

revista

**MOPA
MOPA**

Nº 15

PASTO - COLOMBIA

REVISTA DEL DPTO. DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA,
MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA; FACULTAD DE ARTES DE LA UNIVERSIDAD DE NARIÑO

Pasto, mayo 2003

ISSN0123-2045

No.15

UNIVERSIDAD DE NARIÑO

RECTOR

Pedro Vicente Obando Ordóñez

VICERRECTOR ACADÉMICO

Mireya Uscátegui de Jimenez

VIPRI

Arsenio Hidalgo Troya

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Vicente Parra Santacruz

DPTO. DE HUMANIDADES

Y FILOSOFÍA

DIRECTOR

Héctor Roriguez Rosales

CTCP

DIRECTORA

Clara Luz Zúñiga Ortega

REVISTA MOPA MOPA

A.A 1329

PASTO - COLOMBIA

REVISIÓN DE TEXTOS

Fermina Pacheco de Castillo

Dario Portilla Caicado

PORTADA

El Universo ha sido un verdadero interrogante para el hombre y el hombre en el Universo mismo, la contemplación y el significado acertado del hombre precolombino de los astros significó para el indígena fuente de admiración y respeto. Para el chamán o curandero el estudio de las estrellas, presagiando calendarios y esperanzas.

Alvaro Trujillo Santacruz

DISEÑO, DIAGRAMACIÓN E IMPRESIÓN
Instituto Andino de Artes Populares IADAP

Sumario

PRESENTACIÓN

Clara Luz Zúñiga Ortega

7

Ignacio Abello

CARNAVAL Y NACIÓN

9

Epifano Arévalo Gómez

LA CELEBRACIÓN

17

Doumer Mamián

NACIÓN, IDENTIDAD Y CULTURA EN AMÉRICA LATINA, EL INDIGENISMO LATINOAMERICANO 1820-1970.

24

Sergio de Zubiría

LA GLOBALIZACIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DEL PATRIMONIO LOCAL

38

Willian Torres C.

ARTAUD EMBRUJADO

50

Armando José Quijano Vodniza

ESTUDIO DE ASTRONOMÍA DE POSICIÓN DEL PICTÓGRAFO QUILLACINGA DE "EL HIGERÓN"

65

Doramaria Chamorro y

Carlos Villarreal

MEMORIA DE UN PUEBLO

80

Guillermo Zúñiga Benavides

LA MAGIA DE LA ESPIRAL

85

César Eduardo Quiroga Salcedo

ADIVINANZAS CHILENAS DE CONCEPCIÓN Y ARGENTINAS DE SAN JUAN

89

Lidia Inés Muñoz Cordero

COSTUMBRES Y FIESTAS EN EL PASTO DE ANTAÑO

99

Oscar Antonio Caballero Rodríguez

APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A LA COMUNIDAD GITANA ROM DE COLOMBIA

103

Vicente Fernando Salas Salazar

ELEMENTOS CONCEPTUALES PARA UNA PROPUESTA DE REDEFINIR LO REGIONAL A PARTIR DE LO CULTURAL

119

PRESENTACIÓN

Nos hemos demorado un poco en la entrega de esie número de la Revista MOPA- MOPA. Son muchos los tropiezos que hay que superar para lograr una nueva edición. Sin embargo, lo que importa es que aquí está este nuevo número, una vez más inaugurando diálogos, promoviendo debates y dando oportunidades a nuevas voces, a nuevos decires.

Hace poco el CENTRO DE TRABAJO EN CULTURA POPULAR, IADAP- Nariño, celebró el vigésimo aniversario de su fundación en Pasto, en virtud del Decreto No 757 , firmado por el entonces gobernador del Departamento Doctor Luis Eduardo Córdoba Barahona, como constancia del pacto celebrado entre el Ministerio de Educación Nacional, en representación del Convenio "Andrés Bello ", la Universidad de Nariño, la Casa de la Cultura, el Gerente del Banco de la República y la Gobernación del Departamento. Desde entonces este Centro echó a andar sus políticas, sus sueños y aspiraciones en estos lares del sur.

Cuando se inauguran las instituciones, los espacios, los sueños, siempre creemos estar inaugurando utopías, porque desde nuestra condición humana sabemos con Joan Manuel Serral que "Sin utopías, la vida sería un ensayo para la muerte ". Sin embargo, el paso del tiempo nos ha mostrado que es posible hacer realidades de los sueños, que las ilusiones no son otra cosa que empujadoras profesionales del carro de la vida y que ella, es una sucesión de porvenires donde nosotros, sin descanso, vamos urdiendo los hilos con el fin elemental de construir el mañana. Ese futuro que hoy es presente.

Porque sin duda, utopías se inauguraban cuando hace tantos años, un grupo de soñadores como nosotros, creyeron que era posible construir desde el espacio al que daban vida entregándole la suya, y porque creyeron en las posibilidades que el C.T.C.P. podría ofrecer en ese afán de recorrer los caminos para afianzar aquello que llaman identidad y que nos hace ser nosotros, aquello que está detrás del nombre propio, lo que distingue a un individuo de otro, aquello que explica nuestra razón de ser y de estar en el mundo.

Desde entonces el CTCP, estimuló permanentemente la pregunta sobre nosotros mismos, nos ayudó a descubrir lo que se esconde detrás de tantos rastros y rostros,

nuestra piel. Desde entonces, tratando de entendernos, animamos la presencia del "otro", sabedores de que es ella la que nos da existencia. Aprendimos a aceptar la alteridad, en la certeza de que el otro es diferente pero es necesario para que el uno sea. Aquí se entrecruzaron los discursos que como los caminos suben y bajan por todos los senderos.

Con esa dialéctica propia de los caminos el CTCP no ha dejado de andar y hoy, al hacer entrega de este nuevo número de la Revista Mopa-Mopa, su órgano de difusión, y al re-gistrar con grata complacencia su feliz arribo al número 15, recordamos que fue en Abril de 1983, justamente hace 20 años, cuando el número 1 de esta revista nació a la vida, y hoy, con gratísima complacencia, vuelve a mirar hacia atrás, no con la mirada nostálgica de quien añora "lo que pudo haber sido y no fue", sino con la mirada que revisa, evalúa y aprende, para tomar nuevo impulso, revisar sus políticas, revitalizarse y volver a empezar.

El número 15 de nuestra Revista recoge la participación de brillantes intelectuales en la celebración del Vigésimo Aniversario de labores de Nuestro Centro y otros artículos sobre temáticas pertinentes a sus políticas.

Con la satisfacción propia de quien avanza en el camino y la esperanza de que él sea muy largo porque aun queda mucho por decir, entregamos este ejemplar y prometemos muchos más.

Clara Luz Zúñiga Ortega
Directora

CARNAVAL Y NACIÓN

Ignacio Abello

La construcción de lenguajes que permiten crear diversas formas de comprender el mundo, que a su turno desarrollan conductas, costumbres, valores, creencias y los modos de realización de ellas, es sin duda una de las formas específicas con la cual podemos identificar el concepto de cultura.

Pero es claro que esta no es la única posibilidad de comprender el problema, pues nos podemos ubicar desde otra perspectiva según la cual esos lenguajes, lo que hacen es explicar lo que es el mundo y lo que son los valores, las conductas, costumbres y creencias. Esta segunda posición parte del hecho de la existencia de realidades concretas y objetivas que deben ser desentrañadas, para que por medio del lenguaje correcto podamos aproximarnos a ellas y conocerlas tal y como son.

En esta presentación partimos de la primera tesis, es decir que el mundo y lo que en él sucede, en lo que se refiere a su comprensión y conocimiento, es el resultado de un lenguaje explicativo que a su turno ha reemplazado a otro que igualmente explicaba los fenómenos, pero que por razones que no son pertinentes desarrollar en este trabajo, dejaron de satisfacer a los estudiosos del tema, ya sea porque aparecieron nuevos fenómenos que no pueden ser comprendidos desde esa teoría, o porque surgió una nueva que permite conocer aspectos y perspectivas que la anterior no tenía en cuenta y en consecuencia no podía comprender ni explicar.

Para ir centrándonos en nuestro tema nos encontramos con conceptos como los de cultura y su relación con la Nación, o solamente el de cultura, o solamente el de Nación que vistos desde un lenguaje concreto y específico como es el de la Constitución de 1886 que dice y ordena una cosa; y otra cosa muy distinta, hablando y ordenando a propósito de los mismo conceptos, lo que dice la Constitución de 1991.

En efecto, para la Constitución de 1886 el concepto de cultura y Nación no tiene ningún problema en la medida que tanto la una como la otra están dadas y se parte del hecho de la existencia de una cultura colombiana y de una Nación colombiana, por el sólo hecho de existir un territorio y ser ciudadano colombiano. Más aún, para la Constitución del 86, la existencia de grupos indígenas que habitan ese territorio nacional pero que tienen otras prácticas culturales, no le es problema en el sentido de que pueda dañar su

visión de nacionalidad y cultura unitaria; no, simplemente lo resuelve declarándolos colombianos incapaces igual que a los niños. Es decir, que se parte del hecho de que tanto los unos como los otros algún día pueden llegar a ser capaces, aunque pueden de la misma manera que los locos, permanecer en la incapacidad.

Esta manera de concebir la nacionalidad y la cultura que hoy podría parecerle a muchos -no a todos- absurda, obedece como lo ha sido desde la antigua Grecia, es decir a la tradición de Occidente específicamente, a una teoría, teoría que en este caso proviene del siglo XVIII, según la cual la unidad de la Nación y la totalidad de ella, así como los valores y creencias que en ella se desarrollan son los mismos para todos, y todos deben obedecer a los principios allí expuestos, por ser racionales y éticamente correctos y en consecuencia buenos y verdaderos, en una palabra, universales. Por el único intersticio por el cual se podía introducir una variante en esa comprensión del mundo, era por el de que estos valores y principios eran un deber ser y algunos habían accedido a ellos y otros no, pero esa variante lo único que permitió, fue la justificación de relaciones de dominación no solamente de orden económico sino también cultural.

Con lo anterior no pretendo hacer un juicio de valor y descalificar a esa teoría, y esto por dos razones, una, porque no pienso que las relaciones de dominación vayan a desaparecer aunque seguramente se modificaran las modalidades, como de hecho se han modificado, de ejercer esas relaciones, tal y como lo teoriza Michel Foucault y otra, porque no considero que desde donde hablo sea esta sí la verdadera manera de comprender y conocer. Pero lo anterior no quiere decir que no se pueda hacer un análisis de las implicaciones y consecuencias de orden político y social que una teoría como está plasmada específicamente en la Constitución colombiana de 1886, pudo haber traído, en la medida que no le otorgó los mismos derechos a todos, y no me refiero únicamente a los indígenas, aunque pretendiera la universalidad de los mismos.

Pero si bien es cierto que esos conceptos de Nación y de cultura eran fáciles de comprender y de explicar en la medida que no existían diferencias culturales de esencia sino de accidente, como podría decir Tomás de Aquino y toda la escolástica, (teorías a las cuales eran tan proclive la clase dirigente de nuestro país y muy concretamente el señor Caro), es decir que no existían diferencias regionales y culturales entre por ejemplo la Costa Caribe y la Región Andina, sino que eran meros accidentes, pero donde lo que era de su esencia era la unidad, el ser una totalidad, eso, decía más arriba, en la medida que estaba dado, no era necesario problematizarlo. Sin embargo algo bien distinto sucede cuando la nueva Constitución nos declara pluriétnicos y pluriculturales.

En efecto, el artículo 7 dice : "El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana" y más adelante, en el artículo 70 se reconoce la nación colombiana como multicultural, siendo esa multiculturalidad la base de la nacionalidad, al decir en uno de sus apartes que " La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país".

Con esta nueva manera de comprender la cultura y la Nación surgen nuevos problemas que son de gran importancia para podernos comprender y reconocer y especialmente para construirmos como Nación, pues en este caso ni la nacionalidad ni la cultura están dadas, sino que se ve como un proceso de construcción. Veamos algunos de estos puntos :

1. Somos pluriétnicos y pluriculturales, lo cual significa, sin entrar a complejizar, que existen diversas etnias que de hecho tienen sus propias culturas, pero que más allá de esos grupos, también existe una diversidad de culturas dentro de los diversos grupos que forman el país.
2. Que la Nación colombiana se constituye a partir de la diversidad.
3. Que es la diversidad cultural el fundamento de la nacionalidad.

Con estos postulados que a su vez son mandatos constitucionales, nos enfrentamos a un nuevo lenguaje y a una nueva comprensión de nosotros mismos, pero con la dificultad de ser un proceso en construcción, lo cual en sí mismo no es necesariamente un problema, sino por el hecho de no estar acostumbrados a vivenciar esa construcción debido al lenguaje anterior. Mientras que ahora debemos comprendernos de manera dinámica en proceso permanente de transformación y construcción, porque una cosa es saberse de una manera determinada y otra muy distinta es hacerse responsable de sus propios procesos en una sociedad que debe aprender a saberse diversa en el sentido en que son múltiples comprensiones del mundo, múltiples maneras de aproximarse a un mismo problema, múltiples formas de representación, múltiples maneras de sensibilizarse, múltiples creencias religiosas, múltiples cruces de miradas en las relaciones y otras multiplicidades que vienen a ser lo que constituye nuestra unidad, lo que nos puede hacer fuertes como Nación.

.....Lo primero que hay que hacer en este proceso es, sin duda, aprender a ser multiculturales. Aunque hay varias maneras en que nuestra multiculturalidad se manifiesta y se vive, porque es un problema de vivencia, y una de ellas, como veremos más adelante, es el Carnaval, la verdad es que tenemos que comenzar la tarea pasando del lenguaje de la exclusión al del reconocimiento, de la pretensión de que todos deben pensar, actuar, sentir y creer de la misma manera a como lo hace un grupo que pretende encarnar esos valores, a saber que existen otros valores que también pueden enriquecer los míos y hasta transformarlos, y sobre todo a saber que el otro distinto de mí es el que me permite ser. Vale la pena aquí ilustrar lo anterior y concretamente el del lenguaje del deber ser, a título de ejemplo, citando un aparte del texto de Eduardo Posada Carbó sobre el "El regionalismo político en la Costa Caribe de Colombia" y publicado en el número de la Revista Aguaita. "El 6 de diciembre de 1947, la revista SEMANA publicó una serie de cartas en defensa del porro. La "tempestad de la protestas" la había originado una correspondencia anterior firmada desde Medellín, donde Fabio Londoño Cárdenas le negaba al porro su naturaleza musical, y lo reducía a una expresión de "salvajismo y brutalidad de los costeños y caribes, pueblos estancados y salvajes". Desde Barranquilla, Corozal, Cartagena, Magangué, Carmen de Bolívar, Sincelejo, y aún desde Bogotá, lectores indignados protestaron por las "ofensas al pueblo costeño", mientras defendían al porro como

"el exponente fiel de la alegría de los que poblamos esta tierra". Un compositor que residía en Bogotá advertía cómo los caribeños no se pronunciaban "contra los bambucos, pasillos, guabinas bundes y torbellinos que constituyen la expresión musical de los pueblos del interior". Y le criticaba a Londoño "su falta de sentido no ya musical sino colombiano por insultar a una región porque su música ha triunfado rotundamente en todo el país y en el exterior". Londoño, sin embargo, insistió en sus críticas. Más que la expresión de un pueblo, añadió en carta posterior, "estos aires imitan muy bien la bullaranga que hacen en el momento... una manada de micos..., o demás animales salvajes". SEMANA decidió cerrar la controversia en su edición del 13 de diciembre, tras afirmar que la revista estaba de acuerdo con el concepto de otro corresponsal de Medellín; "Los porros sí son una manifestación de cultura. De la cultura que tienen los costefios... Y no son muy explícito para no faltar a la moral". Este ejemplo es absolutamente marginal con relación a las personas que expresan su opinión, en el sentido que no se puede pensar que todos los antioqueños pensarán lo mismo, deja de ser marginal cuando es la revista misma, como medio de información de carácter nacional, quien califica a toda una región de inmoral, excluyéndola, por consiguiente, del sistema de valores que constituyen la Nación. Dicho en otros términos y buscando otras implicaciones, lo que la revista Semana le estaba diciendo a todos sus lectores, incluyendo los costefios, era que solamente se podían incluir dentro de la colombianidad aquellos costefios que consideran inmoral la música de su región y por vía negativa los invitaba a olvidar su música y su moral para adquirir la del interior como valor de la verdadera cultura.

Lo anterior no podemos decir que haya sustancialmente cambiado, sin embargo, hoy nos encontramos construyendo un nuevo proceso, que como todo proceso, no se da espontáneamente, sino que es necesario hacerlo y para hacerlo hay que inventarlo y construirlo para que lentamente se incorpore, se vuelva carne y hueso, se introyecte en el inconsciente. Y aquí, valga la mención, los "Diálogos de Nación" que como política cultural está desarrollando el Ministerio de Cultura, son primordiales y apuntan al centro del problema. Eso no quiere decir que no se pueda discutir la modalidad ya sea para ratificarse en ella o para transformarla, sino lo importante, lo verdaderamente esencial es que exista, como existe, una claridad con relación a la importancia inaplazable de construirnos como Nación.

Y es que la construcción de Nación no es simplemente un problema de mandato constitucional, es un problema que se inicia allí donde se declara la multiculturalidad, porque la multiculturalidad no es saber que existen diversas culturas y expresiones culturales en las distintas regiones colombianas y dentro de cada una de esas regiones, la multiculturalidad radica fundamentalmente en el reconocimiento de la existencia, pero también en la importancia y la necesidad de las otras culturas y de las expresiones culturales que tienen otros grupos o individuos que son diferentes a los míos, para que mi propia cultura exista y tenga un valor.

La multiculturalidad entonces no puede definirse, como lo escribí en otro texto, "por convivir en un mismo territorio político y geográfico diversas étnias con distintas lenguas, sino también por la existencia en las diversas regiones y subregiones de cualquier

país, de múltiples culturas que se reconocen y son reconocidas, que se encuentran plenamente abiertas y que se interrelacionan, se reafirman, se entrecruzan, se transforman, tienen códigos de identificación, pero también crean subgrupos dentro de alguna de ellas, los cuales generan nuevos desarrollos o crean nuevos intereses, sin que eso quiera decir que todos los del grupo pertenezcan al subgrupo, o que el subgrupo cree un nuevo grupo que busque independizarse, sino simplemente se constituyen diversidades al interior de ella. Dicho de otra manera, la diversidad cultural que se encuentra por todo un territorio nacional, también construye dentro de cada una de ellas otras formas de expresión cultural distintas de las formas principales, y muchas se constituyen en puentes para interrelacionarse con otros grupos. Más interesante aún, se pueden convertir en lugar de paso para que distintos individuos, pertenecientes a otros grupos culturales macros o micros, puedan ellos mismos pertenecer a varias culturas desplazándose de una a otra" es con todos estos elementos y las variantes que ellos conllevan que tenemos que concientizar nuestro proceso de construcción y transformación de Nación.

Puede parecerles curioso a algunos la insistencia en la noción de construcción de Nación, porque de alguna manera se afirma que a pesar de los lenguajes utilizados la mayoría de los pueblos tienen una plena comprensión de su vivencia como seres pertenecientes a una Nación y muy seguramente pueden reconocer fácilmente sus héroes, sus valores y en general todo aquello que los puede unir más allá de sus diversidades y por sus diversidades. Sin embargo, pienso que no podemos decir lo mismo del caso colombiano, porque aquí nacimos divididos entre dos héroes, creo habérselo oído decir a Jesús Martín Barbero, y tiene razón, porque no solamente nacimos individuos sino además excluyéndonos, excluyendo a los indígenas, excluyendo a los negros, excluyéndonos a nosotros mismos por mulatos o mestizos, pero también allí donde los otros pueblos no tienen dudas en lo que pueden representar sus héroes fundadores, como puede ser Washington para los Norteamericanos, o Napoleón o inclusive Luis XIV para los franceses, o San Martín para los Argentinos etc, etc, nosotros descalificamos a Bolívar si somos santanderistas, o a Santander si somos bolivarianos. Necesitamos con carácter urgente construir símbolos, lenguas, íconos triunfantes, valores de reconocimiento, tenemos que, para citar a Italo Calvino, "buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio"¹.

Dentro de estos símbolos y lenguajes que no es necesario construir porque se encuentra ahí, pero que es importante reconceptualizar en la dirección de la construcción de Nación no hay la menor duda que uno de ellos es el del Carnaval y de las fiestas en general.

Mucho se ha escrito sobre el Carnaval, desde su relación con lo dionisiaco en Grecia y las saturnalias romanas, pasando por el carnaval medioeval rural y después el urbano en el renacimiento, hasta los textos escritos en clave para los socios del club de

¹ Abello, Ignacio. De Zúbiria, Sergio. Sánchez, Silvio. Cultura: Teorías de Gestión. Ediciones Unariño. 1998. Ps. 191, 192.

expertos, como pueden ser los de Bajtin, en los que el carnaval es una inversión de oposiciones semióticas binarias, lo cual dicho en otras palabras, es lo que siempre se ha dicho y con algunas variantes se sigue diciendo y haciendo : la inversión de valores, el cambio de roles, el triunfo temporal del dominado sobre el dominador.

Pero el Carnaval igual que cualquier otra expresión cultural se va transformando, y a pesar de mantener hilos con su pasado que le permiten seguir llamándose Carnaval, él es lo que manifiesta y lo que expresa en cada momento y en cada circunstancia de un proceso cultural. En ese sentido es posible que en un momento dado deje de ser, deje de existir, porque los momentos constitutivos, que no los formales, que le permiten estar vivo pueden desaparecer, pueden dejar de tener un peso social o cultural, o puede acontecer que los procesos de construcción social específicos se transformen, en cualquier dirección, de tal manera que hacen imposible que una fiesta como el Carnaval, o como cualquier otra tradición cultural, pueda seguir dándose y simplemente deje de existir, eso sí con la posibilidad remota de renacer, en otras condiciones y en otras circunstancias*.

Porque sucede que la cultura es un ente vivo y obedece a procesos sociales internos que la hacen surgir de una manera determinada e igualmente la hacen transformar en una u otra dirección y no se puede forzar su manifestación so pena de caer en estereotipos grotescos como sucede, para citar dos ejemplos, uno, en los Estados Unidos en el poblado de Williamsburg donde en el hotel se encuentra puesta la mesa y servida la comida donde se va a sentar Washington a comer y a conspirar sobre la manera de lograr la independencia americana; donde los habitantes del pueblo deben vestirse a la usanza de la época y transportarse en coche conducidos por esclavos negros, donde los soldados se visten de azul y no de Mariners, donde cada casa se encuentra habitada por artesanos de verdad, que hacen piezas artesanales muy bellas, pero del siglo XVIII, y todas las mañanas se leen los bandos correspondientes con redoble de tambor incluido, para que los turistas que se alojan en hoteles que se encuentran por fuera del perímetro de la población, puedan oírlos y obedecerlos. El otro ejemplo, de los múltiples que existen, lo encontramos en el Amazonas, donde los indígenas Ticunas están alertas para el momento en que se acerca la lancha con los turistas, para quitarse los bluyines y disfrazarse de indígenas.

Entonces, la expresión que se utiliza con relativa frecuencia según la cual hay que buscar el verdadero Carnaval, o lo que queda de Carnaval, o en general, de cualquier otra expresión cultural tradicional, es, a mi juicio, una expresión vana, que carece de sentido dentro de una comprensión de la cultura como proceso dinámico. Porque de hecho, como decíamos más arriba, cuando los elementos específicos que lo hacen surgir y le dan existencia desaparecen o se transforman radicalmente, también esa expresión, en este caso el Carnaval, desaparece. ¿Por qué han desaparecido tantos carnavales en tantas ciudades del planeta ?, ¿ Por qué, para ser más específico, desapareció el Carnaval de Santa Marta y en Popayán ? no será, y lo formulo como hipótesis a desarrollar, porque en ambas ciudades desapareció uno de los elementos de la oposición binaria necesarios en la confrontación. En las dos ciudades existía una clase dominante con pretensiones aristocráticas, con dis-

* Calvino, Italo. Las Ciudades Invisibles. ed Minotauro. Pag. 175

tintas características sí, pero con cierto tipo de pretensiones que las asemejaba. Dos ciudades que por paradójico que parezca tenían unos elementos en común, eso sí dados por circunstancias diferentes, y con una o dos honrosas excepciones, esos elementos que las semejava eran : que en ninguna de las dos ciudades existía esa clase de trabajo, que en ninguna de las dos se produjo riqueza, y que en ninguna de las dos se invirtió en industria o en la misma ciudad. Antes por el contrario, esas dos clases vivían de la explotación de tierras que en sentido estricto no les pertenecían y además eran explotadas por terceros, en las dos, el poco o mucho dinero que entraba se gastaba inmediatamente y por eso mismo cuando las circunstancias cambiaron quedaron en la miseria ellos y sus ciudades y las relaciones de poder se atomizaron, se difuminaron, no se supo más cómo ejercer ese poder ni como resistirlo y por eso no hubo a quién hacerle la resistencia simbólica del Carnaval. Esas clases se encerraron en los clubes sociales donde construyeron una débil resistencia contra nuevos grupos sociales emergentes que rápidamente se los tomaron, en la medida que muchos de sus socios se convirtieron en emergentes. Allí no tenía nada que hacer el Carnaval, allí estaba condenado a desaparecer como en efecto desapareció y por eso se perdió en cualquier rincón de un club olvidado.

El Carnaval entonces, va adquiriendo en cada lugar sus propias características, su propia historia y su propia dinámica, por eso son tan diferentes los distintos carnavales aunque mantengan elementos de carácter formal que los asemeje, como la cuaresma, que hoy en día no tiene ningún sentido como prohibición real del consumo de la carne ya sea animal o de relación sexual. O también de nombres como pueden ser la Batalla de flores y la Gran Parada. Por otra parte, se crean nuevas fiestas que son únicas por sus nombres y por el tiempo en que se llevan a cabo, como es el caso de La Guacherna en el Carnaval de Barranquilla. Esa dinámica social y cultural es la esencia del Carnaval y repito, no puede irse a buscar o a dolerse por los cambios que se puedan dar dentro de él como una traición a una tradición, por que entonces habría que remitirse a las procesiones dionisiacas o al Carnaval del medioevo y desde ese punto de vista no existiría ningún Carnaval.

Desde esta perspectiva, el Carnaval ha seguido siendo Carnaval y aunque ya no existe lo que pudo en un momento considerarse su eje central, es decir, el ser una fiesta perversa en la medida que permitía lo que iba a prohibir y de esta manera el grupo dominante ratificaba su poder, llamárase iglesia, o nobleza, o aristocracia, o burguesía. Pero esas relaciones de poder han cambiado en buena parte, ya no son relaciones de exclusión en las cuales las posibilidades de resistencia quedaban reducidas a formas simbólicas como era el carnaval, donde las posibilidades de confrontación eran manejadas para mayor beneficio del grupo dominante. No, esas relaciones de dominación se han transformado e inclusive se han polarizado pues en algunos sectores o regiones se han convertido en actos de violencia, pero en otras la resistencia como expresión de libertad ha modificado la estructura social. Al respecto Michel Foucault dice : "lo que define una relación de poder es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los demás, sino que actúa sobre su actuar propio. Una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales, o actuales, futuras o presentes. Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo, sobre cosas : fuerza, doblaga, rompe, destruye : cierra todas las posibilidades ; no tiene pues en su entorno un (sic) poco distinto al de la pasividad, y si encuentra una resistencia, no

tiene una salida distinta a la de reducirla. Una relación de poder, por el contrario, se articula con base a dos elementos que le son indispensables para ser justamente una relación de poder. Que "el otro" (aquel sobre quien se ejerce) sea reconocido y mantenido hasta el final como sujeto de acción, y que se abra ante la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos e invenciones posibles".

El Carnaval se ha transformado dentro de nuevas relaciones sociales de poder en el que las formas de expresión simbólica adquieren nuevas características y excluyen, por un lado la parte perversa mencionada de ratificación de un poder a partir de una permisión, y por otra, la violencia. El Carnaval en Colombia y muy concretamente el de Barranquilla y Pasto muestre el juego de nuevas formas de poder dentro del carnaval mismo y dentro de las estructuras sociales que los construyen, allí es clara la dinámica en el que las formas de resistencia pueden pasar a ser dominación, como en el caso de los disfraces y las comparsas en el que los participantes desarrollan formas estéticas acordes con unas convenciones determinadas y en ese sentido hay una aceptación de lo que se impone, o formas de ruptura con esas convenciones que buscan de manera lúdica crítica romper con estructuras que buscan mantener formas perversas de lo social, de lo político o de la moral.

El carnaval entonces es un espacio donde confluyen, en un mismo tiempo, las más variadas manifestaciones de valores, deseos, sensualidad, corporeidad, sexualidad, sueños y también frustraciones que no trascienden más allá de esos cuatro días mágicos, porque El carnaval no es un proyecto, es una vivencia individual o colectiva y su mayor particularidad radica en la posibilidad de participar de la vivencia del otro o de los otros. Por eso es una de las fiestas que permite la mayor comprensión de la interculturalidad, para el que esta fuera de él, y la mayor vivencia para el que se encuentra dentro de él, en la medida que no solamente hay una comprensión de la necesidad de la expresión del otro para mi propia comprensión, sino que al mismo tiempo existe la posibilidad real de intercambiar los roles, de transvestir una conducta en la conducta del otro, de admirar y criticar, pero también de subvertir sin excluir. Inclusive en un carnaval como el de Sibundoy que es exclusivamente indígena y donde no participan los demás grupos que habitan la región, también se manifiestan las formas multiculturales, por cuanto se da un reconocimiento con plena aceptación, por parte de esos otros grupos de esa otra manifestación como parte integral de la diversidad cultural que existe en la región.*

Por lo anterior, el Carnaval se constituye en uno de los elementos fundamentales de construcción de Nación, dentro de las perspectivas de la multiculturalidad, que como ya hemos dicho, son muy distintas de aquellas que pretendían imponer unos valores comunes para todos. No, desde la multiculturalidad y desde el carnaval como parte fundamental de ella partimos de la región, porque la Nación se construye a partir de su diversidad. Desde la multiculturalidad y el carnaval se reconocen las formas vitales de expresión de otras fiestas como puntos de unión y de diferenciación que nos acercan y nos permiten ser lo que somos. El Carnaval recibe, El Carnaval con-vida.

* Foucault, Michel. El sujeto y el poder Revista Texto y Contexto. No. 35 ps 21-21

LA CELEBRACIÓN

Epifanio Arévalo Gómez.

"Los hombres siempre serán tristes, si no hacemos alguna cosa para alegrarlos y para que ellos tengan placer de vivir en la tierra y para que nos alaben, canten y bailen".

MITOLOGÍA AZTECA

El que una publicación de carácter cultural en nuestro país cumpla diez años, como es el caso de la revista Mopa-Mopa, y logre a través de este tiempo mantener una continuidad, en medio de los diferentes escollos de todo tipo que hay que superar en nuestro medio, para un trabajo de esta naturaleza, merece una especial celebración. Y qué mejor pretexto para hacerlo que realizar una reflexión en torno a la celebración misma.

I

En nuestra cotidianidad las celebraciones son hechos que realizamos como algo natural, son inherentes a nuestras vidas, sería difícil pensar una existencia carente de ese sinnúmero de ocasiones en que nos reunimos bajo algún pretexto para compartir una fecha con nuestras familias o vecinos, los habitantes de un pueblo, una ciudad, un país. En la actualidad podemos hablar inclusive de celebraciones universales y cada vez las vivimos más directamente a través de los medios de comunicación. El cambio de milenio nos permitió ver, gracias a las transmisiones vía satélite, la particularidad de la celebración en cada pueblo a medida que llegaba el nuevo año a cada país, pero a la vez todo el planeta concelebraba desde su sitio y su hora. El instante cero que marca el inicio del nuevo lapso en esta oportunidad parece haberse dilatado hasta durar veinticuatro horas.

Para aproximarnos al tema, encontramos que una primera acepción del término celebrar hace referencia a "exaltar, alabar la gloria de un dios, un héroe". Igualmente, "llevar a cabo, según un ritual, solemnemente, una fiesta, una comida, - a propósito de un hecho, un santo, un aniversario-."

Según estas ideas podemos ver que la celebración busca poner una especie de señal en el diario transcurrir, por ejemplo; el cantar a un héroe tiene que estar referido a una acción que realizó algún día y en algún lugar, lo que nos da una relación entre un evento, un sitio geográfico y el día en que ocurrió el hecho. Este señalamiento, esta fecha, se constituye en la posibilidad de marcar en el ciclo del tiempo un sitio al que siempre tendremos retorno.

Sin embargo imaginemos cómo serían esas primeras ocasiones en que un grupo de seres humanos decide celebrar.

Tendremos que imaginar entonces que esas personas vivían el devenir del tiempo tratando de descifrar el transcurrir de los días e intentando interpretar el movimiento de los astros. Esa interpretación la consiguieron muchos pueblos y podemos encontrar entonces que muchas culturas lograron establecer el ritmo de los cuerpos celestes, pero aún teniendo esa comprensión, debía hacer falta algo que los ubicara en ese devenir, una especie de mojón que les permitiera establecer un límite, un antes y un después, un punto en ese largo suceder.

Análogamente podemos imaginar esta misma situación referida a la geografía. Para un grupo humano que intenta aprehender el espacio en que se mueve, es absolutamente necesario utilizar señales que le permitan una mejor comprensión de su entorno. Pero además, si alguna de esas señales está cargada de significados especiales, marca un sitio que además de implicar una intencionalidad trascendente, genera una apropiación, un arraigo que permite una seguridad ante la posibilidad de contar con ese centro o eje guía muy claro, al que siempre se podría recurrir en caso de necesidad. Parecen demasiado obvias, o por lo menos insuficientes, las explicaciones que en ocasiones se pretenden dar a la existencia de objetos, imágenes, o grandes obras que simplemente se reseñan o identifican como sagradas.

En efecto, los menhires, dólmenes, talayotes de las culturas europeas o las estatuas megalíticas de la Isla de Pascua o San Agustín para sólo citar algunas referencias, ¿no estarían ahí, para además de responder a la función ritual que siempre se les asigna, satisfacer esa imperiosa necesidad de aprehensión del espacio?

Desde estos puntos de vista, la celebración tendría subyacente una función primigenia de proporcionar las condiciones de apropiación del tiempo y el espacio, - Kronos y Gea o Ometecutli y Omeciuatl - como un estímulo contra la incertidumbre.

II

Previamente he utilizado la expresión significados especiales; es necesario que nos detengamos sobre esta idea. Si nos ubicamos sobre la cotidianidad, el discurrir del tiempo nos traza un día a día que al final se nos convierte en una amalgama de acciones difícil de organizar e interpretar. A manera de ejemplo podríamos aquí jugar con la pregunta directa: ¿Que hizo usted, la mañana del veinte de marzo pasado?. Si por casualidad esta fecha coincide con un evento importante para mí, para mi familia, o para la sociedad en la que vivo, la respuesta se hace más fácil; pero además tenemos el bagaje de unos cuantos miles de años en los que a partir del manejo de varios calendarios, - en la actualidad, usamos el gregoriano, llamado así gracias a la reforma que le hizo el Papa Gregorio XIII,

en 1.582-; experiencia que nos permite una gran eficiencia para ubicarnos en el tiempo, como acabamos de comprobarlo.

Muchos y variados pueden ser los eventos que constituyen la posibilidad de dotar de significación especial una fecha: la acción heroica frente a un hecho que beneficia al colectivo, la satisfacción de una necesidad vital, un fenómeno de la naturaleza, el ciclo de las estaciones, y los más importantes relacionados de alguna manera con todos los anteriores, los eventos relacionados con lo que podríamos llamar genéricamente; la producción, todos ellos proporcionan el material o excusa necesarios para señalar con significados el día que debemos reconocer y utilizar para celebrar, desde una perspectiva colectiva que cubre a todo el grupo humano.

Sin embargo, podemos reconocer que existen diferentes clases de celebraciones y que podríamos crear una especie de escala que cubre desde lo privado en el entorno familiar hasta lo que podríamos llamar universal. Un onomástico es una celebración que perfectamente puede no trascender más allá de la familia y unos cuantos amigos, frente a un hecho como el citado anteriormente del cambio del milenio, nos permite establecer una bien diferenciada y variada escala.

Ya para las celebraciones en el imperio romano se pueden distinguir tres tipos de acontecimientos; familiares, públicos y militares. Se pueden identificar además tres tipos de cultos: los domésticos, -sacra familiaria-; los públicos, -sacra publica o pro-populo-; y los populares, -sacra popularia-.

Desde otra perspectiva podemos reconocer que existen diferentes motivos de celebración: de significación religiosa, de contenido cívico, fiestas populares, fiestas tradicionales, festivales artísticos, fiestas de siembra o cosecha, ferias y fiestas -ligadas en ocasiones al santoral popular y en ocasiones a una conmemoración de tipo cívico-; celebraciones casuales; por ejemplo, las suscitadas por el triunfo de una persona o un grupo de personas en algún tipo de competición. Pero para todos estos motivos igualmente podemos encontrar otra forma de clasificación que solo contempla dos aspectos: celebración tradicional y celebración popular.

Dentro de las celebraciones tradicionales tendríamos que reconocer aquellas, que a través de la colonización realizada por los españoles en nuestro continente, se realizaron en un inicio por imposición para ser posteriormente asumidas, apropiadas y en algunos casos desarrolladas por nuestras culturas. Dos consideraciones importantes frente a este tópico; la primera es recordar cómo en algunos casos esa imposición obligó a nuestros antepasados a esconder detrás del significado impuesto, el verdadero significado, el verdadero motivo por el cual se realizaba la celebración; un ejemplo muy conocido: en Cuba, detrás de Santa Bárbara del santoral cristiano, se esconde Changó, dios del rayo y el trueno, del baile y la belleza masculina, esta divinidad de la religión yoruba es originaria de Nigeria. La segunda consideración es identificar cómo la misma imposición tiene tres vertientes muy definidas que consolidaron ese universo que pasó a nuestros antepasados; las celebraciones romanas, las celebraciones judías y las celebraciones litúrgicas católicas.

Las festividades romanas - que de otra parte tenían un ascendente griego muy fuerte-, estaban ligadas al mundo agrario y rural, muchos de los dioses objetos de celebración tenían una clara relación con este aspecto; Carmenta, diosa de los riachuelos; Ceres, diosa de los cereales y frutos de la tierra; Fauno, dios de los rebaños; Flora, diosa de las flores; Júpiter, dios del cielo y del trueno; Marte, primero dios de la vegetación y luego de la guerra; Pan, dios de los rebaños; Pomona, diosa de los frutos; Saturno, dios de la agricultura, relación que permite apreciar la preocupación que tenían los romanos por relacionar su vida celebratoria con sus posibilidades de producción.

Había en Roma además de las celebraciones a estos dioses otras fiestas muy populares e igualmente de carácter agrario. Solo citaré dos, como representativas y dignas de tener en cuenta por el nivel de importancia que adquirieron en nuestras vidas, destacadas de muchas otras que de alguna manera llegaron a nuestras culturas.

Las Lupercales, posible origen del carnaval, se realizaban a mediados de febrero; los celebrantes recorrían medio desnudos las calles de Roma azotando a los hombres y mujeres que deseaban descendencia con fuetes de piel de cabra, para hacerlos fecundos. Las Lupercales eran fiestas de fecundidad, ligadas sobretodo a ritos sexuales de idéntica finalidad.

Las Saturnales, en honor a Saturno dios de la agricultura, esta fiesta propia del solsticio de invierno marcaba el fin y el comienzo del ciclo agrario, podemos considerarla un precedente de nuestras fiestas de navidad y año nuevo.

La vertiente judía aportó cinco grandes celebraciones, tres de las cuales de origen agrario, aunque con resignificaciones especiales cada una de ellas; Pascua, celebración que marcaba el inicio de la cosecha de la cebada, conmemora el éxodo desde Egipto; Shavuot o Pentecostés, cincuenta días después de la anterior festeja el final de la cosecha, se relaciona con el momento en que Dios, en el Monte Sinaí, entrega la Torá al pueblo israelita; Sukot o Tabernáculo, aún celebra la cosecha de otoño, se instalan cabañas en los campos o las casas durante siete días para comer en ellas durante la fiesta, tiene como significado especial, las tiendas en que vivieron los judíos en su viaje a la Tierra Prometida.

En cuanto a las celebraciones litúrgicas podemos afirmar que es la influencia más decisiva; sin embargo, no nos detendremos demasiado pues son también las más conocidas por nosotros.

Destacaré que el año litúrgico cristiano tiene sus raíces en los calendarios religiosos romano y judío, el término fiesta es de origen latino, -feria o feriae y mas antiguamente fesiae, de donde proviene festus y festivus- que continúa dentro de la concepción cristiana significando "día de devoción" o "día consagrado al servicio de Dios".

El año litúrgico tiene dos ciclos; el de Navidad y el de Pascua. El primero gira en torno al nacimiento de Jesús; el segundo a su pasión, muerte y resurrección. Estos son los dos momentos claves del misterio cristiano, las diferencias de los dos ciclos están determi-

nadas de una parte por su origen y de otra por su inalterabilidad o su movilidad. Mientras el ciclo navideño corresponde a una adaptación sincrónica de las fiestas romanas que conmemoran el nacimiento del "Sol Naciente", -calendario solar-; el ciclo pascual enraíza en el cristianismo a partir del judaísmo -calendario lunar-, como resultante tenemos fijo el primero y móvil el segundo.

Esta movilidad casi misteriosa, pues nunca sabemos por qué el miércoles de ceniza se debe celebrar en una u otra fecha, se descifraría con la siguiente fórmula que determina el Domingo de Pascua -o Resurrección-: el catorceavo día de la luna debe caer en 21 de marzo o después, no antes, y el Domingo de Resurrección no debe coincidir con luna llena; resumiendo, no puede haber luna nueva para las lunas de pascua antes del 8 de marzo ni después del 5 de abril; y el Domingo de Resurrección puede caer del 22 de marzo al 25 de abril.

Posiblemente hemos podido identificar las fiestas hasta aquí mencionadas, sin embargo en cuanto al reconocimiento de las celebraciones populares se hace más difícil en nuestro medio. El concepto de popular tiene que estar ligado a la idea de celebraciones hechas por el pueblo y para el pueblo; es decir, los significados son determinados por el conjunto de la sociedad y la posibilidad de compartirlos generan condiciones especiales y particulares en el desarrollo de la celebración: la igualdad de los celebrantes frente a una cotidianidad plena de prebendas, el anonimato frente a los rígidos esquemas de titulación o señorío, la ausencia de estatus frente a la rígida estratificación social, el significado propio frente al externo o ajeno, la libertad frente a la imposición, la reivindicación frente al conformismo y el silencio, la libertad de expresión frente a la censura y las represiones, la auto-organización u organización de la sociedad civil en cambio de la organización impuesta y jerarquizada, la identidad popular y de comunidad real, concreta y empírica frente a la religiosidad o patriotismo abstractos y vacíos.

Si repasamos un calendario colombiano comprobamos muy fácilmente que prácticamente la totalidad de las fiestas que "unen" a los habitantes de nuestro país, debemos considerarlas según esta reflexión, como tradicionales o sea que los significados especiales para esas celebraciones no responden a una necesidad de celebración popular o planteado de otra manera, no compartimos los significados de la celebración e incluso en algunos casos ni siquiera los conocemos.

Por fortuna surgen en nuestro país, una buena cantidad de fiestas regionales que compensan la carencia de comunidad nacional. Muchas de esas celebraciones, a la manera de Changó pero de una forma mas abierta, usan las fechas festivas tradicionales recargadas con nuevos significados, es decir resignificadas con lo cual logran concitar a comunidades cada vez mayores.

III

Para terminar esta reflexión quiero manifestar una serie de preocupaciones en torno al tema.

Es evidente la escasez de estudio, producción y divulgación de materiales sobre las celebraciones étnicas colombianas. Es verdad que desde hace algunos años algunas personas, y muy contadas instituciones, han emprendido esta tarea pero estamos en deuda con nuestras culturas.

En el calendario festivo colombiano no existe ninguna celebración con significados de alguna cultura autóctona, tenemos un extraño Día de la Raza, el 12 de octubre, -creo que no compartimos o no tenemos conciencia a cual raza se refiere-, lo que constituye una paradoja que nos permite identificar esta fiesta como tradicional impuesta con todas sus implicaciones.

La movilidad del calendario celebratorio a partir de la Ley Emiliani ha hecho, sobre todo en las ciudades grandes, que los días festivos se conviertan en un simple día sin trabajo. Para el caso de Bogotá, da lo mismo ir a ciclovía un jueves-lunes festivo de Corpus Christi que un 11-16 lunes-festivo de noviembre, Independencia de Cartagena. Si preguntamos hoy a un habitante de esta ciudad cual es el motivo de la "fiesta" lo mas corriente es que no tenga ni idea. Esta situación hace que los espacios de celebración como tales se pierdan, es muy distinto no laborar porque tengo una razón, un motivo, un significado, que no laborar porque simplemente no hay que hacerlo. Desde este punto de vista estamos propiciando ciudades aculturadas, con algunas ofertas de producción artística, pero carentes de comunidad.

Sin embargo bien sea desde la carencia o desde la ventajosa posición de contar con celebraciones propias, particulares de la comunidad donde vivimos, es necesario que intentemos una mirada y la comprensión de los significados de nuestras fiestas y de las fiestas de otras comunidades. En ocasiones es posible que aprendamos mas de nosotros mismos mirándonos en los espejos de otras culturas, si tenemos la suficiente claridad para despojarnos del afán competitivo o excluyente.

En algunos casos va a ser necesario, ante la inexistencia de motivos de celebración compartidos, populares, propios de las comunidades, generar o inventar significaciones capaces de aglutinar a los habitantes de regiones, ciudades o territorios que en este momento ven pasar los días, incluso los festivos, como lo hacían nuestros antepasados más lejanos, antes de la historia.

Por último deseo hacer un reconocimiento a las personas e instituciones que a pesar de las dificultades han hecho el esfuerzo de tratar de recoger y divulgar las costumbres de nuestros pueblos. Este trabajo apenas está iniciado, por lo tanto, es necesario continuar en la tarea y propiciar que cada día haya más interesados en la búsqueda y consolidación de mecanismos que contribuyan a la comprensión de nuestras culturas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bajtín, Mijail. La cultura popular en la Edad media y el Renacimiento. Barral Editores. Barcelona, 1974.
- Krickeberg, Walter. Mitos y Leyendas de los Aztecas, Mayas y Muisca. Fondo de Cultura Económico. México, 1995.
- Prat, Joan. Les festes populars. Editorial Dopesa. Barcelona, 1979.
- Spence, Lewis. Incas, Mayas y Aztecas. M.E. Editores. España, 1996.
- Nueva Revista Colombiana de Folclor. Vol. 3, Núm. 15, 1995

*

Egresado del Instituto de Barcelona (España).
Estudios de maestría en Filosofía en la Universidad Javeriana.
Especialización en Gestión y políticas culturales en la Universidad de Barcelona (España).
Profesor en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
Coordinador Área de Artes en la Universidad Distrital.
Profesor de actuación en la Academia de Artes de Bogotá ASAB

NACIÓN, IDENTIDAD Y CULTURA EN AMÉRICA LATINA EL INDIGENISMO LATINOAMERICANO 1920 - 1970

Dumer Mamián Guzmán

INTRODUCCIÓN

El indigenismo aparece en principio como un discurso general ideológico sobre el indígena, producido desde el exterior, con el supuesto fin de favorecerlo. Sus expresiones y connotaciones se desplazan desde el indigenismo humanitario y actitud protectora de quienes se duelen por la situación y mal trato del indígena, hasta la concepción ideológica más racional y sistemática que interpreta al indígena en relación con los procesos históricos y sociales. En este sentido es que se plantea el indigenismo como discurso y acción política que concibe al indígena en la perspectiva estratégica de las estructuras de poder internas de los Estados y las naciones.

El indigenismo político en sentido más extenso se entiende como el proyecto de los vencedores para integrar a los vencidos dentro de la sociedad que nace después de la conquista. En la colonia, aceptando y reconociendo a las sociedades indígenas como tales, definiendo que deben conservarse pero bajo el control del poder de la sociedad colonial dominante. En la república liberal decimonónica, eliminando al indígena en su configuración cultural comunal, transformarlo en ciudadano y así asimilarlo a la sociedad para formar una sola nación : la nación de ciudadanos. Con el proyecto de naciones modernas el proyecto político busca integrar a los indígenas a la sociedad nacional pero conservando la cultura.

