

Relaciones interétnicas en el caribe colombiano. Una aproximación etnográfica al caso zenú

Interethnic relations in the Colombian Caribbean. An ethnographic approach to Zenú people

América Larraín* 

Resumen: El objetivo de este artículo es describir y analizar elementos significativos presentes en las relaciones e interacciones que ocurren entre los indígenas zenú y otras poblaciones circundantes, con énfasis en trazos de lo que podría ser catalogado como «reciprocidad negativa». Las herramientas metodológicas empleadas para la recolección de datos fueron la entrevista y la observación participante, como parte de una etnografía prolongada en el territorio zenú. Los resultados más relevantes de este estudio indican que manifestaciones clasificables como celos/envidia, que están presentes explícitamente en las relaciones interétnicas (entre indígenas y población blanco/mestiza), se extienden muchas veces a las relaciones entre los que allí se denominan «más indios» y «menos indios». En las conclusiones de este trabajo se retoman reflexiones etnológicas que evidencian cómo los sentimientos y emociones mencionados son elementos fundamentales de la sociabilidad, pues modelan y refuerzan jerarquías locales, buscando balancear relaciones históricas de opresión y desventaja.

Palabras clave: indígenas zenú; relaciones interétnicas; reciprocidad negativa; caribe colombiano.

Abstract: The objective of this paper is to describe and analyze relevant elements existing in the relationships and interactions between the Zenú people and other surrounding populations, with emphasis on traces of what could be classified as “negative reciprocity.” The methodological tools used for data collection were interviews and participant observation, as part of a prolonged ethnography in the Zenú territory. The most relevant results of this study show that manifestations classifiable as jealousy/envy, which are explicitly present in interethnic relationships, often extend to relationships between those referred to as 'more Indians' and 'less Indians'. The conclusions of this work return to ethnological reflections that demonstrate how those feelings and emotions are fundamental elements of sociability, since they model and reinforce local hierarchies, seeking to balance historical relationships of oppression and disadvantage.

Keywords: Zenú people; interethnic relations; negative reciprocity; Colombian Caribbean.

Artículo de investigación/ Research article

Cómo citar este artículo: Larraín, A. (2024). Relaciones interétnicas en el caribe colombiano. Una aproximación etnográfica al caso zenú. *Jangwa Pana*, 23(2), 1-13. doi: <https://doi.org/10.21676/16574923.5703>

Recibido: 15/02/2024 | **Aceptado:** 29/04/2024 | **Disponible en línea:** 28/05/2024

Introducción

En este artículo, busco reflexionar sobre los intercambios y relaciones interétnicas en el territorio zenú de las sabanas de Córdoba y Sucre, sobre la base de los datos recopilados entre 2008 y 2010, con énfasis en las categorías a partir de las cuales los sujetos con los que interactué se clasificaban a sí mismos y clasificaban a los otros. Dichas categorías resultaron centrales para entender las dinámicas económicas y políticas del lugar, evidenciando cómo ser «indio», «más indio», «blanco» o «paisa» configuraba y regulaba un escenario y las posibilidades concretas de acción en él.

Realicé el trabajo de campo en el territorio reconocido como RIZ (Resguardo Indígena Zenú), ubicado en la región caribe, al norte de Colombia. Concentré buena parte de las observaciones en los municipios de Tuchín, San Andrés de Sotavento, Chinú y Sampués. En estas localidades, que son marcadamente rurales, las actividades de la población que se reconoce indígena son fundamentalmente agrícolas y artesanales. Aunque muchos no disponen de tierra propia, trabajan como jornaleros en las haciendas de los alrededores y prácticamente toda la población restante se dedica al trenzado de la caña flecha, una actividad para la cual no existen un género ni edad determinados. Sin embargo, predominan las mujeres, pues es común que los hombres alternen la agricultura y la artesanía¹.

