

Tanto los canastos como los cántaros están impregnados de figuras y diseños en relación con la variedad tipológica, de uso y elaboración; sin embargo, el etnógrafo se ha encontrado ante la opinión que la enuncia que esas figuras son "de antigua" y que las hacen para que "se vean más bonitas" (pág. 131), anotando la imposibilidad de "ir más allá en la búsqueda de una significación más profunda" (pág. 131). En esta enunciación, el etnógrafo reconoce con precisión sus dificultades, puesto que no encuentra respuesta de significación a los diseños encontrados, ya sea porque, según él, lo han olvidado o no le han querido dar la información correspondiente. En este segundo caso, surgiría una duda no respecto a los emberas sino de ellos respecto al etnógrafo, al optar por no entregarle la información simbólica a pesar de que el autor afirma tener más de diecisiete años de "trabajo con ellos" (pág. 7). Siendo ésta una zona cultural donde persisten la mitología y el jaibanismo (chamanismo), es difícil pensar que la significación simbólica de los diseños, que marcan su pertinencia al criterio de gente-maíz, haya desaparecido. Tal vez el principal factor de desproporción en la obtención de información sea la de una desorientación cultural para obtener el dato etnográfico, cuyo camino bien puede estar dado por los senderos de la indagación etnolingüística. Sin embargo, el autor opta por la tesis de la "despersonalización cultural de los emberá, en el camino de la desnacionalización por el cual se los empuja diariamente" (págs. 92 y 139-143).

El etnógrafo, sin ser estructuralista, indica la necesidad de buscar una "significación más profunda", como si existiese una superficie cultural y una geomorfología de la cultura. Tanto el diseño como su significa-

ción, a pesar del estructuralismo o del marxismo-estructuralista, se encuentra en la inmediatez misma de la cultura, en su superficie vivencial. Nada está oculto, lo cual es distinto de que se niegue la comunicación de la significación de la cultura. Ante esta dificultad, es fácil optar por una opinión ideológica, como es la "despersonalización cultural" y la "desnacionalización".

Si bien es cierto que estos grupos étnicos han vivido un proceso de agresión cultural etnocida, es bastante exagerado esbozar la tesis de la "despersonalización cultural". En diferentes contextos del libro, el autor usa ese concepto sin lograr presentarlo de manera precisa. Lo relaciona con los procesos de cambio cultural provenientes del contacto con la cultura occidental, y agenciados particularmente por los misioneros católicos en sus labores de evangelización y educación amparados por el concordato, así como por los efectos de la colonización y comercialización de tierras, objetos y fuerza de trabajo. Pero aun así, resulta exagerado hablar de "despersonalización cultural" y "desnacionalización". La desaparición de algo que pudiera denominarse "personalidad cultural" marcaría de facto la desaparición de la comunidad o sociedad como tal y la disgregación de sus individuos. Estos, sin embargo, optarían inevitablemente por otra opción de "personalización cultural" y por adscribirse parcial o totalmente a otra comunidad o sociedad. Si éste fuese el caso, no se les podría seguir designando como "semejantes a los dioses", y aun así no estarían en situación de "despersonalización" sino de "repersonalización cultural" o de renovación de su "personalidad cultural", independiente de cualquier tipo de juicio moral respecto a si corresponde al bien o al mal, porque a pesar del proselitismo cultural de los misioneros, de los colonos o de las instituciones del Estado, son los individuos emberas quienes deciden adscribirse o no a otra señalidad cultural. No existe, en sentido estricto, una "despersonalización cultural", un despojo de cultura por parte de una comunidad o

un individuo, puesto que la cultura es su impronta de existencia. Por lo demás, el cambio cultural es innegable e inherente a cualquier existencia, y aun a pesar de las prácticas etnocidas no es posible encontrar individuos, comunidades o sociedades en estado de "despersonalización cultural".



El concepto de "desnacionalización" está relacionado con el anterior, sin ningún tipo de esbozo. Es apenas mencionado como término. Sin embargo, corresponde a una idea impartida en los claustros de enseñanza. Consiste en considerar a las comunidades o sociedades étnicas como tendientes, en un evolucionismo lineal, a constituirse en naciones. Esta idea, surgida desde el evolucionismo de Lewis Morgan y retomada por algunas corrientes del marxismo (Engels, Lenin, Stalin, Mao), constituye otra dificultad etnográfica en el conocimiento de estas comunidades y sociedades, puesto que la etnología hace rato mostró cómo existen sociedades cuya posibilidad endógena no mira hacia la concreción de su existir como nación o como estado-nación. Una intención de nacionalidad implica, además de una adscripción territorial fija y sedentaria, la conjunción y constitución centralizada de un poder coercitivo estable. Para el caso de los emberas, y para la mayoría de las comunidades étnicas que perviven en el territorio denominado Colombia, su propuesta de vida social no es la de una nacionalidad o la constitución de un poder coercitivo. Si se tiene en cuenta la documentación etnográfica respecto a las otras comunidades emberas diferentes de las

estudiadas por Luis Guillermo Vasco, como son las del litoral pacífico o las del Sinú, se puede ver claramente cómo este criterio no existe en su "personalidad cultural", puesto que su rasgo histórico ha sido el de la movilidad nómada. De tal manera, tampoco es preciso mencionar un "camino de desnacionalización" cuando en ellos no existe una voluntad nacional o de nacionalidad.