Dentro de esta última aceptación nos encontramos con el sentido más propio y apropiado del indigenismo latinoamericano gestado e implementado en la primera mitad del siglo XX (1920 - 1970) y expresado por medio de convenios internacionales, actos legislativos y administrativos, que tuvo como objetivo integrar a las comunidades indígenas al proceso de construcción de la nación unificada moderna ; liderado por un contingente de intelectuales que fue preparado oficialmente por el Estado con los aportes de la antropología. Positiva moderna; por consiguiente, también, cimiento del indigenismo antropológico latinoamericano.

Así, el indigenismo es una estrategia desarrollada por los estados para organizar la relación con los pueblos indios en las sociedades pluriétnicas o multinacionales. Esta estrategia se corresponde con la necesidad de consolidar la nación como identidad distin-

estrategia se corresponde con la necesidad de consolidar la nación como identidad distintiva contenedora de la sociedad como una totalidad que implica una comprensión acerca de tales pueblos y una actitud y actividades consecuentes. Se pueden conceder posturas y acciones de carácter indigenista en la historia colonial y republicana de América; sin embargo, es hasta el último medio siglo cuando éstas se manifiestan más claramente y se constituyen en una estrategia continental común y en un movimiento generalizado.*

Al establecer la república de indios y la república de españoles la escisión social cultural fue el fundamento del proyecto colonial, lo que implica segregación, no integración; en consecuencia no se trataba de sustituir una cultura e identidad, eliminándola por principio. En la república, por el contrario, era necesario y concebible plantear un proyecto cultural que uniformará a la nación por que ya no había necesidad de mantener contraste cultural.

La idea de unidad nacional estaba ligada a la de progreso y exigía una cultura única y uniforme, cuál cultura podía ser la cultura nacional? Evidentemente para el grupo de criollos y mestizos no podían ser las culturas indias, su opción fue la cultura europea y fue una opción ineludible por que era su propia cultura heredada de los colonizadores y porque su generalización justificaba la independencia y permitía articular el proyecto nacional. A diferencia de los españoles que conservaron la cultura, ahora se pretende hacerla común para todos.

Ahora bien, el indigenismo moderno es la expresión de la conversión del liberalismo decimonónico excluyente en liberalismo integracionista, con la pretensión de lograr la igualdad real que legalmente había sido concedida, salvando la cultura que antes aparecía como lastre colonial y del pasado, es decir, no asimilando a los indígenas a la sociedad nacional sino integrándolos. De ahí también la denominación de indigenismo moderno a esta reflexión antropológica sobre las sociedades y culturas indígenas que han sido redescubiertas tras la tormenta del liberalismo político, para su incorporación a la comunidad nacional.**

Hacia los años veinte en América Latina hay un sentimiento de insatisfacción y de fracaso frente a los modelos precedentes. Es un tiempo pesimista que requiere cambios, sobre todo cambios sociales y políticos participativos y reales en las relaciones Estado sociedad, frente a los proyectos ideológico-jurídicos, abstractos y retóricos elitistas; exigencias animadas por la insurgencia de lo social y de la clase media. Clase media intelectual que va a ser un actor fundamental en la defensa de la nación, de la cultura nacional, de la identidad y del mestizaje, en consecuencia, ideario indiscutible del proyecto nacional indigenista.

* A Partir de 1970 con el surgimiento de los movimientos indígenas endógenos también se denomina indigenismo al discurso elaborado por los mismos indígenas para sustentar sus idearios. Aunque en este caso al desaparecer como indígena y al no existir indios ante la ley, no se requiere política indigenista.

** ALCINA, F. José (compilador). *Indianismo e Indigenismo en América*. Alianza Universal. Madrid. 1990. Pág.19.

Integrar al Indio al País consiste en poner al alcance de la comunidad indígena todo lo que ya tienen otras comunidades, supuestamente sin obligarle a renunciar a su propia cultura.

Se mantiene la subvaloración, pero ahora no se trata de mantener la diferencia, sino de imponer un modelo ajeno, el de la cultura occidental mestiza bajo el rótulo de nacional. Y en este sentido como lo afirma Bonfil Batalla, el proyecto liberal y del progreso en relación con la sociedad y la cultura es también sustitutivo, además, porque "no concibe el futuro como resultado de la activación de las potencialidades culturales presentes en la sociedad mexicana, sino como la consumación de una cultura ajena en la que la transformación será siempre una transformación de cosas, pero nunca de las relaciones sociales que hacen posible el funcionamiento del modelo".

Es de tener en cuenta que las mentes y las sensibilidades están atravesadas por convicciones que parecen indiscutibles : la convicción de que el desarrollo tecnológico y económico produce inevitablemente la homogeneidad cultural. Que los logros científicos a la manera occidental son indiscutiblemente y en todos los campos superiores a cualquiera de los conocimientos tradicionales no científicos y empíricos. Que la democracia representativa por vía electoral es la formula superior y más avanzada de la convivencia democrática y la representatividad social.

En Latinoamérica se trataba entonces de integrar a las comunidades indígenas al estado nacional y construir así la nación unificada moderna, es decir, integrar al indio a la nacionalidad mestiza y al nacionalismo, nacionalismo que acabó siendo el ingrediente más importante para justificar y priorizar un trabajo en "favor" de los indios.

Fue común al conjunto de los Estados latinoamericanos y sobre todo a las áreas geográficas iniciales de acción y estudio : los Andes, Mesoamérica y la Amazonía ; sin embargo, en cada área y país se implementó y evolucionó con singularidad; México el país en el que se desarrolló con mayor propiedad.

A continuación presentamos una reflexión inicial sobre el indigenismo en Latinoamérica, abordando comparativamente algunos de los discursos más relevantes en la perspectiva de la problemática de nación, cultura e identidad, planteada por intelectuales representativos de la época y de la cuestión indígena en México y el Perú, pensando en similitudes a partir de la aparente identificación en términos demográficos y culturales, el desarrollo teórico y su implementación como política estatal son en cambio disímiles. En el Perú, a diferencia de México, el indigenismo como discurso y política estatal es débil. De ahí que, las reflexiones comparativas se sitúan más entre el indigenismo antropológico estatal mexicano y el indigenismo ideopolítico peruano en la primera mitad del siglo XX.

Nos apoyamos bibliográficamente en los siguientes documentos: BONFIL, B. Guillermo. *La Querrela por la Cultura*. Revista Nexo Cien, México 1986. WADE, Peter. *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Abya-Yala, Quito. 2000. LAUER, Mirco. *Andes*

Imaginario. Casa de Estudio del Socialismo. Lima. 1997 y MARZAL, Manual. Historia de la Antropología. Volumen I. antropología Indigenista. Abya - Yala Quito. 1998.*

EL INDIGENISMO PERUANO Y MEXICANO

Tanto en México como en el Perú, a partir de la conquista, se está ante la presencia de dos civilizaciones distintas: la civilización de los vencedores y la civilización de los vencidos, la primera representada por la tradición hispánica, criolla mestiza y la segunda por la tradición indígena. A partir de las relaciones que se promueven se puede hablar, de tres proyectos históricos diferentes: el orden colonial (creación del indio colonial), la forja de la nación (el indio enemigo que debe ser asimilado) y los revolucionados tiempos modernos (la "redención" del indio a través de la integración). El primero y el tercero en donde, el reconocimiento explícito de la diferenciación de los indígenas como colectividades identitarias, implica la presencia de los proyectos históricos diferentes, es más evidente la presencia de un discurso y una política indigenista.

En el Perú el indigenismo integracionista ha sido modesto por el escaso interés demostrado por el Estado y los gobiernos. Hasta el punto de poder afirmar con cierta ironía que no han sido los gobiernos los que han integrado al indígena, sino que han sido éstos los que se han integrado a la sociedad y al Estado nacional.

Como indigenismo político comienza en el último decenio del siglo XIX, después de la derrota frente a Chile, es decir, aparece en la resaca depresiva de la guerra cuando -quizás por un instante- tambalea la excluyente idea criolla de nacionalidad y cuando se remozca un tanto la imagen de lo autóctono como parte de la nación y de esa misma nacionalidad. "frente al recién vivido horror de la invasión extranjera, lo autóctono había perdido, para las clases altas, mucho de ese carácter amenazador secular". Más exactamente, lo autóctono parece estar disponible para la cooptación e integración. La campaña de la Breña que se convirtió en ejemplo y símbolo de la resistencia contra el invasor chileno, campaña llevada a cabo por el campesino indígena de la sierra central, aparece como detonante y legitimadora de esta "nueva" posición. Indigenismo que se expresó en el cabildo ante las autoridades reivindicando al indio dentro de la defensa de los sectores populares postergado de la sociedad. El pensamiento y la actitud indigenista de Dora Mayer, alemana que vive en El Callao desde 1900, y que funda en 1909 con Pedro S. Zulen Joaquin Capelo la Asociación pro - indígena, para denunciar la situación y colaborar en la defensa del indio, puede ser representativa de este indigenismo. Pensamiento y actitud que alimentó la discusión en los años 20 en cuanto que el problema indígena no puede encontrar su solución en una fórmula abstractamente humanitaria, ni en un movimiento puramente filantrópico.

* BONFL, B. Guillermo. La querrela por la cultura. Revista Nexo Cien, Mexico 1986. Pag.8

A partir de 1920 como resultado del surgimiento y fortalecimiento social y político de nuevos sectores sociales urbanos y de la clase media que se abre camino en la participación política, el indigenismo político adquiere nueva fortaleza. Pero es a partir de la segunda postguerra que se sientan las bases del indigenismo antropológico panamericano con la presencia del Instituto Indigenista Interamericano y la creación en 1946 del Instituto Indigenista peruano. Ahora, aunque se persiste en las posibilidades de la hacienda para articular a los campesinos y en la capacidad colonizadora de lo criollo, hay una alternativa que es la modernización "como difundida fe en que es posible, e incluso deseable para los intereses dominantes, hacer rápidamente ciudadanos a los campesinos andinos que estaban esperando al final de las nuevas carreteras..."*

Pero va a ser solo en las décadas del cincuenta y el sesenta que el país intenta montar algunos programas de desarrollo indígena con la orientación de la antropología cultural y siguiendo el ejemplo de México. Sobresalen de alguna manera el proyecto Vicos-Cornell y el Programa Puno - Tambopata. Porque a raíz de la segunda guerra mundial una época de desarrollismo y modernización, que busca integrar las poblaciones marginales e incorporarles al mercado. Al mismo tiempo, la antropología cultural norteamericana se orienta hacia los estudios de aculturación. La Universidad de Cornell, p. e., en 1947 inicia un programa de Estudios en Cultura y Ciencia aplicada, sobre el impacto de la tecnología moderna en regiones no desarrolladas en siete países, uno de los cuales es el Perú, germen del programa Perú-Cornell de 1951.

Posteriormente se llevará a cabo la denominada revolución, social que promulga instrumentos legales audaces a "favor" del indio : la reforma agraria, la reforma de la educación con el establecimiento de la educación bilingüe, el estatuto de las comunidades campesinas, la ley sobre Comunidades nativas y la oficialización del quechua como la lengua del país.

En México a diferencia del Perú, el indigenismo integracionista es un proyecto angular del Estado, sustentado en un contingente intelectual metodológico y científico que le da gran radicalidad política y profundidad teórica. La radicalidad política procede por una parte, también, de la desazón de la derrota y por otra de la revolución iniciada en 1910. Así, el nacionalismo que acaba siendo el ingrediente más importante de la revolución, acaba justificándose en la raíz profunda* de lo mexicano, el indígena. De ahí los distintos gobiernos implementarán una serie de proyectos indigenistas fortalecidos en 1948 con la creación del Instituto Nacional Indigenista.

Aunque, históricamente, ya desde el siglo XIX la reforma y la revolución, tiene como supuesto ideario y meta la construcción de la nación mexicana única, fundada en una cultura única y realizada con un proyecto político único. Desde luego, no sin el enfrentamiento permanente con las comunidades, los grupos étnicos y las regiones, más aun cuando los mecanismos sociales de participación de los integrantes de la sociedad en

* LAUER, Micro Andes Imaginarios. Casa de estudios de Socialismo. Lima 1997. Pag 12-13

* Ibid. Pag.19

las decisiones que afectan su destino han resultado en gran medida vehículos para legitimar formalmente las decisiones exclusivas de los grupos en el poder.

El indigenismo integracionista mexicano alentado por el nacionalismo de la revolución, pudo, además, desarrollarse por la continuidad monolítica del PRI, el nacimiento y fortalecimiento de la antropología al servicio del Estado desde 1920 con Manuel Gamio, Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre quienes ejercen un verdadero magisterio. Antropología que durará medio siglo hasta 1970, cuando los indígenas y los mismos antropólogos cuestionaron el proyecto integracionista como etnocida.

Con Gamio nace el indigenismo antropológico o científico, como forma de ceñir en la relación teoría y política con que se aborda la integración. Gamio parte de la heterogeneidad cultural, lingüística y económica de la población mexicana y cree necesario investigar su situación y los medios necesarios para promover su desarrollo integral, tanto por el estado como por las organizaciones privadas, preparando así el acercamiento racial, la fusión cultural, la unificación lingüística y el equilibrio económico de dichas poblaciones, las que solo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria". Caso por su parte, a mediados del siglo, impulsará la teoría del desarrollo de la comunidad, de moda por aquella época, con sus componentes de acción integral, aceptación, participación y cambio con el menor número de tensiones,* tesis propias de la escuela cultural norteamericana, organizando programas concretos en diversas regiones de México, tomando como modelo el de San Cristóbal de las Casas. En seguida será Aguirre Beltrán el que le imprime mayor vuelo teórico al indigenismo antropológico con su teoría del cambio cultural, obligando por la defensa ante el surgimiento del llamado indigenismo crítico.

En la configuración del indigenismo integracionista, tanto en México como en el Perú aparece confusión en la definición ideológica y conceptual entre indígena y campesino. Tal vez en México diferenciados con mayor plenitud al identificar al campesino como el mexicano mestizo, rural ; mestizo con fuerte legitimidad por mayor tradición y consolidación de la ideología del mestizaje; que lo hace claramente diferenciable del indígena ; más aún cuando esta diferenciación se polariza entre la condición geográfica, sociológica y mental central del mestizo y la condición geográfica, sociológica y cultural del indígena. A diferencia del Perú, donde, a partir de la confrontación secular cultural de la costa y más específicamente de Lima, y la sierra, la población campesina, numerosa, tiende a ser asimilada como totalidad a la condición de indígena. Una fuerza menor del mestizaje o su disolución en el campesino-indígena y una mayor fuerza del criollismo.

En el indigenismo mexicano, el indio es diferente por su cultura (Manuel Gamio), para Alfonso Caso, en el reducto de esa cultura, el indígena no es un individuo aislado sino una comunidad, Aguirre añade que es la comunidad dominada por la ciudad latina. En el

* MARZAL Manuel. Historia de la antropología. Volumen I. Antropología indigenista. Abya-Yala. Quito. 1998. Pag. 460

indigenismo mexicano, particularmente en Aguirre Beltrán, el componente racial y biológico se subordina al político-cultural en la formación y definición de los grupos étnicos. " las minorías étnicas son aquellos grupos que no sienten pertenecer a la gran sociedad nacional, que se distinguen del hombre común por la indumentaria... por la lengua aborigen que hablan y que los separa de la comunidad nacional, por la configuración de su cultura ", que suman un número respetable pero que sociológicamente son insignificantes.

Se concibe al indígena como un mundo realmente existente, tal como lo presentaba la mirada natural y la mirada científica en los primeros decenios del siglo. Ambas miradas percibían un mundo que era campesino -agrario- en lo económico, sin dirección en lo social, plasmado en lo histórico, cuya esencia no era el movimiento sino la efigie.

En México los mestizos rurales se consideran campesinos y la clase constituye la categoría analítica central para los historiadores y antropólogos; en cambio, los indígenas que viven en las regiones periféricas, se tienen que estudiar en otros, sus propios términos. Mientras en el Perú se considera a los indígenas como lo "tradicional" rural que se incorpora gradualmente a la economía de mercado (dominio de los mestizos) y por consiguiente se convierten, por propia dinámica, en mestizos. Este enfoque, condicionado por las posturas socialistas, lleva a asociar a los indígenas a la condición de clase junto con los mestizos.

Analíticamente es similar la diferenciación que se observa en México entre comunidades corporativas cerradas, las indígenas ubicadas al centro y sur oriente, consideradas aisladas defensivamente y las abiertas, mestizas, o históricamente integradas. En el discurso indigenista peruano no es captable esta diferenciación.

De lo anterior se puede inferir, por qué las posiciones indigenistas en el Perú se confunden con el problema campesino, y en consecuencia, por qué la reflexión tiende a partir o a concentrarse en el problema de la tierra. De donde surge el planteamiento reiterativo en buena parte de los " indigenistas ", de que la cuestión o problema indígena es el problema de la tierra, diluyéndose así el problema del indio en relación con la nación o de cómo se construye la nación. Junto a esta confusión ideológica del discurso hay que tener en cuenta el desvanecimiento del nacionalismo forzado por la guerra y los levantamientos campesino - indígenas del primer cuarto de siglo que fueron neutralizados por la fuerza, lo cual, el tema de lo autóctono pasó del sentido político al simple tratamiento social y administrativo. Como el indigenismo político de principios de siglo terminó cooptado en el poder y en la imaginación pública, agravado por el manejo genérico e impreciso de lo popular no criollo, que le dieron los idearios socialistas, populistas y marxistas desde el leguismo, el aprismo, hasta el comunismo local.

Sin embargo, en el Perú, cuando se aborda el problema nacional, la reflexión a favor de la autoctonía indígena adquiere radicalidad ideológica. Para Manuel González Prada, p. e; excluyendo a los europeos y al cortísimo número de blancos nacionales o criollos, los " encastados ", la población indígena es mucho mayor, pero dominada y excluida de la nación. Igual como Luis Valcárcel (1891-1987) enfatiza en que no forman el verdadero

Perú los criollos de la costa sino las muchedumbres de los indios diseminados en la cordillera. Criollos e indios, son para él los dos componentes opuestos de la nacionalidad con sus respectivos focos : Lima y el Cuzco. Pero aun más, considera que el Cuzco representa la cultura madre, en cambio Lima es la búsqueda de adaptación a la cultura europea*.

Para estas posturas indigenistas, sin la tradición nacionalitaria y discursiva del mestizaje mexicano, esta dualidad étnica es el más grave problema político y social del Perú, heterogeneidad que los siglos no han podido menguar ni menos conciliar, conflicto secular no resuelto, y que menos puede resolverse con el híbrido mestizaje que no hereda las virtudes ancestrales de las civilizaciones originarias (España y América) sino los vicios y las taras, las deformidades como el alcoholismo, la mala fe, el parasitismo, el ocio o la brutalidad. Se reconoce claramente que "en la torpe desviación republicana... hemos ido más allá del opresor español. Las últimas vislumbres de autonomía, el simulacro de autoridades indias, la conservación de la propiedad comunitaria... todo ha desaparecido en nombre de una irónica igualdad".

Para Valcárcel joven, a diferencia del integracionismo mexicano, la salvación del individuo viene de su propia civilización, viene del Cuzco, de sus mitos, del andinismo. La sierra es la nacionalidad. Sin ella, el Perú vive fuera de sí, extraño a su ser íntimo y verdadero, más si la sierra está sometida a la costa. Hacer resurgir la raza y lograr la democracia india retomando la costa, es, por el contrario, la alternativa, es decir reconstruir la nacionalidad del Perú sobre el polo indígena del desarrollo: el Cuzco. Esta es la perspectiva fundamental, aunque mientras tanto pueden y deben hacerse algunas acciones y reformas cercanas al integracionismo y el desarrollismo: defender al indio ante los tribunales, realizar cruzadas contra el alcoholismo, movilizar maestros para alfabetizarlos, fundar escuelas rurales, internados y normales ; hacer resurgir las artes populares, etc. Más adelante, como funcionario estatal, reivindicará el indigenismo integracionista, como si hubiera estado equivocado*.

En contraposición, es Uriel García quien revaloriza al mestizo como base de la nacionalidad, desmitifica el incanato por herencia colonial y redefine al indio, porque según él, el indio de hoy no es simplemente el indio histórico, es todo hombre que vive en América con las mismas raíces emotivas y espirituales y todos los que desde esta tierra extendemos la mirada hacia el mundo. Incluido los mestizos y blancos que pueden hacerse a sí mismos aborígenes y autóctonos de tierra, y ser a un más indios que los indios.

En Haya de la Torre y Mariátegui el análisis del problema nacional se ubica en el contexto de una sociedad y un estado de clases y en función semicolonial de la sociedad, fundamentos en el esquema marxista Estado/Clase y en la teoría del imperialismo invasor

* LAUER, op.cit.Pag.45-46

MALLON, citada por WADE, peter. Raza y Etnicidad en Latinoamérica. Abya-Yala, Quito. 2000. Pag.52

* LAUER, op.cit.pag.33-37

MARZAL, op.cit.Pag. 468

económico extranjero que aliado al poder de la clase dominante pesará doblemente sobre el indígena y los trabajadores. Para ellos, en principio, entonces, la cuestión nacional es la problemática socioeconómica y la cuestión indígena debe afrontarse como tal. En tal sentido Mariátegui rechaza alternativas de nacionalismo o Estado indígena o su otro extremo, la simples soluciones administrativas, jurídicas, raciales, morales, religiosas o pedagógicas, porque para él, el problema indígena arranca del problema socioeconómico que es la tierra, que exige transformaciones económico-sociales radicales, adjudicar los latifundios serranos a las comunidades, transformación de estos en cooperativas de producción, asimilación laboral de los yanacunas como obreros, educación ideológica de los indios por líderes indígenas, evitando la formación de un estado indígena, es la solución. Nunca consideraron al indio como una nacionalidad. Porque el indio no posee una cultura diferente, simplemente es siervo y esta situación se resuelve con la revolución socialista. Sustancialmente el proyecto de Mariátegui es un proyecto sustitutivo de integración de los indígenas al Estado, en su caso, al Estado socialista.

La educación, la lengua, la cultura y el desarrollo de la comunidad, con las diferencias anotadas, son los temas centrales del indigenismo estatal integracionista mexicano y peruano; la educación, primero con escuelas centradas y rígidamente calendarizadas que fracasaron. Luego aparecieron tres tipos de soluciones: los internados indígenas, preferidos por muchas misiones religiosas católicas; la formación de aldeas o concentraciones educativas, preferidas por misiones protestantes en áreas selváticas y la escuela rural, adecuada a la vida en el campo. Complementadas con los sistemas de educación a distancia usando la radio y el texto (Radio Sutatenza en Colombia fue pionera). En cualquiera de las modalidades, estuvieron inicialmente orientadas a la castellanización en el más amplio sentido del término, "en el supuesto de que la lengua sería el medio natural de transformación de la cultura y la integración de la sociedad. Cualquier esfuerzo por el conocimiento y alfabetización de las lenguas indígenas tenía sentido en tanto servía para traducirlas". En cuanto a la lengua, de la castellanización al bilingüismo, como principios educativos, corre una larga historia de fracasos, reclamos y resistencias de parte y parte: educadores y educandos y una fecunda polémica entre los indigenistas. Lengua y educación condujeron siempre a la problemática de la cultura. A los maestros y los lingüistas se sumaron entonces los especialistas en folklore: artesanías, rituales, música o formas tradicionales de organización y los antropólogos culturales como cuadros del indigenismo.

El período 1955-1975 podría caracterizarse por el predominio de las acciones encaminadas a promover el desarrollo de las comunidades indígenas mediante la introducción de innovaciones técnicas en el orden productivo, organizacional y de servicios, bajo el supuesto de que la brecha entre los pueblos indígenas y el conjunto social se debía más a causas materiales y estructurales que culturales, y que era necesario cerrarla mediante la sustitución de las prácticas tradicionales indígenas por nuevas tecnologías y formas de organización más eficientes. Lo que trajo consigo el desconocimiento del potencial cultural de los pueblos indios, el menosprecio de sus soluciones técnicas altamente adaptadas, y la descalificación de sus formas organizativas comunitarias, sin fines lucrativos. Es el periodo en el que se incorporan al contingente del indigenismo muchos profesionales agrónomos, economistas, médicos y veterinarios.

Claro que cuando los esfuerzos por lograr estos procesos llegaron al máximo sin obtener resultados favorables para la solución de los problemas indígenas, volvieron a valorarse por los mismos indígenas sus viejas prácticas: la solidaridad y el trabajo recíproco, el cultivo de la quinua, la asociación del frijol y del maíz, el abono natural, el curandero. Así se abre el nuevo, desconocido y desdeñado potencial de existencia indígena, en términos del indigenismo, es la alternativa del etnodesarrollo.

En el Perú, Hildebrando Castro Pozo (1890-1945) fórmula el "mito de la comunidad", núcleo de los valores comunales ancestrales, capaz de transformarse y modernizarse sin perder sus valores originales. Enfrenta así, la acusación de que el indio es refractario a la civilización, que ha sido manejada como racionalización de la situación indígena. El fanatismo y el aguardiente es obra de los encastados. La cuestión indígena más que pedagógica es económica y social, que no se resuelve con un empujón remedo de la grandeza pasada: el Tawantisyu, aunque no planteando una alternativa, se limita a sustentar la incompatibilidad blanco-indio.

Para Pozo, de las grandes culturas solo quedan los ayllus que hay que modernizarlos para salvar las instituciones económicas "de esta raza predestinada para enseñarle a la humanidad cómo vivir hermanablemente en el trabajo. Racionalizar para mejorar la producción y dar un nuevo contenido ideológico a la conciencia de nuestras masas sociales. Aprovechar del ayllu no los vicios de la colonia: su sentido doliente de la vida, su espíritu gregario y misoneísta, ni su regreso a tiempos remotos sino su unidad económico-social: usufructo colectivo de la tierra, cooperación de brazos, de intenciones, de voluntad en la producción socializada, que poco o nada se diferencia de una cooperación proletaria dedicada a la producción. Aspectos aprovechables parecidos a los valores positivos de Alfonso Caso. Para Castro Pozo: "La comunidad indígena conserva dos grandes principios económico sociales, que hasta el presente ni la ciencia sociológica ni el empirismo de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple de trabajo y la realización de este... en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo". *

Gonzalo Aguirre Beltrán desarrolló la teoría de la aculturación del cambio cultural. Sus obras tratan de esta teoría y su metodología en una región o situación intercultural, investigando la estructura social de dicha región. Para él " el cambio cultural es una de las pocas constantes de la existencia humana, pues en toda sociedad existen fuerzas a favor del cambio, generadas dentro del grupo o fuera del grupo y fuerzas contra el cambio. La acción de las mismas se traducen en cuatro procesos, que Aguirre denomina invención, aculturación, endoculturación y, dominical, en el sentido de dominación".

El proceso dominical es el juego de fuerzas que hacen posible la dominación y los mecanismos que se ponen en obra para sustentarla, entre los que se destacan: la segregación racial, que separa los extranjeros de los nativos; el control político, que deja a la

* ARZE, Q. Oscar. Del indigenismo a la indianidad. En FRANCHI, a. (comp.). pAG. 22
MIRKO, op. cit. Pag. 44

mayoría sin participación, la dependencia económica que reduce al indígena a la condición de instrumentos de uso, el tratamiento desigual que segrega los servicios y la religión cuando se convierte en instrumento de dominio.

Con Aguirre Beltrán el indigenismo mexicano prueba que la acción y política indigenista sí han logrado la cristianización y mexicanización del indio. Que la absorción de los valores indios por parte de la cultura nacional implica la supervivencia -no la aniquilación cultural- de esos valores en el proceso irreversible de aculturación. Que la mexicanización del indio no podía hacerse de otra manera, ya que todo el siglo XIX debe contemplarse desde la perspectiva evolucionista de convertir una sociedad heterogénea en la homogénea liberal, que tenían los países desarrollados de Europa. Que los indígenas no formaron minoría por que desde la independencia tuvieron el camino abierto a la integración.

Dice Alfonso Caso: "No hay, en consecuencia, para resolver el problema indígena sino un camino; el único científicamente correcto y también el único justo y generoso: hay que incorporar la comunidad indígena a la gran comunidad mexicana, transformar estas comunidades llevándoles lo que ya existe en otros poblados del país... Puesto que no se trata de un problema racial, sino de un problema de atraso cultural, lo que se necesita es transformar los aspectos negativos de la cultura indígena en aspectos positivos y conservar lo que las comunidades indígenas tienen de positivo y útil: su sentido de comunidad y ayuda mutua, sus artes populares y su folklore. No tenemos derecho a destruir esas formas de cultura ; dentro de la cultura nacional, la variedad es necesaria".

Pero el proyecto de la cultura nacional única es un proyecto oficial que propone un nacionalismo cultural, es la expresión de la Revolución mexicana triunfante, que nacionalizó la concepción elitista y cosmopolita de la cultura e impuso un programa alternativo a partir de formas y contenidos que se asumieron como neta y uniformemente mexicanos.

El mito de una sola cultura nacional es la meta de la revolución pero la unidad nacional no se ha logrado y se ve amenazada por la diversidad de lo mexicano. La superación esta amenazada y la unidad cultural nacional es hacia lo que debe confluír la acción de la escuela, el sistema político, los símbolos nacionales. La reforma agraria y en general la política económica tiene que reforzar esta* intención uniformante. Estas son las ideas vertebradoras del plano general de vida al que debe ajustarse la sociedad mexicana.

Esta cultura única reclama ser el resultado de un largo proceso histórico, de ahí la valoración de lo arqueológico y la construcción de una historia oficial selectiva y heroica en la que todos los eventos que la forman, desde el más remoto pasado son finalmente escalones que conducen al triunfo de la revolución y a la permanencia de sus gobiernos. Así, a diferencia de los proyectos sustitutivos, los mexicanos se proponen construir a partir de lo propio y no sustituir con lo ajeno.

* Ibid. Pag. 440

Ibid. Pag. 446

Ibid. Pag. 45

Es por otra parte una cultura popular, porque aspira a ser la cultura de las grandes mayorías, como porque adopta indiscriminadamente muchos productos de la creatividad cultural, especialmente en el arte y las artesanías. "Ante el cosmopolitismo europeizante hay un intento por afirmar un rostro propio que se quiere síntesis de los múltiples rostros que en la realidad conforman la nación".

Proyecto al margen y por encima de la Nación es la cultura que el estado de la revolución ha creado y que corresponde a ese mismo Estado generalizarla empleando para ello los recursos que la Nación ha puesto en sus manos. En contraste con los proyectos sustitutos la participación popular no sólo se admite sino que se desea, a condición de que se de en los marcos previstos por la propia cultura oficial.

El indigenismo mexicano fue más sistemático y científico que el indigenismo peruano: fue México el que tuvo los mayores y mejores representantes: Gamio (quien acuñó el término integración), Alfonso Caso (quien lo perfiló) y Aguirre Beltrán (el de mayor vuelo intelectual), reconocidos como los fundadores del indigenismo no solo en México sino en Latinoamérica.

El Perú aparece más bien como receptor del indigenismo mexicano, proyectado, en una primera etapa, a la reflexión sobre el indio y lo indígena por personas que se plantean con pasión el tema, particularmente entre 1924 y 1936, condicionados por la situación política del país y precedido por los discursos con sentimientos humanitarios dirigidos a lograr reivindicaciones sociales para la supervivencia (Dora Mayer) a legalizar derechos individuales promoviendo en los estratos gubernamentales con leyes favorables (Manuel Yareque Espinosa) o ideologizados con políticas contestatarias que suponen la incompatibilidad del indio y el mestizo.

No tiene, comparativamente en México, la legitimidad y la fuerza como discurso oficial y proyecto estatal, aunque se lo haga desde el Estado o contra el Estado vigente (Valcárcel, Mariátegui). Tampoco tiene el mejor sustento en la investigación científica o es pobre en la elaboración antropológica, teórica y aplicada. El más acucioso investigador fue Hildebrando Pozo Castro (1890-1945), quien en sus ensayos se dedicó a sustentar el mito de la comunidad a partir de la rica experiencia personal como profesor y como funcionario y de la paciente labor de recopilación de mitos, creencias y otras actividades que constituyen una etnografía detallada de distintos grupos, sobre los que describe los aspectos culturales, analiza la información, denuncia la injusticia, hace sugerencias para el funcionamiento de la comunidad. El mismo reconoce que su obra "adolece de grandes vacíos como los de una fuente de información más vasta y una estadística pormenorizada", analiza importantes aspectos, pero sobre todo denuncia la situación y hace sugerencias para el mejoramiento de la comunidad. Pero no fue únicamente fuente documental o un simple reservorio de información para la generación de los veinte. Fue más bien un puñado esencial de ideas fuerza que hicieron su camino en la reflexión del "Perú y su camino socialista".

Para los mexicanos, la investigación científica es un constituyente ligado plenamente al objetivo de la política de integración a través del desarrollo de la comunidad indí-

gena. Investigar, desarrollar, integrar es la tesis de Manuel Gamio, el fundador del indigenismo. Investigar para identificar lo negativo que define el atraso y el subdesarrollo y lo positivo y útil que es necesario conservar (su sentimiento de comunidad y ayuda mutua, sus artes populares y su folklore), para lograr el mestizaje fecundo y formar la nación coherente y definida, es decir, la verdadera patria. El indigenismo político, es el indigenismo científico. Con Gamio nace el indigenismo científico.

Los valores negativos o positivos que la comunidad indígena debía conservar o rechazar corresponden a la cosmovisión del cientificismo positivista como únicos valores universales y no desde los valores de la propia cultura. Mariátegui, por el contrario, valora el mito contra el cientificismo positivista, a diferencia de Valcárcel, quien, en otro momento de su vida, como funcionario del Estado, reivindica el indigenismo científico.

Según Valcárcel el cientificismo positivista es válido como nueva etapa del indigenismo en el que concurren la consciente participación de los beneficiados, las realizaciones gubernamentales concretas, la presencia y apoyo del Estado, los servicios y agencias de ayuda técnica internacional y los institutos especializados. Dice Valcárcel: "Han influido poderosamente en el cambio de orientación los estudios de antropología social, que han enfocado el asunto no en el terreno abstracto ("el problema indígena"), sino en el de las soluciones concretas -allí y ahora- Se han realizado investigaciones... Se está enmendando el error de aplicar la ayuda técnica a ciegas, sin el auxilio del antropólogo... y hoy tenemos al servicio de los principales proyectos, a jóvenes egresados del Instituto de Etnología de la Universidad Mayor de San Marcos".

CONCLUSIONES

El indigenismo político fue, ante todo, un proyecto hegemónico y activo intelectual y político de la primera mitad del siglo XX, que hoy, ampliados grupos de la población aun mantienen como deseable. Es sustitutivo porque amplía la supresión de las culturas reales. La política indigenista de integración es por tanto un ejemplo acabado del pensamiento uniformante y sustitutivo que yace en el fondo del proyecto cultural: la diversidad étnica y cultural queda reducida a un rico folklore. Y como todos los proyectos sustitutivos, es una manera de excluir por más que se presente con un discurso igualitario y democrático.*

Con el indigenismo crítico, diremos que por mucha sustitución y proyecto nacional homogeneizador, no es posible su cometido porque está presente desde su concepción la exclusión de la mayor parte de la población.

Ni en México ni en el Perú, no hay ni ha habido nunca uniformidad cultural. La diversidad no es obstáculo ni para la unidad nacional ni para el desarrollo y avance de la

* Ibid. Pag. 496

sociedad en su conjunto y de las socioculturas en particular. Todas las sociedades poseen una cultura propia y las capacidades para transformarla y enriquecerla creativamente en su propio beneficio. El empobrecimiento y estatismo de las culturas no es inherente a ellas o a su inviabilidad presente y futura sino al secular sistema de dominación y opresión que ha reducido su control cultural y constreñido sus posibilidades de creatividad.

La unidad nacional es la unidad de lo diverso, el ámbito común para el diálogo y el intercambio fecundo, como garantía de unidad nacional. El derecho a ejercer la propia cultura crea condiciones para aprovechar total y efectivamente el rico y variado patrimonio cultural del país, contrario a la selección impositiva.

Con Franch, resaltamos que dos factores sobresalen en el proceso del indigenismo político del siglo XX, cuando su acción es significativa, por un lado la formación y transformación del Estado, consolidando y formalizando el control de la población, del territorio y el ejercicio de la hegemonía, lo que implica la acción continua de la acción del Estado sobre el territorio, sobre los pueblos que lo ocupan y sobre los diversos ámbitos de la vida cotidiana como la educación, el desarrollo, las prácticas culturales, etc., de tal manera que como estrategia del Estado, su dinámica se desplaza de la diferenciación a la integración y homogeneización y viceversa. Por otro lado la presencia y desarrollo de las ciencias y técnicas de comprensión e intervención sobre la sociedad y la cultura. No es descabellado afirmar que la antropología indigenista a lo largo de media centuria del indigenismo moderno (1920-1970) ha estado al servicio de la política indigenista de los gobiernos de México y Perú. Y que la antropología es una ciencia que se funda al servicio del Estado, para sustanciar a la nación desde la tradición. Hacia 1920 se redescubre al indio que ha conservado su cultura bajo la política republicana homogeneizante y los gobiernos tratan, no de asimilarlo sino de integrarlo, este redescubrimiento exige (influenciados por las teorías y los métodos de investigación de las escuelas cultural de estados Unidos, social de Inglaterra y Etnología francesa) definir al indio, analizar su integración a la cultura nacional y estudiar esta en toda su complejidad. Son dos factores que en buena medida están condicionados por la debilidad o fuerza de sujetos-objetos afectados: los pueblos indígenas y sus movimientos.

Con Wade también podemos afirmar que sin adherirnos a la visión abiertamente racista y sustitutiva que tenían los negros y de los indígenas americanos los primeros observadores del siglo XX, su intenso trabajo etnográfico durante los años treinta y cuarenta allanó el camino para que se tomara, de alguna manera en serio el punto de vista "aborigen" aunque con sus propios problemas que posteriores enfoques no se atreven a negar. Igualmente, los análisis marxistas populares criticados ampliamente legaron una clara comprensión de las desigualdades de poder que un análisis histórico no puede soslayar.

LA GLOBALIZACIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DEL PATRIMONIO LOCAL

Sergio de Zubiría Samper*

El presente trabajo pretende entrecruzar tres dimensiones de la vida social que probablemente siempre tendrán entre si relaciones tensas y complejas: lo global, lo local y el patrimonio cultural. Desde una inicial aproximación, hasta parecería, que mantienen relaciones de exclusión: lo global imposibilitaría la expresión de lo local, y, el patrimonio cultural podría estar amenazado por los procesos de globalización. Sin excluir de antemano esa posible interpretación, varios autores latinoamericanos, entre ellos Renato Ortiz y Nestor García Canclini, han insistido que el estado actual de la discusión sobre globalización en todas las latitudes, se caracteriza por la presencia de fuertes incertidumbres teóricas y formulaciones tan sólo tentativas. Por esto, las presentes líneas, no están exentas de profundas incertidumbres teóricas, múltiples interrogantes y la intención explícita de contribuir a complejizar la mirada que tenemos sobre lo global y lo local.

GLOBALIZACIÓN: PREGUNTAS Y CONCEPCIONES

El término "globalización" ha sido usado en sentidos muy diversos: nueva división del trabajo; capitalismo tardío; interdependencia nacional; post-industrialismo; tecnología global; internacionalización de la economía; aldea global; nuevo orden mundial; etc.. Esa multiplicidad de sentidos ha producido dos efectos opuestos: el primero, su carácter es tan equívoco que no constituye una categoría apropiada, por tanto, es mejor su no utilización, y el segundo, una visión más compleja, que acentúa la distinción entre las nociones de globalización y señala los rostros paradójicos de su práctica actual.

Por la segunda vía, la de su complejidad, han surgido un conjunto de interrogantes profundamente radicales: Qué tan nuevos son los actuales procesos de globalización? El carácter que posee actualmente es "inevitable" y no existen otras alternativas? Sus mecanismos son causales y coherentes o más bien caóticos e indeterminados? Existe una escala geográfica primaria que la orienta: transnacional, triádica, nacional, regional? Cómo, con qué unidad de medida y dónde se mide el nivel de globalización?

Difíciles preguntas que no pretendemos resolver dentro de los límites de este trabajo, pero que nos subrayan la complejidad del fenómeno. Tan sólo insinuaremos algunas claves para el iniciar el camino.

En sentido estricto la globalización no es un fenómeno completamente "nuevo", ya que fue anticipado y profundamente estudiado en las obras de Marx, Nietzsche, Weber y muchos otros; su carácter relativamente novedoso reside en la intensidad cuantitativa y cualitativa con que se ha afirmado en las dos últimas décadas. En tres órdenes las interacciones han sufrido una profunda intensificación a partir de los años ochenta a nivel mundial: universalización del sistema productivo capitalista y simultaneidad de las transacciones financieras; diseminación y expansión de información e imágenes en los medios de comunicación; desplazamiento masivo de personas como turistas, trabajadores migrantes o flotantes, desplazados y refugiados.

Es muy probable que el tipo de globalización propuesta por Marx, Nietzsche y Weber, se contraponga radicalmente a la globalización neoliberal imperante, como también que esta última, no sea ni la única posible ni tampoco la deseada por la mayoría de los proyectos de sociedad en occidente.

La globalización es un fenómeno polifacético que se manifiesta en un conjunto vasto de transformaciones económicas, jurídicas, políticas, sociales, éticas, estéticas, comunicacionales, epistemológicas, culturales, etc., que caracterizan de un modo desigual y contradictorio las sociedades contemporáneas en este fin de siglo. La lectura de estas manifestaciones tiene matices y acentos bastante diferenciables en los análisis actuales.

La búsqueda de una noción de globalización ha inquietado el debate social en los últimos años. Desde todos los campos del saber se ha intentado construir esa noción. Tal vez no exista ninguna disciplina que no haya realizado un esfuerzo o contribución para dilucidar el fenómeno de la globalización. Por esto encontramos definiciones con acento administrativo, económico, comunicacional, político, informático, financiero, comercial, industrial, social, cultural, etc., que complejizan bastante esa búsqueda.

COMPLEJIDADES Y PARADOJAS

Considero que dos aproximaciones importantes son las realizadas por A. Giddens y M. Castells. Ya que intentan no caer en ningún tipo de unilateralidad disciplinar.

Para A. Giddens la globalización "es la intensificación de las relaciones sociales a nivel mundial que vincula localidades distantes, de tal manera, que los acontecimientos locales son modelados por eventos que tienen lugar a muchas millas de distancia y viceversa... la globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos tradicionales y las inserta en mecanismos desterritorializados de acción, pero también provee a los sujetos de competencias reflexivas que les permiten re-territorializar esas dinámicas en contextos postradicionales de acción". El eje de su noción es la transformación como intensificación de todas las relaciones sociales a nivel planetario y el moldeamiento de lo local

por lo global y viceversa. El nacimiento de formas distintas de desterritorialización y relocalización de las relaciones sociales.

Para M. Castells el "proceso de globalización de la economía y la comunicación ha cambiado nuestras formas de producir, consumir, gestionar, informar y pensar. No toda la actividad económica o cultural en el mundo es global. En realidad, la inmensa mayoría de dicha actividad, en proporción de personas participantes, es de ámbito local o regional. Pero las actividades estratégicamente dominantes, en todos los planos, están organizadas en redes globales de decisión e intercambio, desde los mercados financieros a los mensajes audiovisuales. El planeta es asimétricamente interdependiente".

La globalización, para Castells, está afectando todas las dimensiones del quehacer social, desde nuestras formas de producir hasta las estructuras del pensar. Los problemas y acciones locales siguen siendo determinantes, pero las políticas estratégicas en todos los escenarios sociales están trazadas por mecanismos globales; reproduciéndose la desigualdad y asimetría económica y social existente a nivel mundial. En ningún caso puede ser concebida la globalización como un equilibrio o competencia equitativa.

Para este investigador español, no es posible sostener que se ha globalizado toda la vida social; ni es el único proceso significativo. Con una especie de lema podríamos sostener: no es en todo ni para todos. Castells subraya la persistencia de la importancia de lo local, hasta tal punto que la mayoría de los problemas cotidianos siguen siendo resueltos por vía de lo local.

Se han excluido muchas dimensiones de la vida social y se ha marginado de la globalización a la mayoría de la humanidad. Dos ejemplos son contundentes: en un barrio de Nueva York (Manhatan) hay instaladas más líneas telefónicas que en toda Africa; 389 multimillonarios (c/u con más de \$1.000 millones de dólares) poseen lo que gasta el 45% de la población del planeta.

Uno de los resultados más significativos de los procesos contradictorios de la globalización es el descentramiento de los Estados nacionales. Según Castells, "por un lado, sus competencias no son suficientes para controlar los flujos globales y su organización suele ser demasiado rígida para adaptarse a los cambios constantes del sistema mundial. Por otro lado, la pluralidad de identidades territoriales y culturales que aspiran a ser representadas por los estados nacionales generan procesos crecientemente conflictivos y, en último término, tienden a deslegitimar la idea de representación nacional". La importancia del tema de la identidad en el debate teórico de los últimos años, está relacionado con las consecuencias que la globalización ha tenido en el ámbito de los límites culturales de la figura del Estado nación moderno. El Estado es demasiado pequeño dentro de las lógicas estratégicas globales y demasiado grande para representar las diversas identidades territoriales y culturales.

Desde una perspectiva que insiste en las consecuencias contradictorias y paradójicas de la globalización en América Latina, son muy sugestivos los análisis de B. De Sousa Santos y M. Hopenhayn.

El primero, considera que el proceso de globalización no contiene nada de anárquico sino es la reproducción de las jerarquías del sistema mundial y las asimetrías entre las llamadas sociedades centrales, periféricas y semiperiféricas. Es una estrategia altamente selectiva, dispar y profundamente cargada de tensiones y contradicciones. Las inequidades y contradicciones del sistema capitalista dominante se reproducen a escala planetaria a través de la globalización.

Por esto, según él, para comprender estas asimetrías es conveniente en la etapa actual distinguir, por lo menos, cuatro procesos diferenciables, que por momentos tienden a confundirse: a. El localismo globalizado, el cuál remite a un fenómeno de raíz local que pretexto mostrarse como global; b. El globalismo localizado, considerado como el impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales en las condiciones locales; c. El cosmopolitismo, que incluye todos los tipos de organización y luchas destinadas a contrarrestar los efectos dañinos de las formas hegemónicas de la globalización imperante, y que generan formas muy interesantes de creatividad y solidaridad internacional; d. La herencia común de la humanidad, que se conforma con todos aquellos problemas que por su naturaleza preocupan a toda la humanidad.

Muchas veces fenómenos que se incluyen en la noción genérica de globalización, no son manifestación de tendencias semejantes. Por ejemplo, el localismo globalizado y el globalismo localizado, pueden ser, en algunos casos, tendencias plenamente contrapuestas. En cada situación y contexto cultural concreto es conveniente hacer esta cuádruple distinción.

Para De Sousa Santos, la globalización "es un proceso a través del cual una determinada condición local amplía su ámbito a todo el globo y, al hacerlo, adquiere la capacidad de designar como locales las condiciones o entidades rivales". Una visión que no excluye las luchas contrahegemónicas y el juego de fuerzas que porta toda globalización concreta; la ampliación de una condición local a todo el globo, contiene la resistencia de otras formas alternativas no identificadas con aquella condición extendida.

Para Martín Hopenhayn, la globalización opera multiplicando en su propio seno los extremos, como si todos los tiempos históricos se condensaran en un tiempo finimilenar: aldea global y particularismos culturales; intensificación de la comunión mediática y fragmentación socioeconómica; transparencia informativa y opacidad de las nuevas tribus urbanas. Una especie de doble signo pero de forma sincrónica.

Algunos rostros paradójicos de la globalización en los distintos escenarios, son los muy lúcidos ejemplos que ilustra M. Hopenhayn de la globalización económica, comunicacional, económico-comunicacional y de las prácticas de integración social en América Latina.

En la globalización económica, a mayor interdependencia progresiva también mayor vulnerabilidad progresiva; aumento de las oportunidades de relación acompañado de mayor vulnerabilidad. "La suerte económica de incalculable cantidad de personas, distribuidas en todos los puntos del planeta, puede depender para bien o para mal de acon-

tecimientos financieros, económicos o políticos, y hasta de desastres naturales, que ocurren en cualquier punto del globo... Son muchos millones los candidatos a la riqueza precipitada, y muchísimos más los candidatos al empobrecimiento súbito. Un descalabro financiero en la bolsa de Corea, por ejemplo, puede producir efectos inmediatos de desvalorización de los ahorros en la clase media de Chile o México, y efectos rápidos de pérdida del empleo en trabajadores brasileros o venezolanos. Puede haber conexión causal, sin dilación temporal, entre una sequía en China o un escándalo amoroso en la presidencia norteamericana, o dos copas de más en la alcoba de un presidente ruso, y la caída en un 3% de la bolsa de valores en Buenos Aires o Lima".