El foco de la investigación de la que deriva este artículo fue la producción artesanal en caña flecha, razón que me llevó a explorar diferentes aspectos de esta actividad tan esencial para la comprensión de las dinámicas entre los zenú. Al iniciar las aproximaciones al territorio y sus habitantes, uno de los aspectos más notorios fue la precariedad material de buena parte de la población, a pesar del gran auge comercial que en ese entonces tenía la actividad artesanal. Dicha precariedad era manifiesta en sus comentarios respecto a la falta de acceso a vivienda digna y a recursos básicos, como el agua potable, en comparación con la población no indígena; es decir, esto se hacía explícito como reclamo que agudizaba las

tensiones y acusaciones por parte de la población indígena, que manifestaba de forma casi unánime que los «blancos» o «paisas» acaparaban la mayor parte de los recursos que llegaban al territorio.

En el RIZ, muchas de las carencias materiales señaladas eran a menudo suplidas de forma temporal y parcial por ONGs, cooperación internacional y programas de gobierno, generando entre la población local altas expectativas sobre la presencia de personas ajenas a la región, respecto a la posibilidad de acceder a programas de apoyo y beneficiarse con los recursos provenientes de eventuales proyectos. De manera simultánea, esa presencia generaba suspicacias y temores entre algunos pobladores del Resguardo, activando la retórica del robo y del despojo, que incluía acusaciones y manifestaciones clasificables como celos/envidia, configurando unas relaciones que podrían enmarcarse en el contexto de la reciprocidad negativa, y que respondían, en buena medida, a la evidencia del lugar desventajoso de la población indígena local en sus interacciones históricas con otros grupos no indígenas.

Si bien el tema de las emociones ha sido abordado desde la antropología, el foco de este artículo está más en las relaciones interétnicas y en los discursos y narrativas que sobre estas emiten tanto la población indígena como la población no indígena residente en el Resguardo. Para fines analíticos, la reciprocidad negativa resultó más adecuada a la hora de dar forma a los datos etnográficos. Así mismo, es a partir de esa perspectiva que se ofrece una reflexión sobre la subjetividad de la investigadora y su lugar de enunciación.

Materiales, métodos y técnicas

El material que inspiró este artículo es resultado de mi tesis doctoral en Antropología Social, para la cual realicé trabajo de campo etnográfico en el territorio zenú, donde implementé entrevistas abiertas, observación participante y registro audiovisual. Mi acceso al territorio del resguardo y áreas circundantes fue avalado por los entonces líderes locales quienes autorizaron mi presencia

del impacto del despojo y de la expansión colonial en ciertos territorios, donde a lo largo de la historia se han sumado, entre otros, el conflicto armado de más de seis décadas y el narcotráfico, aumentando la presión sobre los habitantes indígenas, e incrementando así las inequidades que hacen cada día más difícil la permanencia en sus territorios ancestrales.

¹ Respecto al acceso y la tenencia de la tierra por parte de la población indígena, es importante destacar la insuficiencia general de los ordenamientos jurídicos existentes, así como de las políticas encargadas de garantizar el acceso a la misma, no solo en Colombia, sino en toda América Latina (Aylwin, 2002). Las particularidades de Colombia y concretamente del caso Zenú dan cuenta de la persistencia

y todos los registros realizados. Como retribución por este aval, realicé una investigación paralela, solicitada por ellos, sobre el estado de la educación propia en el territorio zenú. Los resultados de dicha investigación, entre ellos un video, fueron entregados en físico a los líderes y enviados digitalmente a los correos electrónicos de todas las personas con quienes interactué y que, a la fecha, tenían alguna cuenta activa.

Mi contacto con muchas de estas personas ocurrió gracias a dos líderes indígenas zenú con quienes trabajé en la ONIC en Bogotá. Ellos me abrieron las puertas de sus casas en el territorio y facilitaron mi ingreso a eventos y actividades que fueron centrales para construir estas reflexiones.