El libro de Vasco muestra un punto de concreción de la etnografía enseñada y ejercida en la Universidad Nacional. Pero sólo es un punto, puesto que allí se han puesto en ejecución prácticas diferentes en el ejercicio de este saber, más cercanas al postulado de la búsqueda del sentido cultural narrado por Borges en *El etnógrafo*.

La impresión, hecha por la Universidad Nacional, está influida por el mismo criterio monográfico del autor, dejando grandes espacios en blanco que impregnan una sensación de vacío textual, en contraposición a páginas en las que se aglutinan en exceso y estrechez las ilustraciones. La impresión fotográfica adolece de falta de precisión y contraste, además de excesiva economía en el tamaño de la imagen y de desubicación respecto al texto.

WILLIAM TORRES C.

Connociones y revueltas

Estado y subversión en Colombia.
La violencia en el Quindío, años 50
Carlos Miguel Ortiz Sarmiento
Cider-Cerec, Bogotá, 1985, 383 págs.

Estado y subversión en Colombia se destaca en el conjunto de trabajos sobre la violencia en marcos regiona-

les. A la afortunada clasificación de las modalidades regionales de la violencia, expuesta por Paul Oquist⁽¹⁾ en 1979, siguieron los estudios de Darío Fajardo (1979), Jaime Arocha (1979), Urbano Campo (1980), James Henderson (1980). Al abordar regiones distintas, estos autores incorporaron al análisis aspectos peculiares de la violencia. En el libro de Ortiz Sarmiento se identifican temas nuevos, y los ya estudiados se someten a un novedoso tratamiento.

El libro consta de seis partes distribuidas en veintinueve capítulos, de una introducción, conclusión y anexos que incluyen mapas de las diversas regiones del Quindío y gráficos y estadísticas sobre la violencia en el país.

En la primera parte, el autor analiza el proceso de configuración política de la población del Quindío. Los colonos que llegaron a finales del siglo XIX traían consigo sus lealtades partidistas. Estas eran particularmente fuertes, porque se vinculaban en no pocos casos a las experiencias compartidas en las guerras civiles. En la hoja de vida de Carlos Barrera Uribe, jefe político de Armenia hasta los años cuarenta, se destacaban sus méritos militares.

Ortiz Sarmiento describe a los grupos sociales en los escenarios primarios: el municipio y la vereda. Señala la notable significación del trabajo colectivo y la fuerza de organizaciones que se daba la comunidad, como eran las juntas de pobladores que precedieron a los concejos. De ese panorama social van emergiendo actores sociales y políticos. En el nivel más básico, y ante la débil presencia del Estado, se destaca el hombre cívico de la vereda, quien cumple una doble función: la organización del trabajo colectivo y la mediación entre la comunidad y las instituciones municipales e incluso de más alto nivel.

A las mismas funciones, sólo que en diferente escala, aparece asociado el jefe político del municipio o gamonal del pueblo, salido de un sector en el cual se encuentran propietarios de

muchas fincas y casas, compradores de café, proveedores de mercancías, contratistas del municipio. El poder del gamonal se derivaba de la posibilidad tanto de asignar cargos públicos como de ofrecer trabajo privado. El gamonal respondía a su modo a necesidades de veredas y barrios y mantenía su función de representante de la comunidad ante el Estado. Al respecto, Ortiz señala la paradoja consistente en que, si bien formalmente la burocracia expresaba al Estado, las instancias estaban sujetas a las circunstancias de liderazgo político local (pág. 53). En las elecciones el gamonal recibe su legitimación. A cambio de sus servicios obtiene votos. Los electores van a las urnas guiados por dos tipos de motivaciones: las ideológicas y las pragmáticas, que son diversas, como diversos son los grupos sociales en que se originan.



En las elecciones no sólo el cacique o gamonal recibe su confirmación. En ellas se legitima el conjunto del sistema político. Ortiz Sarmiento trata de identificar las zonas comunes y la articulación entre el Estado convencional, la oligarquía y el gamonal. El objetivo es loable y la argumentación resulta convincente, cuando se trata del nivel regional. Sin embargo, el análisis se torna confuso cuando se extiende al plano nacional.

Para el Quindío, el autor esclarece los vínculos entre el poder económico, el gamonal y personal político.

¹ Esta clasificación está expuesta en el capítulo "La regionalización estructural de la violencia", en Paul Oquist, *Violencia, conflicto y política en Colombia*, Bogotá, 1978.