Las contradicciones económicas y sociales son tan intensas, que se pueden ejemplificar, señalando como en América Latina mientras en la última década se triplicó en número de pobres y el nivel de la pobreza, las reservas monetarias internacionales de la región aumentaron en diez y siete veces.

En la globalización comunicacional, se puede incrementar la sensación de protagonismo y presencia, al lado de un mayor anonimato: "Los flujos de información y la circulación de las imágenes en la nueva industria comunicativa son instantáneos y globalizados. Esto imprime en quienes participan percepciones paradójicas. De una parte sensación de protagonismo, porque a través de Internet son muchos los que hacen circular sus discursos con un esfuerzo mínimo. De otra parte sensación de anonimato al contrastar nuestra capacidad individual con el volumen inconmensurable de mensajes y de emisores que están presentes a diario en la comunicación interactiva a distancia... Por una lado la impotencia del sujeto ante un orden que los rebasa en volumen de información, de transacciones, mensajes e innovaciones tecnológicas; y por otro lado las tantas nuevas opciones de autorealización por vía de la extroversión mass-mediática... Todo esto hace que en la subjetividad se recombinen nuevas formas de ser activo y ser pasivo, nueva percepción del tiempo y la distancia, nuevas representaciones del diálogo y la comunicación, nueva relación con la información y el conocimiento".

En la globalización económico-comunicacional, se puede también concentrar cada vez más dinero y desconcentrar al mismo tiempo la imagen. Mientras el dinero viaja concentrándose, las imágenes lo hacen diseminándose. "La globalización impacta sobre las sociedades nacionales exacerbando simultáneamente sus brechas sociales y su desarrollo comunicacional. El abaratamiento relativo de la conexión a la pantalla no guarda proporciones con el precio de los productos que se publicitan en ella. Crecen simultáneamente una cultura de expectativas de consumo y una cultura de frustración o sublimación de aquellas".

Una de las mayores paradojas en la América Latina contemporánea es la tensión profunda entre el discurso y la práctica real de la integración social. Una especie de brecha creciente entre integración simbólica y desintegración social-material. "Todos interconectados con las mismas o parecidas aspiraciones simbólicas, de identificación y de pertenencia por vía de la cultura publicitaria y el acceso a los canales en que circulan las imágenes y los íconos globalizados; pero a la vez parte de ellos (la juventud) habitando en már-

genes opacos, irrecuperables, atrincherados en el extravío de las tribus suburbanas donde la droga siempre es dura, el trato siempre abierto a la violencia, y las oportunidades de empleo son siempre para los demás... Una metáfora fuerte de estos contrastes y convivencias la encontramos en la cultura de las drogas. Mientras en las grandes ciudades europeas las fiestas "Rave" reúnen a cientos de jóvenes empatizados bajo el efecto expansivo de las drogas de diseño (MDMA o éxtasis), los grupos de esquina en las comunas pobres de Santiago o Bogotá fuman pasta base de cocaína y se sumergen en el silencio de los angustiados".

GLOBALIZACIÓN Y CULTURAS

En la dimensión cultural seis asuntos se han convertido en problemas ineludibles y urgentes para interpretar la globalización: a. Las dimensiones culturales poseen un rol primario o secundario en el proceso de globalización en relación con otras dimensiones (por ejemplo, algunos actores experimentan como económicos procesos de transnacionalización que otros perciben como culturales; es esencialmente económico o cultural el proceso actual de globalización); b. Es posible o no la existencia de formas culturales originalmente transnacionales o cuyo origen nacional sea irrelevante; c. Es pertinente hablar de una "cultura global" o al ser la cultura la intersección entre lo universal y siempre lo particular no es posible que ésta exista; d. Cuál ha sido y será en el siglo XXI, el papel del Estado nación en la dimensión cultural; e. En las condiciones del actual tipo de globalización qué destino tendrá la multiculturalidad y en general todo tipo de expresión de la heterogeneidad; f. Cómo gestionar y qué tipo de políticas culturales implementar en un mundo en globalización.

Estos y otros problemas e interrogantes son ineludibles para abordar las relaciones entre Culturas y Globalización. Cuestiones verdaderamente complejas, que no pretendemos abordar en los límites de este ensayo, pero que señalan la importancia de la dimensión cultural en los procesos de globalización.

Es conveniente en la interpretación de los fenómenos sociales no caer en reduccionismos (economicismo; sociologismo; politicismo; etc.) y cultivar la "multideterminación" de la acción social. Lo que para unos actores sociales es de carácter económico, para otros es principalmente cultural; es el ejemplo, en Colombia, de la explotación del petróleo en territorio indígena de los Uwa's (¿Quién se plantearía una explotación petrolera en la sede del Vaticano?). Por esto es muy problemático sostener que la globalización es exclusivamente un fenómeno económico o simplemente técnico.

En la génesis de lo cultural hay particularidad local, distinción, diferencia, huella, referencia a un sentido de la vida irrepentible, pero esto no implica que una creación cultural no pueda interactuar y rebasar sus propias fronteras. Podríamos sostener que una cultura que se cierra completamente termina autodestruyéndose; tal vez, la interculturalidad hace parte de la historia humana. Pero estas interacciones culturales, nos obligan a reconocer que existen diferentes "modos" y "consecuencias" de esa interacción.

En décadas anteriores las ciencias sociales utilizaron nociones para expresar la diversidad de esos modos y consecuencias como "aculturación", "transculturación", "dependencia cultural", "colonialismo", etc.; mientras hoy se tienden a acoger los términos "multiculturalidad" e "interculturalidad". Pero no pueden ser comprendidas como categorías neutrales y por ese motivo Peter MacLaren ha distinguido el multiculturalismo conservador, liberal y crítico. Para esa distinción es determinante su concepción de la diversidad/diferencias y el poder. "La diversidad no puede ser simplemente una manera de sumar culturas a un centro cultural ya dominante... En las culturas globalizadas del consumo se pretende convertir las diferencias étnicas en elecciones de "estilo de vida" del consumidor. Pero no se pregunta por los intereses que sirve y los órdenes sociales que privilegia".

En el actual tipo y consecuencias de la globalización neoliberal existen profundas tensiones en diversos órdenes: entre los exclusivos criterios de rentabilidad económica y la prioridad de otros valores éticos, estéticos y culturales; entre la "norteamericanización" de la vida y la potencialización de múltiples culturas; entre las tendencias a la homogeneización y uniformidad cultural, y, la heterogeneidad y diversidad cultural.

Reconociendo que en América Latina será siempre problemático generalizar, es previsible, como lo ha planteado Nestor García Canclini, que el impacto de las tendencias a la homogeneización cultural será diferente en cuatro circuitos culturales. Los circuitos culturales de comunicación masiva (radio, televisión, video) y los sistemas restringidos de información (fax, celulares, internet, etc.), serán más afectados por lo global y las tendencias a la uniformidad cultural; mientras los circuitos histórico-territoriales (patrimonio cultural local, memoria local, barrial, colectiva, artes regionales, prensa local) y de culturas de elite (educación ilustrada, música de "alta" cultura, bibliotecas, academias, etc.).

También como lo ha sostenido García Canclini, se presentan procesos muy contradictorios en el consumo cultural latinoamericano. En cifras generales, se está incrementado el consumo cultural en toda América Latina, pero por sectores bastante diferenciados y con manifestaciones muy complejas entre la producción endógena y el consumo. Notándose un importante consumo de producción cultural endógena de periódicos, televisión, artesanía, música y radio locales; y un consumo con tendencia al decrecimiento de la producción endógena en cine, industria editorial, historietas, videos.

EL LABERINTO DEL PATRIMONIO CULTURAL

Aunque la discusión acerca del patrimonio cultural alcanza cada día un auditorio más vasto y la noción es cada día más amplia, existen disensos sobre cuestiones fundamentales y las nuevas realidades han hecho modificar las concepciones dominantes sobre el patrimonio. Como lo sostiene Guillermo Bonfil, no hay consenso sobre dos cuestiones fundamentales: la primera, decidir en qué consiste el patrimonio cultural y cuáles son esos bienes tangibles e intangibles que lo constituyen; y la segunda, en qué radica su importancia no sólo para los especialistas, sino para el común de la gente.

La primera dificultad tiene que ver con aspectos tales como el concepto de cultura, su carácter dinámico o no, y la escala de valores de la cultura que filtra y jerarquiza el patrimonio. La segunda tiene que ver con cuestiones tan complejas como cuál puede ser, en sociedades multiculturales, la relación con el patrimonio cultural de otros grupos distintos a los suyos, y si es posible una relación colectiva unívoca con estos bienes. También esta segunda dificultad nos arroja a las complejas relaciones entre el patrimonio cultural local y el patrimonio nacional.

Es por esto que en el tema del patrimonio se patentizan las intensas y complejas relaciones entre lo local, lo nacional y lo global. Es conveniente por ello, como lo recomienda Bonfil, incorporar la dimensión del conflicto en el análisis de estos problemas. ¿Acaso la pluralidad cultural es por naturaleza opuesta a la posibilidad de un patrimonio cultural nacional? ¿En un país pluricultural, cuál puede ser la relación de los miembros de un grupo cultural diferenciado con los bienes que forman el patrimonio cultural de otros grupos? ¿Es a partir del patrimonio local que se van configurando otros tipos de patrimonio? ¿En una verdadera cultura nacional no se trataría de legitimar una porción privilegiada de los patrimonios existentes, sino también aceptar la diversidad de los patrimonios culturales locales?.

Paralelamente a los anteriores interrogantes, nuevas realidades en diferentes órdenes han hecho modificar las concepciones del patrimonio. Algunas de estas nuevas realidades son por ejemplo, la mayor importancia reciente que han adquirido en el campo del patrimonio los recursos naturales y lo "intangibles"; como también la inclusión de los agentes sociales reales en los programas oficiales relativos al patrimonio, hacia un patrimonio directamente relacionado con la sociedad; sin desconocer también transformaciones en ese carácter tan centralista y burocrático de las instituciones que se responsabilizaban del patrimonio. Esta ampliación y revitalización de los agentes del patrimonio ha permitido importantes procesos de autogestión y un impulso muy importante del patrimonio cultural grupal, local y regional. La mayor conciencia de que en ninguna sociedad concreta existe solo el patrimonio nacional y que muchas formas de imposición de los patrimonios de carácter nacional se han hecho por vía de la exclusión y la colonización; existe por esto una predisposición en las comunidades culturales a rechazar una noción de "cultura nacional" como imposición contra lo étnico, lo popular y lo local.

"El reconocimiento del pluralismo y la decisión de fincar sobre él un proyecto nacional permitiría abordar el asunto del patrimonio cultural sobre bases distintas. No se trataría de legitimar una porción privilegiada de patrimonios existentes para constituir ese patrimonio común, desechando los demás. Aceptar la diversidad de patrimonios culturales, cada uno igualmente legítimo para los grupos que lo han heredado. Esto no significaría compartimentos estancos o aislamiento progresivo, sino todo lo contrario. La cultura nacional como el escenario del diálogo, del intercambio de experiencias, conocimiento y reconocimiento mutuo: un diálogo entre iguales". Es decir, que ética y políticamente solo en la aceptación de la diversidad son posibles las bases para construir la posibilidad de la solidaridad cultural.

Para N. García Canclini, en las actuales circunstancias redefinir el patrimonio pasa necesariamente por un triple movimiento de reconceptualización: a. El patrimonio actualmente no solo incluye la herencia pasada, sino también los bienes culturales visibles e invisibles, las "nuevas" artesanías, lenguas, conocimientos, documentación y comunicación; b. La política patrimonial se ha extendido del ámbito de lo producido en el pasado hacia los usos sociales contemporáneos que relacionan esos bienes con las necesidades de las mayorías; c. Frente a una selección que privilegiaba los bienes culturales producidos por las clases hegemónicas, se reconocen también los bienes materiales y simbólicos de otros grupos sociales. Para este investigador latinoamericano, no existe en la región aún una legislación que corresponda a esta triple reconceptualización.

Una legislación acorde con estas transformaciones tendría que afrontar cuestiones teóricas y políticas, tales como: los nexos entre patrimonio cultural y desigualdad social; los usos y propósitos contemporáneos de la preservación del patrimonio; el patrimonio en la época de las industrias culturales; los actuales criterios estéticos y filosóficos para valorarlo, preservarlo y difundirlo.

MICROLOGÍAS DENTRO DEL LABERINTO

En el patrimonio cultural local se manifiestan y potencializan los nudos problemáticos del significado de la cultura, las tensiones entre lo local, lo nacional y lo global, y las grandes transformaciones del mundo contemporáneo. Lo local no es el espacio vacío del conflicto ni tampoco el nicho neutral de los actores de la vida social; en el ámbito local se manifiesta ese espacio micrológico de la conflictividad de la vida humana y social. Por esto en las relaciones entre patrimonio local y sociedad, en su construcción imaginaria, en los usos y propósitos de su preservación, en la presencia de las nuevas tecnologías y en los criterios de su valoración, se encuentran grandes desafíos para la gestión cultural contemporánea.

Si bien en la historia local, en apariencia, el patrimonio pertenece realmente a todos, los grupos sociales se apropian inevitablemente de formas diferentes y desiguales de la herencia cultural local; esa diversa capacidad de empatizarse con el patrimonio se basa en la desigual participación que los grupos sociales han tenido desde el momento de su formación. Ningún patrimonio cultural está constituido por bienes completamente estables y neutros, sino que son un proceso social que diversos sectores apropian en forma desigual. El patrimonio local pretende unificar a una localidad, pero en términos de la sociología de Pierre Bourdieu, siempre será un espacio de la lucha material y simbólica entre clases sociales, étnias y grupos de intereses. En sociedades de alto nivel de desigualdad social, como las producidas por el actual tipo de globalización neoliberal, existen demasiadas dificultades como para suponer que el mundo local no manifiesta esas tensiones sociales. La revalorización de lo local se debe a que en esa dimensión se están expresando con bastante radicalidad las luchas contra la desigualdad en el campo material simbólico. Una lucha que no tenga su expresión en lo local no puede ser concebible en la complejidad de las sociedades actuales. Ejemplo de estas contradicciones es el hecho de

que muchos bienes generados por los sectores populares suelen ser más representativos de la historia local, como lo subrayan N. García Canclini, J. Martín Barbero y C. Monsivais, pero tienen serias dificultades para ser reconocidos como un patrimonio general.

El patrimonio local es además una construcción imaginaria que se relata, que contiene mucho de imaginario discursivo y no permanece inmodificable. Como todo tipo de patrimonio cultural lo que se considera como propio y distintivo es una construcción de imágenes, paisajes, textos, estilos de vida, memorias, referencias de lugar, etc., que adquieran más significatividad que otros; y parte de esa significatividad es su condición social de ser compartidos por muchos.

En la complejidad, aún de la vida local, esos referentes materiales e imaginarios no son fácilmente compartidos por esas mayorías de la vida local. En contextos anteriores a la "glocalización" los factores relativos al territorio geográfico eran bastante determinantes, cuestión que hoy es mucho más incierta e indeterminada. Como lo han mostrado investigaciones culturales latinoamericanas, tales como los trabajos de R. Ortiz, B. Sarlo y N. Rychard, entre muchos otros, los procesos de desterritorialización y relocalización en una época de globalización, modifican la idea tradicional de territorio como un referente físico y topológico.

En los imaginarios de la preservación del patrimonio entran también en conflicto por lo menos cuatro paradigmas, como lo ha sistematizado N. García Canclini. En la América Latina contemporánea dominan los imaginarios "tradicionalista sustancialistas", "conservacionista monumentalista", "mercantilista" y "participacionista".

En el tradicionalismo sustancialista se juzgan los bienes culturales únicamente por el valor histórico que tienen en sí mismos y se concibe su conservación independientemente del uso actual; el patrimonio es para ellos un mundo de formas y objetos completamente excepcionales. Para el conservacionismo monumentalista lo principal es rescatar y preservar los bienes culturales capaces de exaltar la nacionalidad con símbolos de cohesión y grandeza; prima un criterio de "magnificencia nacionalista" y "complacencia escenográfica" (C. Monsivais), descuidándose los bienes regionales y locales. Termina estableciéndose el Estado nacional como el desencadenante de lo monumental. En la visión mercantilista lo importante del patrimonio cultural es que éste permita la circunstancia de valorizar económicamente un espacio social o de contrarrestar los obstáculos económicos al "progreso" económico; los bienes culturales importan en la medida en que favorezcan o retarden el avance material, primando un criterio "exhibicionista" en los procesos de su preservación. El paradigma participacionista concibe la preservación del patrimonio en relación con las necesidades de la sociedad y sus usuarios contemporáneos, y por este motivo acentúa la condición de la participación social en su priorización y valoración. Como lo ha señalado reiteradamente N. García Canclini, su inmensa deficiencia en América Latina ha sido la ausencia de investigación sobre públicos y usuarios. Los anteriores paradigmas, y posiblemente otros, conviven en forma no consciente en el ámbito local. Y en el caso de que se intente una vía participacionista del fomento del patrimonio, en la mayoría de los casos constatamos la total ausencia de investigación cultural sobre los actores sociales de la vida local. Aún sin pretender generalizar podríamos sostener que el Estado latinoamericano ha tendido a promover el imaginario conservacionista monumentalista.

También en estas micrologías del patrimonio local, otra cuestión que ha desbordado la visión tradicional del patrimonio es si los únicos agentes son las oficinas estatales y los expertos en su conservación. En primer lugar, éstos no son los únicos depositarios del patrimonio cultural; y en segundo lugar, la acción privada y la estatal están cargadas de muchas ambivalencias y dificultades (por ejemplo, la ambivalencia de la imposición del interés unilateral, sea privado o estatista, y la incertidumbre del modelo de gestión del patrimonio).

La conversión del patrimonio cultural local en una preocupación generalizada conlleva la clara conciencia de por lo menos tres presupuestos: a. La apropiación colectiva y democrática de la valoración y conservación de éste; b. Si no existe una contundente movilización social por la defensa del patrimonio, es improbable que un gobierno lo convierta en necesidad prioritaria de la población; c. Los procesos de formación y educación para la defensa y preservación del patrimonio cultural, son requisitos ineludibles para incrementar la conciencia de la movilización social.

Todas las anteriores reflexiones nos sitúan en la revalorización del patrimonio cultural local como uno de los núcleos centrales para dar respuestas a los grandes desafíos que nos trae y traerá la vida cultural en un mundo en globalización.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHUGAR, H. El lugar de la memoria. 1998 (mimeo).
- BORJA, J. Y M. Castells. Local y global: la gestión de las ciudades en la era de la información. Madrid : Taurus, 1997.
- CASTELLS, M. La ciudad informacional : tecnologías de la información, reestructuración económica y desarrollo urbano-regional. Madrid : Alianza, 1995.
- _____. La era de la información : economía, sociedad y cultura. Madrid : Alianza, 1996.
- DE SOUSA SANTOS, Buenaventura. Estado, derecho y luchas sociales. Bogotá, ILSA, 1991.
- _____. Globalización y derecho. Bogotá : Universidad Nacional, 1997.
- ECHEVERRÍA, Javier. Telépolis. Barcelona: Destino, 1995.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. Consumidores y ciudadanos. México: Grijalbo, 1995.
- _____. Culturas en globalización. Venezuela: Nueva Sociedad, 1996.
- _____. La globalización y la interculturalidad narradas por los antropólogos. 1997 (mimeo).
- GIDDENS, A. Consecuencia de la modernidad. Madrid: Alianza, 1993.
- HOPENHAYN, M. Ni apocalípticos ni integrados. México: F.C.E., 1995.
- _____. Vida insular en la aldea global: paradojas en curso, 1998 (mimeo).
- LÓPEZ DE LA ROCHE, F. (comp) Globalización: paradojas e incertidumbres. Bogotá: tercer mundo, 2000.
- MARTÍN BARBERO, Jesús. Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación. En: Revista Ensayo y Error. No 3, Bogotá, (1998).
- _____. Investigar la ciudad: una propuesta de agenda. En: Red de investigadores de la cultura urbana sobre Bogotá. Bogotá: Fondo Mixto de Cultura, 1997.
- MONEDERO, J. C. (comp.) Estado Nacional, mundialización y ciudadanía. Revista Zona Abierta 92/92, Madrid, 2.000.
- RINCON, C. La no simultaneidad de lo simultáneo: postmodernidad, globalización y culturas en América Latina. Bogotá: Universidad Nacional, Bogotá, 1995.

Filósofo de la Universidad de los Andes, con estudio de Magíster en Hermenéutica en la Universidad Nacional. Ha sido Asesor en Formación Cultural de Colcultura y la O.E.I. Es profesor de filosofía en la Universidad de los Andes desde 1986.

ARTAUD EMBRUJADO

Willian Torres C.

Para Federico (frede -ir: k, "paz-rey", rey de paz)

La brujería, como lo precisa Don Juan Matus a Castañeda, es "el acto de corporizar ciertas premisas, especializadas, tanto teóricas como prácticas, acerca de la naturaleza de la percepción y el papel que esta juega en moldear el universo que nos rodea". En diversas ocasiones, después de su viaje al "país de los Tarahuamara", en México, Artaud señala que fue embrujado... Tal vez su embrujamiento data desde lo más antiguo, desde lo más arcaico, desde "la guerra de los principios", tras vivir y atestiguar en su vivir la imposibilidad de pensar y constatarlo en el tartamudeo en el lenguaje y la escritura, en lo poético, para fluir en la crueldad propiciada por los ritos Tutuguri del Ciguri y acabar de una vez con el juicio de Dios.

Se nace y se deviene brujo, en el encuentro con los brujos. Y la sociedad y la cultura con su juicio, con su actitud mezquina de juzgar, no acaba nunca de inventar los miles de procedimientos para trastocar la vida e instaurar suicidados de la sociedad. En este trastocar la vida, la sociedad y la cultura, instaura, así mismo, los procedimientos más finos de maleficio. La vida en Artaud vibra a través de la fuerza del embrujo, y la imposición con la cual la sociedad lo juzga, lo maleficia y lo suicida.

El encuentro con la potencia-brujería, se activa ante la imposibilidad de pensar, ante la dificultad de pensar. En la **Correspondencia con Jacques Révière** (1923), en **El Ombligo de los Limbos** (1925), en **El Pesa-Nervios** (1925), en **Fragmentos de Un Diario del Infierno** (1926), Artaud señala la difícil actividad de pensar, actividad propia de un filosofar -brujo- como lo experimentan Deleuze-Guattari, como lo experimenta Don Juan Matus.

A principios de 1923, Artaud envía a la Nouvelle Revue Francaise, dirigida por Jacques Riviére, "dos breves poesías" con la inquietud de saber si son "admisibles". La decisión del director es que son inadmisibles, pero hay algo en esa escritura que le despierta un "interés" por conocer el pensamiento de su autor. Se establece así una correspondencia entre Artaud y Riviére, en la cual precisará Artaud la radical diferencia entre la forma

del lenguaje, que no corresponde con la vida y con la fuerza vital de lo que significa pensar: "No se trata de ese más o menos de existencia que responda a lo que se ha convenido llamar la inspiración, sino de una ausencia total, de una verdadera pérdida" (...). "Cuando **puedo aprender una forma**, por imperfecta que sea, la fijo con el temor de perder todo el pensamiento (...) Estos giros, estas expresiones mal avenidas (...) provienen de la profunda incertidumbre de mi pensamiento" (...) "(...) siendo las pocas cosas que le he presentado jirones que he podido ir arrancando de la nada absoluta".

Artaud describe la imposibilidad de pensar, la dificultad de pensar, para poner en escena, en acción, el acto de pensar en la ausencia, en la pérdida de todo pensamiento, para "crear en nosotros espacios de vida" porque "no concibo una obra separada de la vida". En esta experimentación poética, Artaud hace rechinar y restallar, como el relámpago, al lenguaje en el mismo problema filosófico respecto a qué significa pensar, en el mismo acto vital - brujo consistente en "parar el pensamiento". Se produce una experimentación en la vida con lo indecible, por fuera del lenguaje del diálogo interior, una experimentación con un silencio inenarrable en el que no hay acto que se manifieste decible, en el que vibran, se agitan, se lanzan y relanzan una infinidad de sensaciones no-pensadas para potenciar la existencia en un devenir, en algo que no piensa, en algo no pensado, que obliga a retornar al pensamiento y lo relanza en un pensar totalmente nuevo, y obligando, al mismo tiempo, al lenguaje a encontrarse con la vida, en una decibilidad en la que se expresa de nuevo el ser del lenguaje. Es por esto que "pensar es seguir siempre una línea de brujería".

"Un gran ferror pensante y superpoblado lleva mi yo como un abismo pleno. Soplaban un viento carnal y resonante, y hasta el azufre era denso. Infimas raicillas poblaban ese viento como una red de venas y sus entrecruzamientos fulguraban. El espacio era medible y crujiente, pero sin forma penetrable. Y el centro era un mosaico de brillos, una suerte de duro martillo cósmico, una pesadez desfigurada, que caía sin cesar como una frente en el espacio, pero con un ruido destilado. Y la algodonosa envoltura del ruido tenía la instancia obstusa y la penetración de una mirada viva. Si, el espacio devolvía su pleno algodón mental. Donde ningún pensamiento estaba aún claro ni restituía su descarga de objetos. Pero, poco a poco, la masa giró como una náusea fangosa y potente, un inmenso flujo de sangre vegetal y ruidosa. Y las raicillas que temblaban a la orilla de mi ojo mental, se separaron con vertiginosa velocidad de la masa crispada del viento. Y todo el espacio tembló como un sexo que el globo del cielo ardiente saqueaba. Y algo como un pico de paloma real perforó la masa confusa de los estados, todo el pensamiento profundo se estratificaba en ese instante, se resolvía, se volvía transparente y reducido".

Diez años después, en 1933, investigando la vida de Heliogábalo, "el anarquista coronado", Artaud descubre la guerra de los principios en el antiguo paganismo sirio, mundo de ritos mágicos, mundo de crueldad. La guerra de los principios, y en sí, los principios no están dados sino en una dimensión subjetiva del pensamiento, del espíritu, del entendimiento. Antigua preocupación teológica, la de los principios. Esta es una acción falseante en el pensamiento, sustentadora de guerra. Se cree que detrás de las cosas y de los seres, que detrás de su existencia, existen principios que los gobiernan, determinan y explican. Principios aislados, contradictorios y en guerra. "Y por encima de todo, los dos principios de que está suspendida la vida cósmica: el masculino y el femenino" (...) " Parece ser que en el comienzo aquellos principios quisieron arreglar sus cuentas solos y por encima de las masas de hombres inconscientes que se batían.() Pero la guerra no llegó a ser furiosa, no llegó a ser verdaderamente inexplicable y sin piedad hasta el día en que se volvió religiosa". Guerra que conduce al dominio y supremacía del macho en mezcla "inextricable" con la hembra.

Artaud se pregunta "si un principio es algo diferente de una simple facilidad verbal (...) y si, en el absoluto, existen principios como realidades o como seres que dividen sus energías () ¿En qué medida, y por alto que nos remontemos hasta el origen de las cosas, existen principios que vivan como realidades separadas y que escapen a un juego del espíritu en torno a los principios? Pregunta que no puede estar distante de la siguiente: "¿Hay en el hombre algo así como especies de facultades-principios que tengan una existencia distinta y que podrían vivir separadas ?"

Sus respuestas son precisas: "Lo absoluto no necesita nada. Ni dios, ni ángel, ni hombre, ni espíritu, ni principio, ni materia, ni continuidad". "Los principios sólo valen para el espíritu que piensa, y cuando piensa ; pero, fuera del espíritu que piensa, un principio queda reducido a nada".

Si la vida cósmica está suspendida entre dos principios, macho-hembra, bajo la acción falseante en el pensamiento que se pregunta por los orígenes, hay algo detrás de esa vida cósmica, el absoluto, Xaoo (caos), regido por la fuerza de la anarquía, regido por la fuerza de la unidad. Como dicen Deleuze-Guattari a propósito de esta indagación artaudiana: "la anarquía y la unidad son una sola y misma cosa, no la unidad de lo Uno, sino una unidad más extraña que sólo se dice de lo múltiple". Unidad-múltiple, omnitud, en la que no cabe preguntar por los orígenes, puesto que es pura energía propiciadora de multiplicidad de devenires, en los cuales "la totalidad hirviente de los seres, corresponde a grados conscientes de la voluntad en la energía".

Con su indagación respecto a Heliogábalo, Artaud activa el pensar por fuera del "espíritu que piensa", por fuera de la subjetividad; activa el pensar en una línea de brujería, en "la mirada que desprende fuegos y cambia el lugar del fuego", en el "flujo creador que arde al contacto con las cosas" y en el que "cada disparo de la vida sobre las cosas equivale a un pensamiento". Frente a la preocupación teológica por los principios, Artaud activa la preocupación bruja por las fuerzas que atraviesan e impulsan la existencia de las

cosas y la vida desde el caos, el absoluto omnitudo. En esta preocupación bruja no existen la misma inadecuación entre el lenguaje y el pensar que señaló en la correspondencia con Jacques Rivière.

Artaud encuentra "la guerra de los principios" en el antiguo paganismo Sirio, en Emesa, donde crece Heligábalo pederasta, quien deviene mujer permaneciendo hombre. Pero el interés de Artaud es el del combate. El combate contra el espíritu falseante "que piensa" los principios. Pero ante todo el combate-entre las fuerzas: "proceso por el cual una fuerza se enriquece, apoderándose de otras fuerzas y reuniéndolas en nuevo conjunto, en un devenir" (...) "potencia vital no-orgánica que completa la fuerza con la fuerza, y enriquece eso de lo que se apodera".

La experiencia vital del encuentro de Artaud con el combate-entre las fuerzas acontece en su viaje a la América india, en México, tres años después de su indagación respecto a Heligábalo, en 1936. Como resultado de este viaje al mundo de las prácticas y ritos brujos de los tarahumara, Artaud publicará una serie de textos en el periódico **El Nacional** de México; otros artículos fueron escritos en el asilo de Rodez "en el estúpido estado mental del convertido, a quien los maleficios de los curas, aprovechándose de su momentánea debilidad, mantenían en estado de servidumbre"; y culminar la redacción de esta experiencia diecisiete días antes de su muerte. Entre **La Montaña de los signos**, escrita en México a comienzos de octubre de 1936 y la última redacción de **Tutuguri** (Ivry-sur-Seine, 16 de febrero de 1948), transcurren prácticamente doce años, durante los cuales la vida de Artaud transcurrirá en el más intenso combate entre las fuerzas de embrujamiento que potencian la vida y las fuerzas de maleficio que poseen y doblegan la existencia - Artaud para sumirlo en la demencia del misticismo cristiano. Es como si en Artaud, amante y practicante de la numerología pitagórica y de la Cábala, se viviese aquello que él ya precisaba en el **Heligábalo**: Los Números son los "grados de vibración" de la fuerza en "lo absoluto": "Si el Número 12 da idea de la Naturaleza en su punto de expansión perfecta, de íntegra madurez, es que contiene tres veces el ciclo entero de las cosas, que se representa por 4; pues 4 es la cifra de la realización en abstracto o de la cruz dentro del círculo, y de los 4 puntos o nudos de la vibración magnética por los cuales debe pasar todo lo que existe; y 3 es ese triángulo que aspira tres veces el círculo, el círculo que contiene 4, y lo regenera por la triada, que es el primer módulo, la primera efigie o la primera imagen de la separación de la unidad" (...) "pero, mientras que 3, puro o abstracto, permanece fijo en el principio, 4 por sí solo cae dentro de lo sensible donde gira el alma, y 12 es la realidad que se pisotea, y en la que hay que batirse para comer pero sin comer".

En el transcurso de estos doce años (1936-1948), vive con mayor intensidad ese "batirse", ese combate-entre el embrujamiento y el maleficio, para culminar cual guerrero impecable con el mejor conjuro-brujo que active la desorganicidad de ese organismo de maleficio que es el cuerpo organizado por la "civilización" capitalista actividad en psiquiatría y cristianismo: ese conjuro-brujo poesía-crueldad, titulado: **Para acabar de una vez con el juicio de Dios**. En el recorrido entre Anvers y México, el barco hace una escala en Cuba. Artaud conoce en la Habana a un hechicero negro, probablemente un practicante de santería cubana, quien le obsequia una "espada sagrada" con su "vaina de cuero rojo",

"objeto conocido de todos los iniciados": "una espadita de Toledo de 12 centímetros de altura, atada con 3 anzuelos" . Este obsequio, en el que se inscribe de nuevo el número pitagórico como "nudo de vibración magnética", se constituirá en signo premonitorio de la existencia "de un mundo **esotérico** real en México" . Y se convertirá en su objeto-brujo de poder guerrero que lo acompañará hasta la muerte.

Artaud llega al país de los Tarahumara poseído por una enfermedad maléfica. Al llegar al mundo Tarahumara se siente poseído por una fuerza de maleficio. Fuerza maléfica que agobia su cuerpo. Es la fuerza reactiva que impera en el mundo de la "civilización" blanca que quiere impedirle a toda costa acceder a otro mundo posible. Nadie mejor que Artaud ha podido describir la acción de las fuerzas reactivas que enferman en maleficio al cuerpo para impedirle acceder a un nuevo ámbito de experimentación en el cual poder afirmar la vida.

Desde que empieza a adentrarse a "la montaña de los signos" , a la montaña Tarahumara, empieza a sentir y a vivir ese "batirse" , ese combate-entre la fuerza del embrujamiento y la fuerza del maleficio. Una montaña mágica plena de poder brujo no admite fácilmente la presencia de un cuerpo maleficiado y un cuerpo poseído por la fuerza reactiva del maleficio no quiere estar allí: "aquel estado de hombre petrificado que necesitaba dos hombres para montar: y al que montaban y bajaban del caballo como un autómeta desamparado, y, cuando iba a caballo, me ponían las manos en las bridas, y tenían, además, que cerrarme los dedos en torno a las bridas, pues estaba claro que había perdido la libertad para hacerlo por mí mismo; no había vencido a fuerza de voluntad aquella invencible hostilidad orgánica, que hacia que fuera yo quien me negaba a andar, para traer una colección de imágenes caducas; de las que la época, fiel en ello a todo un sistema, sacaría como máximo ideas para carteles e inspiración para sus modistas" . Pero la fuerza bruja, mágica, de la montaña impone con su potencia una acción de embrujamiento a aquel cuerpo "inerte, como la tierra con sus rocas puede serlo; y todas esas grietas que corren por los pisos sedimentarios amontonados. Quebradizo, no por fragmentos, sino por entero. Desde mi primer contacto con aquella terrible montaña, que estoy seguro había elevado barrera para impedirme entrar. Y, desde que estuve allí arriba, lo sobrenatural ya no se me parece como algo tan extraordinario para que no pueda decir que quedé, en el sentido literal del término: **embrujado**" .

En el fragor de este combate entre la fuerza del maleficio y la fuerza del embrujamiento, en el cuerpo - Artaud se activa un acto de curación por los brujos del Ciguri (peyotl, peyote, *Lophophora william sii* Lem.), para potenciarlo en la experimentación de un cuerpo sin órganos. La curación del maleficio es un acto de crueldad. Y la crueldad es desterritorialización de toda fuerza reactiva que identifica la vida al espaciamento de la sedentarización. La curación bruja, chamánica, permite experimentar la nomadización del cuerpo en la trascursividad de un rito. En él, le es permitido a la existencia vivirse como un cuerpo sin órganos. "fue una mañana de domingo cuando el anciano jefe indio vino a abrirme la conciencia con una cuchillada entre el corazón y el bazo: "tenga confianza, me dijo, no le haré ningún daño" y retrocedió tres o cuatro pasos muy aprisa, y, tras hacer que su espada describiera un círculo en el aire por el pomo y hacia atrás, se preci-

pitó sobre mí, apuntándome y con toda su fuerza , como si quisiera exterminarme. Pero la punta de la espada apenas me tocó la piel y sólo brotó una gotita de sangre. No noté ningún dolor, pero sí tuve la impresión de despertar a algo con respecto a lo cual hasta entonces era un mal nacido y erróneamente orientado, y me sentí colmado por una luz que nunca había poseído". Pocos días después de esta curación, Artaud participa en el rito Tutuguri ("Rito del Sol Negro") del Ciguri que le permitirá experimentar el cuerpo sin órganos:

"No se llega a él sin haber atravesado un desgarramiento y una angustia, después de lo cual uno se siente como regresado y **transportado** al otro lado de las cosas y se deja de comprender el mundo que se acaba de abandonar.

Digo bien: transportado al otro lado de las cosas, y como si una fuerza terrible te hubiese concedido la gracia de verte **restituido** a lo que existe en el otro lado uno deja de sentir el cuerpo, al que acaba de abandonar y que le daba seguridad con sus límites; se siente mucho más feliz de pertenecer a lo ilimitado que a sí mismo, pues comprende que era ese sí mismo, procede de la cabeza de ese algo ilimitado, en infinito, y que uno va a verlo. Se siente uno como dentro de una ola gaseosa que desprende por todas partes un incesante chisporroteo. Cosas salidas como de lo que era el propio brazo, el propio hígado, estallan en esa atmósfera que vacilan entre el gas y el agua, pero que parece convocar las cosas y ordenarles a que se reúnan.

Lo que salía de mi bazo o de mi hígado tenía la forma de las letras de un alfabeto muy antiguo y misterioso masticado por una enorme boca, pero espantosamente inyectada, orgullosa, **ilegible**. Celosa de su invisibilidad; y dichos signos se veían barridos en todos los sentidos en el espacio, al tiempo que me pareció que subía, pero no solo. Ayudado por una fuerza insólita. Pero mucho más libre que cuando estaba solo en la tierra.

En un momento determinado algo así como un viento se levantó y los espacios retrocedieron. Del lado donde estaba mi brazo se produjo un vacío inmenso que se peinó en gris y rosa como la orilla del mar. Y en el fondo de dicho vacío apareció la forma de una raíz aborregada, una especie de J que tuviese en su cima tres ramas y sobre ellas una E triste y brillante como un ojo. Llamas salieron de la oreja izquierda de la J y pasando por detrás de ella parecieron empujar todas las cosas hacia la derecha, del lado donde estaba mi hígado, pero mucho más allá de él. No vi nada más y todo se desvaneció o fui yo quien se desvaneció al volver a la realidad ordinaria".

Entre los últimos días del mes de agosto y los primeros de octubre de 1936, Artaud vivió intensamente una suerte de iniciación bruja en la Sierra tarahumara. Allí entendió perfectamente la urgente necesidad de establecer una acción-crítica respecto al mundo de la representación que a la manera de una enfermedad se ha instaurado en las artes, en la literatura y el teatro. Es vital que en el ámbito de las artes, de la literatura y del teatro se active una curación-bruja, un embrujamiento tal que permita revivirse como teatro de la crueldad. La crueldad es "apetito de vida", aquel acto que permite revitalizar "los planos de lo creado", en el cual la existencia, los cuerpos, no representan nada sino que ponen en

acción fuerzas cósmicas -como en los ritos Tarahumara, como en el teatro Balinés, como en la antigua tragedia dionisiaca- para restituir la vida en una experimentación estética. Esta acción es aquello que se puede nombrar como embrujamiento. Y todo embrujamiento es conjuro y curación.

El 12 de noviembre de 1936, Artaud ha regresado a París. El siguiente año, 1937, es decisivo en la vida de Artaud. En una carta a André Bretón, fechada en julio de ese año, se resume su diagnóstico de la cultura europea: " El mundo está acabado (...) Todas las formas de la vida han muerto (...) la única salida es consumir la abolición de las formas... Nos hemos engañado totalmente, hemos errado en todo. Nada veo que no haya sido adulterado, y por eso he renunciado a todo, a fin de volver a encontrar mi luz vernácula y de que pueda resucitar Mi Vida... Hoy **todo** encarcela la Vida". Es la mirada de un embrujado.

Pero los iniciados requieren de ciertos cuidados. Mientras no sean consagrados, no les conviene mostrarse demasiado, requieren de cierto anonimato que les permita la inubicidad. Ante la presencia de un iniciado, las fuerzas reactivas de maleficio no dudan en actuar. En aquel año, al regresar a París, un " amigo", René Thomas, le ha obsequiado un junco, una caña, que dice poseer un poder mágico: "Esta caña posee virtudes físicas excepcionales, de las que he tenido y tengo cada día pruebas reales", y pronto se dará cuenta que el junco perteneció a San Patricio, quien lo heredó de alguna manera de Cristo: la caña que le sirvió de cetro cuando fue coronado con espinas. Este junco se activa, en manos de Artaud, como un objeto-maleficio que contrarresta los poderes del objeto-brujo, la espada que le obsequiase el "santero" cubano, para sumirlo en la demencia poseo-mística cristiana. En agosto de 1937 viaja a Irlanda, portando el junco crístico, que lo posee maléficamente, para desarrollar una actividad como predicador de una redención cósmica, de acuerdo a una "profecía escrita 14 siglos atrás" en la que se le elegía como enviado de Cristo para profetizar el castigo y destrucción por el fuego del mundo presente.

Cobh, Galway, Kilroman, Dublin serán los sitios escogidos para su prédica como portador del junco de Cristo, que le viene directamente de San Patricio, ese otro místico irlandés. Poseo por el junco, de pronto se encuentra preso en el hospicio de San Juan de Dios en Dublín. Allí ofrece resistencia al encierro, provocando ser repatriado de oficio a Francia. Durante el viaje en el "Washington", es provocado por la tripulación, "cuando de pie ante las claraboyas de mi camarote contemplaba sosegadamente el mar". Dice Paule Thévenin: "Artaud estaba solo, sin la presencia de amigo alguno a su lado ; sin duda tuvo miedo, se sintió acosado y respondió con un movimiento de defensa que fue interpretado como un ademán de violencia. Fue entonces cuando se le puso la camisa de fuerza y se ordenó su internamiento al desembarcar en Le Havre".

Es un hecho bastante común en la cultura occidental, a los posesos de maleficio se le diagnostica como "locos", se les encierra en hospitales psiquiátricos y se les impone tratamiento psiquiátrico. El testimonio de Artaud es aterrador. En una carta de Gaston Ferdieré, fechada en Rodez el 11 de diciembre de 1943, describe el itinerario casi infinito de su encierro psiquiátrico desde Dublín: "Ya sabe usted que me metieron en la cárcel

en Dublín, que allí pase seis días, que luego fui deportado a Francia, internado en Le Havre, sin explicación alguna a mi llegada a territorio francés y sin haber sido examinado por médico alguno, trasladado de Le Havre a Ronen, de Ronen a Sainte-Anne, de Sainte-Anne a Ville-Evrard, de Ville Evrard a Chezal-Benoit y, por fin, de Chezal-Benoit vine a parar aquí, a Rodez. En este recorrido de asilo en asilo estuvo hasta el año de 1945: nueve años de terror. Al salir de Dublín, había perdido el objeto - maléfico, el junco. Hasta Chezal-Benoit aún conservaba el objeto-brujo, la espada. Allí se la decomisaron, y le será retornada al salir de su última reclusión, en Rodez.

Sin embargo, al irse de su lado el objeto - maléfico, el junco, la acción de maleficio continuó activa en él, mientras estuvo recluido en el asilo, mediante dos procedimientos: el psiquiátrico y articulado a él, el de imposición cristianizante. El maléfico psiquiátrico se le imponía mediante electroshock, Artaud lo dice claramente: "que no me vuelvan a aplicar electroshock por fallos que bien se sabe no están fuera del control de mi voluntad, de mi lucidez de mi inteligencia propias (...) Cada aplicación del electroshock me ha sumergido en un terror que siempre duraba varias horas. Y no podía dejar de desesperarme al ver que se acercaba una nueva aplicación, pues sabía que otra vez volvería a perder la conciencia y que durante todo un día me iba a ver asfixiándome en medio de mí sin conseguir reconocermé, sabiendo perfectamente que yo estaba en alguna parte, pero el diablo sabe dónde, y como si estuviera muerto. () ¡Qué lejos está todo esto de la curación mediante el peyote! por lo que yo vi, el peyote fija la conciencia e impide que se extrañe, que se entregue a las impresiones falsas. Los sacerdotes mexicanos me mostraron el punto exacto del hígado donde Ciguri, donde el peyote produce esa concreción sintética que mantiene duraderamente en la conciencia el sentimiento y el deseo de lo verdadero y le da fuerzas para entregarse a él rechazando automáticamente le resto".

En el **Post-scriptum a el rito del peyote entre los Tarahuamara**, Artaud describe: manera precisa la articulación del maleficio de cristianización al maleficio psiquiátrico: "escribí **El rito del peyote** en Rodez el primer año de mi llegada a este asilo, después de nada menos que siete años de estar internado, tres de ellos completamente aislado, con envenenamientos sistemáticos y diarios. Representa mi primer esfuerzo por regresar a mí mismo después de siete años de alejamiento y de castración de todo. Se trata de un envenenamiento de fecha reciente, secuestrado y traumatizado, que cuenta recuerdos anteriores a su muerte. Lo que equivale a decir que el texto no puede ser por menos de ser todavía balbuceante. Añado que este texto se escribió en el estúpido estado mental del convertido, a quien los maleficios de los curas, aprovechándose de su momentánea debilidad, mantenían en estado de servidumbre".

Al salir de Rodez, y al recuperar su objeto-brujo, la espada, se empieza a activar una voluntad bruja, de curación, en Artaud, la cual va a surcar la senda de buscar una escritura-bruja. Así lo realiza, a la manera de un poema que de algún modo anticipa su poderosa escritura-bruja que pondrá en acción en **para acabar de una vez con el juicio de Dios**, en la continuación del **Post-scriptum**: "Escribí **El rito del peyote** en estado de conversión y

con nada menos que ciento cincuenta o doscientas hostias recientes en el cuerpo, de ahí que de vez en cuando haya delirado a propósito de Cristo y de la cruz de Jesucristo.

Pues nada puede ahora parecerme más fúnebre y mortalmente nefasto que el signo estratificador y limitado de la cruz, nada más eróticamente pornográfico que Cristo innoble concreción sexual de todos los falsos enigmas síquicos, de todos los desechos corporales pasados a la inteligencia como si no tuvieran otra cosa que hacer en el mundo que servir de materia de desecho, y cuyas más abyectas maniobras de masturbación mágica producen la salida eléctrica de la cárcel”.

Libre de la influencia directa de los maleficios psiquiátricos y cristianizantes, Artaud se siente con poder suficiente para volverse a dedicar a dibujar, a escribir y a la acción teatral. Ya en 1945, Gallimard edita **el teatro y su doble**. Varios de sus nuevos textos son publicados en **Artaud le Momo, Ci-git, La culture Indienne**; así mismo publica poemas en *La Rue, Les Quatre Venst, Les Cahiers de Sud, L Heure Nouvell*. En 1947, publica en 84 y en *Les Cahiers de la Pléiade*. Vuelve a la actividad teatral, organizándolas en una fábrica, y montando *Las Bacantes de Eurípides*, en el *Vieux-Colombier*. Así mismo vuelve a su actividad como conferencista. En julio de 1947, Artaud expone una serie de dibujos y retratos en la galería *Pierre (Loeb)*; con esta ocasión redacta el catálogo correspondiente titulado **Le Visage Humain**. Y realiza, en esta misma galería, una lectura de poemas. Posteriormente escribirá su demoledor texto: **Van Gogh: el suicidado de la sociedad**, después de asistir a la exposición de la obra de este pintor en el Museo de L Orangerie. Este texto fue publicado en diciembre de 1947 por la editorial Kra, y con él obtiene el premio Sainte-Beuve el 16 de enero de 1948.