Así mismo, gracias a la convivencia cotidiana en el resguardo y las zonas aledañas, donde residí en total nueve meses, durante dos años de forma interrumpida, fue posible establecer contacto con muchas otras personas, cuyas experiencias y percepciones resultaron fundamentales para ampliar la perspectiva más allá de las élites políticas locales, permitiéndome conocer de cerca las tensiones existentes entre una población indígena que, como la mayoría, no es homogénea.

Las recomendaciones, indicaciones, contactos y sugerencias recibidas por parte de las personas que iba conociendo al recorrer el territorio me llevaron a tejer una amplia red de contactos, cuyas historias, narrativas y experiencias rebasan los límites de lo que pretendí mostrar en este artículo. Mototaxistas, tenderxs, artesans, sacerdotes, guaqueros, profesorxs, estudiantes, campesinxs, niñxs, gestores culturales, políticos, artistas, etc., compartieron conmigo sus percepciones sobre la vida en este lugar de las sabanas del Caribe y sobre lo que significa ser Zenú. Fue a partir de esos relatos que pude consolidar una reflexión sobre la centralidad de las relaciones interétnicas en ese contexto, para comprender las dinámicas históricas, económicas, sociales y políticas que constituyen la socialidad en esta región del caribe colombiano.

Al realizar esta investigación, por no tener formación en ese campo, no consideré un enfoque de género que me permitiera ponderar diferentemente las experiencias descritas. Considero que esto habría enriquecido los resultados obtenidos, iluminando algunos vacíos teóricos y conceptuales aquí presentes.

Declaración de aspectos éticos

Para esta investigación, las entrevistas y otros registros realizados ocurrieron a través de un acuerdo verbal previo entre las partes involucradas. No se utilizaron los nombres de los interlocutores para proteger su identidad, y la información que se consignó corresponde a lo registrado en las interacciones que hubo. En el momento de realización de este trabajo de campo, no se solicitaba la firma de consentimiento informado a la población involucrada.

La reivindicación del territorio y sus habitantes

En 1773, la corona española estableció legalmente el Resguardo de San Andrés de Sotavento, concediendo 83 mil hectáreas a los indígenas de la zona, ubicada entre los actuales departamentos de Córdoba y Sucre. A principios del siglo XX, empresas petroleras llegaron a la región, presionando a la población para facilitar la explotación minera. Fue así como se eliminó el resguardo con la ley 55 de 1905, argumentando que las comunidades que habitaban ese territorio ya no eran indígenas.

Tras un proceso de campesinización de más de medio siglo, entre las décadas de 1970 y 1980, la población local comenzó a reivindicar una identidad étnica de la mano de movimientos muy importantes en la región y en el país, tales como la ANUC y el CRIC. Su lucha por la recuperación progresiva del territorio cobró las vidas de muchos líderes (Velandia, 2003).

De las 83 mil hectáreas otorgadas por la corona española, alrededor de 23 mil fueron recuperadas y legalizadas para uso colectivo por el entonces INCORA, después INCODER, y cuyas funciones actualmente asume la Agencia Nacional de Tierras – ANT. Las familias que participaron en las luchas ahora poseen estas tierras, mientras que el resto sigue siendo propiedad privada, lo que obliga a parte de la población a emplearse en esas fincas en condiciones laborales poco dignas, según ellos mismos lo manifiestan, pues los pagos se realizan por jornales, sin ningún tipo de contrato o prestación social.

Además de las luchas por la tierra de la mano de otras organizaciones indígenas como el CRIC, que ayudaron a la consolidación de una identidad étnica que reivindica su derecho como pobladores ancestrales, los zenú han resurgido como grupo étnico gracias a la Constitución Política de 1991, que ha servido como soporte legal para

los reclamos por sus derechos. Aunque no tienen lengua propia (un diacrítico importante para el reconocimiento étnico por parte del Estado colombiano), su habilidad artesanal con la caña flecha ha sido reconocida como un símbolo de su identidad étnica en múltiples ámbitos, entre los cuales se destaca la Ley 908 de 2004 que declara al Sombrero Vueltiao Símbolo Cultural de la Nación y hace un reconocimiento a la cultura del pueblo zenú asentada en los departamentos de Córdoba y Sucre.