En el texto **Van Gogh...**, Artaud vuelve a poner en escena el combate-entre embrujamiento y maleficio, en una intensidad vital “donde cruzan los brujos” **Van Gogh-Artaud**. Este combate - entre embrujamiento y maleficio, entre “magia y hechicería”, pertenece a la misma relación entre la fosa que cava la sociedad y su cultura para obstruir los agujeros luminosos que activan las existencias guerreras para potenciar la vida. Así nos dice Artaud: “A propósito de Van Gogh, de la magia y de los hechizos, toda la gente que ha venido desfilando desde hace dos meses frente a la exposición de sus obras en el museo de L Orangerie, ¿ están bien seguros de recordar todo lo que hicieron y todo lo que les sucedió cada noche de los meses de febrero, marzo, abril y mayo ? ¿ Y no hubo cierta noche en que la atmósfera del aire y de las calles se volvió como líquida, gelatinosa, inestable, y en que la luz de las estrellas y de la bóveda celeste desapareció ? (...) pero una de las noches de que hablo ¿ no cayó en el boulevard de la Madeleine, en la esquina de la rue des Mathurins, una enorme piedra blanca como surgida de una reciente erupción volcánica del volcán Popocatepetl? .

La presencia de la pintura de Van Gogh, no sólo es esa “erupción volcánica”, sino también aquello que propicia la presencia de la pintura: actos brujos - escrita en Artaud, y en ellos, el señalamiento preciso del hechizamiento-maleficio, común a Van Gogh y a Artaud, causado por la psiquiatrización en santa alianza cristiana:

Al margen de los pequeños maleficios de los hechiceros rurales. Existen los grandes pases de maleficio global en los que participa periódicamente toda la conciencia en estado de alarma.

Así como con ocasión de una guerra, de una revolución, de un trastorno social todavía en germen, la conciencia unánime es interrogada y se interroga, y luego emite su juicio.

También puede suceder que en ciertos casos individuales de resonancia la provoquen y la saquen de sí misma.

Así es como hubo hechizos unánimes en los casos de Baudelaire, Edgar Poe, Gérard de Nerval, Nietzsche, Kierkegaard, Hölderlin, Coleridge, y los hubo en el caso de Van Gogh.

Pueden tener lugar de día, pero en general suelen tener lugar de noche.

Así es como extrañas fuerzas son elevadas y conducidas a la bóveda astral, a esa especie de cúpula sombría que, por encima de la respiración de la humanidad, constituye la venenosa agresividad del espíritu maligno de la mayoría de la gente.

Así es como las escasas buenas voluntades lúcidas que han tenido que debatirse en la tierra, en ciertas horas del día o de la noche se ven sumidas en las profundidades de auténticos estados de pesadilla en vela y rodeadas por la formidable succión, por la formidable opresión tentacular de una especie de magia cívica que pronto veremos aparecer en las costumbres de modo manifiesto.

Ante esta porquería unánime, que tiene a un lado el sexo y al otro la misa, u otros ritos psíquicos, como base o punto de apoyo, no existe delirio en pasearse de noche con un sombrero coronado por doce velas para pintar un paisaje del natural; pues ¿cómo se la hubiera arreglado el pobre Van Gogh para iluminarse?

(...)

Cuando estoy enfermo es por que estoy hechizado, y no puedo considerarme enfermo si no admito, por otra parte, que alguien tiene interés en arrebatarle la salud y se aprovecha de mi salud.

También Van Gogh creía estar hechizado y lo decía.

(...)

En lo que respecto a la vida, es un genio del artista donde tiene por hábito ir a buscarla.

En cambio Van Gogh, que se hizo asar una mano, nunca tuvo miedo de la guerra para vivir, es decir, para arrancar el hecho de vivir a la idea de existir, y por su puesto todo puede existir sin tomarse el trabajo de ser, y todo puede ser sin tomarse el trabajo de irradiar y rutilar, como Van Gogh el frenético.

Es esto lo que le arrebató la sociedad para realizar la cultura turca, la de esa honestidad de fachada que tiene por origen y puntal al crimen.

Y así fue como Van Gogh murió suicidado, por que el concierto de la conciencia universal ya no pudo soportarlo.

Pues si no había ni espíritu, ni alma, ni conciencia , ni pensamiento,
había fulminato,
volcán maduro,
piedra de trance,
paciencia,
bubas,
tumor cocido,
y escara de despellejo”

En noviembre de 1947, Fernand Pouey, director de las programaciones dramáticas y literarias de la Radiodifusión francesa, invitó a Artaud a preparar una emisión para un ciclo titulado “La voz de los poetas”. Artaud propuso el poema para acabar de una vez con el juicio de Dios. Los textos se grabaron entre el 22 y el 29 de noviembre de 1947, con una duración de 40 minutos, propiciándose una experimentación poética-verbal como teatro de la crueldad, en la que participan la fuerza de las voces de María Casarés, Roger Blin, PauleThévenin, Antonin Artaud e instrumentos musicales como Xilófonos, tambores, timbales y gongs. La emisión estaba programada para el lunes 2 de febrero de 1948, a las 22:45 horas. Pero a última hora Wladimir Porché, el entonces Director general de la Radiodifusión Francesa, asumiendo una actitud moralista, decide censurar y cancelar la emisión radical.

El poema **para acabar de una vez con el juicio de Dios**, es sometido a juicio y sentenciado al silencio por un burócrata. Este texto, último documento literario de Artaud, activa de forma definitiva una “línea de brujería”, una escritura-brujería que conjura la enfermedad maléfica de este tiempo, de esta sociedad y su cultura. Su acción llega hasta el punto fijo y determinante, el nudo ciego, sobre el cual se constituye la embriaguez ontológica del endilgamiento sedentarizante humano:

Todo lo que huele a mierda
huele a ser.
El hombre bien hubiera podido no cagar,
no abrir el bolsillo anal,
pero eligió cagar
del mismo modo en que debió elegir la vida
en vez de consentir en vivir muerto.

Por que para no hacer caca
hubiera tenido que consentir
en no ser,

Quién soy ?
¿ De dónde vengo ?
Soy Antonin Artaud
y si lo digo
como sé decirlo
inmediatamente
veréis mi cuerpo actual
saltar en pedazos
y reunirse
bajo diez mil aspectos
notorios
un nuevo cuerpo
con el que no podréis
olvidarme
nunca jamás.

Su cuerpo, agotado por las prácticas de maleficio que en él ejercieron, falleció el 4 de marzo de 1948. Los hechizos-maléficos psiquiátricos y cristianizantes le produjeron un cáncer anal. Pero su existencia - bruja centellea siempre en el crepúsculo.

William Torres C.
DIRECTOR - FUNDACIÓN DE INVESTIGACIONES CHAMANISTAS
CUCHA GUAMUÉS, FEBRERO 15 DEL 2000. AÑO DEL DRAGÓN.

-
- i Carlos Castañeda. **EL ARTE DE ENSEÑAR, P.7. México : De. Diana, 1993**
- ii **A. Artaud. Correspondencia con Jacques Rivière.** En : Carta a la Vidente. P.15-33 Selección, traducción y prólogo de Héctor Manjarrez. Barcelona : Tusquets, 1975
- iii A. Artaud. **El Pesa - Nervios**, p. 47 Versión de Marcos R. Barnatan. Madrid: Visor Libros, 1992.
- iv A. Artaud. **El Ombligo de los Limbos, p. 13. Ibid**
- v **Deleuze - Guattari. ¿Qué es la Filosofía?** (1991), p.46. Traducción del Francés por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1994.
- vi A. Artaud, **El ombligo de los Limbos, p 15 - 16. Ibid.**
- vii **A. Artaud. Heligábalo o el anarquista coronado. P.60 Traducción del Francés por Carlos Manzano. Madrid: Fundamentos, 1982.**

viii A. Artaud. **Ibid, p.54 - 55**

ix **Ibid. p. 55**

x **Ibidem**

xi **Ibid, p. 56**

xii **Deleuze - Guattari. Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia. Meseta 6 : 28 de noviembre de 1947 ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?, p. 163. Traducción del francés por José Vázquez Pérez. Valencia: Pre - Textos, 1994.**

Xiii A. Artaud. **Heliogábalo..., p. 56.**

Xiv **Opus cit., p.57**

xv **Ibid, p. 55**

xvi **Ibidem.**

xvii **Estos precisa Gilles Deleuze a propósito de Artaud.**

Gilles Deleuze. "Para acabar con el juicio" (**Critique et Clinique. Chap. Xv: Pour en finir avec le jugement. París: Minuit, 1993**). Traducción del francés por Ernesto Hernández. **El Vampiro Pasivo 13:23 y 24. Cali, 1994.**

xviii A. Artaud. **Post - Scriptum a El rito del peyote entre los tarahumara. Ivry-sur-Seine, 10 de marzo de 1947. En Los Tarahumara, p.41 traducción del francés por Carlos Manzano. Barcelona: Tusquest, 1985.**

xix A. Artaud. **Heliogábalo... p. 58 - 59**

xx A. Artaud. Carta a Henri Parizot, Rodez 10 de diciembre de 1943. En: **Los Tarahumara, p. 132 - 133.**

xxi "He tocado ese mundo desde La Habana". A. Artaud. Carta a Jean Paulhan, México 26 de marzo de 1936. En: Gérard Durozoi. **Artaud, la enajenación y la locura. 35. Traducción del francés por José Delor. Madrid: Guadarrama, 1975.**

xxii A. Artaud. **La Danza de Peyote. París, 1937. En: Los Tarahumara, p. 62**

xxiii **Ibid, p. 51**

xxiv A. Artaud. **El rito del peyote entre los Tarahumara (L' Arbaléte No. 12, primavera de 1947), escrito en Rodez. En: Los Tarahumara, p. 18 - 19.**

xxv Ibid, p. 34-35

xxvi A. Artaud. "Lettres a André Breton". *L' Éphémère*, No 8, invierno de 1968. París

xxvii Carta a Jaqueline Breton, marzo 28 de 1937.

xxviii **Cahiers de la compagnie Renaud-Barrault, No 22-23. París, mayo de 1958.**

xxix A. Artaud. **Los Tarahumara, p. 135 - 136**

xxx A. artaud. "El rito del peyote entre los Tarahumara". *Rodez*, noviembre de 1943. En: **Los Tarahumara, p. 39.**

A. Artaud. **Post-scriptum.** Ivry-sur-Seine, 10 de marzo de 1947. En: *Los Tarahumara*, p. 41.

xxxii A. Artaud. Post-scriptum (continuación), París, 23 de marzo de 1947. En: **Los Tarahumara**, p. 41-42.

xxxiii A. Artaud. **Van Gogh : el suicidado de la sociedad.** Post-scriptum (II), p. 60-61. Traducción del francés por Ramón Font. Tercera edición. Madrid : Fundamentos, 1983.

xxxiv A. Artaud. *Van Gogh : el suicidado de la sociedad*, (fragmentos), p. 18-19,34,48-49.

xxxv A. Artaud. **Para acabar de una vez con el juicio de dios**, p.81. Traducción del francés por Ramón Font. Tercera edición. Madrid: Fundamentos, 1983.

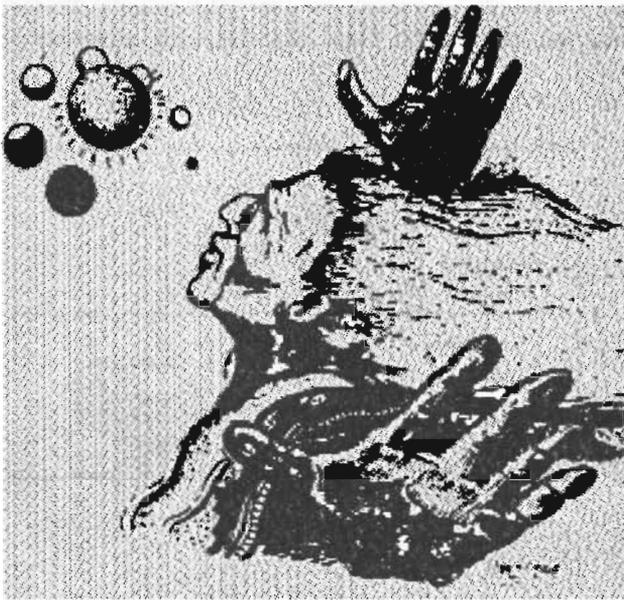
xxxvi Ibid, p. 99-100

xxxvii Ibidem, p. 99

ESTUDIO DE ASTRONOMÍA DE POSICIÓN DEL PICTÓGRAFO "QUILLACINGA DE EL HIGUERÓN"

Investigación Financiada por CESMAG e ICFES

Armando José Quijano Vodniza*



RESUMEN

Informe final de investigación en donde el autor presenta los resultados del estudio de Astronomía de Posición adelantado en el pictógrafo de "El Higuierón", ubicado en territorio histórico de la etnia de los Quillacingas, cerca de la actual ciudad de San Juan de Pasto, con el propósito de indagar las correspondencias que existen entre el símbolo circular con ocho rayos que aparece representado en esta obra rupestre y fenómenos estelares relacionados con el sol y el ritmo de las estaciones (solsticio de invierno y solsticio de verano).

* Docente de Astronomía de Posición del Programa de Topografía del Centro de Estudios Superiores María Goretti "CESMAG" de Pasto, Nariño, Colombia.

1. INTRODUCCION

Cuando los conquistadores españoles llegaron en el año de 1.535 al lugar en donde actualmente se asienta la ciudad de San Juan de Pasto (Colombia), el Valle de Atriz estaba poblado por la etnia de los Quillacingas.

Según el antropólogo Eduardo Zúñiga, los Quillacingas abarcaron un vasto territorio que se extendió por el sur hasta el río Bobo y el río Guáitara, por el norte hasta San Pablo y la Cruz, hacia el oriente hasta la cordillera de Portachuelo y hacia el occidente hasta el río Guáitara (Véase la Figura 1). Fueron agricultores muy avanzados, y debido a su ubicación geográfica ocuparon distintos pisos térmicos, lo cual redundó en una producción abundante y variada. Los cultivos más importantes fueron: maíz, papa, frijol, yuca, camote, arracacha, oca, zapallo, maní, algodón, piña, aguacate y plantas medicinales (Zúñiga, 1996, 77).

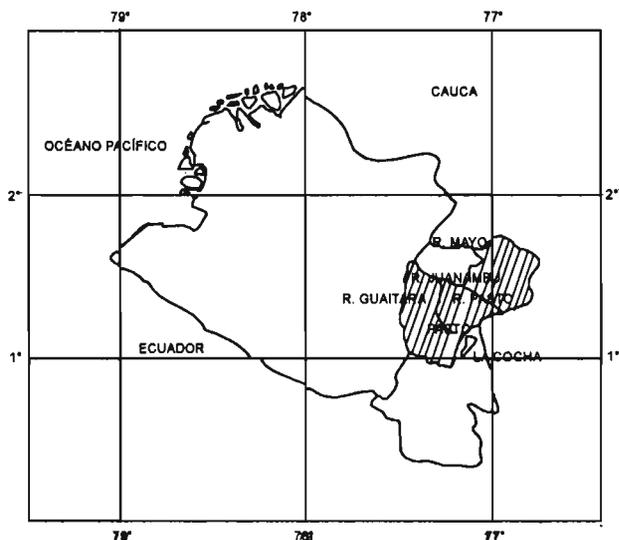


Figura 1. Territorio histórico de los Quillacingas.

De acuerdo con las crónicas de los conquistadores y la información arqueológica, los Quillacingas tenían jerarquías y rangos escalonados en la sociedad y la forma de organización socio-política era el cacicazgo. Desarrollaron la alfarería, la lítica, la orfebrería y el comercio con los pueblos ubicados al occidente del territorio en la Costa Pacífica, y con los grupos humanos ubicados al oriente sobre las cuencas media y baja del río Putumayo.

Las tumbas excavadas permiten establecer que los Quillacingas creían en otro mundo después de la muerte. Esto también lo confirma la investigación histórica, especialmente a través del estudio de las crónicas de Pedro de la Cieza de León.

La lítica Quillacinga se destaca por una amplia difusión del arte rupestre y la fabricación de monolitos, especialmente en Pasto, Buesaco, El Tambo, San Pablo, La Cruz, Albán, Arboleda, Consacá, La Florida, San Bernardo, Sandoná, San Lorenzo y Yacuanquer; siendo Pasto y Consacá los Municipios del Departamento de Nariño en donde más obras rupestres se han reportado hasta el momento (36,84% y 21,05%, respectivamente).

En el Municipio de Pasto las obras rupestres se distribuyen en ocho sectores bien definidos, de la siguiente manera: Pandiaco (39,29%), vía a Sandoná (14,29%), Terrazas de Briceño (14,29%), Catambuco (10,71%), Juanoy (7,14%), La Cocha (7,17%), Obconuco (3,57%) y Cabrera (3,57%). Esto significa que la zona nor-occidente del Municipio de Pasto conformada por Pandiaco, Juanoy, salida a Sandoná y Terrazas de Briceño es muy importante en el estudio del arte rupestre del Municipio de Pasto, por cuanto aquí se encuentra el 75% del número total de petroglifos y pictografías registradas hasta el presente.

El símbolo que con mayor frecuencia aparece en las obras rupestres de la zona andina del Departamento de Nariño es la espiral (55,26%), y le sigue en importancia la figura del mono (31,58%). Otras representaciones son: líneas curvas y rectas, figuras zoomorfas (diferentes a la del mono), puntos, figuras antropomorfas, círculos, triángulos, rectángulos, figuras abstractas, círculos radiados, serpientes, caras humanas, círculos concéntricos, estrella de ocho puntas, figura en forma de oreja humana, marcas gruesas y profundas, rombos con diagonales, manos humanas, figura en forma de luna, disco, cuadrado, media circunferencia, figura en forma de escalera, cuencos, figura antropozoomórfica, rana, lagartija, figura en forma de montaña, elipse y triángulos opuestos por vértice.

De acuerdo con el estado actual de conocimiento sobre el tema, no se sabe qué representan estos grabados y estas pinturas; no existe una explicación satisfactoria que permita comprender el significado de los números símbolos plasmados en estas piedras.

2. OBJETIVO

Realizar el estudio de Astronomía de Posición del pictógrafo Quillacinga de "El Higuerón", analizando posibles relaciones del símbolo circular con ocho puntas pintado en la obra rupestre y el Sol en el atardecer del solsticio de verano.

3. AREA DE INVESTIGACIÓN

El campo o disciplina científica que sirve de base a la investigación lo constituye la Astronomía de Posición, es decir, la rama de la Astronomía que estudia la posición de los cuerpos celestes y la rotación de la tierra, apoyándose en los métodos teóricos y prácticos de medición de los ángulos del cielo*.

* La Astronomía de Posición es una de las materias que forma parte del plan de estudios de la Carrera Tecnología en Topografía.

4. METODOLOGÍA

4.1 TIPO DE INVESTIGACIÓN. El estudio es eminentemente exploratorio, por cuanto se interesa fundamentalmente en descubrir posibles relaciones existentes entre el pictógrafo de " El Higuérón " y fenómenos estelares.

4.2 DISEÑO DE INVESTIGACIÓN. Se aplicó un diseño de investigación no experimental, en donde se observó al objeto de investigación tal y como se da en su contexto natural, para después analizarlo. La observación de campo se hizo utilizando el siguiente equipo: Teodolito electrónico Topcon Dt-104, trípode metálico Marca Geosurvey, altímetro Thommen TX-12, brújula tubular Topcon para teodolito, cronómetro Casio, receptor de radio Sony, filtro solar para teodolito Dt-104, diagonal solar para teodolito DT-104 y tres termómetros Imcol. Asimismo se emplearon los software de Astronomía: "Cosmos: Versión 3.0" y Experte Astronomer for Windows".

4.3 INSTRUMENTOS METODOLÓGICOS. Las carteras de Astronomía de Posición, cuyo contenido se especifica a continuación, fueron el elemento de registro de las observaciones que se realizaron utilizando los equipos de precisión antes mencionados:

- Encabezamiento de la cartera: lugar, fecha, número de observación, equipos utilizados, coordenadas de la placa geodésica de partida (GPS 2NAS), coordenadas planas de estación de observación, temperatura inicial y final, presión atmosférica, corrección del reloj y declinación del sol a las cero y 24 horas.
- Coordenadas geodésicas y astronómicas de la estación sobre el alineamiento de interés relacionado con la obra rupestre.
- Lecturas del teodolito (círculos horizontal y vertical) y del cronómetro
- Promedio de lecturas: temperatura, azimut magnético del alineamiento, azimut magnético del Sol, ángulo vertical y hora cronométrica.
- Cálculo de la declinación del Sol en el momento de la observación.
- Cálculo de la distancia cenital del Sol en el momento de la observación.
- Cálculo del azimut verdadero del Sol y del alineamiento de interés.
- Cálculo de la declinación magnética del lugar.

5. RESULTADOS

El pictógrafo de "El Higuérón" es una de las obras rupestres Quillacingas más importante que todavía se conservan en la zona representativa del noroccidente del Municipio de Pasto, caracterizándose por la abundancia y la calidad de los símbolos representados, la mayoría de los cuales, a pesar del efecto de los agentes naturales todavía mantienen su apariencia original.

Esta pictografía se encuentra localizada a las afueras de la ciudad de San Juan de Pasto, a un lado de la carretera que de esta ciudad conduce a Sandoná, siendo sus coordenadas astronómicas de: 1 15 10 "latitud norte y 77 58 57" longitud oeste.

Se encuentra formada por dos paredes de roca plana casi perpendiculares entre sí, y en ambas paredes se encuentran símbolos pintados con color rojo y amarillo. Por entre la masa rocosa se levanta un árbol de "Higuerón", del cual el pictógrafo ha tomado su nombre; y a sus pies corre una quebrada que vierte sus aguas al río Pasto, y la cual es conocida por la gente de la región como la quebrada de "El Higuerón".



Figura 2. El Pictógrafo Quillacinga de "El Higueron" según Osvaldo Granda Paz

En este pictógrafo se reconocieron las siguientes figuras: 2 monos, 3 ranas, 1 lagartija, 4 manos humanas, 2 espirales, una espiral combinando trazos rectos y curvos, una espiral triangular, figura circular con 8 rayos, figura en forma de luna, montaña con 3

líneas onduladas, 3 triángulos opuestos por el vértice, 2 rectángulos, un cuadrado, 2 puntos, 9 figuras abstractas y 2 figuras zoomorfas de miembros superiores largos. De estos 34 símbolos trazados 17 están pintados de color rojo (50%), 16 están pintados con color amarillo (47,06%), y solamente un símbolo contiene ambos colores.

Mediante observaciones solares se pudo determinar que los azimutes verdaderos de las paredes de la obra rupestre, a la altura del símbolo circular con ocho rayos son: $105^{\circ} 16' 51,4''$ y $117^{\circ} 39,2''$, formando un ángulo entre sí de $85^{\circ} 50' 47,8''$. (Vease la Figura 3)

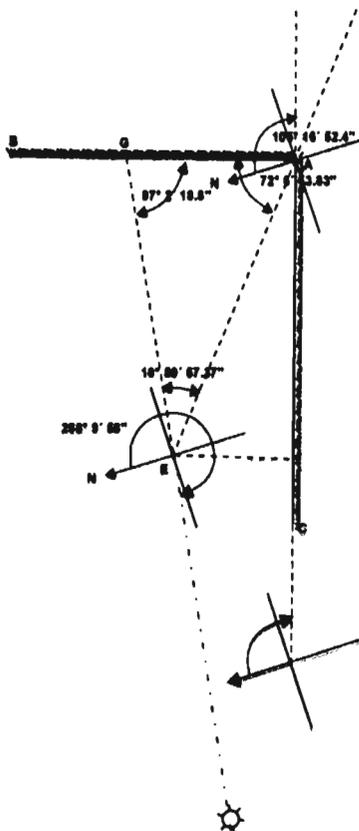


Figura 3. Orientación de la obra rupestre a la altura del símbolo circular con ocho rayos

Durante un año se tuvo la oportunidad de realizar un seguimiento de la sombra proyectadas en el pictógrafo, registrándose minuciosamente: el valor de la distancia alcanzada por la sombra sobre una cinta pegadas sobre la pared de roca, a la altura símbolo circular con ocho rayos, y la hora exacta del suceso. La medición se efectuó en esta posición, por cuanto se considera la hipótesis de que esta figura es una presentación solar.

La primera visita se realizó el 23 de Agosto de 1997, siendo la sombra proyectada de 0,450 metros, a las 16 horas 33 minutos. Dicha sombra se caracterizaba por ser irregular. La segunda visita se hizo el 30 de Agosto de 1997, encontrándose que a las 16 horas 33 minutos, la sombra proyectada había aumentado 10 centímetros, y su apariencia era más irregular que en el caso anterior. La tercera visita se efectuó el 20 de Septiembre de 1997 (fecha próxima al equinoccio de otoño, el cual ocurrió el 22 de septiembre), y para las 16 horas 36 minutos, tanto la irregularidad como el tamaño de la sombra proyectada habían aumentado con respecto al registro del 30 de Agosto, alcanzando un valor de 0,955 metros; por lo tanto la sombra se encontraba más allá de la pared de roca. En la cuarta visita realizada el día 20 de Diciembre de 1997 (fecha próxima al solsticio de invierno el cual ocurrió el 21 de Diciembre), a las 16 horas 8 minutos la sombra proyectada cubría completamente la obra rupestre. Extendiéndose cerca de dos metros con respecto a la arista de las paredes. La quinta visita se hizo el 16 de mayo de 1998 y para esta fecha, la sombra proyectada a las 16 horas 10 minutos había disminuido de manera notoria, alcanzando un valor de 0,215 metros. Por otro lado, esta sombra se caracterizaba por ser bastante uniforme. La siguiente visita se efectuó el día 20 de junio de 1998 (fecha próxima al solsticio de verano, el cual ocurrió el 21 de Junio), a las 16 horas 33 minutos se pudo ver que la sombra proyectada era de 0,106 metros. Esta sombra continuaba siendo uniforme y pasaba por el símbolo circular con ocho rayos. Finalmente, el 4 de Agosto de 1998 se regresó al lugar para constatar que a las 16 horas 39 minutos la sombra proyectada había aumentado a 0,286 metros, alejándose nuevamente del símbolo circular con ocho rayos como sucedió hace un año (Véase el cuadro 1).

Las anteriores observaciones permiten determinar que el mayor valor de la sombra proyectada ocurrió en la fecha más cercana al día del solsticio de invierno (20 de Diciembre) y que el menor valor se presenta en la fecha más cercana al día del solsticio de verano (20 de Junio), cuando además dicha sombra se caracteriza por ser bastante uniforme (Véase la Figura 2).

Cuadro 1. Sombra proyectada sobre el pictógrafo de "El Higuerón" en diferentes días del año.

Fecha	Hora	Sombra Proyectada	Observaciones
23 de Agosto 1987	16h 33	0,450 m	Sombra irregular alejándose del símbolo circular con ocho rayos.
30 de Agosto 1997	16 h 33	0,550 m	Sombra irregular alejándose del símbolo circular con ocho rayos.
20 Septiembre 1997	16h 36	0,955 m	Sombra irregular extendida más allá de la pared de roca.
20 Diciembre 1997	16h 08	1,970 m	Máximo alejamiento de la sombra con respecto al símbolo circular con ocho rayos.
16 Mayo 1998	16h 10	0,215 m	Sombra uniforme acercándose al símbolo circular con ocho rayos.
20 Junio 1998	16h 33	0,106 m	Sombra uniforme pasando por el símbolo circular con ocho rayos.
4 Agosto 1998	16h 39	0,286 m	Sombra uniforme alejándose del símbolo circular con ocho rayos,

Las anteriores observaciones permiten determinar que el mayor valor de la sombra proyectada ocurrió en la fecha más cercana al día del solsticio de invierno (20 de Diciembre) y que el menor valor se presenta en la fecha más cercana al día del solsticio de verano (20 de Junio), cuando además dicha sombra se caracteriza por ser bastante uniforme (Véase la Figura 4).

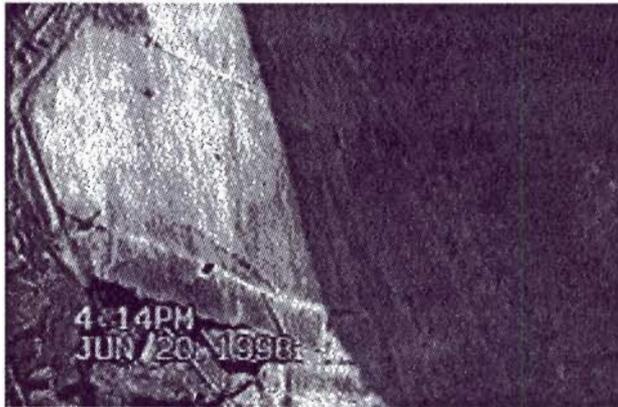


Figura 4. Sombra uniforme producida por la pared interior del pictógrafo de "El Higuero", pasando por el símbolo circular con ocho rayos (marcado con un círculo rojo) en la proximidad del solsticio de verano (16 horas 14 minutos del 20 de Junio de 1.998).

Por otro lado, para las fechas cercanas al solsticio de verano (unos 63 días antes y 63 días después con gran exactitud la sombra proyectada por la pared de roca interior del pictógrafo. Dicha ecuación es la siguiente:

$$S = 1,508 \times \text{sen} (299^\circ 0' 56,37'' - A_o) / \text{sen} (A_o - 191^\circ 0' 7' 39,2'')$$

En donde: S = sombra uniforme proyectada por la pared de roca interior
 A_o = Azimut del Sol cuando alcanza una altura de 23º 42' 31".

Utilizando esta ecuación, se hizo el cálculo de la sombra proyectada en la obra rupestre para diferentes días del año de 1998 (Véase el Cuadro 2).

Cuadro 2. Cálculo de la sombra proyectada sobre el pictógrafo de "El Higuierón" para diferentes días del año de 1998.

Fecha	Hora Exacta	Azimet Sol	Altura Sol	Sombra Calculada
17 de Abril	16h 33 13"	281° 04 50"	23° 42 36"	0,46437 m
30 de Abril	16h 29 35"	285° 45 49"	23° 42 26"	0,34681 m
15 de Mayo	16h 26 52"	290° 13 23"	23° 42 23"	0,23344 m
30 de Mayo	16h 26 23"	293° 22 44"	23° 42 31"	0,15156 m
10 de Junio	16h 27 29"	294° 42 46"	23° 42 21"	0,11639 m
15 de Junio	16h 28 19"	295° 01 26"	23° 42 23"	0,10813 m
18 de Junio	16h 28 54"	295° 07 11"	23° 42 26"	0,10559 m
19 de Junio	16h 29 06"	295° 08 12"	23 42 32"	0,10514 m
20 de Junio	16h 29 19"	295° 08 44"	23° 42 29"	0,10490 m
21 de Junio	16h 29 32"	295° 08 49"	23° 42 30"	0,10486 m
22 de Junio	16h 31 39"	294° 49 01"	23° 42 24"	0,11363 m
15 de Julio	16h 35 04"	292° 56 37"	23° 42 25"	0,16296 m
30 de Julio	16h 37 16"	"289° 34 31"	23° 42 27"	0,25005 m
15 de Agosto	16h 37 11"	284° 38 26"	23° 42 31"	0,37509 m
23 de Agosto	16h 36 07"	281° 46 20"	23° 42 33"	0,44704 m

*** solsticio de verano**

El análisis del cuadro 2 permite determinar que el menor valor de la sombra uniforme proyectada por la pared de roca interior ocurre exactamente el día del solsticio de verano (S = 0,10486 metros). Además, debido a que el borde más exterior del símbolo circular con ocho rayos se encuentra una distancia de 0,12 metros desde la arista, a las 16h 29 32" del día del solsticio de verano, esta sombra uniforme pasa por el interior de la representación. Sin embargo, como el azimet del Sol durante esta fecha disminuye a medida que se acerca el ocaso, entonces la sombra producida por la pared interior aumenta a medida que transcurre el tiempo. Esta situación produce un fenómeno muy especial sobre el pictógrafo de "El Higuierón", en el cual, a medida que el Sol se desplaza hacia el horizonte, el símbolo circular con ocho rayos - como una analogía del fenómeno estelar que está ocurriendo en esos momentos-, se va ocultando en la sombra proyectada por la pared del pictógrafo. Asimismo, como consecuencia del movimiento aparente del Sol durante este día, existe un momento en las primeras horas de la tarde cuando los rayos del Sol iluminan completamente el símbolo circular con ocho rayos. Esta situación solamente se puede presentar en las proximidades del solsticio de verano (Véase la Figura 5).

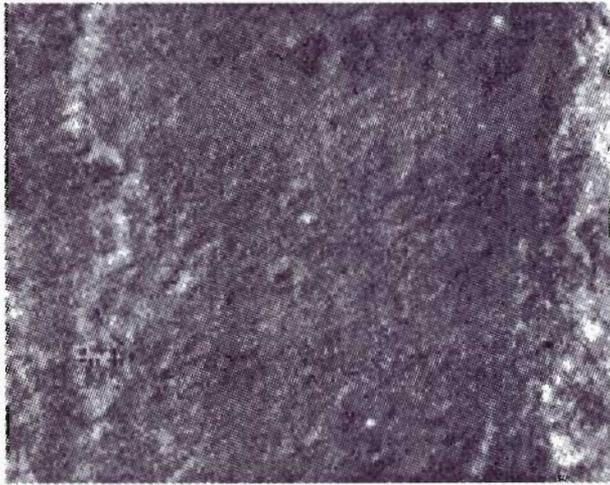


Figura 5. El símbolo circular con ocho rayos pintado en el pictógrafo de "El Higuero", y el cual es iluminado por el Sol durante las primeras horas de la tarde en la cercanía del solsticio de verano.
(14 horas 51 minutos 59 segundos del 20 de Junio de 1998)

También es importante anotar que en la visita realizada a la obra rupestre el día 20 de Junio de 1998 a las 16 horas 29 minutos, la sombra uniforme pasaba por el extremo de la vara sostenida por uno de los monos (Véase la Figura 6.)

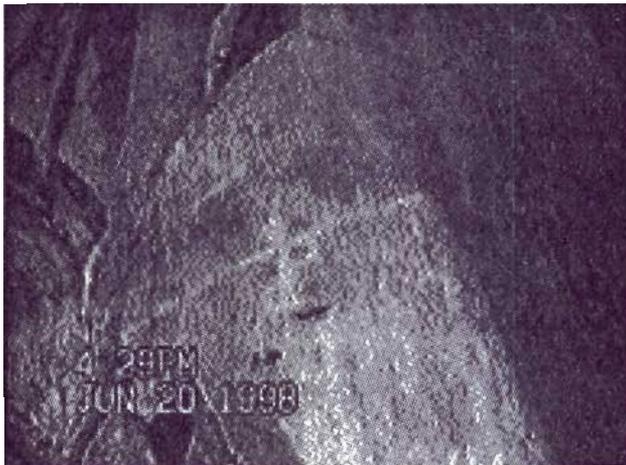


Figura 6. En la cercanía del solsticio de verano, cuando el Sol se aproxima al ocaso, el borde de la vara que porta un mono coincide con el extremo de la sombra uniforme proyectada por la pared interior.
(16 horas 29 minutos del 20 de Junio de 1998)

6. ANALISIS Y DISCUSION DE LOS RESULTADOS

Al confrontar los resultados de la presente investigación con las interpretaciones que Osvaldo Granda Paz y Silvio Haro Alvear han atribuido a algunos de los símbolos que aparecen en el pictógrafo de " El Higerón " (Véase Cuadro 3), se puede establecer que la figura 3, efectivamente es una presentación del Sol. Asimismo, la interpretación que hace Haro Alvear del símbolo identificado como alas del Sol, ratifica la importancia solar de la obra rupestre (Véase la Figura 5).

Símbolo	Posible Interpretación
Figura circular con ocho rayos	Representación solar o una araña*
Triángulos opuestos	Alas del Sol**
Media luna	Símbolo luna*
Figura en forma de lagartija	Lagartija*
Figura en forma de cuernos	Venado mítico*

Cuadro 3. Interpretaciones atribuidas a algunos de los símbolos que aparecen en el pictógrafo de "El Higerón"

- * interpretación de Osvaldo Granda Paz
- * interpretación de Silvio Luis Haro Alvear

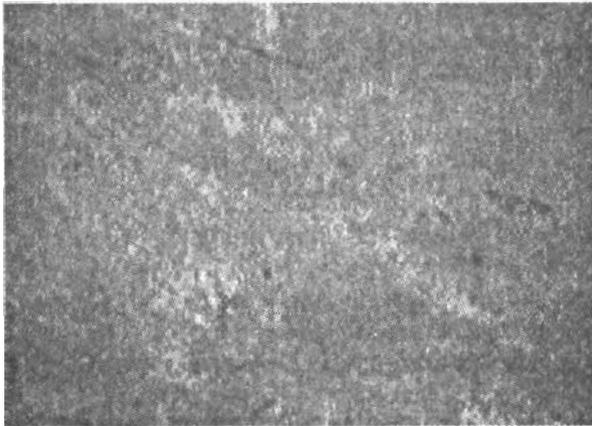


Figura 7. Las "alas del Sol" representadas en el pictógrafo de "El Higerón", según Haro Alvear.

Ahora, si se considera que el símbolo circular con ocho rayos muestra al Sol en el crepúsculo del solsticio de verano, la Astronomía de Posición permite establecer que si el símbolo mostrado en la Figura 6 es una representación lunar, entonces ésta se encontraría en la fase de creciente, por cuanto es en esta fase cuando la Luna se observa en forma de falce estrecha en el cielo occidental, poco tiempo después de la puesta del Sol.



Figura 8. La Luna creciente en el pictógrafo de "El Higerón".

En este sentido es importante recalcar que para los actuales campesinos de la región -quienes todavía prestan mucha atención a las fases de la Luna para realizar las actividades agrícolas-, la fase creciente es la mejor época para las siembras.

También es interesante señalar que, de acuerdo con algunos autores, el nombre " " Quillacinga " está relacionado con este astro. Por ejemplo, el historiador Sergio Elías Ortiz expresa: "... el vocablo Quillacingas parece que fue impuesto a estos habitantes por los conquistadores incas y quería decir, según la relación, oro en las narices, y según otros narices de luna por su adorno en forma de Luna, parecido al yacametzil de los mexicanos, que se ponían en la nariz..."(Ortiz,23).

Por su parte, el investigador Osvaldo Granda manifiesta:

"El vocablo Quillacinga de origen quechua, parece que fue utilizado por parte de los incas para hacer relación a ellos como grupo humano que tenía costumbres dentro de la cultura material y espiritual ligada al culto lunar. Dentro de las acepciones que podrían indicarse para el término, tenemos: a) Quilla-Shingas: Quilla = luna, mes ; sinka = narices. Traduciría narices de Luna. Se aplicaría por los joyiles en tumbaga que lucían en sus narices en forma de media luna. B) Quillas-Ingas: luna, mes, ingas = incas o señores. Traduciría Señores de Quilla o Señores de la Luna..."(Granda, 1996,91).

Con respecto al símbolo identificado por Osvaldo Granda como "venado mítico" (Véase la Figura 7), también existe evidencias históricas y arqueológicas de la presencia de venados en la región. Pedro de Cieza de León, quién recorrió estas tierras poco tiempo después de la llegada de los primeros españoles, en su libro "La Crónica del Perú", señala:

... el pueblo (de Pasto) está asentado en un muy lindo y hermoso valle, por donde se pasa un río de muy sabrosa y dulce agua, y otros muchos arroyos y fuentes que vienen a dar a él. Llámase este valle de Atris, fue primero muy poblado, y agora se han retirado a la serranía; está cercado de grandes sieras, algunas de montañas y otras de campaña... En aquellos llanos hay muchos venados, conejos, perdices, palomas, tórtolas, faisanes, y pavas. Los indios toman de aquella caza mucha... (Cieza, 1962, 114).



Figura 7. "Venado Mítico" representado en pictógrafo de "El Higuerón", según Osvaldo Granda Paz.

En las excavaciones adelantadas por Ana María Groot en el sector de Jongovito, cerca de la ciudad de San Juan de Pasto, se encontraron huesos de venados: "... los restos de fauna están señalando que (los Quillacingas) complementaban su dieta alimenticia con la caza de venado (*odocoileus virginianus*) principalmente..." (Groot, 1991, 85).

Por otra parte, en una de las cerámicas encontradas en 1989 en el cementerio Quillacinga de Maridíaz, ubicado en la ciudad en San Juan de Pasto, también aparecen dibujadas imágenes de venados.

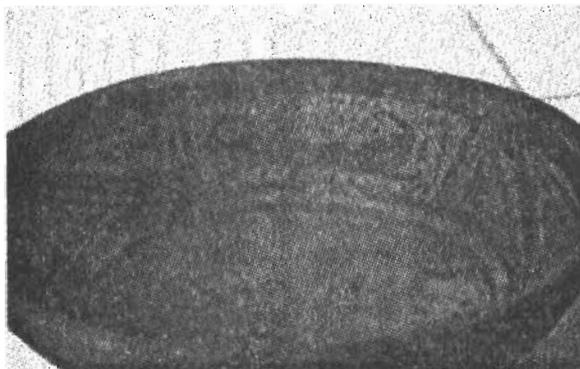


Figura 8. Venado pintado en una cerámica encontrada en el cementerio Quillacinga de Maridíaz.

7. CONCLUSIONES

El estudio de Astronomía de Posición realizado en el pictógrafo de " El Higuérón ", permite concluir que la orientación y estructura de las paredes internas de la obra rupestre son de tales características, que pueden registrar la proximidad del solsticio de verano cuando se presentan de manera simultánea los siguientes fenómenos:

- En primer lugar, la sombra producida por la pared de roca interior es uniforme.
- En segundo lugar, dicha sombra alcanza la menor distancia con respecto a la arista.
- Por otro lado, durante las primeras horas de la tarde, el símbolo circular con ocho rayos es iluminado por el Sol.
- A medida que transcurren las horas de la tarde, el símbolo circular con ocho puntas se va ocultando en el horizonte formado por la sombra uniforme.
- Y, finalmente, cuando dicha sombra uniforme pasa por el borde de la vara sostenida por uno de los monos.

Por lo tanto, los antiguos Quillacingas solamente necesitaban observar la aparición de estos sucesos en la pictografía para saber que el Sol había regresado al mismo punto del cielo, coincidiendo este momento, con el inicio de la estación de verano en la región.

Asimismo, en vista de que el símbolo circular con ocho rayos desempeña un papel muy importante en este control estacional y cronológico, parece lógico deducir que dicha figura es una representación solar, especialmente del sol en el atardecer del solsticio de verano.

Para los Quillacingas, el conocimiento del momento del inicio de las estaciones de sequía y de lluvia, debió jugar un papel muy importante en las actividades relacionadas con la agricultura y la cacería. Por lo tanto, las representaciones de animales en el pictógrafo de " El Higuérón " estarían simbolizando el estrecho vínculo de los ciclos de los animales con los ciclos cósmicos: Mientras que el croar de las ranas anuncia el tiempo de las lluvias, las lagartijas despiertan de su letargo al llegar el verano.

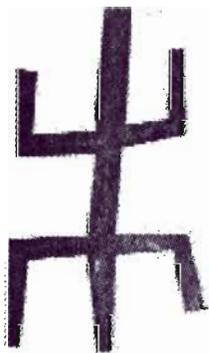


Figura 9. Lagartija en el pictógrafo de "El Higuérón"

BIBLIOGRAFIA

CABRERA, Wenseslao. "Pictógrafos y petroglifos de Nariño", En: Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Bogotá, Vol. 12, No. 48. 1996, 391 - 400.

CARDENAS ARROYO, Felipe. "Pastos y Quillacingas: Dos grupos étnicos en busca de identidad arqueológica", En: Revista Colombiana de Antropología. Santafé de Bogotá, Vol. 29 1992, 72 - 73.

DE CIEZA DE LEON, Pedro. La Crónica del Perú (1992). 3 de. Madrid: Espasa - Calpa, 110 - 114.

GRANDA PAZ, Osvaldo. Arte rupestre Quillacinga y Pasto (1983). Pasto: Sindamanoy, 35 p.

----- "Arte rupestre Quillacinga", En: ACADEMIA NARIÑENSE DE HISTORIA. Manual historia de Pasto (1996). San Juan de Pasto: Alcaldía Municipal de Pasto p.91.

GROOT DE MAHECHA, Ana María y HOOYKAS, Eva María (1991). Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos Pastos y Quillacingas en el altiplano Nariñense. Santafé de Bogotá: Fundación de investigaciones arqueológicas Nacionales. 165p.

MEJIA Y MEJIA, Justino (1934). Ensayo sobre prehistoria nariñense. Pasto: Imprenta de la Diócesis de Pasto. 97 p.

ORTIZ, Sergio Elías (sin fecha). Obras selectas: Crónicas de la ciudad de San Juan de Pasto. Bogotá: Cámara de Representantes. Vol. 1, p.23.

RODRIGUEZ BASTIDAS, Edgar Emilio (1992). Fauna precolombina de Nariño. Santafé de Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. 122 p.

ZÚÑIGA ERAZO, Eduardo. "Los Quillacingas", En : ACADEMIA NARIÑENSE DE HISTORIA. Manual historia de Pasto (1996). San Juan de Pasto: Alcaldía Municipal de Pasto, 77 - 89.

MEMORIA DE UN PUEBLO

Doramaría Chamorro y Carlos Villareal
FUNDACIÓN FINCIC

ANTECEDENTES

Corría el mes de mayo de 1982, cuando un grupo interdisciplinario de personas inquietas por contribuir y acercarse a la construcción de la historia regional de Nariño se organizó en una fundación.

La labor comenzó con la revisión del material bibliográfico de lo que hasta entonces se había producido en el departamento. Luego de hacer un balance, el grupo encontró que los escritos carecían de referencias de fuentes primarias de investigación, incluso de bibliografía. Con base en los archivos notariales del municipio de Túquerres y de Pasto se hizo la publicación Elementos para la interpretación de la historia de Nariño, Provincia de los Pastos, finales del período colonial.

Los recursos para comenzar a funcionar y para realizar la publicación, fueron aportados por los socios, directamente y a través de la venta de bonos de apoyo a la cultura.

A través de diálogos y entrevistas a personas interesadas en el proyecto - intelectuales, profesores, funcionarios de la administración departamental y municipal y líderes comunitarios de San Juan de Pasto - se comprobó que el concepto de archivo no tenía ningún valor y no era considerado fuente de investigación.

En mayo de 1983, el profesor Víctor Álvarez Morales dictó en la ciudad de Pasto el taller Archivos e identidad cultural. La práctica fue desarrollada en los municipios de Túquerres y Pasto y la metodología aplicada permitió comprobar la existencia de material de archivos, así como el estado de deterioro en que se encontraban. El archivo de la exprovincia de Túquerres, por ejemplo, estaba ubicado en el matadero municipal y era utilizado para quemar el pelo de los animales sacrificados. En cuanto al archivo Provincial, estaba reducido a un montón de papel humedecido, cubierto de polvo, hongos y excrementos de roedores.

Con el apoyo de Colcultura y de la Fundación Fincic, el municipio asignó un local en la recién constituida Casa de la Cultura de Túquerres.

A partir de las acciones mencionadas se decidió iniciar el trabajo. Se elaboró el programa regional de archivos para Nariño, cuyos objetivos fueron los siguientes:

- * Hacer un inventario general de las fuentes documentales existentes en el departamento de Nariño.
- * Rescatar, organizar y conservar los archivos provinciales y municipales.
- * Involucrar a la comunidad en el proyecto, como garantía para el rescate y uso de la información por ella misma o que se encuentra en las entidades públicas y privadas de cada localidad.
- * Desarrollar acciones de capacitación sobre la importancia de las fuentes documentales.
- * Capacitar a los archiveros y a las personas asignadas institucionalmente para manejar los archivos.
- * Divulgar el proyecto a través de los medios de comunicación.

METODOLOGÍA E IMPLEMENTACIÓN

Durante 1983 y 1984, en tanto que se continuaba las jornadas de capacitación, a cada miembro de la Fincic le fueron asignadas varias tareas:

- * Consecución de mapas.
- * Revisión de experiencias de otras regiones del país.
- * Acopio del material bibliográfico sobre archivos.
- * Análisis de planes de desarrollo departamental y municipal y de propuestas sobre regionalización.
- * Estadísticas y monografías.

El propósito del trabajo era producir nuevas fuentes de información, testimonio oral a través de grabaciones y registro fotográfico sobre los depósitos de los archivos de alcaldías, notarías, juzgados, colegios y otros archivos institucionales, así como un registro de lo más representativo de cada pueblo.

Mediante la implementación de esta metodología se busca realizar un trabajo de impacto cultural en la comunidad, que trascendiera y se tradujera en un aporte objetivo para los pueblos, para su identificación y desarrollo. Para lograrlo, se decidió comenzar con un seminario - taller de capacitación exclusivamente sobre la aplicación metodológica del inventario general y elaborar una crónica de viaje de cada pueblo visitado.

Para facilidad metodológica, el departamento de Nariño se dividió en cinco zonas: sur, centro, norte, costa pacífica norte y sur: Las cinco zonas incluyeron 62 cabeceras

municipales, 39 localidades corregimentales en las cuales se hizo el inventario de 650 archivos institucionales. El trabajo estuvo acompañado de 101 crónicas de viaje que incluyeron 2.000 fotografías, 200 cintas de audio y ocho tomos de informe final, sintetizados en la conferencia Mapa de la memoria escrita sobre el departamento de Nariño, realizada en 1997 por el área cultural del Banco de la República de Pasto.

Con el aporte económico de la Universidad de Nariño se cubrieron los gastos de transporte y manutención de los investigadores. Las dificultades logísticas del proyecto y la evidencia directa del estado de los archivos institucionales, pronto fueron superadas. La relación comunidad - investigador se había sensibilizado hasta el punto en que las dos partes hablaban un mismo lenguaje: el de la memoria. En cada conversación aparecía el tema de los archivos, de los documentos, los testimonios, la confrontación de la memoria escrita y la memoria oral. A través de las Casas de la Cultura y de las bibliotecas públicas se organizaron reuniones, se asistió, según las posibilidades, a las sesiones del Concejo Municipal con el objetivo de convencer a sus miembros de la necesidad de nombrar un archivero municipal.

Los Andes nariñenses aún conservan documentos del siglo XVI. Diferentes repositorios eclesiásticos, notariales, judiciales, municipales, educativos y colecciones particulares conservan, naturalmente, testimonios escritos que registran la memoria colectiva de los pueblos.

Entre 1986 y 1996, Fincic asumió el compromiso de continuar el inventario general de las fuentes documentales nariñenses. Los recursos provenientes del apoyo institucional y los aportes de Colcultura, la OEA, el Banco de República, el Archivo General de la Nación y el Fondo Mixto de Cultura de Nariño permitieron al proyecto tener un cubrimiento del 98% del departamento de Nariño.

Paralelamente al inventario documental se siguió impartiendo capacitación a los archiveros y a las personas asignadas institucionalmente para el manejo de los archivos. De otra parte, se promovió el reconocimiento del comité prorrescate de los archivos históricos de Nariño, mediante el decreto 402 de junio de 1985, expedido por la gobernación del Departamento.

Mientras se realizaban estas labores de rescate, en el mismo año, la contraloría General de Nariño, en complicidad con la gobernación del Departamento, ordenó la incineración de un depósito de documentación estimado en trece toneladas de papel. Rectificada la orden, procedió a impartir instrucciones para su venta como papel reciclable.

Ante este hecho delictuoso, se logró que algunas entidades nacionales intervinieran y se inició la recuperación del material documental. Colcultura compró las trece toneladas de papel al comerciante que ya lo había adquirido, y la Fincic se encargó de su recuperación y conservación. Luego de una larga serie de trámites burocráticos se logró desarrollar el trabajo de organización del material, y se constató que los documentos corres-

pondían a la segunda mitad del siglo XIX y pertenecían a la provincia de Pasto (1847 - 1927), así como al departamento de Nariño, desde su creación en 1904 hasta 1975.

Una vez recuperado, el voluminoso e importante acervo regional entró a formar parte de los fondos documentales del Archivo Histórico de Pasto.

En 1987, luego de evaluar el trabajo de inventario regional de Archivos, la Fincic, con el apoyo del Comité prorescate de los archivos histórico de Nariño, impulsó la creación de una entidad que se encargara de recuperar, custodiar y desarrollar los archivos en la región nariñense. La idea se concretó mediante decreto 048 de diciembre 7 de 1987, expedido por el Concejo Municipal de Pasto, por medio del cual se creó el Instituto Municipal Archivo Histórico de Pasto (IMAHP). Debido a la falta de interés por parte de la administración local, sólo hasta 1990 este Instituto inició su gestión administrativa. Durante sus tres años de funcionamiento, el IMAHP permaneció abierto al público, como espacio de consulta, asesoría e investigación; se logró conseguir una comisión de servicios docentes para apoyar el trabajo en el archivo, dos auxiliares y el nombramiento de su director.

Lastimosamente, la administración municipal incumplió los compromisos, y en 1993, el alcalde de turno ordenó la liquidación del Instituto. En medio del desacuerdo de la comunidad, promovió un " remate público ". Ante la ausencia de propuestas, la Fincic planteó la idea de asumir el manejo y desarrollo del acervo documental bajo la figura de un contrato de comodato. Este contrato suscrito entre el Municipio de Pasto y la Fundación estableció la administración del Archivo Histórico de Pasto por un lapso de cinco años (1993 - 1998). Durante los cuatro años de funcionamiento del Instituto, cientos de investigadores locales, nacionales y extranjeros han acudido a realizar sus investigaciones; se han adelantado otros catálogos descriptivos; 200 estudiantes de secundaria han cumplido con la labor de contribución social, colaborando con el ordenamiento y clasificación del material; estudiantes universitarios han realizado sus prácticas en el área de la informática, mediante la elaboración de propuestas tecnológicas en el ordenamiento y clasificación de la información; y el trabajo de la fundación ha sido reconocido internacionalmente.

RESULTADOS

Algunos de los resultados del proyecto son: el diseño y ejecución del Programa regional de archivos; la capacitación de archiveros y archivistas; la recuperación y conservación de archivos judiciales en los distritos de Popayán y Pasto; la publicación de libros y escritos en la prensa local y regional; el diseño de proyectos técnicos, educativos y apropiación social del patrimonio cultural; la divulgación de las experiencias a través de conferencias, exposiciones y medios de comunicación; fortalecimiento de la gestión a través de convenios interinstitucionales; el diseño e instalación del Consejo Departamental de Archivos; la ejecución del proyecto Situación socioeconómica de los jóvenes marginales de Pasto, entre otros.

Es importante hacer conocer esta experiencia, pues se trata de un trabajo aplicado a sectores amplios de la comunidad, en el que participan funcionarios públicos y privados,

autoridades, ancianos y jóvenes, investigadores, comunidad educativa etc... Ha sido de gran utilidad a nivel local, regional, nacional e internacional.

CONCLUSIÓN

Sus gestores todavía están esperando la respuesta del actual alcalde de Pasto, sobre la suerte del Archivo Histórico de Pasto, el cual carece de sede definitiva. La pregunta que se hacen las personas que han trabajado con tanto esfuerzo y dedicación, es si vale la pena continuar asumiendo responsabilidades del estado sin el acompañamiento institucional.

LA MAGIA DE LA ESPIRAL

Guillermo Zuñiga Benavides.

Vivimos el mundo desde el espacio tropical del planeta, donde se juntan en una maravillosa hibridación lo objetivo, lo racional y lo científico con lo subjetivo, intuitivo mágico de nuestro ancestro indígena. Es la conjunción de la unidad del hombre la que cotidianamente ejercemos como norma de vida, algunos de manera consciente y muchos de forma subconsciente. Aparecen en nuestra vida evidencias que los caminos se cruzan, se juntan, se traslapan o se bifurcan entre las posibilidades de explicación de una visión racional del mundo explicado, aquel que constituye la norma, lo científico, lo comprobable, lo cuantificable y aparentemente cierto y la otra sensación del mundo implicado, aquel que trama, jala, intuye y genera estados de conciencia de encontrar individualmente la certeza a través de las vivencias, pero que muchas veces es equívoco a la explicación de los argumentos hilvanados en palabras. Entre estos dos polos de explicación del mundo vivimos cotidianamente en el espléndido trópico americano.

El encuadre explicativo de la realidad del hombre ha cambiado. Desde el descubrimiento de la ley de la relatividad de Einstein lo científico empezó a ser relativo para un tiempo y un espacio determinado, cayeron las leyes absolutas que explicaban el funcionamiento del mundo. El desplome de esta armazón racionalista de explicación científica hizo posible que se volviera la mirada hacia otras explicaciones que expresan otras miradas del mundo.

Fritjof Capra, asegura que "las aportaciones de Heisenberg a la teoría cuántica, evidencian con claridad que el clásico ideal de la objetividad científica no puede mantenerse: la física moderna está haciendo tambalear el mito que considera a la ciencia como algo totalmente ajeno a los valores. Los patrones y esquemas que los científicos observan en la naturaleza están íntimamente relacionados con los patrones y esquemas existentes en sus mentes, con sus pensamientos, sus conceptos y sus valores.... Los resultados de sus investigaciones, las aplicaciones tecnológicas que investiguen estarán condicionados por sus propias estructuras mentales" plantea el paralelismo entre la física moderna y el misticismo oriental, como una armonía entre la visión del mundo de la física y la del misticismo oriental: aparece como una profunda transformación cultural que lleva inevitablemente a una nueva visión de la realidad, que requiere un cambio fundamental en los pensamientos, las percepciones, los valores.

"Dentro del concepto oriental, el mundo es intrínsecamente dinámico y sus rasgos esenciales son el tiempo y el cambio. Consideran el cosmos como una realidad insepara-

ble, siempre en movimiento, vivo, orgánico, espiritual y material al mismo tiempo". Entonces, el movimiento y el cambio no está por fuera de los objetos, sino que son una propiedad intrínseca de la materia.

Al penetrar el mundo submicroscópico, ese mundo fue accesible a los sentidos, pero con una limitante, lo que ven u oyen nunca son los fenómenos investigados, sino siempre sus consecuencias. Así el mundo atómico y subatómico en sí mismo queda más allá de la percepción de los sentidos.

Este debate a nivel de la ciencia tiene sus consecuencias por que no sólo es la ruptura con los tradicionales modelos de la mecánica newtoniana, con leyes que hace menos de 100 años se pensaban absolutas, sino que cada día más, cobra fuerza la visión del mundo como un encadenamiento de sistemas que confluyen hacia un gran macrosistema cósmico.

Las tendencias actuales de las perspectivas ambientales obligan, por ejemplo, a descubrir la sistemática de toda la creación como un prerrequisito para comprender las interrelaciones, algunas manifiestas y muchas encubiertas, que se deben tener en cuenta para percibir la globalidad como una esencia, que marca la pauta de existencia de todo lo creado. El descubrimiento del mundo subatómico ha traído a existencia niveles de energía que nunca antes se pensaron, con la generación de fuerzas de unas características tan extraordinarias que hacen tambalear los razonamientos elaborados con base en los parámetros de comportamiento de las fuerzas del macrocosmos. Gabriel García Márquez, uno de los maestros del realismo mágico asegura que el "aleteo de una mariposa tendrá que ver hasta con la más remota estrella".

Frente al camino tan acelerado en la forma de concebir, leer e interpretar el mundo, se carga, todavía, con la inercia que la racionalidad y la lógica occidental colocó, desde muy temprano, en nuestra óptica de percibir el mundo; colocó muy fuerte la dicotomía entre el "yo" y lo creado, reafirmando, que por un lado se dan los fenómenos sociales, psíquicos, filosóficos, artísticos, y por otro aparece la objetividad de la ciencia, lo concreto, lo mensurable... es decir, todos los componentes del método científico. Se creo el mundo de las dualidades irreconciliables: la mente y la materia, lo objetivo y lo subjetivo, el hombre y la mujer, lo masculino y lo femenino, el sol y la luna, lo blanco y lo negro..... como mundo apartes, como componentes excluyentes.

Pero existe la posibilidad de ver la unidad que comienza con el hombre: como espíritu, materia, como ser íntegro desde el cual se resuelven las dualidades en términos de integración, de complementariedad..... etc. Es la nueva opinión que coloca los términos no en planos de diferente importancia, sino en el conjunto de la relatividad; dependiendo del ángulo desde donde se mire, de las circunstancias en las que se desenvuelvan, de los enfoques que se maneje... es tal vez la que para los orientales constituye la "visión orgánica del mundo" que contrasta con el concepto mecanicista occidental. Esta breve referencia para destacar cuánto las cosas han cambiado en la última centuria.

En mundo cambiante, en sus concepciones, es el escenario donde se debe analizar el mundo simbólico en que vivimos, ese lenguaje que dice más a nuestro subconsciente que a nuestra razón, que penetra más a nuestro interior que a la simple explicación a los fenómenos, es dentro del espacio entre la razón y la aparente sin razón donde se ubica nuestra cotidianidad. Desde aquí los invito a reflexionar sobre el mensaje del Taita Antonio. Desde el remoto inicio de los tiempos al hombre le ha preocupado su relación con los astros. En las sociedades tribales la mirada estuvo puesta en el cosmos; las lagunas fueron el espacio natural más apropiado para registrar el comportamiento de los astros y el infinito; manejaron la vida como expresión de la energía que teje todas las relaciones vitales en el universo. Su lectura de los eventos naturales estuvo en función de analizarlos dentro de esta interrelación cósmica.

El universo se veía, se sentía y se aceptaba como un gran todo interrelacionado e interdependiente; en la gran bóveda celeste se encontraron los puntos de orientación en el espacio que marcaron, a su vez, los ciclos con que se sincronizó el tiempo para los periodos ritualísticos y productivos. Ese ubicarse dentro del universo permitió que los eventos naturales se los aceptara, no tanto como presagios de acontecimientos nefastos, sino más bien como puntos de generación y proyección de la energía cósmica sobre la tierra.

El 10 de Agosto de 1999, víspera de la ocurrencia del último gran eclipse, se realizó una especial reunión en Pasto, con la presencia de un Shamán siona, del Bajo Putumayo, el Taita Antonio. El Taita explicó que en ese eclipse, llovería mucha energía sobre la tierra, al ordenarse los siete planetas, que giran a su derredor, en una alineación vertical y otra horizontal, formando una gran Cruz Cósmica, con la tierra en el centro de encuentro de este ordenamiento. Agregó que a través de la espiral se podía canalizar la energía para sintonizar nuestra vida en el cosmos.

Desde esa fecha se han repartido algunos miles espirales con su explicación respectiva, para conseguir socializar una enseñanza ancestral que nos ayuda a salir de la crisis actual, en el convencimiento de que la única dimensión que cada uno puede cambiar es su propia vida. En la medida que tengamos más energía positiva como motor de nuestra vida ser más hombres y mujeres más equilibrados, más tranquilos y armónicos para propiciar la creación de ambientes de solidaridad, de respeto y de confianza en el futuro.

Se puede cargar la espiral con la propia energía; se la deja al sereno, fuera de la casa, dos días y dos noches, encima de una macetera de tal manera que quede en contacto con la tierra. Se recoge la espiral con la mano izquierda para permitir que la energía del Universo entre en nuestro cuerpo. Simultáneamente, se abre la mano derecha para cerrar primero el dedo pulgar sobre la palma de la mano y luego los otros dedos hasta formar el puño, así se cierra el flujo de energía para que se quede en nuestro cuerpo. La espiral queda cargada con nuestra propia energía; por lo tanto no conviene que otra persona la toque porque se descarga y es necesario repetir el ritual. Se la lleva siempre con uno, recordando que este símbolo nos permite recoger energía positiva del entorno y rechazar la energía negativa.

La espiral, se puede decir, que es un receptáculo de energía, en la medida en que canaliza hacia nosotros la energía positiva también actúa como protector de la energía negativa que puede existir en nuestro entorno. Es indispensable ser conscientes de la función que ella cumple, porque sino se vuelve sólo un adorno, y pierde su valor simbólico; porque el valor del símbolo tiene sentido en la medida en que se comprende su significado, es una relación directa de un acto consciente. A veces no es tanto el valor de las piedras preciosas como el ser conscientes de la forma que tienen, de ser elementos que sirven, que cumplen una función, que sirven como un remedio, que la energía que disponen hace que los organismos vivos se acepten, se equilibren, se junten o se rechacen. Lo importante, en el caso de la espiral, es que cada día mayor número de personas la utilicen, la lleven... se difunda lo benéfico de llevarla conscientemente.

Las reflexiones hechas dejan un marco de referencia para que cada uno de nosotros se sensibilice frente a la importancia de conocer los centrales de la cultura que nos dio origen ; a la revaloración de los saberes indígenas como parte fundamental de nuestro maravilloso proceso de hibridación étnica ; a volver nuestra mirada sobre lo que somos para descubrir los horizontes en los que podemos encontrar el nuevo país y la sociedad que soñamos para nuestros hijos.

Nota:

Para cualquier información favor dirigirse a
dirección electrónica: [pasto 77@co12.telecom.com.co](mailto:pasto77@co12.telecom.com.co)
dirección postal: Apartado Aéreo 1618 Pasto, Colombia.

ADIVINANZAS CHILENAS DE CONCEPCIÓN Y ARGENTINAS DE SAN JUAN *

César Eduardo Quiroga Salcedo.

Recientemente, hace apenas dos años - espacio por cierto escaso para los tiempos de la crítica internacional - vieron la estampa dos publicaciones, resultados de investigaciones folklóricas referidas a un mismo tema: las adivinanzas tradicionales, anónimas y populares. Y ello, a pesar de que ambas ediciones se produjeron y aparecen con independencia, ignorancia y desconocimiento la una de la otra. Se trata de dos contribuciones nacidas de esfuerzos paralelos, sin ningún vínculo programático ni institucional, motivo por el que conviene presentar aquí un análisis y cotejo del fenómeno ante este Encuentro de Investigadores del Folklore Cuyano, en el que seguramente participarán estudiosos y folklorólogos del contexto cuyano regional, acompañados por colegas de los países vecinos.

Tenemos frente a nosotros, en primer lugar, la publicación denominada La adivinanza en la Provincia de Concepción (Chile) a cargo del Profesor Roberto Contreras Vacaro de las Universidades de Bío - Bío y de Concepción, dada a luz en Quito en marzo de 1996 (1). Paralelamente, y en segundo lugar, las Adivinanzas de San Juan a cargo de César Quiroga Salcedo, miembro del conicet, con participación de un equipo de investigadores de la Universidad Nacional de San Juan, obra entregada al público meses más tarde, en diciembre del mismo año (2). La investigación penquista constituye el resultado de la ejecución del Proyecto "La función social de la adivinanza en la Provincia de Concepción - VIII Región", Chile, realizada por el Centro de Trabajo de Cultura Popular del Bío - Bío", formando parte de un programa mayor del prestigioso IADAP, Instituto Andino de Artes Populares. Por su lado, el trabajo sanjuanino constituye sólo una etapa del proyecto institucional denominado "Problemas semánticos de la lengua regional", etapa Adivinancero de San Juan, desarrollado en el ámbito del Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Filológicas Manuel Alvar.

Este tipo de investigaciones suele exigir un prolongado lapso de ejecución que va desde la preparación teórica hasta la organización de los materiales, compilación y acomodación para la posterior publicación. En efecto, tal como la expresa Contreras Vacaro, la investigación, recopilación y encuentros penquistas le han demandado, por lo menos, un bienio en la etapa de elaboración y tal vez cinco años de recopilación, a estar a lo expuesto en dos párrafos reservadamente coincidentes. En el primero de ellos C.V. nos informa que "a través del contacto directo logramos en un lapso de dos años, y de intenso trabajo en terreno, verificar, efectivamente, la existencia funcional y concreta de la adivinanza...."

(20). Algo más adelante precisa: "La mayor presencia de las ex - comunas de Yumbel y Cabrero, en el ejemplario - de Concepción - se debe a que el tiempo destinado a la recopilación fue mayor: cinco años, en relación a los dos del proyecto final "(p.35). Afirmación que corrobora el hecho que toda investigación de este cariz debe encaminarse antes en la práctica (aunque más no sea como hipótesis) que en el despliegue teórico de la página, pues la manera de poder desarrollarla después como cabal proyecto de investigación (3).

Sin lugar a dudas, se trata de indagaciones lentas, prolongadas y llenas de vericuetos, tanto humanos y divertidos como a veces escabrosos contratiempos sin horarios ni formalidades. Por nuestra parte, el trabajo de campo nos ha consumido muchos meses de laboreo exclusivo, en forma constante y ordenada desde 1978 a 1985, después más informalmente, aprovechando la ocasionalidad de otras investigaciones, sólo ampliar las fronteras de información. Las operaciones de laboratorio, esto es, el rescate y compulsa de las adivinanzas desde la Encuesta de 1921, el fichaje e incorporación la base de datos, fue parte del paciente cotejo de las colaboradoras del Proyecto, en particular de Adriana Barud y Viviana Gil. La etapa Adivinancero de San Juan se dio oficialmente por concluida en diciembre de 1996, coincidente con la aparición de la publicación arriba mencionada (4).

Ante situaciones próximas, más o menos similares, conviene encarar una confrontación de sendas obras para advertir los puntos de contacto y coincidencias , a fin de anotar diferencias y contrastes, no tanto con el ánimo de crear situaciones competitivas sino con el ulterior propósito de discernir otros aspectos de interés científico y producir un avance en los temas que iremos desentrañando. En primer lugar, analizaremos las similitudes o semejanzas que se desprenden del cotejo de situaciones.

Quizá la primera característica de interés se refiere al hecho de que ambas investigaciones han sido encaradas con un criterio regional o local, circunscriptas a los límites administrativo políticos de dos provincias, Concepción, con un espacio cercano al 0,5% de la totalidad del territorio chileno, es decir, de 3.305,9 km², parte integrante de la VIII Región; y a San Juan, de mayores dimensiones, casi 90.000 kms², representando un 2,4% del territorio argentino, una de las tres provincias constitutivas del antiguo Cuyo (colonial, histórico, republicano).

Cabe anotar que estamos ante situaciones de una geografía completamente diversa. La ciudad de Concepción, cabecera Provincial, es una de las cuatro urbes más densamente pobladas del país chileno, centralizando un territorio con una población preferentemente urbana del 88,8% frente a un escaso margen del 11,2% de habitantes rurales. La provincia en su totalidad cuenta con 750.000 almas y una densidad de 226 habitantes por km² (p.20). La inmediatez del mar, su propia situación costera de territorio con abundantes bosques cruzados por uno de los ríos más interesantes de Chile, le otorgan a Concepción un toque de distinción que queda rubricado por una acrisolada historia hispana y prehispana.

En cambio, San Juan, provincia con un medio millón de almas concentradas en un 90% en la ciudad capital homónima, se halla enclavada en una ancha precordillera casi inhóspita, en zonas de amplísimos desiertos apenas habitados, interrumpidos a lo lejos por algunos centros aislados, emergidos como proficuos oasis que concentra la vida humana

y económica de las extensas zonas circundantes. De donde se corrige que la densidad poblacional de San Juan sea escasísima, de unas 5,5 almas por km²., esto es, cifra algo más de 40 veces inferior a la de Concepción. Pero quizá la mayor diferencia existente entre ambas provincias radique en que Concepción muestra la actividad de una región central, de cruce de vías y rutas, cuando San Juan es desde antiguo un espacio terminal, con las circunstancias, a veces propicias y a veces negativas, de una zona marginal.

Este tipo de cortejo puede alimentar nuevas disquisiciones de interés para el folklore en torno a la capacidad de dispersión del género adivinanza en poblaciones más o menos concentradas (Concepción), o la resistencia y sobrevida del género en localidades reducidas o en espacios con puestos rociados en la soledad y el desamparo (San Juan); poblaciones diseminadas en razón de accidentes no propicios para la habitación humana, como es el caso de la alta montaña, o las desoladas extensiones desérticas o semi-desérticas. En efecto, es posible contrastar el papel movilizador de aquellas poblaciones con anchas veredas etarias, particularmente de jóvenes, siempre propensos a la innovación y al cambio (como parecería Concepción); o el juego conservador de los pobladores aislados, incrustados en ámbitos restringidos, como ocurre actualmente en muchas poblaciones sanjuaninas - y cuyanas - mantenidas y conservadas a veces por ancianos sobrevivientes y por niños. Problemas que promoverán futuros capítulos, ahora simplemente señalados, como materia de disquisiciones que no podemos desarrollar en esta ocasión.

Señalemos solamente una sola implicancia de carácter metodológico, la que se refiere a los espacios sociales donde más se conserva la adivinanza. Nosotros debimos trabajar en la constatación de la funcionalidad del género en la franja de los niños de las escuelas primarias suburbanas y rurales, por haber descubierto allí el venero de una activa manifestación tradicional. Pero esos niños habían sido alimentados en este rico tipo de cultura oral por sus propios abuelos, a veces por otros ancianos con los que ellos convivían, o por los abuelos que los criaban como de padre a hijos, por cuanto los criaturas habían sido dejadas en custodia por las madres solteras que se iban a trabajar a las ciudades. El traspaso del nivel etario superior al etario inferior era inmediato y la ocasionalidad se producía (y se produce) mayormente en el ámbito festivo del encuentro familiar indeterminado, inmotivado (esto es, no solo en reuniones o festejos) y al par en el recreo o encuentro escolar, en la cancha, en el encuentro deportivo. Situación bastante distinta de la señalada por Contreras Vaccaro cuando nos informa que él ha realizado lo más fructífero de su investigación "a través del contacto directo... y de intenso trabajo en terreno {verificando} la existencia funcional y concreta de la adivinanza, especialmente en el grupo humano estudiantil de básica..." (p.20) (5).

En torno a los objetivos principales de la investigación, Contreras Vaccaro ha trabajado de cerca los propósitos investigativos tanto del maestro Dannemann cuanto los de abordaje propio del IADAP. El autor los deja expuestos a través de los canales conductores, a saber: "a - verificar la realidad existente sobre el cultivo y vigencia de la adivinanza en diversos grupos humanos de la provincia, y b.- Complementar investigaciones realizadas hasta ahora sobre la materia para ampliar su conocimiento y entregar antecedentes al estudio comparado de esta clase de cultura, en el ámbito de los países

miembros del Convenio Andrés Bello, de acuerdo con los objetivos y metas del IADAP" (p"ag.17). Casi inmediatamente el estudioso expone tales metas ordenadas a través de diez puntos (6).

En cuanto a las adivinanzas de San Juan, es preciso aclarar que la edición carece de un estudio preliminar o de una advertencia técnica dirigida a investigadores del folklore o especialistas de la lingüística. Ello en razón - como se expone en el brevísimo prólogo - de que "se trata de una colección parcial extraída de un corpus mayor cuya finalidad se endereza a cubrir exigencias de maestros y alumnos" (p.5); lo que queda paladinamente refrendado en la contratapa donde se manifiesta que es una "edición escolar" en la que ha primado la atención a requerimientos de orden didáctico. Sin embargo no por ello el interés científico e investigativo de la colección es menor, por cuanto los dos objetivos principales expuestos arriba por Contreras Vaccaro quedan íntimamente involucrados en la publicación misma. En cierta manera el propio volumen certifica la existencia y cultivo de la adivinanza en San Juan, por un lado; y por otro la indagación constituye tres cortes sincrónicos de un mismo perfil de la oralidad. El más superficial fue recopilado por nosotros en el epitelio actual, aunque complementado por otros dos cortes de la oralidad pasada, uno logrado en 1921 (Encuesta Folklórica de 1921) y otro en 1938 (Cancionero Popular Cuyano). En este sentido, es preciso anotar que las 110 piezas que editara Draghi Lucero son de procedencia sanjuanina por cuanto se trata de un acopio reunido en los años treinta por Carmen Peñaloza en el departamento norteño de jáchal, en su ciudad natal y fincas vecinas. Colección que le entregara con benevolencia al editor mendocino (7).

En efecto, la obra sanjuanina constituye "la selección de adivinanzas populares y anónimas recopiladas de la tradición oral { Quiroga Salcedo 1976 - 1985 }, de Cancioneros regionales { Draghi Lucero } y de la Encuesta Folklórica de 1921". Todos los aspectos atinentes al género, clasificación, características, versificación, etc. quedaron complementados, complementados y profundizados en el volumen de las Adivinanzas cuyanas (8), obra cuya aparición estuvo proyectada con antelación, editada en diciembre de 1997. En efecto, los doce estudios tienden a analizar lo concerniente a la adivinanza en la mencionada Encuesta de 1921, los grupos humanos y la ocasionalidad en que sobrevive la forma en la provincia de San Juan, y respondiendo progresivamente a los interrogantes contenidos en las diez metas de Contreras Vaccaro (cf.n.6).

Todos estos desarrollos comparativos previos se refieren a aspectos materiales de sendas investigaciones, a los espacios físicos y humanos encuestados, a los objetivos y metas de la indagación y características de ambas publicaciones. En ellos hemos podido considerar más semejanzas y aproximaciones que puntos de alejamiento o fricción. No obstante la existencia de tales diferencias especiales, de la variedad geomorfológica de cada provincia y las diferencias de distribución poblacional, existe entre ambas provincias - y sus ciudades capitales - una vieja comunidad de pasado histórico refrendada por dos siglos y medio de convivencia bajo un mismo régimen colonial hispano y por caracteres no lejanos de las culturas precolombinas existentes en ambas zonas a la hora del arribo español.

Intentaremos considerar ahora aspectos más específicos o íntimos de cada colección como es el de la cantidad de piezas recuperadas, lo relativo a ámbitos de recopilación, clasificación y cuantificación de versiones, formas básicas, registros, etc. Finalmente lo

relativo a un aspecto de las adivinanzas: la eroticidad de estas pequeñas composiciones folklórico - literarias.

En cuanto al primer punto, la obra del investigador chileno constituye una colección de algo más de tres centenares y medio de piezas adivinancísticas seleccionadas de un corpus mayor, "cantidad que alcanza a 1.762 textos de enigmas con 6.300 versiones de éstos, de los cuales el profesor Roberto Contreras incluyó en esta publicación 358 ejemplos, siguiendo una clasificación temática que elaboré en mis estudios sobre este género" - nos aclara Manuel Dannemann, prologuista del trabajo (p.14). Más adelante - en coincidencia con Dannemann Contreras Vaccaro especifica que se obtuvo "una recopilación de más de 6.300 versiones, de las cuales aparecen un total de 1.762 adivinanzas llamemos originales o bases y 793 derivadas de éstas, el resto son repeticiones de las mismas" (p.20). De este corpus la edición penquista selecciona sólo algunas, escasamente un 20% del total. "A continuación - afirma Contreras V.- presentamos un ejemplario general de 358 adivinanzas" bases "o llamémoslas matrices, de un total de 1762 de ellas. Decimos bases o matrices pues paralelamente existen muchas otras (793) que podrían ser variantes de éstas" (p.34) (9).

Por su parte, la colección sanjuanina, también una selección consta de 1010 piezas en las que no figura ni la treintena de adivinanzas cuento (10) ni las adivinanzas eróticas, conjunto de textos sancionado no tanto por razones morales sino para evitar el perjuicio del ámbito pedagógico que se ha querido resguardar. Fundamentalmente para salvaguardar la libertad del docente que pudiera verse mezclado en situaciones difíciles o comprometidas durante la clase frente a niños o adolescentes. De manera que, si pese a nuestra conducta, el educador estima oportuno incorporar algunas piezas eróticas de su peculio, que lo haga a su cuenta y riesgo.

Así pues, lo que pudiera parecer un cercenamiento del corpus total no lo es por cuanto se ha proyectado completar la publicación con una próxima edición de las adivinanzas eróticas en las que figurará con integridad el conjunto de 130 piezas acompañadas por un cuerpo de estudios críticos sobre la eroticidad (no la pornografía) en la literatura española, en el Río de la Plata y particularmente en Cuyo. Por supuesto que se tratará de una edición de tirada restringida para investigadores, estudiosos y alumnos de niveles superiores, y no un motivo de manoseo soez, sometido a la incompreensión científica, sea de alumnos, en la plenitud de su adolescencia, o incluso de los propios maestros y docentes de cursos inferiores (11). Por su parte, las adivinanzas, cuentos serán también motivo de una edición especial de carácter crítico que, como la eróticas se preparan para ser publicadas próximamente.

Y ya que hemos aludido a las adivinanzas eróticas queremos hacer algunas pocas reflexiones en torno a este tema. El ejemplario chileno de Contreras Vaccaro deja en nuestras manos unas 358 piezas de las que sólo han sido privadas del molde las adivinanzas cuentos y otro tipo de enigmas (12) pero no aquéllas, las eróticas. Hemos podido contabilizar un grupo de 45 piezas de ese jaez, de las cuales 9 son textos simplemente "alusivos" a situaciones picarescas, amorosas o de sabor picante (13). Otro grupo dominante

de 33 textos reflejan el ingenio descriptivo en la insinuación erótica, aunque el texto desencadena una solución ingenua, inocente, del contexto etnográfico de los adivinadores (14). Por fin una terna de textos muy pulcros y canónicos llevan s; i a soluciones obscenas o tabuadas (15). En general, refiriéndonos al conjunto de las 45 piezas, advertimos la presencia de un rico vocabulario polisémico, de la presencia de una expresión multívoca mediatizada por imágenes evocadoras y una mañosa concatenación de situaciones contextuales propias del medio chileno o penquista. Características que deberán ser cotejadas en otros trabajos (16).

Para concluir con esta breve etapa de cotejo crítico, conviene remarcar que la mayor diferencia entre una y otra producción nos parece recostada, quizás, en una cuestión ajena a lo metodológico, incluso a lo investigativo y propiamente científico. Entendemos que esa diferencia se enmarca en el campo de la promoción de la investigación, en definitiva, en el ámbito de la política cultural de los países de que proviene uno y otro estudio y publicación. En efecto, corresponde señalar con mucha firmeza el hecho de que La adivinanza de Concepción de Contreras Vaccaro ha sido publicada con el patrocinio institucional no sólo de la Universidad del Bío - Bío sino del Centro de Trabajo de Cultura Popular del IADAP, Bío - Bío - Chile. En tanto que nuestras Adivinanzas de San Juan, siendo una publicación del INILFIM. Alvar, ha significado en la práctica un esfuerzo mancomunado de los investigadores que se han visto reconocidos exclusivamente con el apoyo institucional carente de respaldo económico alguno.

Conviene recordar aquí que el IADAP, Instituto Andino de Artes Populares, es el brazo cultural del Convenio Andrés Bello que sostuvo como propósito fundamental la unión de los países relacionados por el cordón andino sudamericano, con el objeto de custodiar el patrimonio cultural común a ellos, interconectados real y simbólicamente por el macizo andino. Los países signatarios fueron, de norte a sur, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile, a los que se unió España con una visión ecuménica tendiente a la conmemoración del Quinto Centenario. Pese a todas estas circunstancias, resulta alarmante la ausencia de un país como Argentina, recostado sobre los Andes en casi 4.000 kilómetros de extensión, con la mayoría de sus más antiguas ciudades colindantes con el Andes, depositadas la mayoría sobre el asiento de arcaicas culturales precolombinas. Sin embargo, esa Argentina, andina, mediterránea y rioplatense, no miró por sus conveniencias sudamericanas sino que se refugió en un silencio conmovedor.

Nosotros, desde nuestro puesto de Consejero Académico de los Institutos de Investigación durante el período de normalización académica (1984-5), bregamos para que, desde nuestra Casa de los Altos Estudios, las Universidades Nacionales argentinas pudieran solicitar al Gobierno Nacional la incorporación del país al convenio Andrés Bello, y desde allí pedir el ingreso al IADAP, a fin de conectarnos a intereses comunes, participar de propuestas metodológicas afines y para acceder a una interrelación institucional y programática. De otra manera las investigaciones, los proyectos y publicaciones se producen con mayor o menor acierto, un tanto de casualidad pero sin aporte de una comunidad de intereses ordenados bajo proyectos de gran envergadura. Lo que se advierte paladinamente a través de este trabajo de cotejo y análisis crítico (17).

Por tanto, hacemos votos para que exista una comunidad de criterios con nuestros hermanos andino - sudamericanos. Propondemos a que instituciones como este Instituto de Investigación y Divulgación del Folklore Cuyano de Mendoza, organismo que alberga y relaciona a un amplio círculo de estudiosos, investigadores e interesados en la conservación y promoción de un patrimonio común, soliciten, inviten e involucren a instituciones hermanas en el ingreso al mencionado Convenio y al IADAP (18).

Circunstancia que avizoramos como posible aunque llena de espinas y dificultades como la postergación, la impasividad oficial, el apagado desinterés burocrático o la permanente displicencia de ciertos espíritus europeizantes.

JULIO 1998

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES LINGUISTICAS Y FILOLOGICAS
MANUEL ALVAR - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
(CONICET) R, ARGENTINA*

NOTAS

1. Roberto Contreras Vaccaro, La adivinanza en la Provincia de Concepción, Centro de Trabajo de cultura Popular del IADAP, Bío - Bío - Chile, Quito, 1996, 109 pp. Nos apena que la edición aparezca con defectos formales, sin fe de erratas, sobre todo en el uso de mayúsculas, normas de ortografía (particularmente en materia de acentos) y tipográficas (incluso en subtítulos v. gr. p. 56 ítem f.), ausencia de soluciones (enigma 10 pág. 24 ; adivinanza No. 170). Contrasta por fin, la ausencia de instrumentos de investigación moderna como algún índice onomástico de soluciones.
2. C.E. Quiroga Salcedo, A. González, V. Gil de Pantano, A. Barud de Riveros y G. García de Ruckschloss, Adivinanzas de San Juan, Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Filológicas Manuel Alvar, Universidad Nacional de San Juan, Imprenta de la UNSJ, San Juan, 1996, 243 pp.
3. Una presentación y aprobación de un proyecto de investigación requiere determinaciones muy específicas referidas no tan sólo al tema sino a objetivos, justificación, métodos técnicas a aplicar e incluso organigrama con despliegue de actividades (al menos en los del CONICET y del CICTCA de la Universidad

* Trabajo presentado en el XVIII Encuentro Nacional e Internacional de estudiosos del Folklore, Mendoza, Argentina, julio 1998. Organizado por el Instituto de Investigación y Divulgación del Folklore, Mendoza, R. Argentina.

de San Juan). Exigencias que resulta imposible confeccionarlas sin una preparación teórica (para lo que se necesita un maestro) y una experiencia previa (el alumno debe cumplir un período de iniciación); y esto no sólo en investigación propiamente dicha (como práctica de desarrollo científico) sino también en el tema mismo que se pretende profundizar metódica y sistemáticamente.

4. En realidad, desde el punto de vista operativo, el mencionado proyecto "Problemas semánticos de la lengua regional" se desarrolla más como un programa de investigación con varios subproyectos (o etapas), como el Diccionario de Regionalismos de San Juan, actualmente en ejecución. La etapa Adivinancero de San Juan concluyó oficialmente como proyecto en diciembre de 1996, no obstante que las ediciones, artículos y comunicaciones a congresos con desarrollo de esta temática sigan en pleno vigor. El corpus adivinancístico de San Juan se encuentra en base de datos Micro ISIS, Wstar y actualmente en Word p/Windows; fuentes desde las cuales han salido los textos editados en Adivinanzas... (cf. n.2), saldrán los estudios críticos de las adivinanzas cuento y desde el que actualmente se está preparando la edición de las adivinanzas eróticas. En cambio, Contreras Vaccaro nos informa que "hoy, tal ejemplario, se encuentra a la espera de poder incorporarlo a un programa computacional para obtener así los resultados finales" (p.20).
5. Este tema de los adolescentes urbanos y juventudes universitarias portadoras del género adivinanza lo tratamos en adivinanzas cuyanas (ver infra) en el capítulo IV, ítem 3. El trabajo fue inicialmente presentado ante el II Congreso Nacional de Lingüística, San Juan septiembre 1981. Apareció en las actas de tal congreso, tomo III.
6. La indagación de Contreras Vaccaro ha tenido como propósitos secundarios o menores (aunque en la práctica ulterior suelen ser prioritarios) los siguientes puntos: 1.- Qué vigencia funcional tiene la adivinanza en nuestros días?; 2.- Qué función(es) está desempeñando efectivamente?; 3.- En qué grupos humanos se cultiva con más fuerza?; 4.- Por qué se mantiene y existe?; 5.- Cuál es su caudal cuantitativo?; 6.- Dónde se cultiva más y por qué?; 7.- En qué circunstancias y ocasionalidad se cultiva?; 8.- Cuáles son las grandes tendencias temáticas?; 9.- Cómo ha sido su aprendizaje, su conservación y su transmisión?; y 10.- Cuáles son sus formas más comunes? (pp.18-19). El tema de la "ocasionalidad" ("la órbita en la cual se desarrolla la práctica funcional de los fenómenos folklóricos", citado por Contreras V. pág. 24) resulta fundamental para el concepto de folklore en la teoría de M. Dannemann. La numeración y los subrayados son nuestros.
7. Carmen Peñaloza de Varese nos comentó personalmente el episodio en 1980 durante una enriquecedora visita con motivo de la organización del II Congreso Nacional de Lingüística, en su domicilio en San Juan.

8. C.E. Quiroga Salcedo, *Adivinanzas cuyanas en doce estudios*, Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Filológicas M. Alvar, Universidad Nacional de San Juan, Imprenta de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1997, 187 pp.
9. Contreras Vaccaro engloba bajo el género adivinanza a todas las formas de enigma, de acuerdo con el concepto de M. Dannemann que dice: "Son proposiciones orales de enigma, con fines de juego mental" (citado en p.26). No tenemos una cabal comprensión de la cuantificación de las piezas del corpus que nos presenta el autor. En efecto, parecería que existen algunas diferencias conceptuales entre lo que C.V. considera adivinanzas "originales", o de "base" o "matrices", entre las adivinanzas "derivadas" y lo relativo al carácter de las "versiones", respecto de lo que nosotros hemos considerado como versiones y variantes. La cifra de 6.300 atribuido a "versiones" parece coincidir más con nuestro concepto de ocurrencias, de registros, en definitiva; la versión es la pieza autónoma, individual, y las variantes de las variaciones (generalmente léxicas) sobre un mismo texto (incluyendo el resultado). Por tal motivo el recuento de los registros no formó parte destacada de nuestra indagación, aunque reconocemos que es de utilidad por cuanto hay repeticiones que señalan modalidades de uso y frecuencia. En el equipo se ha advertido que en San Juan las adivinanzas de la vela, del pan, del membrillo, del balde, del perejil, etc. son las más frecuentadas en todos los niveles sociales y etarios. Con motivo de las observaciones de C.V. remediamos esta carencia en un trabajo futuro. C.V. sostiene: "... podemos señalar las diez adivinanzas más comunes y habituales dentro de los diversos grupos a nivel de la provincia..." (p.21). Y señala: el anillo, la cebolla, el toronjil; el ajo; la vela; el carbón; el durazno y un acertijo (pp.21-24).
10. Dedicamos el cap. XII a la *Adivinanzas cuento* en nuestras *Adivinanzas cuyanas*.
11. El corpus de las adivinanzas eróticas se encuentra prácticamente concluido. Su estudio ha producido un trabajo que ha sido presentado, en parte, al XI Congreso Nacional del Folklore (Córdoba, Argentina, 22-24 mayo de 1998) por sus autoras, Graciela García, Adriana Barud de R. y Estela Mercado Lobos, investigadoras del Instituto Manuel Alvar.
12. En el ejemplario de C.V. no tuvieron cabida otras formas tal como lo explicita el autor: "No se incluyen ejemplos de adivinanzas cuentos, interrogantes, ni de las de actos, cuadros o películas" (p.35).
13. Dentro del ejemplario de C.V. hemos considerado textos "alusivos" a cuestiones eróticas los siguientes: con los números 3 (el dedo gordo); 39 (la salchicha); 40 (la sopapilla); 52 (el carbón); 57 (el horno); 120 (la guitarra); 198 (la bacini-

- ca o pelela); 222 (la aguja); 274 (el copihue).
14. Los textos eróticos con solución ingenua son los más. Algunos por su léxico tabuado, fuerte o demasiado directo (32, el catuto; 59 el mate, la tetera y la bombilla; 68, la tetera; 236, el camarón); otros por su alusión a las funciones fisiológicas íntimas (207, la teja; 61, la bombilla), privadas (48, la escopeta), o a escenas amorosas (23, las pestañas; 117, el acordeón; 122, la guitarra; 268, el ajo); otros por apuntar a las pudendas (femeninas, 8 el ajo; 224, la manta; para el caso de las masculinas, cf. 51, el balde; 202, la escobilla; 213, el abanico; 216, el calcetín; 280, el durazno; 112, la montura). La mayoría alude al acto sexual: 35, el tallarín; 50, la honda; 54, el cucharón y la olla; 62 la callana; 101, el estribo; 123, la guitarra; 131, el tejo; 172, la confesión; 212 el anillo; 214, el aro; 215, el broche; 220, el zapato; 221, el zueco; y 309, la higuera.
 15. Las tres adivinanzas de contenido obsceno son la 9, el pedo; la 10, el potto (o trasero); y la 27, los senos.
 16. Señalemos como multivocidad léxica y de imágenes referenciales, casos o modalidades que no se producen en San Juan, como el texto 50: "Elvira vistes ? / Si señor, si vi; / largo estiraba / corto encogi" (la honda); 112: "A la mujer le cuelga una, / al hombre le cuelgan dos" (los estribos de la montura); o 101, "Fui y volví / y la puntita nomás metí" (el estribo), etc. Respecto de algunas características y de la forma léxica de presentar las adivinanzas eróticas de San Juan, sus modalidades han hecho pensar al prof. Guillermo Quiroga Yanzi en viejas formas culturanas alimentadas desde la tradición colonial.
 17. El no ingreso al Convenio Andrés Bello ha repercutido negativamente en varios flancos a la investigación de Argentina. Por ejemplo, los egresados del Instituto Caro y Cuervo de Colombia no pueden homologar sus títulos correctamente, como debieran, por esta causa. A nosotros mismos la no incorporación oficial al Convenio no favoreció la puesta en marcha de nuestro proyecto de Onomástica Andina que hubiera coronado esfuerzos ahora aislados o todavía desperdigados.
 18. Podrían interesarse en esta noble tarea a instituciones como el Fondo Nacional de las Artes, el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, al Centro de Investigadores de Folklore de Córdoba, a la Asociación Sanmartiniana, a la Asociación Bolivariana, y otras del mismo vigor americanista.

COSTUMBRES Y FIESTAS EN EL PASTO DE ANTAÑO

Lydia Inés Muñoz Cordero

La celebración de fiestas reales que en la ciudad de San Juan de Pasto, se venían celebrando desde 1631, perduró hasta el siglo XIX. Las comidas o el consumo de platos típicos, hizo parte de la vida cotidiana y ritual de las familias urbanas o campesinas y hasta de las religiosas conceptas como se deja entrever a continuación.

La guerra envolvería en su vértigo a los pastusos, hasta correr todos los riesgos, frentear la muerte, con el único propósito de defender sus convicciones.

Ni la guerra, o prohibiciones reales, y autos del cabildo, lograron detener las tradiciones festivas o costumbres, del pueblo en ninguna época.

En el mes de Diciembre de 1822, cuando el mariscal Antonio José de Sucre, se encontraba en la hacienda de Imbued, le llegó la noticia de que el camino para entrar a Pasto se encontraba despejado, porque "... los pastusos se fueron a comer empanadas de Pascua a Pasto (y en) Taindalá, sólo han quedado los centinelas"

Por aquel tiempo el calendario cristiano o "fiesta de tabla" se ligaba directa o indirectamente a la economía vida o monacal. En el Monasterio de la Pura y Limpia Concepción de Nuestra Señora, en medio de rezos, oraciones y sacrificios, a puerta cerrada, también habían preocupaciones materiales, con la administración de estancias y haciendas que atendían su sostenimiento, el cual con la guerra al frente se hacía cada vez más difícil. Y no faltaba con responder los preparativos y gastos de las comidas especiales en los días de fiesta.

En las cuentas que presentaban los mayordomos se hacían las relaciones de los gastos:

- " dí dos menudos de res para las tripas que llaman de Espíritu Santo"
- "... para la comida de Pascua"
- "... papas para los cuyes de todos los Santos"
- "... quesos para el adviento"
- "... cuyes de Pascua de Navidad"
- "... trigo para el pan de ceniza"
- "... para la fiesta de la purificación"
- "... maíz para el champús de Corpus"
- "... se bajó una vaca al monasterio para la fiesta de la Concepción" (s.n)

Se incluían las "cuentas alegres" de "música y toctes", pólvora, velas de cebo, incienso: El espacio de lo profano no les era ajeno, porque según el registro de Febrero de 1858: "En la mesa de las señoras religiosas, aderezó el marrano de carnaval y el importe de una piedra de cantera... por \$ 76,6 ..."

En Ayacucho, Perú, el día 9 de Diciembre de 1824, en pleno fragor de la batalla, la banda musical que hacía parte del Batallón Voltígeras, interpretó en forma espontánea "La guaneña", contribuyendo en forma patriota a alegrar a los combatientes republicanos, quienes obtuvieron la victoria. Con la Batalla de Ayacucho, se definió la Independencia del continente americano, y según lo reconocen los testigos de la época, "...fue factor decisivo del triunfo en la jornada épica..." se considera que, "la guaneña, bambuco de la región de Pasto que en la alba del siglo XIX ya era canción sentida por el pueblo".