La agricultura y la artesanía no son actividades incompatibles, como se mencionó anteriormente. Los hombres se alternan entre ellas dependiendo de la época del año: si es época de siembra o cosecha trabajan en el campo, y en los periodos de descanso se dedican a la artesanía. En ocasiones, trabajan en la agricultura quienes cuentan con tierra propia, o como empleados jornaleros en las fincas de la región. Los niños, niñas y jóvenes combinan la artesanía con la escuela.

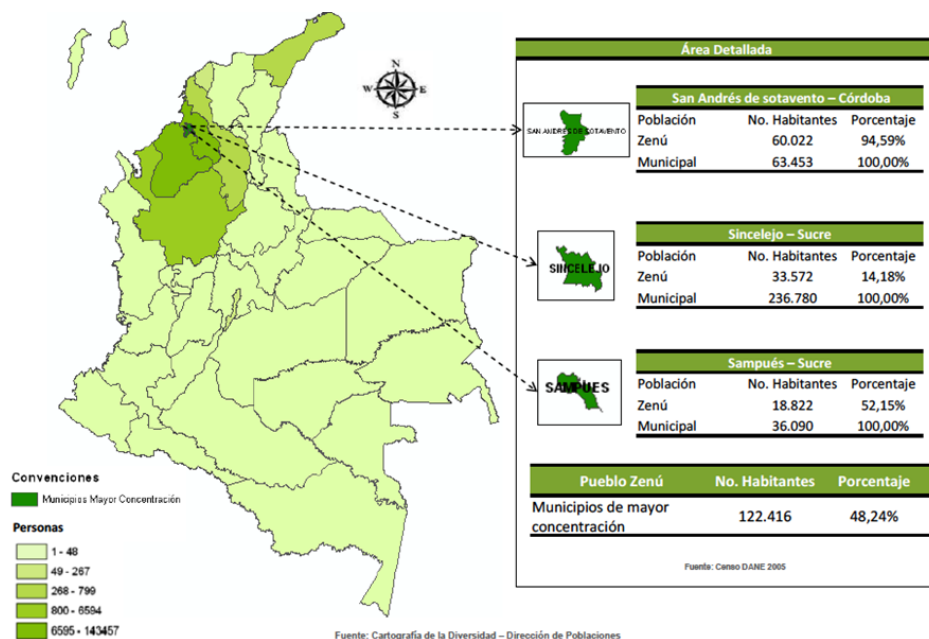
Los negociantes «paisas» (o blancos) controlan el comercio dentro del RIZ: desde el transporte, pasando por los graneros hasta las tiendas de artesanía. Aunque en apariencia no existe una frontera explícita que separe

o segregue a las personas que habitan el territorio, allí es fácil distinguir a la población no indígena por su piel más clara, su acento, su oficio y su vestimenta que operan como marcadores étnicos. En seguida detallaré este aspecto.

Carneiro da Cunha (2009) define la etnicidad como lenguaje que permite la comunicación desde una retórica determinada. En mi opinión, esta perspectiva ilumina algunos aspectos de las relaciones e interacciones que observé entre la población zenú y la población no indígena que también ocupa este territorio. Es posible pensar la etnicidad como lenguaje en la medida que, a partir de las categorías nativas (por ejemplo «paisa» para referirse a los comerciantes de piel clara), revela las distinciones que son usadas y reiteradas cotidianamente por los agentes sociales, materializándose en prácticas concretas derivadas de tales clasificaciones. Tal es el caso de los oficios que se desempeñan y que en este caso particular distinguen claramente a los «paisas» del resto de la población.

Mapa 1.