* MORENO, Ricardo, Apuntes sobre la historia de Túquerres. En : Rev. De Historia Vol. No 32 - GARZON 33. Academia Nariñense de Historia. Pasto, P.381.*

* NOTA: Este artículo es parte del libro inédito "MEMORIAS DE ESPEJOS Y DE JUEGOS".

La guaneña expresión musical, insignia de la cultura sureña e "himno" de carnaval de negros y blancos, no sólo de Pasto, sino de todo el actual departamento de Nariño, recoge una tradición como bambuco o danza de carácter marcial, que ya se bailaba desde principios del siglo XIX.

Polkas, Torbellinos, Bambucos, Contradanzas, Pasodobles, eran las modalidades que se bailaban en los fandangos de la época independentista.

Seguramente, por esa época en Pasto, tiempo adelante, en la Casona de Taminango sede de reclutamiento y acuartelamiento de las gualumbas, también patriotas como Sucre, Mires, participaron de bailecitos y fandangos.

Entre los ajetreos bélicos, los "bailecitos" y "fandanguitos" no podían faltar en las noches de los militares. En carta dirigida a su esposa, Luis Perú de Lacroix, le contaba: "Anoche tuvimos un bailecito en casa de Benitez, y el Libertador fue con él de muy buen humor, hizo un vals con Bretón, y yo con la Puyana (Feliciana) porque su excelencia quiso absolutamente que bailase. Esta noche tendremos otro fandanguito".

Por los días de diciembre en Cartagena por motivo de "aguinaldos", se nombraba hasta padrino de los fandangos de las misas y que al final de ellos: "... su casa era el rendez vous de todos: allí se guardaban los chismes; tamboriles, banderas, hachones, pan-

* ARCHIVO MONASTERIO DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN. Libro de cuentas, 1800-1850. Pasto.

Ibidem. La relación retoma distintas fechas, comprendidas, comprendidas entre 1803 y 1807.

* Carta fechada en Pamplona, el 13 de Abril de 1828. Boletín de Historia y Antigüedades. Vol. XIX, Número 218, Bogotá, Marzo de 1932. p. - 117. Citado por Harry C. Davidson.

deretas, *Gaitas, cascabeles i carros del fandango con los emblemas obligados de San Miguel, la Muerte, el Diablo !, demás personajes propios de tales festividades.

De la memoria sobre los fandangos, se retorna a San Juan de Pasto, y se encuentra que cuando el viajero e investigador científico Baussingault, pasa por la ciudad, en agosto de 1830, tiene la oportunidad de presenciar la Ceremonia de la Octava de Corpus: "altares arreglados en las calles, tropas bajo las armas, indios disfrazados de marqueses del antiguo régimen danzando cadenciosamente delante de la procesión y casi todos borrachos, tomando chicha todo el día y en la noche rellenándose de "locro" (papas) y de su cacería favorita el marrano de indias".

La comparsa de danzantes indígenas preside la procesión religiosa. El consumo de comidas típicas, el locro, el cuy y la chicha, denotan las costumbres populares.

Según la crónica del propio Baussingault, los milicianos de aquel tiempo en Pasto, estaban en la iglesia, solamente. Y la vida en los conventos masculinos, no era tan aburrida en medio de conversaciones, chistes y "canciones más o menos obscenas", como "la Molinera". Por la noche algún monje se "disfrazaba" y se iba a dar serenatas con bandola.

En esos años de 1830, en pleno momento de la primera república, las gentes en Pasto, celebraban "FIESTAS PUBLICAS con bailes de máscaras y corridas de toros". Ya no se podía hablar de "fiestas reales", porque gracias al proceso independentista se había desterrado la monarquía.

A la mira de la Iglesia local, y más de religiosos del talante del Padre Oratoriano Francisco de la Villota, las fiestas públicas no dejaban nada bueno, sino embriagueces, escándalos y vicios. De ahí que su misión, "redada en penitencias a los promotores de las fiestas "Que jacari voluerit cum diabolo non polirit goudere cum Christo": El que quiere divertirse con el diablo no podrá alegrarse con Cristo".

Luchó a toda costa para que se suspendieran dichas diversiones, pero no logró cumplirlo, entonces previno que en la víspera, o sea el 19 de enero de 1834, salieran de la ciudad los hermanos de la Congregación Oratoriana y fueran a pasar esos días a la finca del Mijitayo.

Llegado el día "Cuando en la plaza Constitucional empezaban los alborotos públicos, a eso de la 7 de la mañana del 20 de enero, día lunes, cuando resonaban las músicas, griterías y silbos del populacho y ya salía el primer toro*, entonces se estremeció la tierra, vacilan y caen con espantoso estruendo los edificios dejando sepultadas bajo sus muros centenares de víctimas".

Ante el terremoto de semejantes proporciones que dejó destruida la de Pasto, el padre Francisco de la Villota, portando la Cruz de Cristo, sale a la plaza, a realizar sus conjuraciones: "Sacad el lance al primer toro".

Ante los fenómenos de la naturaleza, no se pueden escapar el imaginario ni las visiones populares. Un indio de Mijitayo, "vió venir del lado de la laguna (parte oriente) como un gran torbellino de polvo que en forma de huracán, se fue aproximando a la ciudad, y que al mismo instante se estremeció la tierra y cayeron las torres de las Iglesias".

El guardián de la Orden, Fray José Ojeda, fue testigo y cotejó que todo era castigo de Dios. "En este mes de enero de 1834, el día 20 a las tres cuartos para las 7 de la mañana, día lunes, hubo un fortísimo temblor de tierra, que echó por tierra con todas las Iglesias..."

El desastre natural se lo asignó al Patascoy así visto el Cabildo comisionó a un ciudadano entendido en la materia para verificarlo. Origen que fue descartado. Los indios de la Laguna y los de Santiago: Conservan la tradición o leyenda de que sus pueblos fueron encantados por la Cocha y por el Patascoy y que por ello ven en las márgenes de las lagunas y crestas del Patascoy, vagar a las almas de sus mayores y que de vez en cuando oyen el toque de la campanas así mismo encantadas". No se olvide que el indio de Mijitayo, observó cómo el torbellino de polvo en el momento del sismo, provenía de la Laguna.

Después de todos estos insucesos, del 20 de enero, donde el imaginario colectivo quizá construyó explicaciones mágicas, los religiosos se esmeraron en difundir que el desastre fue obra de Dios para castigar a los pecadores de las fiestas. La tarea del púlpito, hizo su efecto, dadas las circunstancias. La gente se iría al campo, se hacían rogativas, y aplicación de sacramentos. Al año siguiente se celebró con confesión y comunión, "y muchas personas temiendo repitiera lo ocurrido en esta misma fecha, solían dormir en campo raso".

La coincidencia fatal del terremoto como fenómeno natural, en día de fiesta "paganana" en Pasto, afectaría esta costumbre, lo que las prédicas del Padre Villota, antes no lo habían logrado. El mal recuerdo de un encantamiento o castigo de Dios, no podía celebrarse, sin acudir al fervor religioso, era la conducta a seguir.

En este momento, donde las fiestas públicas del 20 de enero, se suspende. Luego vendrá la guerra de los conventos, que durará otros 3 años y que pondrá al descubierto ciertas actitudes reprobables de algunos frailes y curas sueltos que "predicaban" pero "no practicaban".

Las fiestas patronales, a continuación, serán el espejo para manifestaciones paganas en actos litúrgicos, provocando el regocijo popular y la satisfacción de las devociones cristianas.*

* El primer toro: El relato lo hace el Padre Aristides Gutiérrez, de acuerdo a lo que el escuchó. La autora considera que es una exageración el suponer que a esa hora tan temprana, ya se esté en corrida de toros.

GUTIERREZ, A Op, cit, p, 404. Se contabilizó 41 muertos. Multitud de heridos y contusos. Ibidem.

Ibidem. P. 407.

Ibidem. P. 408.

Ibidem. P. 404.

APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A LA COMUNIDAD GITANA ROM DE COLOMBIA

Oscar Antonio Caballero Rodríguez

ABSTRACT

El presente artículo pretende contribuir al conocimiento y a la valoración positiva - tanto interna como externa - de parte de la riqueza cultural de la comunidad gitana rom de Colombia. Para esto - y a modo de contextualización - en la primera parte del mismo se describe de manera susinta la historia del pueblo gitano en general, recalcando su origen indio, sus primeras migraciones y su proyección mundial. El interés de la segunda parte del artículo es describir parte de su organización social tal y como se presenta en la actualidad en Colombia, presentando especial atención a la forma en la cual se establecen el parentesco, la filiación y el matrimonio, así como a su educación, sus medios productivos y su religiosidad.

1- APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A LA COMUNIDAD GITANA DE COLOMBIA¹

"Nosotros los gitanos venimos de la Egiptia"
(Lucrecia Gómez, gitana rom, Cúcuta, 2000)

1.1. ASPECTOS HISTÓRICOS DE LA COMUNIDAD GITANA

1.1.1. Origen y primeras migraciones. Gracias a la lingüística histórica el origen del pueblo gitano ya no es un misterio, es claro que proviene de la India, las investigaciones acerca de la lengua gitana así lo demuestran;

¹ Para la comunidad se utiliza el término rom (ROM) y para su lengua el término romanés (roma'nes). Todas las palabras en romanés son transcritas siguiendo las normas del Alfabeto Fonético Internacional (revisión de 1993).

... una gramática, similar en muchos aspectos, a la de las modernas lenguas indoeuropeas de la India y un léxico básico en el que, pese a algunos cambios fonéticos, se descubren sin dificultad voces comunes al hindi, al penjabí y a las lenguas de Dardistán (la sitúan dentro de las lenguas derivadas del sánscrito). (Soravia En: El correo de la Unesco, 1984, 21).

Para comparación entre los nombres de los primeros números en sánscrito, hindi y dos variantes de la lengua romaní (gitana), nos permite ver su filiación.

Cuadro 1. Números : comparación sánscrito - hindi - romanés

	Uno	Dos	Tres	Cuatro	Cinco	Seis	Diez
Sánscrito	eka	dve	trīni	catvāri	pañca	sas	daśa
Hindi	ek	do	tīn	cār	pañc	cha	das
Romanés*	Jek	dui	trīn	štār	pantš	šōb	Deš
Romanés**	'jeg	'duj	trin	'star	pans	'so?	des

* Romanés sinte. ** Romanés de Colombia. Las palabras en sánscrito e hindi son tomadas de Bloch (1962), las palabras en romanés sinte son tomadas de Holzinger (1995).

Además, es gracias a esta disciplina - la lingüística histórica - que podemos trazar con bastante certeza parte de las rutas migratorias de este pueblo - el pueblo - el pueblo nómada por antonomasia -. Aún así la región geográfica exacta de procedencia de los gitanos no está determinada, lo cierto es que tal vez nunca podamos afirmar de manera infalible un sitio preciso, si bien la mayoría de investigadores se inclinan a ubicarlo en el territorio nororiental de la India, más exactamente en las regiones del Punjab y el Sinth. Algo similar ocurre a la hora de señalar la fecha exacta de la migración que los llevará de la India al resto del planeta y su(s) posible(s) causa(s). Algunos autores suelen fijar su partida en el siglo X, momento en el cual la parte norte del subcontinente indio es arrasada por las invasiones musulmanas, situación que precipitaría la salida de los gitanos. Aunque es lógico suponer que no hubo una sola motivación ni un único y gran desplazamiento, sino múltiples y de diferentes dimensiones, tal y como se darán en su paso por Europa y América.

Desde la India se dirigen hacia el oeste a través de Asia, pero de este período igualmente carecemos de documentación, historiadores como François de Vaux de Foletier (En: El Correo de Unesco, 1984, 5), sostiene que dos textos Persas del siglo X constatan la presencia gitana en la región, el primero de ellos del historiador Hamzah de la ciudad

Ispahán y el segundo del poeta Firdusi autor del Libro de los Reyes; cada uno relata con algunas variantes como el rey persa Bahrán-Gur pidió a su suegro el príncipe hindú S'ankal de Kamōi, el envío de músicos hacia 420 con el único fin de hacer feliz a su pueblo. Al arribar estos a su tierra el rey dio a cada uno un asno, un buey y trigo para que se dedicaran al campo, por su parte los extranjeros deberían complacer con música a los pobres, pero los músicos partieron y se comieron los bueyes y el trigo. Un año más tarde se volvieron a presentar ante el rey y este furioso los echó en los asnos que poseían y los condenó a vagar. Llama la atención en los relatos como señala Vaux de Foletier, que los protagonistas sean músicos indios reacios a la agricultura y propensos al nomadismo y al hurto. Pero si bien no contamos con datos históricos la lingüística es guía segura; "Según el lingüista inglés John Sampson, [los gitanos] se dividieron en dos ramas: unos siguieron su camino hacia el oeste y el sureste y otros continuaron hacia el noroeste" (5). La primera rama se dirigió hacia Siria (gitanos de Asia y África) y la segunda hacia Armenia (gitanos de Europa y América). Palabras de origen iranio como *baxt* (suerte), *khangeri* (iglesia), *angustri* (anillo), *vurdon* (carro) y palabras de origen Armenio como *bov* (horno, sartén), *grast* (caballo) se encuentran - con ligeras variaciones fonéticas - en la lengua que actualmente se habla en Colombia y las cuales Soravia (En: El correo de la Unesco, 1984, 22) señala en los actuales grupos europeos de romíes. Este último grupo estableció un prolongado contacto con las colonias bizantinas situadas en el mar Negro, Block (1962, 11) habla de noventa palabras de origen griego en la lengua romaní hablada a mediados del siglo XX en Gales, lo que prueba una larga permanencia en dicho territorio. "Es notable el hecho de que, para designar el camino, los gitanos de Asia se sirven aun del vocablo indio *panth-*, mientras que los de Europa [y Colombia] dicen *drom*, que es el *dromos* griego" (10). Desde entonces abundan relatos de peregrinos que se dirigen a Tierra Santa sobre grupos probablemente gitanos;

Fue particularmente en Modón: ciudad fortificada y puerto importante de la costa occidental de Morea, escala principal de la ruta Venecia a Jaffa, donde los viajeros occidentales descubrieron a los gitanos. "Negros como etíopes", eran principalmente herreros y vivían en cabañas. Llamaban al lugar "el Egipto Menor", quizás porque en medio de esas regiones secas era un espacio fértil, como el delta del Nilo. He ahí por qué a los cingaros de Europa va a llamárseles egipcianos, gitanos o *gypsies* [tziganes, Zingarí, cigaos, tgani y demás]. (Vaux de Foletier En: El Correo de la Unesco, 1984, 6)².

Ya ubicados en Grecia los gitanos se desplazan hacia toda Europa, donde inicialmente son bien recibidos, el ser -según ellos mismos- peregrinos o penitentes, es bien visto por la Europa medieval. Para Vaux de Foletier (6), estos en su estadía en Grecia debieron observar los privilegios que significaba el ser peregrino y es así como toda Europa se verá

² Es claro que Egipciano o Egiptiano con los años derivará para el caso castellano en gitano, y aun en la actualidad los más viejos gitanos de Colombia suelen ubicar el origen de su pueblo en Egipto.

invadida por estos penitentes de quienes se escuchará la siguiente historia, contada en este caso por Andrés Duque de Egipto y anotada en los anales de Boloña en día de julio de 1422:

Siendo señor de "Egipto Menor", había adjurado en una ocasión de su fe cristiana, y con él su pueblo. El rey Segismundo de Hungría fue con su ejercito a vengar el agravio hecho a la santa fe, venció al de "Egipto Menor", y lo expulsó de aquellas tierras. Al ver perdido el combate y el señorío, Andrés se arrepintió de su pecado, prometió regresar a la fe y recibir nuevamente el bautismo, junto con él 4.000 de los suyos. Segismundo mandó a decapitar a los renuentes, pero a Andrés y a los demás impuso una penitencia de siete años, durante los cuales debía peregrinar con su pueblo por el mundo, para lograr así el perdón del papa y, absuelto, volver al país y tomar posesión de sus bienes... (Citado por Hasler, 1970, 45 - 46).

Además, los gitanos muestran en los poblados a los que arriban cartas de recomendación o protección de los monarcas europeos e incluso del Papa, seguramente algunas falsas y otras auténticas. El presentarse con recomendaciones, el ser pacíficos, y la condición ya señalada de penitentes o peregrinos comandados por un noble, no constituye una amenaza para los pueblos que visitan, pero esta situación pronto cambiará, y de la hospitalidad inicial se pasará a la persecución institucional.

1.1.2. Europa : Siglos XVI - XX . En 1499 Don Fernando y Doña Isabel en Medina del Campo inauguran un periodo de legislación anti-gitana que aún no ha concluido en todos los países del mundo. En la Pragmática dictada por los reyes católicos se insta a los gitanos a dejar su nomadismo y a tomar señor u oficios conocidos, si así no fuese:

... dentro de otros 60 días primeros salgan de nuestros Reinos y no vuelvan a ellos en manera alguna so pena que si en ellos fueren hallados tomados, sin oficio, sin señores, juntos pasados los dichos días que se den a cada uno cien azotes por la primera vez y los destierren perpetuamente de estos Reinos, y por la segunda vez que los corten las orejas y estén 60 en la cadena y los tornen a desterrar como dicho es . Y por la tercera vez que sean cautivos, de los que tomaren parte toda su vida.....(Citado por Sánchez, 1977, 30).

En España estas medidas continuarán durante tres siglos. De la esclavitud perpetua se pasa con Carlos I al servicio en galeras, y con Felipe III a la pena de muerte. Las pragmáticas se suceden una tras otra hasta llegar a la de 1783 promulgada por Carlos III ³, en donde se reconoce a los gitanos igualdad con relación a los demás súbditos de la corona siempre y cuando dejen su lengua y traje ⁴.

³ Últimas de las pragmáticas que trata exclusivamente sobre el pueblo gitano.

⁴ Esta medida como las anteriores no siempre se llevó a cabo.

En Europa oriental la situación no será mejor, en los Balcanes serán esclavizados por un poco más de cinco siglos y esto sólo cambiará hasta mediados del siglo XIX. Parte del discurso pronunciado por el escritor y político rumano Michail Kogelniceanu (1817-1891) el 1 de abril de 1891 ante la Academia Rumana de Ciencias, ejemplifica la situación vivida por los gitanos en este país.

.En mi juventud, he podido contemplar en las calles a seres humanos encadenados de pies y manos; algunos llevan incluso cuernos de hierro en la cabeza, fijados por cadenas atadas a su cuello. Los golpeaban constantemente, los mataban de hambre, los quemaban, los encerraban en celdas individuales, los tiraban desnudos sobre la nieve o los ríos helados. ¡Tal era la suerte de los pobres gitanos! Alejaban a la esposa de su marido, a la hija de sus padres, separaban de su madre a recién nacidos para llevarlos a otras regiones donde los vendían como simple ganado a compradores venidos de todas partes de Rumania. No había nada ni nadie que saliera en defensa de estos desdichados; ni los humanistas, ni la religión, ni las leyes. Era un espectáculo atroz, que os haría gritar de impotencia. (Citado por Djuric, 1994, 34) .

Pero sin duda uno de los capítulos más tristes en la historia europea de los gitanos es el genocidio cometido contra ellos por los nazis. Con el ascenso de Hitler al poder en 1933, la situación -ya difícil- de los gitanos en este país se dificultó aún más. A finales de 1937 empieza la detención masiva de gitanos para ser llevados a campos de concentración.

...en enero de 1940 tiene lugar la primera matanza en masa del holocausto gitano: 250 niños son utilizados como conejillos de indias para experimentos científicos en el campo de concentración de Buchenwald. El 1 de agosto de 1944, durante las primeras horas, 4.000 gitanos fueron gaseados e incinerados en Auschwitz - Birkenau, en una noche que se recuerda como la noche de los gitanos (zigeuner-nacht). (UNIÓN ROMANÍ, 1999).

Miles fueron deportados hacia Polonia donde murieron, al tiempo que mujeres y niñas eran esterilizadas. "El historiador Tenenbaum afirma que el pueblo cingaro perdió entonces en Europa por lo menos 500.000 de sus hijos." (Citado por Novitch En : El Correo de la Unesco, 1984, 24) y según Ian Hancock "al término de la II Guerra Mundial entre un 70% y un 80% de la población gitana ha sido aniquilada por los nazis," (UNIÓN ROMANÍ, 1999).

En la actualidad y tras la caída del bloque comunista las repúblicas de Europa del este están viviendo el auge de los movimientos nacionalistas en perjuicio de las minorías. Al finalizar 1999 se calculaba que "más de 150.000 gitanos... (habían) huido de Kosovo, su patria ancestral durante los últimos setecientos años..." (Fruendt, 1999). En octubre del mismo año el alcalde de la ciudad checa de Ustiinad Labem ordenó la construcción de un

muro con el fin de separar a los ciudadanos gitanos de los no gitanos, lo apoyaban el 45% de los checos:

La semana pasada un grupo de gitanos reforzados por compañeros de otras comarcas formaron una cadena humana y cuidadosamente desmontaron los primeros metros del muro, asegurando que impedirían la construcción del mismo con sus vidas. Sin embargo, protegidos por la oscuridad de la madrugada y por un fuerte cordón policial, los obreros de una empresa constructora muy cercana al alcalde del lugar levantaron gran parte del muro, que en la terminología oficial se conoce como "tapia antirruido".(Valverde,1999).

Estos y otros hechos nos revelan que en la actualidad los gitanos en Europa siguen siendo víctimas de discriminación, persecución y exterminio, y su situación dista mucho de ser ideal.

113. Arribo a América y presencia en Colombia. El primer contacto de los gitanos con el "Nuevo Mundo" ocurre poco después de 1492, cuando "...en la tripulación viaje de Cristóbal Colón se embarcaron cuatro rom". (Gómez citado por proceso Organizativo del Pueblo Rom (Gitano) de Colombia En: DOCUMENTOS PARA EL DESARROLLO TERRITORIAL Nº 19,1999,2). Aún así la presencia de los gitanos en las Indias nunca fue una política oficial de la monarquía Española. Felipe II aprobó una ley que prohibía la partida de los mismos de la península rumbo a las Indias (Guadalupe, 1 de Febrero de 1570). Luego el propio Felipe II en Elvas, el 11 de Febrero de 1581, sancionaría otra ley con el mismo espíritu;

Han pasado, y pasan a las Indias algunos gitanos, y vagabundos, que usan de su traje, lengua, tratos, y desconcertada vida, entre los indios, a los cuales engañan fácilmente por su natural simplicidad... y conviene, que en las Indias, por las grandes distancias, que hay de unos pueblos a otros, y tienen mejor ocasión de encubrir, y disimular sus hurtos, apliquemos el medio más eficaz para librarlas de tan perniciosa comunicación, y gente mal inclinada. Mandamos a los virreyes, presidentes, gobernadores, y otras cualesquier justicias nuestras, que con mucho cuidado se informen, y procuren saber si en sus provincias hay algunos gitanos, o vagabundos ociosos, y sin empleo, que anden en su traje, hablen su lengua profesen sus artes, y malos tratos, hurtos e invenciones, y luego que sean hallados los envíen a estos reinos, embarcándolos en los primeros navíos con sus mujeres, hijos y criados, y no permitan, que por ninguna razón, o causa, que aleguen, quede alguno en las Indias, ni sus islas adyacentes. Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, libro VII, título IV, ley V. (Citado por Gómez, 1982, 313).

Esta última ley tenía como fin -es claro- la remisión de gitanos de las Indias a España. Con toda seguridad algunos gitanos violaron la primera norma y se embarcaron, lo que no prueba la constitución de grupos de esta etnia en los dominios españoles en América durante el descubrimiento y la conquista. La prohibición de embarcarse se mantuvo mientras duró la colonia, y aunque el destierro siempre fue de Portugal a Inglaterra, desde donde grupos de gitanos fueron proscritos hacia sus territorios en África y América. En Brasil se constata este hecho desde el siglo XVI con la llegada en calidad de desterrado de Portugal de "Antonio de Torres en 1574" (Villas-Boas En: El correo de la Unesco, 14984, 32). Incluso los gitanólogos de este país clasifican en dos grupos a los gitanos que llegaron al Brasil entre los siglos XVI y XIX; "Los gitanos brasileños, o calones [desterrados], y los gitanos extranjeros o extraibéricos [inmigrantes], llegados al país después de su emancipación política de Portugal (1822), denominados rom o romíes" (32).

Del ingreso de gitanos al territorio colombiano no hay datos disponibles. Lo cierto es que la investigación exhaustiva que debe conducirnos a reconstruir la historia de este pueblo en Colombia, aún no se ha realizado. Pero si tomamos en cuenta las migraciones "voluntarias" y registradas - desde distintos lugares de Europa - de grupos familiares rom⁵ al Brasil durante el siglo XIX, podemos aceptar como viable que algunos de estos grupos hayan arribado por ese entonces a Colombia siguiendo esta u otra ruta. Argentina, México y los Estados Unidos de Norteamérica fueron importantes puertos de arribo de gitanos rom durante el siglo XIX luego de la abolición definitiva de la esclavitud en Rumania (1956), pero su ingreso a través de las costas colombianas parece poco probable, ya que como señala Martínez;

La historia de la inmigración en Colombia durante el siglo XIX se caracteriza también por su fracaso casi absoluto... las razones del fracaso parecen bastante evidentes: conocimiento precario del país en Europa, bajo nivel de la actividad económica, antigua ocupación de las mejores tierras, dificultades geográficas y climáticas, dificultad de desmonte en medio ecuatorial, ausencia de flujo de inmigración que pudiera iniciar el proceso, debilidad de las finanzas públicas que no pueden reducir los gastos de instalaciones de los inmigrantes, guerras civiles frecuentes, y competencia de países más prometedores para los inmigrantes (Estados Unidos, Argentina, etc...) (1997, 2).

En Colombia el primer relato⁶ - conocido - que describe su precedencia, data de 1913 y transcurre en Cuatro Esquinas (Sabana de Bogotá);

Las cuatro de la tarde del miércoles. Una tarde muy bien vestida: de oro y azul... Estamos al pie de las toldas, que son algo así como diez. Allí bajo esas tiendas raídas por la intemperie y curtidas por todos los

⁵ Rom es el nombre con el cual se auto denominan los gitanos. Al cual hace referencia el presente artículo.

⁶ Este hito muy probablemente cederá ante una investigación histórica exhaustiva.

soles, se aloja la caravana sórdida. Hay un grupo de hombres que en cuclillas rodean una bandeja en donde humean pocillos de metal con café tinto. Parlan una jerigonza... La mayoría usa patillas. Son rostros demacrados, verdosos, más bien tristes que alegres... Oye te digo - habla otra gitana - ven acá que te voy a adivinar tu suerte... Pon aquí cinco pesos... "Tú tienes una muchacha que con la boca te quiere bien y con el corazón te quiere mal. " "tu vas a ganar mucho dinero." "Tu vas a hacer un viaje."... (Tic - Tac, 1913, 2).

El anterior relato se asemeja a los que describen las primeras oleadas de gitanos en Europa Central cinco siglos atrás, pero a diferencia de aquellos el campamento gitano en Cuatro Esquinas no es reportado como un hecho del todo extraño. Esto lleva a pensar que el ojo del colombiano de comienzos del siglo XX ya se ha acostumbrado a su presencia, de lo que se deduce que muy probablemente ya se encontraban en el país a finales del siglo XIX, pero aún no sabemos nada anterior a esta fecha⁷.

Desde entonces las migraciones se han venido dando en oleadas sucesivas que no han cesado; "La migración de los gitanos está relacionada además con la historia de los países que atraviesan. No son ellos los que la dirigen. No está en su mano decidir si se quedan o se van, ni hacia donde". (Williams, 1994, 21). Y aunque su movilidad al interior del territorio colombiano continúa y en menor medida desde este hacia otros y viceversa, a partir de la década de los sesenta - en Colombia - los gitanos empezaron a abandonar sus carpas para trasladarse a vivir en casas. En la actualidad sólo viven en estas últimas.

1.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL

1.2.1. Parentesco, filiación y matrimonio. Los gitanos se agrupan y conviven en compañías [Kum`pãñās], compuestas por familias pertenecientes a uno o más grupos, estas "unidades... pueden agruparse en un barrio o en una "aldea"... o dispersarse por familias entre las viviendas de los demás habitantes [lo más común para el caso colombiano]." (Williams, 1994, 22). Su tamaño y distribución varían debido a los desplazamientos antes indicados.

En la actualidad los principales grupos de gitanos rom de Colombia - llamados razas por ellos mismos - son; los [boÁlotso?], los [mi'kaj], los [ànís], los [tsu`rones], y los [lango'sesti]. Además de los anteriores cabe mencionar a los [bim'bij], los cuales - al

⁷ El proceso organizativo del pueblo Rom (Gitano) de Colombia (En: DOCUMENTOS PARA EL DESARROLLO TERRITORIAL No. 19.1999, 3) sostiene que la presencia gitana en el país se remonta a la colonia y afirma su participación en el fenómeno conocido como los "arrochelados" aunque no aporta ninguna prueba al respecto y no tiene en cuenta la lengua gitana de los actuales gitanos rom de Colombia para tal afirmación, la cual ante la ausencia de fuentes escritas se constituye en un medio eficaz para la reconstrucción de la historia de este pueblo. Esta filiación lingüística aún está por hacerse.

igual que otros grupos ocasionalmente visitan el país. Cada uno de estos grupos posee un respectivo apellido no gitano, como; Gómez, Mendoza, Cristo, Prado, Míklos, entre otros.

Por el momento las más numerosas [kum'pajnas] de Colombia se encuentran en la ciudadela Juan Atalaya (barrios Kennedy, Chapinero, Don Ceci, Antonia Santos entre otros) y en el barrio Tierra Linda (Municipio de los Patios) del área metropolitana de la ciudad de Cúcuta (Dpto. de Norte de Santander), en el barrio el Poblado del pueblo de Girón (Dpto. de Santander), "en los barrios Galán, San Rafael, La igualdad, Primavera, Nueva Marsella, La Pradera, La Francia, La puente Aranda, Patio Bonito y otros [de la ciudad de Bogotá D.C.]" (Proceso Organizativo del Pueblo Rom (Gitano) de Colombia En: DOCUMENTOS PARA EL DESARROLLO TERRITORIAL N° 19, 1999, 5). Además hay grupos en las ciudades de Cali (Dpto. del Valle del Cauca), Cartagena (Dpto. de Bolívar), Pasto (Dpto. de Nariño), Barranquilla (Dpto. del Atlántico), Sogamoso (Dpto. de Boyacá), Itagüi, área metropolitana del Valle de Aburrá (Dpto. de Antioquia) y en otras ciudades y pueblos en número reducido.

La organización social de todos estos grupos está determinada por la filiación patri-lineal con una fuerte tendencia a la virilocalidad, teniendo esto como consecuencia una clara estratificación social marcada por el género y la edad. El hombre es quién ostenta el poder sobre la mujer y los hijos -sin importar la edad de estos-.

La endogamia es obligatoria para las mujeres gitanas de todos los grupos. La violación de esta norma acarrea una gran vergüenza para la familia y es castigada con el destierro de la [küm'pajna]. A los hombres les es permitida la exogamia con relación al grupo siempre y cuando la mujer no gitana [ga'zi]⁸ esté dispuesta a abrazar las costumbres gitanas para olvidar las propias. Esta última situación ha generado gran cantidad de matrimonios rom - [ga'zi] lo cual ha conducido a que se empiece a perder considerablemente la homogeneidad étnica.

El matrimonio - que en la actualidad no es prescrito, aunque el padre siga siendo quien tiene la última palabra - es la celebración más importante para la comunidad, este no sólo implica y compromete a la pareja sino también a los parientes de cada grupo, por lo que se practica "la compensación por la novia"⁹. De esta manera se establece un vínculo económico entre los grupos que contribuye a la estabilidad del matrimonio - las parejas gitanas se casan normalmente desde los quince años, anteriormente incluso desde los trece -. A la vez que se resarce a los padres de la novia por la pérdida de uno de sus miembros y se legalizan los derechos del esposo sobre la esposa y sobre los hijos que la misma le dará, los cuales pasarán a formar parte del grupo del marido. El matrimonio por tanto constituye un acuerdo entre grupos y no una relación comercial en donde se compre un objeto que se puede vender.

⁸ (ga'ze) es el nombre con el cual los gitanos denominan a los no gitanos (e) final expresa el plural masculina o femenino, la (o) el singular masculino y la (i) el singular femenino.

⁹ Representada exclusivamente en dinero.

Al darse el caso de una separación matrimonial, él [el marido] no podrá recuperar el dinero que un día pagó por ella, mediante una nueva venta. Son los padres de ella, los que podrán retribuirle a él alguna parte de ese dinero, según el caso, y son ellos, quienes nuevamente pueden recibir un pago por su hija para un nuevo matrimonio. (Soto, 1987, 52).

La alianza matrimonial entre gitanos - no entre gitano y no gitana - consta de tres partes¹⁰;

- Pedimiento¹¹ [mãggi`mõ:s]: Los padres del novio al ser comunicados por su hijo de su interés para contraer matrimonio con una joven - y tras la aprobación de los mismos - nombran a un grupo de parientes - en número variable - para que sirvan de emisarios de su familia ante la familia de la posible esposa. Estos se dirigen a la casa de los padres de la novia y manifiestan el propósito de su visita, el padre de la joven acuerda una reunión con los emisarios para el siguiente o siguientes días, tiempo durante el cual consultará con su familia sobre la conveniencia o inconveniencia del matrimonio, y el interés de su hija en el mismo. Transcurrido el tiempo acordado para la reunión los padres darán una respuesta a los emisarios. De ser esta positiva se concreta una siguiente cita en la misma del novio - junto con sus emisarios - los que se dirijan a la misma llevando una bandeja sobre la cual se encuentra una botella de licor - en la actualidad whisky - envuelta en una pañoleta de color rojo y rodeada por una cadena de oro. La bandeja con lo que contiene se coloca sobre la mesa. La botella se abre y al calor del licor se discute sobre la boda y todo lo relacionado con ella. En años anteriores la razón principal de esta reunión era la de fijar la cantidad a compensar por la novia, la cual dependía de "... la pureza de su procedencia étnica..., juventud, belleza y virginidad [y de las posibilidades económicas de la familia del novio]". (Soto, 1987, 52), pero en la actualidad esta cantidad suele ser estable con relación a la [kum`pãñã]¹². Una vez fijada la fecha de la boda se llama a los futuros esposos - los cuales no han estado presentes - para que el novio coloque en el cuello de la muchacha la cadena que hasta el momento ha rodeado la botella, sellando de esta manera el compromiso del cual los presentes son testigos.
- Matrimonio [a`bjao]; El día del matrimonio - al cual asistirán parientes de otras ciudades e incluso de otros países, - es un motivo para la reunión de la [kum`pãñã]. En la actualidad un salón es alquilado para la celebración. Las mujeres casadas al arribar al mismo son obsequiadas con pañoletas mientras los hombres de igual condi-

¹⁰ Al no darse el consentimiento por parte del padre de la novia algunas gitanas optan por "la volada", en cuyo caso la primera y segunda parte de la alianza matrimonial no se llevará a cabo, y tan sólo se realizará una pequeña celebración, no sin antes haber llegado a un acuerdo entre familias. El cual incluirá una compensación por la ofensa al honor de la familia de la novia.

¹¹ Registrado en todos los casos en lugar de pérdida.

¹² En la kumpaña de la ciudad de Cúcuta (Dpto. de N. De S.) la compensación establecida es de un millón de pesos.

ción son obsequiados con una cinta o flores para su solapa. El salón se encuentra adornado para la ocasión y una gran bandera blanca junto a otra de color rojo - con los nombres de los novios bordados en lentejuelas - se izan en el mismo para simbolizar la pureza y el amor. "Cuando una mujer se casa por segunda vez, solo se coloca la bandera roja" (63). En el salón se encuentra una gran mesa con diferentes platos y bebidas, dentro de los que sobresalen el cerdo [ba'lo], el cual es servido en ocasiones especiales. La fiesta se ameniza con música y los gitanos(as) cantan y bailan. Mediando la celebración los padrinos que representan a la familia del novio - y cuyo número también es variable - se encargan de pagar al padre de la novia la compensación acordada. Acto seguido se procede a celebrar el rito, el cual será oficiado por un hombre de edad y respetado por la comunidad. La ceremonia consiste en colocar un poco de pan impregnado de vino y un poco de sal en la pierna de la novia los cuales el hombre deberá comer, simbolizado de esta manera la unión conyugal. En la actualidad ya no hay mezcla de sangre por corte en las muñecas como se realizaba anteriormente y la novia viste el clásico traje blanco de la boda occidental. Luego la pañoleta que envolvía la botella desde el día del pedimento es desdoblada y sostenida por los novios para que allí los padrinos depositen el regalo de boda ['dako], consistente en dinero. Cada padrino se acerca y en voz alta y entre augurios de buena suerte para los recién casados dice el monto depositado. Al pasar todos los padrinos se dice en voz alta la cantidad total recibida. La celebración continúa hasta que la pareja se dirige a la casa de los padres del novio.

Tanto la boda católica como la boda evangélica - dependiendo de la religión familiar - se realizan de manera paralela.

- Consumación [pa'tsiw]; Tras la noche de bodas el hombre comunica a sus familiares si su mujer era o no virgen¹³, situación que se verificará por la mancha de sangre dejada en la falda o túnica blanca, para ello un grupo de mujeres de ambas familias, ya casadas y de respeto, deben encargarse de constatarlo. Una vez verificada la virginidad la nueva esposa se dirige con su madre y suegra por las casas gitanas llevando un balde lleno de flores y agua, los que utiliza a manera de hisopo para aspergiar a sus anfitriones, al tiempo que estos depositan monedas en el balde y le desean buena suerte. La noticia de la virginidad de la joven llegará a oídos de todos los gitanos y la familia le realizará una celebración la [pa'tsiw], en donde la mujer es obsequiada por sus padres con vestidos y alhajas en los que se ha invertido parte del dinero de la compensación. Anteriormente la mujer debía empezar a utilizar a partir del siguiente día la pañoleta [], esta simbolizaba su unión y hacía las veces de la argolla de matrimonio, además ya no podía andar en público con el cabello suelto sino recogido en un par de trenzas, pero ambas costumbres empiezan a perderse¹⁴.

¹³ Solo si así fue garantizado por sus padres durante el pedimento.

¹⁴ La recién casada deberá vivir con la familia de su marido por un tiempo que en la actualidad no es menor a un año. Y si la convivencia conyugal no prospera -sea cual fuese el motivo- el divorcio es aceptado tras mutuo acuerdo entre las partes -esposos y sus respectivos grupos familiares- y tanto él como ella podrán contraer nuevamente matrimonio si así lo desean.

1.2.2. Educación. Como en todo pueblo de tradición oral la educación se da a través de los roles de género. Así, a las mujeres se les prepara para hacerse cargo del hogar y a los hombres para mantenerlo económicamente. Las niñas desde muy temprana edad aprenden a leer la mano acompañando a las mujeres mayores a la plaza, mientras los niños acompañan a su padre en sus viajes de negocios. Si bien esta temprana incorporación a la producción - sumada a su nomadismo - entraba en confrontación con la escuela, el motivo real de la falta de interés por parte de los padres para que sus hijos estudien en se debía a que los mismos siempre han mirado el contacto rom - [ga'ze] como una posible manera de asimilación de su cultura por parte de la cultura mayoritaria. Además, "Los padres han salido adelante en la vida sin saber leer ni escribir. Es, pues, natural que se pregunten para qué van a necesitar sus hijos el saber que la escuela les dispensa" (Ivatts, 1974, 6). Por eso hasta hace unos años, era un patrón general el que los(as) niños(as) gitanos(as) con el único objeto de aprender medianamente a leer y a escribir, pero esta situación está cambiando lentamente. En la actualidad en algunos núcleos familiares se valora el hecho de culminar la educación básica superior e incluso la universitaria.

1.2.3. Medios de producción. La división del trabajo está vinculada al género. La mujer se dedica a la lectura de la mano en las plazas de las ciudades -y en algunos casos en su casa a la lectura del tarot y demás prácticas asociadas a la magia-. También son actividades comunes a la mujer gitana la fabricación y venta de flores, abanicos de papel, materos de cabuya, y la venta de calzado. Por su parte los hombres se dedican fundamentalmente al comercio y/o al trabajo con metales; de comerciar con semovientes - esta práctica aún se conserva de manera reducida - se pasó al comercio de automotores y bienes raíces. De la elaboración de pailas y aperos - práctica que también se conserva de manera reducida - se pasó a la construcción de elaboradas máquinas, brazos hidráulicos, tanques industriales, ascensores y demás. Es decir, el pueblo gitano conserva las actividades que tradicionalmente ha ejercido, aunque transformadas. Situación que no obstante tiende a modificarse a mediano plazo por dos motivos; primero y como consecuencia de la escolarización ya hay gitanos y gitanas que se ganan la vida como asalariados, aunque la independencia que les permite el no trabajar con [ga'ze] sigue siendo apreciada. Y segundo por el progresivo auge de las comunidades evangélicas que afectan y entran en contradicción directa con actividades como la lectura de la mano, la fabricación de amuletos [ba:iras] y demás prácticas asociadas a la magia.

1.2.4. Religiosidad. Dentro de la comunidad gitana conviven prácticas religiosas cristianas (Católicas o evangelistas) como el bautismo y el matrimonio¹⁵, al igual que prácticas y creencias comunes a los habitantes de zonas populares y campesinas de Colombia - como el temor al mal de ojo, entre otras-. Pero de manera paralela a las manifestaciones anteriores se conservan prácticas y creencias - incluso ritos de transición o de paso - cuyo origen es difícil de precisar, ¿ya los poseían en la India o los adquirieron y o modificaron a través de su largo peregrinar?. Una respuesta correcta con toda seguridad

¹⁵ Por regla general los gitanos no asisten a la iglesia católica. Tan sólo se les ve allí y en pequeña cantidad en los dos casos mencionados.

incluiría las dos opciones. Dentro de estos últimos ritos sobresalen - luego del ya mencionado del matrimonio - los asociados a la muerte.

La muerte de un(a) gitano(a) congrega a un número significativo de miembros de la [kum`pãã], la solidaridad se hace sentir incluso desde [kum`pããs] otros países, las cuales en ocasiones envían dinero para ayudar a costear los gastos que un funeral gitano implica. Si la muerte es esperada -por enfermedad o vejez- los familiares se congregan entorno al agonizante, a quien se le proporciona una vela encendida para que muera con la luz en sus manos, mientras las mujeres más ancianas desanudan sus trenzas - las jóvenes ya no las utilizan¹⁶. Una vez fallecida la persona su cuerpo es medido con una cinta que recibirá el nombre de [mõ`sura], la cual se guarda para -en caso de ser necesario- utilizarse para influir en el comportamiento de los demás , ya que dentro de la cultura gitana se considera que los muertos pueden mediar en la realidad cotidiana¹⁷. Por igual motivo la nueva viuda -en caso de haberla- se verá con renovado respeto y se temerá su maldición¹⁸. Una vez preparado el cadáver se coloca sobre su cabeza un velo que sobresale del ataúd y el cual es halado por los asistentes al velorio. El cuerpo es enterrado tres días después de su muerte, y a partir de allí se cuentan otros tres días para dar inicio a varios ritos paralelos; el primero se divide en dos partes, la primera se denomina; pasear el agua [pira`bas o `pai], y se inicia marcando los días en una pequeña tabla - hasta completar seis semanas -, tiempo durante el cual en la casa de la persona que ha muerto un familiar se ofrece para repartir agua a todos los visitantes¹⁹, para tal fin se emplean un balde y un vaso especiales. El propósito del rito es beber en nombre del muerto para que su sed sea calmada, por lo que cada visitante hace libaciones en su nombre. La segunda parte denominada abrir el camino [putrah o `drõm], se lleva a cabo una vez cumplidas las seis semanas, por lo cual parientes - en número impar se dirigen a un río llevando la tabla en la que se han anotado los días y sobre la cual se colocan unos panes -en número indeterminado-, una vela -la misma que sostenía la persona al morir- y un vaso con agua o gaseosa roja -el utilizado en las libaciones-. La tabla y su contenido son arrojados a la corriente por la mujer que repartió el agua, la cual impulsa la ofrenda con el balde utilizado en la primera parte del rito hasta que también este es arrastrado por el río. Una vez la tabla desaparece se cree que un ave viene y bebe del vaso. El segundo rito paralelo se conoce como la [põmã:nã], y se realiza en cuatro ocasiones; al tercer día, al noveno día, a los seis meses y al año. La [põmã:nã], consiste en un banquete ceremonial en honor al difunto, para celebrarla se alquila un salón y allí la familia de la persona que ha fallecido dispone sobre el suelo papel y sobre este un mantel blanco con todo tipo de frutas a granel, el banquete se adorna con velas que son clavadas en naranjas. Los participantes -primero los hombres- comen con cuidado de no

¹⁶ También será desatado por sus familiares todo lo que la persona tuviese atado en su casa para que su alma no sufra traspies.

¹⁷ Por ejemplo si un gitano llegase a care preso se sacará la (mõ`sura), se andará tres veces y se golpeará con ella tres veces en el hombro derecho a la persona responsable de su libertad sin que esta se de cuenta, al tiempo que se pide por su liberación a la persona fallecida.

¹⁸ Anteriormente al morir algien de la familia abandonaba el lugar donde se acampaba, en la actualidad se suele abandonar la casa donde habitó el difunto.

¹⁹ En la actualidad se acepta gaseosa roja.

dejar caer nada al suelo. Este banquete ritual se realiza para que la persona fallecida reciba este alimento para calmar así su hambre. Cada vez que termina una [põmä:nã], los restos de la misma son arrojados a un río y en la última -la realizada al año- una persona es obsequiada con ropa nueva para hacer las veces de anfitrión y simbolizar de esta manera al difunto, una vez terminada esta ceremonia nuevamente los restos de la [põmä:nã] son arrojados a un río, pero esta vez junto a las pertenencias de la persona fallecida, dándose de esta manera conclusión al luto²⁰.

En otras celebraciones de carácter religioso practicadas por algunos gitanos "católicos" se observa con mayor claridad una evidente simbiosis de elementos culturales disímiles. Tal como ocurre al "coger una promesa", práctica que se lleva a cabo siempre y cuando se quiera hacer una petición. Para tal fin se celebran ciertas fiestas no sacramentales del Catolicismo como los días de la Virgen del Carmen o la Virgen de Guadalupe²¹. En estas fechas la persona interesada en "coger una promesa" adorna en su casa un altar con flores y hace - o manda a hacer - panes con un agujero en donde se colocan velas para adornar la imagen religiosa, al tiempo que se invita a los amigos a dos fiestas; la primera la víspera [´sinã], en donde se baila y se bebe, y la segunda el día consagrado a la virgen o el día grande [o ´je? ba´ro]²², en el cual se baila y se come -siempre cordero, nunca cerdo-. Aquí la celebración originalmente católica no se lleva a cabo de paralela -como en el caso del matrimonio- sino que adquiere matices distintos al ser conjugada con alimentos que los gitanos consideran propios.

Estos rituales que cada vez se llevan a cabo con menor frecuencia - en parte por el dinero que implican, en parte por la influencia evangélica - son actos de carácter social y su práctica a través de las generaciones ha ayudado a reforzar la solidaridad del grupo y a mantener la diferenciación gitano - no gitano, permitiendo que la cultura rom se conserve y erija de manera paralela a la mayoritaria, aún después de siglos de hostilidad hacia la misma²³.

²⁰ Para los gitanos el seis de enero es el día de los muertos y en este día también se celebra un banquete ritual en honor a los mismos, pero ya en la casa de la cual -sin la pomposidad de la (põmä:nã)- y no solo con frutas.

²¹ La semana santa del catolicismo es otro momento en el que se cogen promesas, por lo que no es raro ver gitanos(as) de rodillas o descalzos(as) tras la procesión, mientras le piden a (o´del) -el Dios o (´debla) -Jesucristo-.

²² Como (o´je? ba´ro) se conoce cualquier fiesta importante y la expresión podría traducirse como "celebración".

²³ La crisis económica está generando importantes cambios culturales, por ejemplo, el alto costo del matrimonio está influyendo en el incremento de matrimonios interétnicos.

BIBLIOGRAFÍA

ACTON, Thomas. Gitanos. Madrid: Espasa, 1983. 48 p. ISBN 84-239-8-5780-2.

BLOCH, Jules. Los gitanos. Buenos Aires: EUDEBA, 1932. 61 p.

BORROW, George. Los zingali: los gitanos de España. Madrid: Turner, s.f. 239 p. ISBN 84-85137- 86-8.

El correo de la Unesco: Una ventana Abierta al Mundo/ UNESCO. Vol. 37, No. 10 (oct. 1984). París: UNESCO, 1984. 33. p. Mensual. SIN 0304-310X.

COSTA, Cristina da . Ciganos: A oralidad como defensa de una minoría étnica. En: ORALIDAD: ANUARIO PARA EL RESCATE DE LA TRADICIÓN ORAL DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE. No. 4 (1992); p. 34-39.

DJURIC, Rajko. Zíngaros. En : El viejo topo. No. 88 mar. 1995; p. 32-37. ISSN 0210-2706.

DOCUMENTOS PARA EL DESARROLLO TERRITORIAL NO. 19/ Departamento Nacional de Planeación. No. 19 (may. 199). Santafé de Bogotá: DNP, 1999. 23 P.

FRUENT, Theodor. La guerra en Kosovo no ha terminado. En: <http://www.unionromani.org/articulo.htm> . 1999.

GITANOS EN SANTAFÉ DE BOGOTA. Bogotá: Colcultura, 1995. 1 videocasete [Beta] (26 min): son., col., castellano.

GÓMEZ ALFARO, Antonio. La polémica sobre la deportación de los gitanos a las colonias de América. En: Cuadernos Hispanoamericanos. N° 386 (Ago. 1982); p. 308 -336. ISSN 0011 - 250 X.

Gonin, Jean - Marc et HUGEUX, Vincent. Les tziganes, parias de l'Europe. En : L'express. N° 2155 (oct. 1992); p. 22 - 26.

HASLER, Juan. Los gitanos o "húngaros". En: Boletín del Instituto de Antropología, Vol. 3, N° 12 (dic. 1970); p. 45 - 81.

HOLZINGER, Daniel. Romanes: sinte. München: Limcom Europa, 1995. 45 p. (Languages of the world: Materials; no. 105). ISBN 3-89. 586-017-4.

IVATTS, Artur. Los gitanos y el mundo moderno: nómadas o sedentarios un pueblo que evoluciona gracias a la educación. En: El correo: Una ventana Abierta al Mundo. Vol 27, N° 11 (nov. 1974); p. 4-11.

KOTTAK, Conrad Phillip. Antropología: una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispánica. 6 ed. Madrid: Mac Graw-Hill, 1999. 536 p. ISBN 84-481-1804-9.

MARTINEZ, Frederic. Apogeo y decadencia del ideal de la inmigración europea en Colombia, siglo XIX. En: Boletín cultural y bibliográfico. Vol. 34, N° 44. (1997); p. 3-45.

LOS ROM (GITANOS) DE COLOMBIA: ITINERARIO DE UN PUEBLO INVISIBLE: TRAS LAS HUELLAS DE UN PUEBLO MILENARIO. Santafé de Bogotá: Proceso Organizativo del Pueblo Rom de Colombia, 1999. 1 videocasete [VHS] (13 min): son., col., castellano.

SANCHEZ ORTEGA, María Helena. Documentación selecta sobre los gitanos españoles en el siglo XVIII. Madrid: Nacional, 1977. 268 p. ISBN 84-276-0366-5.

SANT'ANA, María de Lourdes B. Os ciganos: aspectos de organização social de un grupo cigano em Campinas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1983. 186 p. (antropología; no. 4).

SOTO MONTAÑO, Luz Stella y JARAMILLO BERRIO, Marcela. Los gitanos de Santa María. Medellín, 1987, 147 p. Monografía de grado (Antropólogo). Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología.

STARKIE, Walter. Trotamundos y gitanos: aventuras de un juglar en Hungría y Rumania. Madrid: Aguilar, s.f. 302 p.

TIC-TAC. Gitanería andante. En : El gráfico. Vol 14, N° 134 (may. 1913); p. 2-3, 5.

UNION ROMANÍ. Situación actual en Europa. En: <http://www.unionromani.org/pueblo.htm#situacion> . 1999.

VALVERDE, Freddy. Muro de la vergüenza en Rep. Checa: indignación en Europa por discriminación contra los gitanos. En : El Tiempo, Santafé de Bogotá. (17, oct., 1999); p. 15A, c. 1-4. ISSN 0121-9987.

VILLE DE, Frans. Tziganes: témoins des temps. Bruxelles: Office de Publicité, 1956. p. 7-84.

WILLIAMS, Patrick. Los eternos viajeros: la odisea europea de los gitanos. En : El Correo de la Unesco: Una ventana Abierta al Mundo. Vol. 47, N° 11 (nov. 1994); p. 21-24. ISSN 0304-310X.

ELEMENTOS CONCEPTUALES PARA UNA PROPUESTA DE REDEFINIR LO REGIONAL A PARTIR DE LO CULTURAL*

Vicente Fernando Salas Salazar
SOCIÓLOGO UNIVERSIDAD DE NARIÑO

1- PLANO DE INMANENCIA, ENTRE EL ADENTRO Y EL AFUERA

"La diversidad es regida en un primer nivel, por el de los países hispanoamericanos, algunos de los cuales han sido capaces de construir naciones, gracias a factores integradores que otros no han alcanzado. En un segundo nivel, más robusto y valioso, la diversidad es acreditada a la existencia de regiones culturales".*

Ante la ineludible fuerza de circularidad lógica en la que una forma de interpretación se autojustifica y se autoprograma para evitar transgredir sistemas que rigen otro tipo de prácticas interpretativas; como si se tratara de discursos a-temporales donde sus lenguajes nos dicen qué somos y así nos define, como las palabras que cuentan lo que somos, palabra que nombra y cierra. Ante ellos aparece el concepto de límite y frontera que reordena los discursos. Por ejemplo: el discurso regional desde lo político administrativo se inscribe como un área políticamente definida insertada en la totalidad. Desde lo geográfico como un área natural relativamente homogénea que posibilita una relación funcional entre las partes naturales que la componen. También desde lo cultural ya sea inherente a la definición geográfica definiendo una aparente armonía entre el hombre y su medio natural donde lo cultural es el resultado de una desevoltura temporal uniforme de los límites geográficos y además lo político - administrativo, o ya sea como una región cultural que desborda la uniformidad geográfica teniendo en cuenta que la región geográfica no implica uniformidad cultural. Para la antropología el concepto de región se define por un área étnico - social culturalmente homogénea en cuanto que es dentro de unos

* Trabajo presentado en la modalidad de Monografía para el Departamento de Sociología de la Universidad de Nariño. Asesor: WILLIAM TORRES, Antropólogo.

* Rama, Angel. *Transculturación Narrativa en América Latina*, pág 57. Mexico Siglo, XXI Editores, 1987

límites territoriales definidos donde una población se une y se organiza para compartir una historia y unos rasgos de orientación. Así también para un arquitecto lo regional tendría que ver con la lógica urbanística y el tratamiento de las relaciones entre el campo y la ciudad. Así también podremos dar una designación desde lo sociológico, lo económico, y también lo psíquico.

Para franquear esa relación de correspondencia que aparece sutilmente invocando una totalidad tomando cada una de las prácticas discursivas en forma aislada sin permitir la emergencia de los ordenamientos discursivos que andan por los bordes nos preguntamos en el mismo sentido en el que se pregunta José Lorite Mena:¹

¿Cómo salir de la centricidad, del conjuro del adentro? ¿Cómo decir lo indecible, cuando la posibilidad misma de los "hechos del discurso", las condiciones de observar, de pensar, de decir, de hacer, de sentir..., coinciden con los límites trazados por la coherencia que da existencia al sistema? O lo que es lo mismo ¿Cómo pasar al otro lado y franquear la línea? Pues bien, la transición requiere recurrir hacia un orden discursivo donde aún persisten las huellas de un lejano recorrido allá donde se esconden las memorias a través del hechizo literario, allá donde se han plegado los ritmos de la historia justamente llevando nuestra propia imagen del pensamiento más cerca del afuera y más lejos del adentro para poder comprender que "cada día estamos más sujetos y de esa sujeción que ya no es burda sino sutil, extraemos la gloriosa consecuencia de convertirnos en sujetos libres, capaces de transformar en saberes los más diversos modos de un poder hipócrita, en la medida en que necesitamos olvidarnos de su transcendencia sustituyendo la ley del origen divino por las distintas reglas y los procedimientos razonables que cuando nos hayamos cansado de ellos, descubrimos que provienen de una burocracia"² o tal vez de una "Máquina de guerra". Para poder franquear la línea y pasar al otro lado es preciso perforar el círculo que encierra la coherencia sistémica de un enunciado con líneas de fuerza exorcizadas del orden del afuera del pensamiento que penetran, fracturan y dispersan la armadura de aquella fuerza de circularidad dejando que por múltiples entradas y salidas la luz del afuera haga visible y legible el pensamiento del adentro y convierta la unidad de análisis en espacio de totalidad construido por múltiples agenciamientos y emplazamientos venidos de la diversidad.

Esto significa que para transgredir ese ideal de límite y frontera hay que invocar una unidad de análisis cuyos fundamentos desborden el concepto de unidad sistémica, aquella que encierra el círculo para autogobernarse y agenciar centricidad cerrada, será dirimida por una circularidad rizomática que deviene círculo abierto, perforado con múltiples entradas y múltiples salidas, haciendo posible un cruzamiento entre la lógica del pensamiento del adentro; aquel del modelo tradicional, que fusiona las imágenes con los con-

¹ En especial su texto. **El animal paradójico, Fundamentos de Antropología Filosóficos.** Alianza Editorial, 1982.

² Blanchot, Maurice. **Michel Foucault tal y como yo lo imagino**, pág 42, Valencia, pre-textos.1993.

ceptos, y la lógica del pensamiento del afuera, aquel que proclama ser lo incapaz de ser del pensamiento tradicional, ese pensamiento que le hizo decir a Nietzsche que nosotros los que conocemos somos desconocidos a sí mismo. Ese pensamiento que le hizo percibir a Max Weber en su visita a Estados Unidos en 1904 en un viaje férreo a través del territorio indio por el salvaje y lejano Oeste con un viajante de comercio dedicado a los negocios de las pompas fúnebres. El sociólogo interrogó al viajero sobre el enorme poder que en aquel país detentan las sectas religiosas. "A mí me da igual lo que la gente crea, (respondió el vendedor) pero no confiaría ni cincuenta centavos de crédito a un granjero o a un comerciante que no pertenece a ninguna iglesia ¿Por qué iba a pagarme si no cree en nada?". Así encuentra más que una experiencia particular y común que "el ethos del puritano no es más que uno de los factores que permiten comprender el impulso del capitalismo a causa del clima que introdujo en el mundo del trabajo"³. Igualmente este pensamiento del afuera que permite el acceso de las exterioridades fue el que le permitió proclamar a José María Arguedas respecto a la cultura indoamericana: "Yo no soy un aculturado: Yo soy un peruano que orgullosamente como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua"⁴. Estos pensamientos se atraviesan entre sí por medio de aquella ráfaga de luz que permitiría ver lo indecible del adentro y haría enunciable lo invisible del afuera. Es decir, se tiende el puente entre el ver y el hablar de tal manera que lo uno y lo otro devienen en unidad rizomática.

Max Weber es una unidad rizomática del pensamiento sociológico occidental al transgredir el estatuto de la sociología y llevarlo hacia el pensamiento del afuera, hacia la subjetivación y la fractura de las relaciones causales amparado por su sistema de interpretación. Freud, Marx y Nietzsche son unidades rizomáticas de un pensamiento transgresor. Así como Deleuze en la filosofía rompe con los esquemas arborescentes y opone a este el esquema rizoma, Arguedas se consagra como la unidad rizomática del pensamiento cultural indoamericano, exégesis de cuanto es nombrado.

La unidad de análisis para transgredir el ideal de límite y frontera será entonces la cultura; entendida como el conjunto de representaciones gracias a las cuales los individuos viven y a partir de las cuales les es posible representarse la vida. Y la circularidad discursiva a franquear será el conjunto de formas a partir de donde se promueven las prácticas de regionalización por medio de todo el diverso conjunto de dimensiones de lo cultural que configura lo regional. Esto, lo regional fundamentalmente definido por este conjunto de representaciones que hacen de la totalidad el espacio construido, sobre el que se superponen celda por celda las espacialidades de la diversidad que permiten metodológicamente acceder a la discontinuidad, en cuanto se comprende que la superposición de celdas espaciales que configuran el espacio de la totalidad son el producto de esa periodización misma en la que se divide la historia y de cierto número de sucesos que de ella derivan. Tal procedimiento deviene de una analítica histórica, geográfica, económica,

³ Freund, Julien. **Sociología de Max Weber**, pág. 186, Barcelona, Editores: Península, 1986.

⁴ Arguedas, José María. "Literatura y cultura" en: Angel, Rama. **Transculturación narrativa en América Latina**, pág 37-38, México, Siglo XXI, Editores, 1987.

sociológica, psíquica y antropológica del discurso regional en un plano de visibilidad cultural que nos remite a comprender el fenómeno por lo que ocurre en el exterior, en el afuera, en la exterioridad del discurso donde las relaciones básicas entre teoría y práctica son fragmentarias. Tal vez la práctica para comprender en esencia lo cultural sea el acceso a las conjugaciones y conexiones de un punto teórico con otro y la teoría sería la acción de sopesar una práctica con otra, por ejemplo: Los enunciados del discurso sociológico como los enunciados de cualquier otra disciplina se ven en ciertos momentos impedidos para acceder a dominios diferentes, allí donde no llegó Durkheim lo hizo Max Weber, y donde los dos no observaron sí lo hace Parsons, es decir, las barreras, los obstáculos y los choques de una práctica discursiva hacen estrictamente necesario que se enuncie otro tipo de discurso para comprender un fenómeno: Ahora, este tipo de discurso es el que hace que pasemos a dominios diferentes de interpretación y la práctica, en consecuencia, se define por las conexiones de cada uno de esos discursos o puntos teóricos. Evidentemente que la teoría se define como el acoplamiento de una práctica con otra. Igualmente las barreras del discurso geográfico, histórico y socioeconómico en cuanto a lo regional permiten agenciar otros discursos y hacen que pasemos a otros dominios de interpretación. En otras palabras: "Por otra parte una teoría es siempre local, relativa a un campo pequeño, y puede tener su aplicación en otro dominio más o menos lejano... Por otra parte, desde el momento en que la teoría se incrusta en su propio dominio se enfrenta con obstáculos, barreras, choques que hacen necesario que sea relevada por otro tipo de discurso (es este otro tipo el que hace pasar eventualmente a un dominio diferente)... Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro, y se precisa la práctica para agujerearlo"⁵.

De esto es lo que se trata entonces, de agujerear la ineludible fuerza de circularidad lógica en la que un sistema de interpretación se autojustifica. Agujerear el discurso regional por lo cultural sería el punto de partida evocando la humana pregunta de José Lorite Mena: ¿Cómo salir de la centricidad, cómo decir lo indecible, cuando la posibilidad misma de los "hechos del discurso" las condiciones de observar, de pensar, de decir, de hacer... coinciden con los límites trazados por la coherencia que da existencia al sistema?

Es preciso indagar la diversidad cultural como si se tratara de configuraciones que nos son propias y que también nos son ajenas haciendo un juego de incorporaciones de textos culturales para alcanzar plenitud y significado en esa superposición de elementos o celdas componentes de textos culturales adyacentes a la manera de Levi - Strauss, por ejemplo, quien indaga el funcionamiento de los mitos percibiendo en ellos una superposición de significados que siempre remiten a otros significados. Es decir, los significados se mueven alrededor de lo que ellos mismos significan y cada uno en su propio juego de concatenaciones nos remiten al mundo del que forman parte. El intérprete en consecuencia se mueve como un "Oteo", aquel que identifica estas particularidades y no se deja confundir por el juego peristáltico de sus inquietos contenidos. Esta hermeneútica que se envuelven

⁵ Deleuze, Gilles. "Los Intelectuales y el Poder" en: Michel Foucault, **Microfísica del poder**, pág. 78. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1991

en su propio juego de interpretaciones nos llama al dominio de la diversidad para reconocer justo allí el campo de lo cultural.

Acceder a la diversidad cultural para indagar el discurso regional implica no estar alejado de la interacción que se define entre la naturaleza y el hombre. Entre el espacio, el territorio, el cuerpo. Entre el lenguaje y la geografía. Entre la palabra y el texto. Entre lo civilizado y lo bárbaro. Entre el vigilar y el castigar. Entre el gesto, la norma y el transgresor. Entre el estado y la nación. No perder de vista esta interacción por el juego de múltiples interpretaciones significa reactivar el debate de lo regional indagado por el plano de visibilidad cultural. "La reactivación del problema regionalista en América Latina fue consecuencia de la modernización que comenzó a penetrar zonas apartadas, inmobilizadas, o en decaimiento luego de uno de los habituales "boom and bust" de la economía continental... Hay dos índices fehacientes que se aprecian en el estricto campo intelectual: Uno es la reacción defensiva que se genera en las regiones internas respecto a las capitales o ciudades dinámicas del país, lo cual solo se puede explicar por una agresión a sus valores tradicionales venida de esos centros del país..., el otro es concomitante y deriva de esa reacción defensiva..., capaz de recoger el desafío y oponerse a él estando el debate en un mismo plano"⁶. Sobre el orden de estos dos anillos la práctica de redefinir lo regional por lo cultural no puede ni debe pretender tomar la iniciativa de negarse a un otro orden con la intención de afirmarse así mismo o pretender como es usual, presumir identidad a costa de negarse al afuera, y más precisamente no es probable formular una práctica discursiva negándose a la modernidad y a la modernización porque esto sería un acto suicida; y sin embargo aunque parezca paradójico, si que lo es también renunciar a ese adentro para aceptar el afuera. La práctica de regionalizar desde lo cultural deberá entonces pretender el acceso a un hibridismo consustancial, quizás como el demonio feliz de Arguedas que habla y comprende en cristiano y en indio, en español y en quechua. En este sentido la identidad se indaga viajando hacia el adentro para encontrar el afuera y luego dirigiéndose al afuera para encontrar el adentro.

Las culturas regionales revisan con su propia luz las aportaciones de la modernidad, las adaptan, quizás transgredan su lógica, agencian múltiples discursos y transmiten la herencia de sus antiguas filiaciones y en consecuencia se pone en cuestión el discurso lógico y racional de la modernidad y esto produce, como es de esperar por el entrecruzamiento dicotómico de los anillos, el repliegue de la cuestión regional hacia sus fuentes locales y devienen las expresiones culturales minoritarias que fracturan la nacionalidad. Tenemos como ejemplo el legítimo reconocimiento constitucional en Colombia de los grupos minoritarios y sus diferencias allende a un país en proceso de modernización. "Se asiste así al reconocimiento de un universo dispersivo de asociacionismo libre, de incesante invención que correlaciona ideas y cosas de particular ambigüedad y oscilación"⁷.

⁶ Rama, Angel. *Transculturación Narrativa en Americalatina*, pag 68, Mexico, Siglo XXI Editores 1987.

⁷ Rama, Angel, *Transculturación Narrativa en Americalatina*, pag 52-53 Mexico, Siglo XXI Editores 1987.

El repliegue de la cuestión regional hacia sus fuentes locales inicialmente promueve un proceso de desterritorialización, es decir, que se conjuga con un continuo proceso de desterritorialización del territorio agenciando múltiples territorialidades, y la patria, el estado y el territorio natal se forman a partir de este continuo proceso de desterritorialización (regiones, subregiones, provincias, corregimientos, comunas). Y por otro lado, la nacionalidad se descodifica y descodifica continuamente a la población (comunidad, grupo, conglomerado humano). Por esto las minorías irrumpen y construyen sus propios lenguajes haciendo de la palabra literaria quizá el instrumento más apropiado para franquear la nacionalidad y con él la territorialidad o el espacio sedentarizado, este lenguaje o esta palabra literaria que se desarrolla en un espacio neutro, sin límites y sin tiempo que deviene espacialidad nómada franquea el espacio clásico y cerrado de la representación. Como magistralmente lo hizo Arguedas, quien hace de la palabra el exacto diagrama de la cultura indoamericana, quien hace decir a la palabra exactamente la realidad. Para él la palabra es la cosa y no una representación sonora. "Arguedas estuvo íntimamente vinculado a las comunidades ágrafas, donde la palabra como privilegiado instrumento de elaboración cultural se emplea con la reverencia y laconismo de un valor superior, reconociéndose capacidad encantatoria, poder sobrenatural, alcance sacralizador"⁸, con él la palabra no es escritura sino imagen porque la representación está hecha de imágenes sonoras que convierten la memoria en una melodía y nuestra realidad en infinito despliegue de imágenes que se corresponden a través de los sonidos de aquella melodía. "Hasta el interior de las chozas llega el ruido suave del trigo seco movido por el viento; es como un canto que dura toda la noche, y cuando el río está próximo, la voz del agua se une a la de los trigales"⁹.

También Domingo Faustino Sarmiento consagra su palabra a los espacios neutros sin límites y sin tiempos, más allá de una descripción toponímica encuentra realidad hecha metáfora en el discurso del afuera, en su experiencia de observador encuentra desplegada la barbarie en aquello que se creía ajeno para América Latina, la civilización. Por eso afirma "Nuestro Horizonte es Europa", porque allá están los antiguos arcaísmos de la barbarie.

El diagrama de la cultura indoamericana se hace visible por ese torrente de lenguajes que atraviesan la circularidad sistémica de los enunciados y este plano de visibilidad permite desplegar viajeros; multiplicidad de viajeros que son miradas que alcanzan a iluminar lo que la experiencia no alcanza; son miradas que se entrecruzan y se alimentan entre sí y se superponen para devenir totalidad, con líneas de fuerza, de fuga, con entradas y salidas que configuran el diagrama de la cultura.

Lo que el ejercicio trataría de abordar es precisamente esta experiencia; se trataría de formular una serie de conceptos y de categorías que permitan hacer una práctica regional desde lo cultural sobre el plano de inmanencia de los discursos que agencian una determinada práctica social, mostrando los ordenamientos de una cultura y las modali-

⁸ Ibid, pág. 235

⁹ Arguedas, José María. "Los Wayak", en: Angel, Rama. **Transculturación narrativa en América Latina**, pág 251, México, Siglo XXI, Editores, 1987.

dades normativas de esos ordenamientos; verificando y haciendo visibles aquellos conocimientos y teorías que configuran y dan lugar a la diversidad del conocimiento empírico. Es muy posible que se invoque una historicidad profunda que nos haga llegar hasta la esencia de las cosas, que las ordena, las conjuga, las aísla y las define con una coherencia casi mítica, imperceptible a simple vista, que las haga legibles y convincentes hasta casi sustituir la realidad, así como da testimonio de ello la obra de García Márquez sobre una cotidianidad diáfana y legítima de nuestras culturas impregnadas de lenguajes sin palabra, de poesía ágrafa y de sonido hecho canciones; donde se captura el tiempo y se libera la imaginación como el "Parwa es el nombre propio de la flor de maíz, de ese penacho gris blanco, jaspeado. En que remata la planta. La adoración que sienten los indios, y otros hombres de la sierra, por esta flor sin brillo, de blanda luz, se sustenta no sólo en la particular belleza de las Parwas que danzan tan leve y musicalmente en la cima de las colinas- una música armonizada por la naturaleza con el ruido de las hojas;- la adoración a la flor es parte de la que se tiene por el fruto antiguo, por el cereal milenar que ha alimentado al hombre americano desde sus orígenes. "Taki" sabemos lo que significa: canto y danza. "Taki Parwa" es una frase casi intraducible... No significa canto al maíz, sino canto como la flor del maíz, pero flor del maíz es la más pobre traducción que puede hacerse de "Parwa". Parwa es el único nombre propio de flor en quechua y está cargado de sentido musical y religión".¹⁰

Esta experiencia imperceptible a simple vista conecta los eslabones que parecían aislados por la continuidad del tiempo, conecta el lenguaje común del adentro con lo que sin duda es el lenguaje del afuera, típica representación del afuera; ese que es para Arguedas torrente diáfano y legítimo de la palabra hecha música, hechizo de música. Ese que es para Sarmiento discurso de lo otro en mí y ese que es para Cortázar imagen de infinitos mundos por la finitud de un día y fondo que sostiene lo disímil como principio de recreación. El lenguaje común del adentro con el lenguaje del afuera deviene cultura hecha diagrama, y devenir cultural es devenir múltiple; múltiples vueltas, múltiples sentidos, múltiples imágenes, múltiples espejos, espejos que se repiten y nos repiten, recorridos sin itinerario.

Devenir cultural es agenciar multiplicidad y receptáculo de totalidad. Arguedas, Sarmiento y Cortázar en el plano de visibilidad de la cultura indomericana son la expresión nítida del pensamiento del afuera porque su voz es metafóricamente escritura de un arte musical jazz. Su creación cultural es un compás de cadencias que se arman por el trasfondo de un ritmo abierto, un ritmo corpóreo que me libera "del cangrejo de lo idéntico para ganar esponja y simultaneidad porosa"¹¹, esta escritura jazz, móvil, espontánea

¹⁰ Arguedas, José María. "Taki Parwa y la Poesía quechua de la República", en: Angel Rama. **Transculturación narrativa en América Latina**, pág 256-257, México, Siglo XXI, Editores, 1987.

¹¹ La Recurrencia a la metáfora, "cangrejo", es lo idéntico, es la escritura dotada de tenazas, escritura rígida sometida a temas, es especialidad cerrada. "Esponja". Es la posibilidad de ser varios en uno, es barrera franqueada, es espacio abierto, para más detalles puede verse: Cortázar, Julio. **La vuelta al día en ochenta mundos**, Vol 1, p <g. 7 México, Siglo XXI, Editores 1984.

y por tanto variable es la base para detectar en el discurso de regionalizar desde lo cultural que el enunciado geográfico, geopolítico, histórico y antropológico tienen como trasfondo otros discursos. Que la cultura es algo más que una nostálgica memoria, que la alteridad está más cerca de nosotros y que la identidad nos aleja más de nosotros mismos; esta escritura nos permitirá decir cómo fue dicho: Si los discursos del castigo cedieron su lugar de privilegio al discurso y práctica de la vigilancia y el control y la autoridad eclesiástica cedió su lugar al poder del estado, este verifica y garantiza bienestar por herencia de su antecesor el poder hierático y que si luego viene fragmentación y diversidad, entonces es porque "el lenguaje pierde su lugar de privilegio y se convierte a su vez en una figura de la historia coherente con la diversidad de su pasado"¹². Únicamente por el circuito del análisis de la cultura que nos ubica en un plano de visibilidad diverso y con múltiples ordenes empíricos en los cuales el hombre tiene mucho que ver y dentro del que debe reconocerse por esa misma diversidad diáfana y legítima, es que "al tratar de sacar a la luz este profundo desnivel de la cultura occidental, restituimos a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies"¹³.

2- METAMORFOSIS DEL DISCURSO

"La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. En un primer momento se ha enraizado en la idea de poder pastoral. Más tarde en la de la razón de estado. La individualización y la totalización son dos de sus efectos inevitables. La liberación no puede venir por tanto del ataque a uno u otro de estos efectos sino del ataque a las raíces mismas de la racionalidad política".*

Hacer una indagación de carácter sociohistórico sobre los dominios de la humanidad en los que ha sido posible irse configurando un saber y a partir de dónde ha ido adquiriendo forma una práctica social; sería como proyectar una mirada al orden donde se agenciaron esos dominios de saber - poder que hacen surgir objetos adscritos a una serie de prácticas específicas a nivel técnico, administrativo y conceptual y que traen como consecuencia lógica formas y "criaturas" novedosas en el orden de los sujetos y en el orden del conocimiento en cuya propiedad se legitima el orden por el cual aparecen y el conjunto de prácticas sociales que de él se derivan. Acceder a esa estructura, armadura o estados de fuerza heterogéneos, percibir sus accidentes, sus desviaciones, los errores, los cálculos desviados y sus múltiples emplazamientos es tener el ojo puesto sobre el orden donde se agenciaron esos dominios de saber y es además "descubrir que en la raíz de lo

¹² Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, pág 8 México, Siglo XXI Editores 1981.

¹³ *Ibid*, pág. 10

* Foucault, Michel, "Omnes Et Singulatim", En: *Hermenéutica del Sujeto*, prólogo de Fernando Alvarez Uria, pág. 29. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1994.

que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente"¹

Hacer una indagación de carácter sociohistórico sobre los dominios que rigen el discurso de lo regional y situar el análisis en el escenario de la descripción interrogativa es ver como se forman esas cadenas de sucesos consustanciales heterogéneos, metafóricos, desdibujados, hipertrofiados, sutiles y no menos punitivos. Es ir al espacio y al tiempo de las intenciones profundas y los sucesos entrecruzados para percibir la singularidad de los sucesos allí donde menos podría esperarse y lejos de una finalidad teológica.

Someter la mirada de lo regional a la práctica interrogativa significa evidentemente situar en tolda aparte cada una de las diferencias que definen una práctica social y remover aquello que parecía estático, puro y compacto; fragmentando lo que se presentaba ya unido y mostrando las heterogeneidades de aquello que se conformaba a sí mismo. Así, el análisis interrogativo permitirá identificar la emergencia de nuevas formas de trabajos, lenguajes y subjetividades, nuevos cuerpos en donde reposan las sustancias de los sucesos pasados y superficie para la inscripción de sucesos ulteriores marcados y tipificados por el lenguaje, por reglas y normas éticas, por leyes y constituciones, y por instituciones de carácter normativo. Cuerpo geo-graficado y marcado por la simiente de la decadencia, cuerpo atrapado por una serie de regímenes que lo atraviesan, fragmentado por los ritmos de la ciencia, el trabajo. Intoxicado por venenos que debe consumir para nutrir su cuerpo, sus hábitos y sus leyes morales. Pero que no deja de ser rica fuente de información en la mirada del análisis interrogativo que "mira más cerca - sobre el cuerpo, el sistema nervioso, los alimentos y la digestión, las energías -, revuelve en las decadencias; y si afronta las viejas épocas, es con la sospecha - no rencorosa sino divertida de un runroneo bárbaro e inconfesable... intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesa"².

Uno de los propósitos de este ejercicio monográfico es entonces precisamente poder acceder a ese conjunto de saberes que, a priori y a posteriori definen una práctica social alrededor del discurso regional presentándolo no como un ejercicio de descripción cronológica solamente, sino interrogando sobre sucesos que hacen posible el surgimiento de un nuevo saber y una nueva práctica, la práctica y el saber de la regionalización y el ordenamiento del territorio a juicio de lo cultural por medio de identificar las metamorfosis del discurso y las transformaciones del vocabulario temporal que conducen a tipificar modelos de conciencia individual y colectiva, pretendiendo así acceder en función del espacio a los periodos y sucesos de la historia. Estas metamorfosis discursivas y transformaciones lexicales (corpus de palabras y textos) cuya naturaleza define una práctica social, hacen comprender el combate que se da en torno a la praxis que definen las palabras y los textos. Por ejemplo para la práctica de la regionalización que se define por un

¹ Foucault, Michel. **Microfísica del Poder**. pág. 13, Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1991

² Foucault, Michel. **Microfísica del Poder**. pág. 21 y sgtes. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1991.

intenso combate entre dispositivos³ de poder y resistencias, habría que buscar las palabras y las frases que se cambian en torno a instituciones como el estado - nación, habría que identificar las metonimias en función del territorio, la frontera, el concepto de espacio, la noción de límite, de cultura y de región; para aproximarse a los tipos de intereses que movilizan y universalizan la enunciación de palabras y de textos, habría que mirar el surgimiento de las disciplinas como la geografía y los enunciados geográficos en torno a la cartografía, la encuesta, el censo; habría que interrogar los enunciados de la socioeconomía, los de la sociología y los de la historia y con mayor razón la burocracia y las constituciones. Todo para encontrar los dominios en los que se configuró un saber y donde tomó forma una práctica en el orden donde aparecen formas novedosas de sujetos y formas novedosas de conocimientos.

Para el caso en el que me ocupo someteré a indagación interrogativa al estado y sus núcleos estratégicos para leer discursos directamente relacionados con prácticas institucionales como es el caso de la regionalización en todas sus variaciones y junto con ella los referentes que permiten tipificarla. Dichos núcleos estratégicos se definen por la racionalidad política del estado moderno. "Para pertenecer al pueblo del estado, el ciudadano tiene necesidad de hacerse reconocer, de obtener un documento de identidad, de adoptar unas reglas, de someterse a un estatus de miembro de una comuna o municipio, de un departamento y de un estado; estatus como propietario o empleado, profesional u obrero... El estado se sirve de todos los organismos e instancias, para clasificar al individuo, para circunscribirlo, ubicarlo, para que transite por los cauces demarcados por las normas, o se convierta en delincuente o transgresor"⁴. Por eso no hay que perder de vista que entre los medios por los que se vale el estado para ejercer el poder totalizante e individualizante y las motivaciones de los individuos para acceder voluntaria o involuntariamente a esas formas de ejercer el poder hay unas líneas de fuerza y de subjetivación que permiten el normal curso de los movimientos del estado; es decir, hay una fuerza que se combina, se presenta camuflada y que se integra a la nueva forma política del estado moderno occidental. Esta fuerza es la vieja forma de organización hierocrática que se originó en las instituciones cristianas. "En cierto modo, podemos ver el estado como una matriz moderna de individualización, o una nueva forma de poder pastoral"⁵.

Del dominio de la Iglesia al amparo del ultramundo se deviene dominio de estado al amparo del intramundo; dominio de cuerpo y de espíritu, de tal manera que mientras se sitúa a los individuos en un territorio, mientras se los circunscribe a espacialidades frag-

-
- ³ El concepto de **Dispositivo**, tiene un sentido Foucaultiano y se define como un conjunto multilíneal y heterogéneo de fuerzas que actúan sobre el orden de otras fuerzas haciendo que emerjan fuerzas novedosas, por ejemplo: El dispositivo de la plusvalía penetra con Marx en el discurso de la economía y hace que surjan nuevas fuerzas de interpretación.
- ⁴ Botero Uribe, Darío, "Del Poder - cuerpo al poder soberano, hacia la construcción de una teoría del sujeto político". En: **Revista Política**, No. 14. Pág. 59. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994.
- ⁵ Foucault, Michel. El sujeto y el poder, en: Edgar Garavito. **Tiempo y Espacio en el discurso de Michel Foucault**, pag. 65. Bogotá: Carpe Diem Ediciones, 1991.

mentadas, delimitadas y desterritorializadas. Por el otro lado se formulan códigos de ética moral relacionados directamente con el trabajo, la educación civil, el orden de lo público y lo privado, la familia, las escuelas, los hospitales y en general con la vida misma. Querer pertenecer al espacio liso, sin estrías es estar fuera de la ley del estado y fuera de la ley hierática; devenir cuerpo y espacio nómada es conjugarse sujeto, palabra y territorio incivil, culposo de un no - estado que lo persigue por la misma ley por la cual lo expulsó para poder capturarlo y castigarlo. Sutil metamorfosis; el estado hace que aparezcan y reaccionen otredades para legitimar la práctica del disciplinar, del controlar y del domesticar. Tal y como pasó, nos lo cuentan y está pasando en nuestros territorios. "La bandera de Castilla, en aquellos siglos de oro, llevaba siempre por un lado las armas reales... (armas del estado) y por otro el crucifijo, la imagen de la Virgen... o de otro santo... y encima la cruz. (armas de la Iglesia y armas del estado). No avanzó nunca España en su incomparable empuje avasallador de pueblos, sin que avanzara la Iglesia"⁶. La razón dominante está inmersa en la experiencia histórica y en la realidad de los hechos humanos, aunque muchas veces siempre se nos presente desdibujada, tácita, eludida e inapreciable y que no deja por ello de ingerir, de abrirse a la realidad y al mismo tiempo cerrarse, hacerse invisible e indecible y presentarse como una peligrosa transparencia bajo las líneas de fuerza de la razón de estado; líneas de fuerza que tienen mucho que ver con prácticas heterogéneas que las podemos comprender por medio de lo que se ve y lo que se dice. ¿Qué es lo que se ve y lo que se dice en el orden del estado frente al proceso de identificación y control de cuerpos y territorialidades, y bajo qué prácticas discursivas se conjugan lo decible y lo enunciable?.

Veámoslo: En la racionalidad del estado moderno hay universos heterogéneos que se componen de diversas naturalezas entre el decir y el ver, por ejemplo: la práctica de la regionalización y el discurso de la ley constituye dos campos heterogéneos; en tanto que el medio por el cual se hace visible la regionalización es el discurso constitucional y el reordenamiento del territorio. El plano de visibilidad de la ley es el sujeto culposo de un no - estado, devenir cuerpo - espacio - nómada - inciviles. La regionalización y el reordenamiento territorial es aquello que puede ser visto, por tanto deviene del ser de la luz; la ley es aquello que se enuncia, se escribe, aquello que se promulga, por tanto corresponde al ser del lenguaje; ahora, con las prácticas sociales de control, vigilancia, pertenencia, identificación y adiestramiento se comprende que fue la Iglesia quien hizo visible la ubicación estratégica de las personas en un territorio al amparo del adoctrinamiento y no estrictamente el discurso de la ley del estado.

También podemos verlo en los universos heterogéneos de la geografía y la sociología. El campo de visibilidad del enunciado geográfico sería: La cartografía, el mapa como instrumento de información, los censos, la fotografía y la distribución espacial, mientras

⁶ Gubler Rotsman, Ruth. "La labor misional en Yucatán en el siglo XVI". **Identidad y Transformación de las Américas**, pág. 45^o Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá, Ediciones Unidades, 1998.

que la Sociología se hace visible a través de la estadística, los censos, las diferencias de clases, las funciones económicas, los desplazamientos poblacionales, etc.

La sociología y la geografía devienen seres de lenguaje mientras que la conjugación en el orden territorial deviene ser de la luz que definen lo que se ve y lo que se dice en el orden del estado moderno occidental frente al proceso de identificación y control de cuerpos y territorios.

El ver y el hablar se constituyen así en las dos fuerzas que definen una formación histórica del saber que lo universalizan transmitiéndolo por medio de sutiles campos de sujeción o intervención que regula los sujetos civiles. "Las constituciones tal como el término lo sugieren, son en sí mismas la propia constitución del gran derecho. Y en esta medida es el discurso que le corresponde intervenir para delimitar el espacio público del nuevo orden jurídico. Su coerción incide sobre el cuerpo social de la patria, donde la vasta extensión territorial es aprehendida como el cuerpo geográfico que debe ser de - limitado, estudiado, fraccionado para ser controlado mediante el aparato bélico. Las constituciones modelan el espacio como el gran cuerpo físico - el macro sujeto - de la nacionalidad. Se es venezolano o paraguayo por que esa identidad está ligada a una tierra cuyas fronteras siempre imaginarias dibujan una escritura"⁷. Lo que se puede ver es que al igual que la empresa hierática en su afán por adoctrinar para tener legítimos derechos sobre las geografías y las conciencias; las constituciones en su afán por distribuir el territorio y definir nacionalidades habilitan espacios territoriales lisos y los estrían, los fragmentan para fijar, encerrar y localizar poblaciones nómadas como el caso de nuestros pueblos indígenas. Las constituciones y las leyes atan, encierran, controlan y disciplinan sobre el orden de las geografías mientras que los manuales de ética civil y religiosa que se difunden por las instituciones encargadas de transmitirlos disciplinan el cuerpo, lo atan y lo domestican en sus partes, así como se desterritorializa el territorio también se desterritorializa el cuerpo, se desmembra territorio y se desmembra cuerpo. "No acostumbramos a llevar la mano a la cabeza, ni introducirla por debajo de la ropa con ningún objeto, y mucho menos con el de rascarnos, todos estos actos son asquerosos, altamente inciviles cuando se ejecutan delante de otras personas"⁸.

El nuevo orden ha definido los límites y las fronteras, ha regionalizado el territorio y con él, los cuerpos de quienes los habitan o deben habitarlos, se parte el territorio - cuerpo y ya no es permitido el contacto entre las partes porque el nuevo organismo tiene fronteras; las manos no deben estar en contacto con la boca, no con la nariz, las orejas, los ojos ni con las piernas porque son actos deslegitimados y desnaturalizados por el nuevo orden que utiliza la escritura como instrumento panóptico disciplinador que permite desde

⁷ Beatris González, Stephan. "Economías Fundacionales, Diseño del cuerpo ciudadano". En: **Cultura y Tercer Mundo, dos nuevas identidades y ciudadanías**, pág. 30. Caracas Venezuela: Editorial Nuava Sociedad, 1996.

⁸ Antonio Carrero, Manuel, **Urbanidad**, pág. 30, Cartagena. Colombia: PIP. MOGOLLON, 1952.

cualquier momento y cualquier lugar vigilarlo todo sin ser visto y así: "El maestro observa, el médico examina, el padre de familia vigila, cada quien atisba el cielo de su mirada sobre los demás. Las constituciones invitan permanentemente al espionaje socializado y a la denuncia (todo ciudadano es hábil para acusar); los manuales más bien sugieren que la mirada sea discreta, que la vigilancia sea elegante"⁹. (No fijemos detenidamente la vista en las personas que encontramos, ni en las que se hallan en las ventanas, ni volvamos la cara para mirar a las que ya han pasado, nos replica el manual de urbanidad de Carreño).

Hay que vigilar con la perspicacia de no ser visto y hay que saber que estamos vigilados por aquello que no podemos observar. Mientras nuestro espacio - territorio sea hábilmente delimitado es preciso tener el dominio bajo la mirada de los movimientos que en él se promueven porque son lugares de visibilidad como el hospital y los centros de reclusión que igualmente eran vigilados y controlados sus movimientos internos por la enigmática figura del panóptico que al pasar de los tiempos ha ido adquiriendo nuevos rostros o se camufla sobre nuevas y modernas instancias de vigilancia y control (El estado, las escuelas, la familia, la ley, las constituciones, los manuales, la policía, etc.). "En ejercicio de su poder soberano, representado por sus delegatarios a la Asamblea Nacional Constituyente, invocando la protección de Dios, y con el fin de fortalecer la unidad de la nación y asegurar a sus integrantes la vida, la convivencia, el trabajo, la justicia, la igualdad, el conocimiento, la libertad y la paz, dentro de un orden político, económico y social justo, y comprometido a impulsar la integración de la comunidad latinoamericana decreta, sanciona y promulga la siguiente..."¹⁰.

Por eso, el nuevo ciudadano se mueve a intramuros por la acción de los manuales y las constituciones como nuevos y múltiples agenciamientos y así por diversos emplazamientos encuentran los seres humanos reflejadas sus emociones al fondo de la caja negra. Esos nuevos y múltiples emplazamientos que al servicio de la escritura normalizadora forja individuos vigilantes y vigilados utilizando la escritura y la pedagogía como máquinas de captura y adiestramiento puestos al servicio del nuevo régimen político de las nacionalidades. "Naturalmente, cuando se establecen límites físicos como los que figuran como líneas divisorias en los mapas, éstos condicionan muchos de nuestros actos y de nuestros pensamientos. Tales líneas divisorias se traducen en nuestra conciencia a "cosas" dentro de un sistema aparentemente racional, normal o funcional, como si fuera hechos naturales o eternos. La suma de todas esas "cosas", de todo ese sistema fetichizado y alienante, es lo que aparece en los mapas como estado - nación".¹¹

⁹ Beatriz Gozales, Stephan, "Economías Fundacionales, Diseño del cuerpo ciudadano". En: **Cultura y Tercer Mundo. Dos nuevas identidades y ciudadanía**, pág. 45, Caracas Venezuela: Editorial Nueva Sociedad, 1996.

¹⁰ **Constitución Política de Colombia**, preámbulo, pág. 9. Santafé de Bogotá, D.C. Colombia, Distribuidora de libros CAASIM, 1997.

¹¹ Fals Borda, Orlando. **La Insurgencia de las Provincias**, pág. 20. Colombia: Siglo XXI Editores, 1987.

Volviendo sobre lo que decía al inicio: Proyectar una mirada al orden donde se agenciaron una serie de dominios de saber - poder, que hacen surgir una serie de prácticas específicas, necesariamente nos exige recurrir al uso de metáforas espaciales propias de un discurso estratégico para captar con más precisión los puntos en que los discursos se transforman a partir de esas relaciones de poder, por ejemplo: Desde el preciso momento en que se analiza el saber a través de la vida, el trabajo y el lenguaje, como lo he mostrado anteriormente, bajo el primado de conceptos como el de región, territorio, límite, frontera, desplazamiento, suelo, provincia, etc. Indagados por lo cultural, se puede comprender el proceso mediante el cual ese tipo de saber funciona también como poder y vuelve sobre éste sus efectos. Describir interrogativamente los hechos del discurso en términos de metáforas espaciales, implica comprender el análisis de los efectos del poder que están ligados a los hechos del discurso.

Veamos pues el estatuto del saber - poder que rige el ordenamiento territorial por el uso de algunas metáforas espaciales para identificar el orden en el cual se amparan los discursos de la cuestión regional.

El concepto de límite y frontera como herramientas de análisis del discurso geográfico y la geopolítica según su definición. Mientras el límite es un confín, término, lindero o frontera; allí donde termina el territorio de un gobierno y donde más allá gobierna el otro; la frontera en este discurso define el confín del estado o la división territorial. Fragmentación del territorio con la intensión de escribir la posibilidad del otro en los bordes. "Todo pueblo bárbaro hacía estancia primero en las periferias culturales y lentamente iba entrando en el corazón de los lenguajes regulares de la cultura invadida. Muy bien, es una idea más soportable del ser bárbaro. Cada uno necesita construir por lo menos un bárbaro para dejar de habitar en ese sentido común que proviene de una concepción mecanista del mundo..."¹².

La idea de límite y fronteras son el producto de una alianza que sobre el fondo de los antiguos arcaísmos y las pérdidas filiaciones ha ido adquiriendo forma y cuerpo y que hoy se conocen como racionalidad positivista e impacto del capitalismo tecnológico sobre el manejo de la tierra. Por eso los seres humanos quizá no tengamos todavía conocimiento de lo que esta alianza procura pero lo cierto es que sentimos el soplo mágico y profético que emiten cuando respiran en reproche a una transgresión, a una expresión abierta, lisa y nómada que deviene a la superficie como un recuerdo exiliado en busca del suelo patrio; es por eso que ocurre muy a menudo que sentimos los límites geográficos y con él los límites de la expresión corpórea como si no se hubieran establecido nunca, o si se instauraron, fue para ser transgredidos por la vida andante; los sentimos tan irreales que hasta parecen mitos actuando sobre la existencia de los entes territoriales. O tal vez sea más sutil su perpetuación: "Los caudillos y los gamonales se han aprovechado así del mito de los

¹² Sánchez Fajardo, Silvio. "La apuesta de Foucault". En: **Memorias del Seminario M. Foucault-G. Deleuze**, pág. 92. Pasto: Ediciones Fundación Morada del Sur, 1998.

límites. Por eso hacen tanta resistencia cuando se propone variar los confines de las circunscripciones electorales, ya que de esta distribución territorial derivan su poder".¹³

Los conceptos de región y provincia, desde la mirada genealógica, sugieren un sentido bélico ya sea por definición etimológica o por práctica social a la sombra de la geografía que es quien, de estos términos, hace uso a pesar de que dichas nociones no son propiamente básicas de un enunciado geográfico.

La región de lo geográfico y lo geopolítico no es otra cosa que la región militar (de regere = Dirigir) y el concepto de provincia no es otra cosa que el territorio vencido (de vincere), no es extraño que su campo nos reenvíe al campo de batalla, en efecto, "provincia es el territorio ocupado militarmente por Roma que quedaba bajo la jurisdicción de un magistrado; éste era, por regla general, un tirano o agiotista... Región significa gobernar un espacio por reyes absolutos, a la manera de los magistrados provinciales romanos".¹⁴

Para seguir con la misma fidelidad al análisis interrogativo no voy a pasar revista a aquellos hechos históricos que configuraron las regiones y las provincias en el sentido de historia lineal y cronológica aunque ello podría ser muy didáctico. Sin embargo, como lo didáctico es la empresa de las superficies entonces veamos algo de las exterioridades y de los bordes.