Mapa de los principales lugares de concentración de la población zenú, basado en datos del censo del DANE, 2005



Fuente: Ministerio de Cultura, 2010²

² <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=41800#>

Intercambios entre paisas, blancos, indígenas o más indígenas. Una aproximación a la reciprocidad negativa en la región

A pesar de que fue Sahlins (1965) quien por primera vez habló de reciprocidad negativa, utilizo esta idea aquí de acuerdo con la definición de Temple (2003), autor que, basado en datos etnográficos de América del Sur y en la obra de Verdier, la describe como venganza. Temple (2003) argumenta que la venganza es una forma de reciprocidad y estaría vinculada a la alianza y al honor, pudiendo así generar identidad entre los grupos. En el fondo, la venganza sería una modalidad del dar, recibir y retribuir, postulado por Mauss (2003 [1925]).

En este mismo sentido, con respecto a los Tupinambá, Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro (1985) definen la venganza como garantía de existencia social, porque articularía los muertos del pasado con los muertos del futuro a través de los vivos. La venganza sería la herencia dejada por los antepasados, no en el sentido de rescatar la memoria de los muertos, sino de la persistencia de una relación con los enemigos. La venganza sería una máquina del tiempo, una técnica de memoria que crea y produce un futuro.

Moreno y Narotzky (2000) señalan que el concepto de reciprocidad es útil solo si se concibe simultáneamente en su faceta positiva y en su faceta negativa, pues ambas se articulan a procesos históricos. En el caso específico de la reciprocidad negativa, esta se concentra en el dominio de lo moral, diferenciándolo del intercambio propiamente dicho, siendo que el valor analítico del concepto estaría en evidenciar los modos, los momentos y los lugares de esa articulación, donde se relevan los valores asociados a esa faceta negativa del intercambio. Un ejemplo de ello son las acusaciones mencionadas atrás, cuyos contenidos revelan profundas tensiones históricas entre la población que se auto percibe y define como indígena y aquella que no lo es.

Una retórica muy frecuente por parte de la población indígena, en ese sentido, fue que los paisas/blancos los explotan; mientras la retórica predominante entre la población no indígena, blanco/mestiza, asevera que los indios son perezosos, tramposos y no se puede confiar en ellos. Tales argumentos fueron frecuentes durante mi

investigación y se hicieron explícitos como parte de conversaciones informales donde los temas centrales eran muy diversos. En esa referencia a «los otros» subyacía un reclamo que se ilustraba siempre desde alguna experiencia personal que evidenciaba como habían sido mal tratados, por esos «otros».

En esa medida, propongo que tales relaciones podrían ser descritas a partir de la idea de reciprocidad negativa, no solo por los discursos que desde lado y lado acusan, sino también por el trato derivado o justificado por distinciones étnicas que son característicos de las dinámicas sociales en la región entre indígenas y paisas (o blancos), principalmente. Sin embargo, las distinciones pueden llegar a ser más amplias, como detallaré a continuación.

En diferentes partes de Colombia, el término «paisa» se usa para referirse tanto a la gente del Eje Cafetero³ y Antioquia como a las personas de piel clara o del interior del país, es decir, funciona como una categoría étnico-racial. Los paisas son conocidos por los relatos de su «gesta colonizadora», se autodescriben como desbravadores y emprendedores en todo el territorio nacional. Su presencia en el Resguardo Indígena Zenú y alrededores se atribuye a la proximidad con el departamento de Antioquia, sin embargo, es una población que se encuentra presente en todo el país, ejerciendo oficios relacionados generalmente con actividades comerciales.

En el resguardo y en varios lugares del Caribe donde realicé trabajo de campo para esta investigación fui llamada paisa, aunque mi procedencia e identidad regional no coincidían con esto. Mi piel, un poco más clara que la del promedio en la región, era el motivo. Ser «paisa» en ese contexto determinaba la forma en que era vista y tratada por algunos de mis interlocutores locales.

Durante el trabajo de campo, hubo manifestaciones explícitas, bajo la forma de quejas, acusando a los paisas y otros foráneos por explotar y «robar» el conocimiento de los indígenas. La percepción de una gran parte de la población indígena, en particular la que trabaja con artesanía, es que «los de fuera» o también llamados blancos (prácticamente en su totalidad paisas), se

del Cauca, Antioquia y Tolima, el eje cafetero es la región del país que se consolidó en el siglo XX como el centro de producción de café más importante.