Una nueva palabra llega al imperio de la barbarie, ella se convoca como conjuro cabalístico desde las más elementales formas silábicas y la palabra que devenía magia, ritual, juego y sorpresa de juego es llamada para aparecer y desaparecer, para perder su sonoridad, silenciarse y no más significar. La palabra ahora es mapa, medida, es examen, la palabra es geo - grafía, es inventario, es catálogo y es además instrumento de saber - poder que a través de sus múltiples mixturas o entrecruzamientos tenían la función de leer y marcar la infinidad del cuerpo y la del espacio - territorio. Los viajeros, los hombres de guerra eran los agentes encargados de recoger la información y dejar la imborrable marca de su huella allí por donde pasaban, ellos eran los geógrafos y cartógrafos encargados de tal misión. Sus narraciones de viajes que describen tantas maravillas, plantas increíbles, animales nunca antes vistos con caracteres monstruosos, disposición de riqueza material y riqueza espiritual por todas partes; no eran otra cosa que narraciones cifradas e información precisa sobre el estado de un mundo sin estado: "y más al oriente está otra provincia algo grande, muy fértil, que tiene por nombre Sibundoy. También hay otro pueblo que se llama Pastaco y otro que está junto a una laguna que está en la cumbre de la montaña y más alta cierra de aquellas cordilleras, de agua frigidísima... No se cría ni hay en ella ningún pescado ni aves, ni aún la tierra en aquella parte produce ni da maíz ninguna, ni arboledas... más adelante se parecen grandes montañas y muy largas y los españoles no saben lo que hay de la otra parte de ellas".¹⁵

¹³ Fals Borda, Orlando. **La Insurgencia de las Provincias**, pág. 26, Colombia: Siglo XXI Editores, 1987.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 27.

¹⁵ Cieza de León, Pedro, **Crónica del Perú. 1547**, pág. 94. Biblioteca peruana, Lima 1973 (s.e.).

Sobre la noción de espacio y territorio es pertinente tener en cuenta que su definición y aplicación se adscriben a la voluntad del discurso geográfico y político - administrativo con unas fuertes raíces en el progresivo desarrollo de las ciencias positivas y el materialismo histórico. Para efectos del análisis de la práctica regional indagada por lo cultural identificamos dos tendencias en la utilización de estas prácticas discursivas.

En primer lugar e invocando los aportes teóricos de Juan José Palacios, por considerarlos muy didácticos, tenemos que: "El espacio es una dimensión de la realidad material y no otra realidad distinta en donde pueden inscribirse objetos y procesos. Por otro lado se tiene que la existencia humana y los procesos biológicos (la vida) se dan sobre la superficie terrestre. Hombre naturaleza representan la realidad tangible que conocemos"¹⁶. Realidad material, existencia humana, procesos biológicos, superficie terrestre y realidad tangible son los estatutos lingüísticos del nuevo orden geo - político en el que se legitima la práctica regional y el que lleva inscrito el sello de la territorialidad vigilada, estriada y sedentarizada en donde la realidad física y el cuerpo humano se inscriben y se geo - grafican. Estas nociones de espacio y territorio definidas de esta manera no son otra cosa que máquinas centrípetas que sobre una dimensión circular se cierran hacia los bordes, sedentizan su escenario y no permiten que penetren fuerzas del afuera o ráfagas de luz nómadas, los seres humanos devienen espacio y territorio a través de la languidez de sus movimientos maquínicos que se controlan al interior de un campo de fuerzas sutilmente adaptado para evitar la fuga y la transgresión. La vida, el trabajo y el lenguaje agenciaron racionalidad espacial y territorial y por tanto transmutan civilización.

En segundo lugar las nociones de espacio y territorio nos envían al discurso que identifica relaciones de saber y de poder, es decir que la descripción espacial de los hechos del discurso terminan en los análisis de los efectos del poder y en este sentido tal definición desborda la determinación centrípeta de espacio y territorio, y nos reenvía a determinar el trabajo, la vida y el lenguaje más allá de donde la experiencia llega; o sea, nos envía al escenario cultural del afuera, al agrietamiento que produce la ráfaga de luz en la práctica sedentaria para captar y descifrar los puntos en los que el discurso se transforma por las relaciones de poder.

Llamaremos a esta noción espacio - territorio nómada en oposición a la anterior que se definiría por espacio - territorio sedentarizado; y con esto no se debe inferir que la primera carezca de una posible identificación de relaciones de poder - saber sino que entre las dos se interpone la dirección anversa de una mirada. Así tenemos por ejemplo que mientras el espacio - territorio sedentarizado capta, liga, controla y vigila a través del continuo proceso de desterritorializaciones. El espacio - territorio nómada abre, libera, transgrede y permite que se descubran las fuerzas que agenciaron un modelo de práctica social, o mejor "desde el momento en que se puede analizar el saber en términos de región, dominio, de implantación, de desplazamiento, de transferencia (de territorio), se puede

¹⁶ Palacios, Juan José. "El concepto de región: La dimensión espacial de los procesos sociales". En: *Revista Interamericana de Planificación*, vol. XVII, No. 66, pág. 57. Junio de 1993. (s.e).

comprender el proceso mediante el cual el saber funciona como un poder y reconduce a él los efectos"¹⁷. En cuanto se ampare el análisis recurriendo al uso de las metáforas espaciales que hace definir épocas a partir del espacio en el que ella agencia sus discursos y acontecimientos, y entonces "quizá se diga que tal espacio, donde se ha establecido nuestra práctica discursiva, ha funcionado y ha sido recortado a partir de saberes directamente vinculados con distribuciones geográficas"¹⁸. Distribuciones geográficas tales como capas, suelos, subsuelos, cortes, segmentarizaciones, fragmentaciones, discontinuidades, efectos de superficie plana, territorio estriado y sin estrías, mezclas y metamorfosis que agencian el trabajo, la vida y el lenguaje transmutando barbarie.

Veamos otro ejemplo por ser igualmente muy didáctico y muy próximo a nuestra realidad: Invocando la constitución de 1991 podemos descubrir que ya no hay una sola manera de ser y sentirse colombianos porque existen fracturas en la homogeneidad centralista, política y cultural donde la nacionalidad misma se proclama a través de la multiculturalidad recogiendo las manifestaciones de la realidad nacional que reclaman el derecho a sus minorías, como nos lo hacen ver los movimientos étnicos, raciales, de género, de edad, quienes a partir de una transgresión al sentimiento de lo local y lo regional, trasmutado de la memoria homogeneizante de lo nacional, irrumpen en el debate para expresarse ante el devalúo de aquellos referentes que los capta y liga en la práctica del ordenamiento territorial como son: el territorio, el espacio, su cultura y sus memorias.

Esta práctica discursiva constitucional define la regionalización al amparo de un orden jurídico y por ende de estricto cumplimiento en detrimento de las realidades existentes exceptuando las político - administrativas con todos sus defectos (artículos 306 y 307 de la constitución política). En respuesta al llamado constitucional, la comisión de ordenamiento territorial (COT) se encargó de elaborar un nuevo discurso de lo regional destacándose las afinidades histórico - culturales y las disparidades de carácter socioeconómico que en esencia perpetúan los propósitos del desarrollismo económico y la voluntad político - administrativa, en tanto que si promueven diversas formas de intervención y transformación del espacio geográfico y del mapa cultural, bajo el primado del estado moderno: "un estado moderno, desde el punto de vista de las regiones, es un estado que incorpora la territorialidad en el proyecto político nacional que no abandona el ordenamiento del territorio a los puros efectos territoriales de la lógica económica: que hace conducción territorial tanto como conducción política. Un estado moderno, siempre desde el punto de vista de las regiones y en un marco de descentralización, como pre - condición de modernidad. Es un estado que se reconoce así mismo como una entidad desplegada en dos niveles: El estado nacional y los cuasi - estados regionales"¹⁹.

17 Foucault, Michel. **Microfísica del poder**, pág. 116. Madrid: Ediciones la piqueta, 1991.

18 Garavito, Edgar. **Escritos Escogidos**, pág. 23. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1999.

19 Boisier, Sergio. "La Modernidad del Estado: Una mirada desde las Regiones". En: **Políticas y Estrategias de Desarrollo Regional**, pág. 117. Escuela Superior de Administración Pública-ESPA, Especialización en Gestión y Planificación del Desarrollo Urbano y Regional, tercera sesión. Pasto, 1995.

Así es como se presenta la lógica del discurso regional e igualmente así es como se define cuerpo y territorio, para que algún día podamos decir que en tal espacio donde se establecieron estas nuevas prácticas discursivas han funcionado y fueron fusionadas distribuciones geo-políticas cruzadas por intencionalidades nomadizantes y leyendas sedentarizadas, cruzadas por una lógica dual, mientras los estados estrían el territorio o desterritorializan el territorio para encontrar definición en estas segmentaridades, en la medida en que convierten la tierra en objeto de su unidad superior y devienen estado por territorio; la lógica de las nacionalidades, se preocupan por aniquilar las minorías o fenómenos socio - culturales minoritarios. De qué se compone entonces el estado - nación si no es de "una tierra sin pueblo, o de un pueblo sin tierra"²⁰, la patria, el estado - territorio natal se forma a partir de un continuo proceso de desterritorialización del territorio (regiones, subregiones, provincias, corregimientos, comunas) y el pueblo - identidad, irrumpe por una continua descodificación de la población (comunidad, grupo, conglomerado humano). El estado - nación en este sentido se construye por medio de un proceso de desterritorialización del territorio y una descodificación de la población.

Las funciones que le fueron asignadas a la comisión de ordenamiento territorial por la Constitución de 1991, en palabras de Fals Borda, a quien le debemos mucho sobre la investigación en filosofía y praxiología de la sociedad colombiana, confirman los orientes señalados en nuestro análisis. "Sus funciones principales fueron propuestas originalmente así: 1.) Acomodación administrativa de las unidades territoriales existentes, 2.) Acomodación geopolítica y cultural, 3.) Conformación de nuevas unidades territoriales, 4.) Protección ecológica, 5.) Equilibrio de recursos fiscales, 6.) Corrección de unidades de planeación, 7.) Delimitación de áreas administrativas y electorales, 8.) Asesoría y cooperación con entidades oficiales, 9.) Informar a la opinión pública sobre los problemas del ordenamiento territorial y sus soluciones, 10.) Preparar el ambiente popular para las medidas necesarias encaminadas a formular un nuevo ordenamiento territorial como las consultas populares y 11.) Orientar, supervisar y realizar los estudios técnicos pertinentes"²¹. Evidentemente estas son algunas de las instancias que promueve el estado moderno para que legalmente existamos dentro de unos límites y asignándole su propio estatuto motriz al cuerpo y a la lengua, a la imaginación y a la pertenencia territorializada por figuras cartográficas para que nos demos una nación.

Con mucha más precisión llegamos a lo que planteábamos inicialmente. Los cambios que se suscitan al nivel de la vida, el trabajo y el lenguaje en cuanto a normas, reglas, costumbres, son el producto de ese desencanto entre la palabra que lo define (sincronismo nominal) y el sujeto no dado definitivamente (diacronismo antropológico), en cuanto suje-

²⁰ Deleuze, Gilles, Guattari Félix. *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, pág. 461. Valencia, Ed. Pretextos, 1994.

²¹ Fals Borda, Orlando, *Filosofía Política y Territorio, elementos para interpretar la Constitución de 1991*". En: Borja, Miguel. **Estado, sociedad y ordenamiento territorial en Colombia**, pág. 118. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y relaciones internacionales IEPRI, Universidad Nacional de Colombia, 1996.

to que se construye en el interior mismo de nuevas nomenclaturas y que a cada instante es nuevamente fundado y vuelto a fundar por estos múltiples agenciamientos nominales.

La palabra que deviene sujeto constitucional en la carta de 1896 que tal vez centralizaba política, jurídica, administrativa y religiosamente al ser humano; fue repensada por una constitución cuya palabra des - centra, fragmenta, estría, capta, liga, vigila y domina política, jurídica, administrativa y religiosamente. Todo porque hay una transgresión múltiple entre sujeto divorciado de la palabra que lo nombra, sujeto que no se reconoce ahí donde el lenguaje habla y un discurso estratégico que agencia paisajes y escenarios de la nueva alianza y el nuevo orden de la vida, el trabajo y sin más el lenguaje.

La palabra, la carta de navegación de 1896 ya había dejado de nombrarnos, la receta exigía nuevos ingredientes, por eso, la Constitución de 1991 por medio de la COT asumieron la tarea de asignarle a la vida su nuevo y moderno significado, "Con el desecamiento del mar, el pez primitivo abandona su medio asociado para explorar la tierra, se ve forzado a "transportarse así mismo", y ya no cuenta con más aguas que las que lleva en el interior de sus membranas, más que el ataque, lo propio del animal es la huida, pero sus fugas son a la vez conquistas, creaciones. Las territorialidades están, pues, atravesadas de parte a parte por líneas de fuga que hablan de la presencia en ellas de movimientos de des-territorialización y reterritorialización"²².

Momento número 1, la fuga es la conquista. Mayo 11 de 1992, derrotero de la etapa inicial, la comisión del nuevo orden territorial define sus propósitos y entiende por ordenamiento territorial al conjunto de acciones encaminadas a orientar las transformaciones, la ocupación y la utilización del espacio geográfico, buscando su desarrollo socioeconómico sin perder de vista las necesidades y los intereses de la población además de todas las potencialidades que el territorio le ofrezca²³.

Momento número 2, función pedagógica; la comisión elaboró toda una serie de funciones y recomendaciones como tarea orientadora del estado, mostrando el nuevo orden administrativo del espacio - territorio a través del boletín de ordenamiento territorial, seminarios y talleres con el ánimo de legitimar el momento uno, allí donde a la tierra y al cuerpo se les asignó trabajo, vida y lenguaje²⁴.

Momento N°. 3 práctica legislativa, lo propio ahora sería el de re - escribir en el orden jurídico de la nación todos los esfuerzos realizados para transformar la geopolítica del estado con el único propósito de tener una mejor administración sobre los asuntos con-

²² Deleuze G. Guattari F. **Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia**, pág. 61, Valencia Ed. pre-
textos, 1994.

²³ Para más detalles puede verse: **Boletín de la Comisión de Ordenamiento Territorial**, No. 3,
pág. 3. Santafé de Bogotá mayo de 1992.

²⁴ Los detalles de estas funciones pueden verse en: **Boletín de Ordenamiento Territorial**, No. 9
- 10. pág. 4 y sgtes. Santafé de Bogotá, Octubre de 1992.

cernientes al estado y a la sociedad; o sea aquellos esfuerzos por incorporar la territorialidad en el proyecto político nacional²⁵. En resumen: La comisión se conformó inicialmente como grupo de análisis y estudio de la realidad geopolítica del país y a promover una pedagogía sobre el ordenamiento territorial en sus diferentes expresiones (regiones, provincias, municipios), luego la comisión decidió acceder a los procesos legislativos que se daban en torno al orden geopolítico. "Esta tarea, iniciada a marchas forzadas, dio como resultado una extensa producción literaria y técnico - jurídica que se prolifera como la matriz que hará posible la consolidación de un nuevo orden geopolítico"²⁶.

El hábito impreso por la lógica de la racionalidad occidental ha procurado asignar a los seres humanos territorialidades que se desprenden de otras territorialidades para no dirimir los caminos de la historia. En este juego de lenguajes y representaciones estratégicos estas territorialidades son fragmentos y hacen parte del gran orden esquizoide, hombres que no tienen territorio sino partes, fragmentos funcionales o tal vez solo tengan figuras alegóricas a las cuales por su memoria filial aún sienten que deben hacerles culto por el hechizo de la nueva máquina. El espacio nómada fue cortado y seguirá cortándose con la guadaña de cronos y mientras tanto seguiremos recordando la metáfora de Cortazar para no perder de vista la ráfaga de luz en: "La vuelta al día en ochenta mundos".

3- DIAGRAMA DE LA CULTURA

"Cuando los trágicos griegos destacaron el mundo religioso interior en un plano de visibilidad dramática, surgió una expresión de la vivencia más honda, que era, sin embargo, al mismo tiempo, la representación de una poderosa realidad exterior y la obra de aquellos hombres debió tener una repercusión sin igual". *

La intensa reflexión que se ha venido dando entorno a la cuestión regional y con ello, a la afirmación y formación de identidades ciudadanas, territoriales, económicas, políticas, administrativas y culturales que se reconocen como Estado - Nación; permiten inferir el carácter cultural e histórico de estas identidades en cuanto carácter dominante allende a la dinámica modernizadora cuyo propósito es el de re - escribir la nacionalidad a modos operativos lógicos y sistemáticos; en tanto que el carácter cultural e histórico desde esta dimensión no se libera de su sentido evolutivo, continuista, cronológico y exis-

* Dilthey, Wilhem. Vida y Poesía, pág. 158. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1953.

²⁵ Véase. **Boletín de Ordenamiento Territorial**, No. 24, pág. 5,6,7,8. Santafé de Bogotá. Febrero - Marzo de 1994.

²⁶ Borja, Miguel. **Estado, Sociedad y Ordenamiento Territorial en Colombia**, pág. 133. Bogotá: Instituto de Estudios y Relaciones Internacionales IEPRI, Universidad Nacional de Colombia, 1996.

tencial en la misma medida en que se incapacita para apreciar los sistemas narrativos, expresivos, dispersivos y cognoscitivos.

Con certeza se trata de un nuevo orden político y jurídico, un nuevo orden cuyo fin es, agrupar, vigilar, corregir y controlar todas las acciones y en todas las actividades; modelo occidental que "dispone de una violencia que no pasa por la guerra, más que guerreros, emplea policías y carceleros, no tiene armas y no tiene necesidad de ellas, actúa por captura mágica inmediata, "capta" y "liga", impidiendo cualquier combate... fija, sedimenta la fuerza de trabajo porque crea corporaciones, talleres, manufacturas, y porque además recluta entre indigentes una mano de obra forzada; regula todo tipo de movimientos, límites, distribuye, clasifica, jerarquiza territorios e individuos; establece un interior con unidad y sentido a un exterior salvaje e irracional. Acaba con un vagabundeo de banda y un nomadismo de cuerpo; identifica la historia y el libro con su triunfo"¹

Es legítimo entonces el pretender indagarse sobre los principios, por los cuales se ha dirigido la mirada a lo regional y también sobre la base de qué práctica discursiva se lo ha interrogado. En otras palabras, implicaría interrogarse sobre un plano de visibilidad en el cual es posible ubicar una mirada interrogativa, reordenadora y conjuntiva que traería a la superficie y haría visible el acontecimiento que posibilitó reconocer una experiencia particular en una realidad específica.

El fondo del discurso que interroga el cuerpo de lo regional por lo cultural hace visible la praxis por la cual se rompen las filiaciones y el momento en el cual irrumpen las nuevas alianzas, interrogamos sus referentes no como categorías aisladas de su orden genérico y de su antigua filiación sino como elementos conductores de una nueva alianza que vuelve la mirada sobre su orden primitivo para definir la nueva empresa, nuevo discurso, nueva mirada, sutil metamorfosis que re - lee, re - interpreta y re - escribe nuestras identidades, nuestras memorias y nuestras referencias psicosociales.

Indagar el discurso regional por el campo del saber desde lo cultural, implica abordar el papel consustancial de las disciplinas, "fraccionamiento, división, desglose, clasificación - no sólo de la tierra (agronomía, geografía), sino también del cuerpo individual (medicina, biología), del social (censos, estadísticas, sociología) y de la lengua (gramática, diccionarios), la geometrización convierte la materia en una superficie cuadrículada. Mensurable para la optimización de su uso, bien sea de riquezas naturales o fuerzas laborales humanas"².

El ejercicio conceptual de redefinir lo regional por lo cultural nos permite desde un plano interrogativo comprender la esencia de las fronteras, la legalidad de los límites, ve-

1 Deleuze, Gilles y Guattari Felix. **Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia**, pág. 9 - 32. Valencia: Ed. Pre-textos, 1994.

2 Beatriz González, Stephan. **Cultura y Tercer Mundo. 2 Nuevas Identidades y Ciudadanías**, pág. 36. Caracas Venezuela: Ed. Nueva sociedad, 1996.

rificamos pertenencias de cuerpo, de lengua y escritura, mapificamos, cartografiamos la superficie del territorio y con él la superficie de los cuerpos codificados, geo - graficados. ¿Por qué construimos territorialidades específicas, a qué orden discursivo y a qué práctica social obedecen los departamentos, los municipios y las regiones?. Territorializamos especificidades y desterritorializamos normatividades, identidades nómadas, desagregadas de la memoria homogeneizante del Estado - Nación. (Movimientos étnicos, raciales, de género, de edad).

Estos flujos de reterritorializaciones se agencian por los arcaísmos y no sólo están afuera, sino que también están adentro. Dentro y fuera del discurso, del orden normativo, administrativo, de la nueva alianza y del nuevo territorio viciando las sociedades modernas civilizadas; los arcaísmos se definen por: "Procedimientos de descodificación y de desterritorialización... Lo que por un lado desterritorializan, por el otro lo re - territorializan. Estas Neo - territorialidades a menudo son artificiales, residuales, arcaicas; sólo son arcaísmos con una función perfectamente actual, nuestra moderna manera de "enladrillar", de cuadricular, de volver a introducir fragmentos de código, de resucitar los antiguos, de inventar pseudo - códigos o jergas... unas son más bien folklóricas... otros son enclaves... algunos se forman como espontáneamente... otros son organizados o favorecidas por el estado. (El regionalismo, el nacionalismo)"³.

Repensar el discurso de lo regional por la cultura implicaría entonces dirimir el orden y la dirección del discurso de lo regional, en tanto que lo cultural viene a constituirse como el conjunto de representaciones gracias a las cuales los individuos viven y a partir de las cuales representan sus vidas en el escenario de una práctica "de un pensamiento de lo múltiple, de una multiplicidad dispersa y nómada que no limita ni reagrupa ninguna de las coacciones de lo mismo"⁴. Lo que significa pensar las identidades en plural, pensar los referentes regionales como el espacio, lo cultural, lo local, lo territorial, en términos de discontinuidad, de nomadismo, de fragmentación; es pensar el espacio y el tiempo fuera del propiamente espacio geográfico o social y fuera de un tiempo histórico, es ir más allá del país, de la época, más allá de la referencia, de la representación. El espacio y el tiempo es entonces inherente al ejercicio del pensamiento que hace posible el reconocimiento de las formas de representaciones discursivas, simbólicas, ideológicas, laborales y en términos generales culturales.

El tiempo y el espacio en el saber cultural pasan de lo exterior a lo interior; el tiempo - espacio definido por una función de exterioridad no permite que se proyecte una mirada sobre sí mismo, el ser no puede verse a él mismo porque está determinado por las semejanzas y las representaciones. Por otro lado antepone la idea de espacio-tiempo de lo interior, que es volverse sobre sí mismo, es detectar la fuerza que hace que una idea se rela-

³ Deleuze, Gilles y Guattari Félix. **El Antiedipo, Capitalismo y Esquizofrenia**, pág. 265. Valencia: Ed. Paidós, 1995.

⁴ Rodríguez, Alfonso, "Deleuze y Foucault Una amistad más que filosófica". En: **Pensar a Foucault**, pág. 80. Santafé de Bogotá D.C. Antropos, 1993.

cione con otra idea, una forma particular de pensamiento con un objeto para pensar. Sopesar el espacio - tiempo de lo exterior por la idea de espacio - tiempo de lo interior implica lanzar la pregunta sobre sí mismo dirigiendo la mirada sobre el afuera, es preguntando sobre lo que no somos como encontramos la diferencia y con ello alteramos las fronteras viajando en sentido inverso, es decir, cuando partimos tomamos el camino de regreso, no desbordamos las fronteras como lo que está fuera, lo exterior sino que las fronteras las encontramos en el interior y únicamente volviéndonos sobre sí mismos es como podemos desbordarlas. Cuando Domingo Justino Sarmiento por encargo del gobierno de Chile hace el viaje a Europa y Estados Unidos se ubica en esta tradición por ser la única manera que le permite indagarse desde lo cultural sobre la idea espacio - tiempo de la tradición latinoamericana: "Sarmiento se ubica en la tradición viajera no a contrapelo sino "al revés", hace el viaje inverso: cuando sube a su barco en Chile no va, viene. Regresa... En su experiencia de observador se encuentra, antes que con el despliegue de la civilización, con la persistencia de aquello que él creía reducido a América Latina: Lo bárbaro"⁵. Por eso, encuentra la esencia de lo que es volviéndose sobre sí mismo sin perder la mirada en el afuera, es decir, construyendo espacios y uniendo punto a punto los tiempos del afuera que en esencia no es otra cosa que el pliegue del adentro.

La imagen espacio - tiempo definida a partir del saber de la semejanza nos expulsa de nuestro quehacer interior y nos lleva a guardar fidelidad con todo el conjunto del universo, los modos de ser, de actuar, de sentir y de pensar están referidos al movimiento del universo y al poder de los dioses, la naturaleza. La práctica de los seres humanos en su ideal espacio temporal es inherente al orden y disposición de los astros, a los periodos de la naturaleza, el sol, la luna y las estrellas. Definiendo los periodos de trabajo, de ocio, de recreación, de intercambio cultural; el movimiento del cosmos define el movimiento de los hombres cuando su mirada está fuera de sí mismos; o cuando su sistema de interpretación se rige por el orden de la semejanza.

"Acompañando en voz baja la melodía de las canciones, me acordaba de los campos y las piedras, de las plazas y los templos, de los pequeños ríos donde fui feliz"⁶.

Si bien es cierto que el modo de interpretación por la semejanza no fractura la relación hombre - naturaleza por su condición de interdependencia, el pensar de la representación o modo de interpretación cronológica envuelve al hombre entre el ser y el pensar, tiempo interior al ser y al pensamiento igual que espacio provocado por la representación del orden metódico o filosófico, sin perder de vista que esta forma de interpretación amparada en la representación se cierra sobre sí misma para afirmar identidades negándose a lo otro, al afuera, a lo múltiple y lo discontinuo.

Las nuevas alianzas se construyen sobre la polvareda de las antiguas filiaciones y la sombra de los arcaísmos. Indagar el tiempo y espacio desde lo cultural, implica abor-

⁶ Rama, Angel. Transculturación **Narrativa en América Latina**, pág. 247. México: Siglo XXI Editores, 1997.

dar los conceptos y los fenómenos a partir de una proliferación dispersa, discontinua, irruptiva, inventiva y conjuntiva de los acontecimientos que a la mirada de lo endógeno y lo exógeno capte el orden vigente de una época, "... en vez de considerar un origen único para el conjunto de los fenómenos y los hechos de la cultura, tendremos que admitir, de acuerdo con nuestra actual imagen - tiempo, la invención de múltiples procesos y múltiples comienzos... Por otra parte la imagen - tiempo contemporánea exigiría la ruptura de la continuidad ideal y la idea de progreso lineal o por contradicciones trazadas por el romanticismo. Entender el tiempo como proceso de ruptura es entender que en la historia se produce la irrupción radical de acontecimientos y conceptos nuevos, capaces de transformar en su totalidad el modo de ser del pensamiento"⁷.

El plano de visibilidad espacio -temporal al que nos invita Sarmiento es sin duda el mundo que se dejó atravesar por líneas de fuerza (lo urbano y lo civilizado), por instituciones (El rey, el virrey, el estado) y dispositivos de orden (vigilancia policiva, los censos). Es el viaje hacia donde ya no hay sujetos, sólo miradas; el viajero es una mirada que alcanza a iluminar lo que la experiencia no alcanza, mirada que se alimenta de otras miradas, líneas de fuerza, de fuga, con entradas y salidas que definen nuevas geografías. El espacio al que Sarmiento nos invita es un espacio Deleuzeiano, espacio liso, abierto en contraposición a espacio estriado, cuadrículado. Dicotomía del orden universal, "Nomos y polis".

Sarmiento es la imagen nómada de la expresión cultural latinoamericana, cuando debe partir en su viaje, no sale a conocer el mundo, no busca lo desconocido, el mundo exterior no le es extraño, ya lo conoce. La incertidumbre es el mundo interior, por eso cuando parte no se va, sino que regresa, proyecta la mirada hacia la lejana lejanía de su imagen interior, se desplaza a grandes distancias y define grandes diferencias como el nómada; desde un estado de quietud aferrada a su gran espacio liso, sin estrías, sin lindes y sin caminos.

Evidentemente cuando se pretende interrogar la práctica de lo regional por lo cultural implica debatirnos entre el "Nomos y la polis" (campo y ciudad, espacio abierto, liso, y espacio cerrado, estriado, fragmentado). El espacio desde lo cultural es espacio nómada, lugar y prácticas sociales, sin límites en un espacio localizado desterritorializado más no delimitado y territorializado; el espacio cultural define espacio regional nomádico "absoluto local" y desdibuja la imagen espacio sedentario que restringe, que delimita un punto respecto a otro y diferencia una región respecto a otra.

Pensar las referentes regionales como el espacio, el territorio, el límite, lo local y la idea misma de lo regional bajo el dominio de lo cultural, necesariamente nos exige proyectar la mirada sobre la forma nómada del pensamiento, Sarmientiano y Deleuzeiano como práctica de leer lo regional por lo cultural al darle sentido a lo local; en cuanto que esta

⁷ Garavito, Edgar. **Escritores Escogidos**. Pág. 115. Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín, 1999

manifestación de localidad se define por el principio "territorial" de la distribución abierta, nómada. Principio que no deja de expresar la imagen de desterritorialización y re-territorialización de la práctica regional promovida por lo cultural. En términos generales podríamos definir todo lo anterior a dos premisas:

1. Toda la historia en la práctica de regionalización como tarea fundamental del estado tiene un carácter y una imagen de orden, de mundo y de hombre. Tiene un sentido que impide, restringe y deja por fuera, estría y fragmenta. "Una de las tareas fundamentales del Estado es la de estriar el espacio sobre el que reina, o utilizar espacios lisos como un medio de comunicación al servicio de un espacio estriado. Para cualquier estado no sólo es vital vencer el nomadismo, sino también controlar las migraciones, y, más generalmente, reivindicar una zona de derechos sobre todo un "exterior", sobre el conjunto de flujos que atraviesan el ecumene. En efecto, el estado es inseparable allí donde puede, de un proceso de captura de flujos de todo tipo de poblaciones, de mercancías o de comercio, de dinero o de capitales"⁸.

Orden político y jurídico cuyo fin es agrupar, vigilar, corregir y controlar quebrantando filiaciones e instaurando nuevas alianzas a partir de un intenso y sucesivo movimiento de desterritorialización.

2. La práctica de regionalización promovida por lo cultural se escribe desde un punto de vista nómada, bajo una geografía de lo múltiple que se metamorfosea en un proceso continuo de variaciones, entre un adentro y un afuera, entre direcciones, orientaciones, entradas y salidas de espacialidades lisas. "Cada uno de estos dos términos se reterritorializa en el otro, por tanto, no hay que confundir la reterritorialización con el retorno a una territorialidad primitiva o más antigua: La reterritorialización implica, forzosamente, un conjunto de artificios por los que un elemento, a su vez desterritorializado, sirve de nueva territorialidad al otro que también ha perdido la suya"⁹.

Juego simultáneo, mirada metafórica hacia el horizonte del sí mismo, imagen que proviene del sótano, del afuera, del "nomos", como condición inherente al sujeto que se percibe a sí mismo, haciendo un recorrido interrogativo por el afuera. Entendiendo que en el saber cultural, el afuera del pensamiento es precisamente la condición de exterioridad que proviene de la dimensión de profundidad. Los dos primeros renglones de la introducción que hace Angel Rama al texto de Arguedas: Formación de una cultura nacional indoamericana, dejan ver la digna intención de interpretación cultural latinoamericana bajo la mirada nomádica. "El Novelista peruano José María Arguedas, ha opacado, hasta casi hacerlo desaparecer, al etnólogo peruano José María Arguedas..."¹⁰.

⁸ Deleuze, Guilles y Guattari, Félix. **Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia**, pág. 389. Valencia: Ed. Pre-textos, 1994.

⁹ Ibid, pág. 180

¹⁰ Arguedas, José María. **Formación de una Cultura Nacional Indoamericana**, ver introducción por Angel, Rama, pág. IX. Mexico: Siglo XXI Editores, 1975.

Devenir novelista ya implicaba iluminar el terreno del etnólogo para caminar sobre él y dirimir sus dominios, devenir regional por lo cultural implica dirimir el horizonte sedentario por la ilusión nómada en cuanto visión de profundidad que exalta la condición de exterioridad por el pensamiento del afuera, la visibilidad etnológica sobre ella misma deviene visibilidad novelística, territorializa novela sobre la desterritorialidad etnológica y territorializará luego etnología sobre la desterritorialidad novela, sutil metamorfosis sobre el mismo espacio sin estrías, solamente con líneas de fisura, de fuga, de multiplicidad, líneas que se mueven en diversas direcciones con múltiples entradas y salidas en el adentro y en el afuera. En Arguedas cuando intenta hacer una aproximación sociocultural por el plano de visibilidad del Discurso etnográfico, sociológico, antropológico y literario; es decir desde el lenguaje que llama a gritos desde el fondo gris y subterráneo del cuerpo violentado, abandonado a la interioridad de la conciencia. En Sarmiento cuando El Pensamiento en lugar de hacer discurso de la contradicción deviene discurso de frontera y de límite por los movimientos peristálticos de fuerzas del adentro viéndose así mismo como un doble de lo otro "yo no estoy en el exterior, encuentro lo otro en mí"¹¹. Lo otro, lo fugado, lo que se fue, lo lejano también es lo más próximo y además lo mismo. En Julio Cortazar cuando transgrede la finitud de un día por la infinitud de ochenta mundos; infinitas proyecciones y cruce de miradas, irse y volver simultáneamente para traer al adentro que descansa en el afuera, es decir traer el adentro del afuera y hay que retornar al afuera que está en el adentro, es decir dejar que se escape el afuera del adentro. "Su diferenciación supone un trastoque de cosmogonías, Cortazar desatiende la cronología del viaje; trae el cosmos geográfico al espacio de la creación para llenarlo de mundos... Alteración, asimismo, de los medios, salida a otros espacios; saltos, invasión..."¹². Miradas de lo efímero, desaparición mágica de todo referente, desplazamiento y pérdida de espacios que se han desplazado transgrediendo límites, los personajes y sus espacios de poder son figuras alegóricas que marcan los cuerpos y los geo - grafican por una escritura y un territorio que pronto los borrara.

Pretender indagar la práctica de regionalización cruzándole este tipo de discursos que provienen de ese laberinto peristáltico permite acceder al reconocimiento de las individualidades en lo que representa el trabajo, la vida y el lenguaje.

Tanto Arguedas como Sarmiento en su audaz intención sabían perfectamente que la manera de acceder al reconocimiento de sus identidades no podría hacerse más que indagando las prácticas sociales sobre el fondo de lo que ellas mismas definan; es decir, viajar hacia adentro para encontrar el afuera, y dirigirse luego al afuera para poder definir el adentro, como el que camina sobre las crestas de lo que un día fue repliegue y otro volverá a ser lo que ya fue. Así Sarmiento descubre que nuestra barbarie no es otra cosa que el reflejo que se proyecta en el espejo de la civilización, por eso afirma "Nuestro horizonte es Europa" porque allá reposan los antiguos arcaísmos de la Barbarie. Y por estas mismas

¹¹ Deleuze, Gilles. **Foucault**, pág. 129. Barcelona: Ed. Paidós, 1987.

¹² Burgos, Fernando, **Vertientes de la Modernidad Hispanoamericana**, pág. 249. Caracas Venezuela: Monte Avila Editores, 1992.

razones se permite Arguedas afirmar: "La búsqueda de estilo fue larga y angustiosa, realizarse, traducirse, convertirse en torrente diáfano y legítimo, el idioma que parece ajeno: Comunicar a la lengua casi extranjera la materia de nuestro espíritu, esa es la dura y difícil cuestión... era necesario encontrar los sutiles desordenamientos que harían del castellano el molde justo, el instrumento adecuado"¹³. Este movimiento que pretende hacerse visible "diáfano y legítimo" sería el escenario de un plano de visibilidad cultural cuyos "sutiles desordenamientos" traen a la superficie el "idioma que parece ajeno" El cual reposa como memoria filial en el espíritu de las nuevas alianzas, nuevos mecanismos, nuevas estrategias, ahí están así llegan y sólo es posible observarlos por el plano de visibilidad cultural, ahí están, "llegan como el destino... existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos... la muerte del sistema primitivo siempre llega del exterior, la historia es la de las contingencias y la de los encuentros. Como una nube llegada del desierto, llegan los conquistadores: Imposible comprender como penetraron, como atravesaron tantas altas y desérticas mesetas, tantas vastas y fértiles llanuras, no obstante están ahí y cada mañana parecen crecer en número... hablar con ellos ¡imposible! no saben nuestra lengua"¹⁴.

Son estos los lenguajes sedentarios, los lenguajes atomizados que cada vez más definen heterogeneidades sociológicas, antro - geográficas y económicas, son los lenguajes donde se despliegan las metáforas que definen un nuevo propósito y cubren el rostro de los anteriores arcaísmos entendido como proceso de sobre codificación de elementos ya codificados o mejor, asignación de nuevos significados y manifestación de nuevos significantes, por eso, si llamamos cultura al conjunto de representaciones gracias a las cuales los individuos viven y a partir de las cuales representan sus vidas, entonces tenemos que si las formaciones socioculturales primitivas se definen por una práctica oral y vocal no es necesariamente a fuerza de no tener un sistema gráfico definido sino que por su inherente funcionalidad con la naturaleza se permiten graficar en la danza, el dibujo, en la pared y la marca sobre el cuerpo el sistema gráfico y geo - gráfico que necesita articular a su palabra sonora para definir cultura, todas estas marcas por sí mismas definen geografías de cuerpos y de territorios lisos y planos, luego vienen procesos de apropiaciones geográficas, también de cuerpo y de territorios y el estado viene a codificar elementos ya codificados por la presión de los nuevos propósitos y se inventan códigos específicos sobre elementos ya desterritorializados y como diría Deleuze surge la nueva "máquina de guerra" y la geografía del cuerpo, de la escritura, de la mirada, la geografía de la danza, del mito, del discurso y en general la geografía de la cultura pasó de lo exterior a lo interior a los dominios del "troglodita"¹⁵ y nuestras prácticas sociales en el orden de la geografía se definen por el discurso estratégico a la sombra de un ejército y de

¹³ Arguedas, José María, "La Novela y la Expresión Literaria en el Perú". En: Imelda Vega Centeno B, pág. 251. **45º Congreso Internacional de Americanismos, Identidad y transformación de las Américas**. Santafé de Bogotá: Ediciones Unidades, 1998.

¹⁴ Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. **El Anti Edipo, Capitalñismo y Esquizofrenia**, pág.201. Valencia: Ediciones Paidós, 1995.

¹⁵ El espacio del troglodita como ahuecadormclandestino donde persiste y emerge el language sin limites, En: Garavito, Edgar. **Escritos Escogidos**, pág. 177. Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, 1999.

nociones puramente jurídico - político (territorio, dominio), económico - jurídicas (campo), histórico - geológico (suelo), fiscales, administrativas y militares (región), pictóricas (horizonte) que en palabras de Michel Foucault no son nociones básicas de un enunciado geográfico "... puesto que la geografía se desarrolló a la sombra del ejército, entre el discurso geográfico y el discurso estratégico se puede observar una circulación de nociones: La región de lo geográfico no es otra cosa que la región militar (de Regere, dirigir) y provincia no es más que el territorio vencido (de Vincere), el campo reenvía al campo de batalla..."¹⁶ y así encuentra legitimidad el progresivo proceso de desterritorialización, el despojo de territorio que encuentra en la geografía su herramienta de análisis y pensamiento.

Predominio de la imagen de orden, de mundo y de hombre que impide, restringe y deja por fuera, estría y fragmenta el orden de la imagen geográfica de lo múltiple que se metamorfosea en un proceso continuo de variaciones, entre un adentro y un afuera, entre direcciones, orientaciones, entradas y salidas de espacialidades lisas. Sutil metamorfosis, dominio troglodítico en el espacio nómada.

Si para intentar re - escribir la práctica de lo regional por lo cultural hemos indagado el lugar de los arcaísmos, el momento de las filiaciones y la condiciones en las que irrumpen las nuevas alianzas sobre imágenes de límites, territoriales y desterritorialidades, espacios lisos y espacios estriados, continuidades y discontinuidades, líneas de fuerza, de ruptura, de desborde, geografías corporales, territoriales y de lenguajes, viajes y miradas que alcanzan a percibir lo que la experiencia no alcanza, si hacemos todo esto y algo más sobre un escenario "subterráneo" hundido en el discurso de una experiencia histórica y en el epílogo de los hechos humanos ahora eludidos, inapreciables y sobre codificados, también desterritorializados. Es porque por esta ruta "arqueológica" (en clave Foucaultiana) es posible llegar a los escenarios conceptuales a través de donde se promueve toda la construcción y la práctica de lo regional y que en consecuencia permite definir las prácticas culturales como el producto directo de cada uno de los elementos que han intervenido en una circunstancia determinada y en una racionalidad específica. Por que "nos desprende de nuestras continuidades, disipa esa identidad temporal en la que nos gusta mirarnos para conjurar las rupturas de la historia; rompe el hilo de las teleologías trascendentales y allí donde el pensamiento antropológico interroga el ser del hombre o sus subjetividades (ese análisis) hace estallar lo otro y el afuera. El diagnóstico así entendido no establece la comprobación de nuestra identidad por el juego de las distinciones, establece que nosotros somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras"¹⁷. ¿Cómo?, Agrupando, ordenando y conjugando cada uno de los elementos y las categorías que ha hecho posible dirigir una mirada sobre esa práctica discursiva; permitiendo reconocer a los individuos como sujetos pertenecientes en cuerpo y en espíritu a una determinada localidad social y territorial.

¹⁶ Foucault, Michel. *Microfísica del Poder*, pág. 111. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1991.

¹⁷ Foucault, Michel. *La Arqueología del Saber*, pág. 172. Mexico: Siglo XXI Editores, 1987.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

ALVAREZ MORALES, Víctor. **El concepto de Región, Regionalidad e identidad cultura**. Universidad de Antioquia. Colombia, 1986.

ANTONIO CARREÑO, Manuel. **Urbanidad**. Cartagena. Colombia: PIP, Ediciones Mogollón, 1952.

ARGUEDAS, José María. **Formación de una cultura Nacional Indoamericana**. México: Siglo XXI Editores, 1975.

BACHELARD, Gaston. **La poética del espacio**. México: Fondo de cultura Económica, 1965.

BALBIER, E. Deleuze, G. y otros. **Michel Foucault Filósofo**. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990.

BASTIDE, Roger. **Sociología y Psicoanálisis**. Buenos Aires: Editorial Fabril, 1961.

BAUDRILLARD, Jean. **El Intercambio simbólico y la muerte**. Caracas, Venezuela: Editorial Monte Ávila, 1993.

_____. **El Espejo de la Producción o la Ilusión Crítica del materialismo Histórico**. Barcelona: Editorial Gedisa, 1980.

_____. **El sistema de los objetos**. México: Siglo XXI Editores, 1979.

BEATRIZ GONZÁLEZ, Stephan. **Cultura y tercer mundo, 2 nuevas Identidades y ciudadanías**. Caracas, Venezuela: Editorial Nueva Sociedad, 1996.

BLANCHOT, Maurice. **Michel Foucault Tal y como yo lo Imagino**. Valencia: Ediciones pre - textos, 1993.

BOISIER, Sergio. "La modernidad del estado: Una mirada desde las regiones". En: **Políticas y Estrategias de desarrollo Regional**. Escuela Superior de Administración Pública. ESAP. Pasto, 1995.

BORJA, Miguel. **Estado, sociedad y ordenamiento territorial en Colombia.** Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales. IEPRI, Universidad Nacional de Colombia, 1996.

BOUSSINGAULT, Jean Bautista. **Descripciones de Nariño en 1831.** Bogotá: Banco de la República, 1985.

BURGOS, Fernando. **Vertientes de la Modernidad Hispanoamericana:** Caracas, Venezuela: Editorial Monte Ávila, 1992.

CASSIRER, Ernest. **Antropología Filosófica.** México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CERON SOLARTE, Benhur. **Visión Ecológica y Social del Departamento de Nariño.** Pasto: Universidad de Nariño, 1983.

_____. **Elementos para una historia del pensamiento geográfico en Colombia.** Pasto: Universidad de Nariño, 1993.

_____. **Pasto, Espacio, Economía y Cultura.** Pasto: Fondo Mixto de Cultura de Nariño, 1997.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. **Crónica del Perú 1547.** Biblioteca Peruana. Lima, 1973. (S.E.).

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA 1991. Santafé de Bogotá D.C. Distribuidora de libros CAASIM, 1997.

CORTAZAR, Julio. **La Vuelta al día en ochenta mundos.** Vol 1, 2. México: Siglo XXI Editores, 1984.

CHAVEZ, Milciades. **Estudio Socioeconómico de Nariño.** Ministerio de Trabajo. Bogotá: Ediciones Argra, 1959.

Deleuze, Gilles. **Proust y los signos.** Barcelona: Editorial Anagrama, 1970.

_____. **Lógica del Sentido:** Medellín: Editorial el bote de vela, 1980.

_____. **El Anti edipo, Capitalismo y Esquizofrenia.** Valencia: Editorial Paidós, 1995.

_____. **Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia.** Valencia: Editorial Pre - textos, 1994.

_____. **Foucault.** Barcelona: Ediciones Paidós, 1987.

DILTHEY, Wilhelm. **Vida y Poesía.** México: Fondo de Cultura Económica, 1953.

DURKHEIM, Emilio. **La división del trabajo social**. Madrid: Ediciones Alical, 1982.

FALS BORDA, Orlando. **Región e historia, Elementos sobre ordenamiento y equilibrio Regional**. En Colombia. Bogotá: T M Editores, 1998.

_____. **Compilador, La Insurgencia de las provincias, hacia un nuevo ordenamiento territorial para Colombia**. Bogotá: Siglo XXI Editores, 1988.

FOUCAULT, Michel. **El Sujeto y el Poder**. Bogotá; Ediciones Carpe Diem, 1991.

_____. **La Arqueología del Saber**. México: Siglo XXI Editores, 1987.

_____. **Las Palabras y las Cosas**. México: Siglo XXI Editores, 1981.

_____. **Vigilar y Castigar, Nacimiento de la Prisión**. México: Siglo XXI Editores, 1984.

_____. **Historia de la Locura en la época clásica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. **Hermenéutica del sujeto**. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1994.

_____. **Microfísica del poder**. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1991.

_____. **Saber y verdad**. Madrid. Ediciones de la Piqueta, 1991.

_____. **El pensamiento del afuera**. Valencia: Ediciones Pre - textos, 1998.

FRANCO SILVA, Francisco Javier. **Cuerpo, lugar de vida y cosmología, las dimensiones culturales del espacio**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1996.

FREUD, Sigmund. **El malestar en la cultura**. Bogotá: Ediciones Drake, 1996.

_____. **Toten y Tabú**. Bogotá: Ediciones Drake, 1996.

FREUND, Julien. **Sociología de Max Weber**. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

GARAVITO, Edgar. **Tiempo y espacio en el discurso de Michel Foucault**. Bogotá: Ediciones Carpe Diem, 1991.

_____. **Escritos Escogidos**. Medellín: Universidad Nacional sede Medellín, 1999.

GARCÍA CACLINI, Nestor. **Consumidores del siglo XXI. Ciudadanos del XVIII**. México: Editorial Grijalbo, 1996.

GUATTARI Félix. **Las tres Ecologías.** Valencia: Ediciones pre - textos, 1990.

HEIDEGGER, Bataille, Adorno y otros. **Nietzsche 125 años.** Bogotá: Editorial Temis, 1998.

ZULETA, Estanislao. **Sobre la Idealización de la vida personal y colectiva y otros ensayos.** Bogotá: Procultura S.A. Editorial Printer Ltda, 1985.

REVISTAS

AWASCA, N° 12. Departamento de Filosofía y Letras de la Universidad de Nariño. Pasto, 1998

BOLETINES DE ORDENAMIENTO TERRITORIAL. Comisión de Ordenamiento Territorial. COT. Santafé de Bogotá, Colombia.

Escritos, N° 21, Vol. 8. Escuela de Educación y Humanidades, U. P. B, 1990

IDEAS Y VALORES, N° 79. Universidad Nacional, Bogotá, 1989.

INTERAMERICANA DE PLANIFICACIÓN, Vol. XVII, N° 66, 1983. (S.E)

MERIDIANO, N° 34. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad de Nariño, Pasto. Colombia, 1997.

MOPA - MOPA N° 11 y 12. Instituto Andino de Artes Populares. IADAP. Universidad de Nariño, Maestría en Etnoliteratura, Pasto. Colombia, 1996.

POLITEIA, N°

14. Facultad de Derecho. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 1994.