³ Ubicada en el oeste de Colombia, en los departamentos de Quindío, Risaralda, Caldas, parte do Valle

enriquecen con el conocimiento zenú, mientras ellos se vuelven cada vez más pobres. Esto, lejos de ser una ficción, lamentablemente es una de las realidades y paradojas de la producción artesanal, que cuenta con una gran intermediación en la comercialización, explicando en cierta medida el recelo y la desconfianza que generan la presencia de personas «de fuera».

La descripción de estas distinciones se evidenció no solo en relación con las personas que, como yo, no pertenecían a la región, sino que también se hizo manifiesta respecto a la población local, pues aunque no existe una frontera cultural precisa y definida, existen códigos locales que clasifican a las personas como «indígenas» o «más indígenas». Es pertinente mencionar que a pesar de que hay una población notable de ascendencia africana en el Caribe colombiano en su conjunto, en la región específica de la investigación, la categoría negro o afro no apareció de manera relevante en los discursos con mis interlocutores.

La población no indígena del territorio en cuestión serían los nativos mestizos que no se identifican como indígenas (muchas veces llamados blancos), así como los paisas. Generalmente, son ellos los dueños del comercio y del transporte en la región. Los indígenas serían todos aquellos que se autodefinen como tales y la expresión «más indígenas» sería utilizada en este contexto para referirse a las personas que habitan las veredas más alejadas de los centros urbanos, que viven en condiciones materiales más precarias y que no han tenido acceso a la educación o son analfabetas.

La expresión «más indígenas» también se utilizó para hacer referencia a quienes realizan prácticas vistas como anticuadas, por estar asociadas a lo que se consideran «tradiciones indígenas», y que por siglos fueron motivo de burla y escarnio, por parte de la población no indígena (blanca); por ejemplo, la lectura de la orina para el diagnóstico de enfermedades (Drexler, 2002); la ingesta de animales nativos como la babilla y la tortuga, o la interpretación de instrumentos y ritmos como cumbias con tambores y pito atravesado.

De esta forma, podría argumentarse que la jerarquía étnica coincide no solo con el color de la piel, sino que, siguiendo a Carneiro da Cunha (2009), se trata de un lenguaje que se estructura a partir de elementos como la posición económica, educativa y residencial y que está

marcado por prácticas cotidianas que son diferentemente valoradas. La forma en que estas distinciones operan en la región estudiada se hizo evidente, no solo en el discurso de los líderes y maestros de escuelas del Resguardo con quienes tuve la oportunidad de interactuar en múltiples escenarios, sino también en las conversaciones con algunos artesanos y trabajadores rurales que manifestaron sentir vergüenza de estas prácticas.

Un ejemplo fue el de un agricultor a quien conocí en una reunión de las familias dueñas de los territorios recuperados, quien, mientras conversábamos informalmente durante el almuerzo, me contó que su padre había sido un músico tradicional muy reconocido en la región, pero que él no había querido aprender los ritmos que su padre interpretaba, pues le avergonzaban por ser «música de indios». A esto, añadió, con tono apesadumbrado, que lamentaba no haber aprendido, pues recientemente esa música estaba cobrando mayor visibilidad gracias a músicos de las ciudades que viajaban para aprender esos géneros.

Otra situación similar ocurrió con una artesana quien, en medio de una entrevista sobre su oficio, y casi a modo de confesión, me dijo que el trabajo que realizaba era solo para los turistas, pues a ella no le gustaban los objetos que producía y prefería los accesorios que usaban los paisas (bisutería industrializada procedente de China). Así mismo, un maestro de una de las escuelas rurales del Resguardo declaró que muchos de sus estudiantes no llevaban el sombrero tradicional Zenú, pues sentían vergüenza y tenían preferencia por gorras con logos de marcas famosas. En estos dos casos, el consumo de elementos considerados «más modernos» podría pensarse como un intento de evitar los rasgos que históricamente se han asociado con la condición indígena y que han sido calificados peyorativamente por la población blanca y/o paisa de la región.

De parte de la población local que se reconocía como blanca o paisa, las acusaciones caracterizaban a los indígenas no solo como personas «atrasadas» o «sin ganas de progresar», sino que también incluían algunas percepciones como que no se podía confiar en ellos porque eran mentirosos, ventajosos, envidiosos y malintencionados. Al entrevistar a una profesora blanca/mestiza de una escuela rural, ella me manifestó secretamente que cuando visitaba las casas de sus

alumnos indígenas, no recibía comida ni bebida, por miedo a ser embrujada o envenenada.

Durante la investigación, varios interlocutores que se presentaban como indígenas, cuando hablaban de otras personas conocidas o cercanas, los señalaban como «más indígenas» o «muy indígenas». También sucedió que personas que yo imaginaba que por su apariencia física se presentarían como indios no lo hacían. Esto fue muy interesante porque mostró cómo las condiciones biológicas y étnicas no son mutuamente deducibles y que tal como señala Barth (1969), la etnicidad es un mecanismo social de relacionamiento que no se basa en diferencias biológicas.

Para el Estado colombiano, la identidad étnica se basa en la autodeterminación, es decir, el hecho de identificarse explícitamente como perteneciente a un determinado grupo, para lo cual existe el mecanismo del censo de población y registro por parte de las autoridades competentes en cada comunidad. En el caso del Resguardo Zenú, todos los que allí viven, amparados por esa figura territorial y jurídica y que se reconozcan como indígenas, tienen automáticamente los derechos que, por ley y amparados por la Constitución de 1991, están establecidos para estas poblaciones.

En otro escenario del caribe colombiano, la región insular, Valencia (2015) revela las tensiones existentes entre pobladores raizales nativos y migrantes del Caribe continental, evidenciando cómo la implementación de políticas multiculturalistas derivadas de la Constitución de 1991 ha profundizado los conflictos existentes entre los pobladores nativos y quienes con diversas procedencias étnicas y religiosas llegaron desde mediados del siglo XX. Su análisis es muy pertinente en la medida que evidencia cómo la región caribe está atravesada por tensiones que tienen en lo étnico un lenguaje de expresión legítimo, contrariando una retórica del mestizaje y la democracia racial desde la que se ha pensado históricamente la región.

Por su parte, Losonczy y Rubiano (2013) analizan las dimensiones emergentes del campo interétnico y las paradojas asociadas al uso de conceptos genéricos clasificatorios, que si bien permiten a los actores étnicos construir y visibilizar una singularidad, también implican la oficialización de estas identidades a través de discursos que institucionalizan el multiculturalismo.

En esa medida, es importante destacar que si bien el rótulo «indígena» busca dar cuenta de algún tipo de identidad colectiva, lo indígena no puede ser pensado como una categoría sólida y bien definida, porque está llena de matices, gradaciones e intersecciones. Es decir, las categorías jurídicas y las identidades vividas pueden ser experiencias completamente diferentes. En ese sentido, Hartung (2013) muestra, a partir del estudio de comunidades Quilombolas en Paraná (Brasil), las identidades y diferentes formas de pertenecer en estos grupos, donde estar «fuera», no significa necesariamente no ser «de dentro». Los datos de Hartung apuntan a una disolución de las polarizaciones, mostrando cómo lo que inicialmente podría significar oposición y exclusión (fuera/dentro), en realidad revela la complejidad de estas formas de relación y pertenencia donde «se puede ser un igual sin dejar de ser diferente» (Hartung, 2013), promoviendo así una distinción inclusiva.

Entre los zenú, ser indio o más indio dependerá del contexto en el que se cuestione la identidad. Por ejemplo, ante el Estado, y para ejercer los derechos constitucionales garantizados a los pueblos indígenas, todos ellos son simplemente indígenas (sin distinción). Ya en el contexto local, aquellos que han tenido un mayor acceso a la educación formal y que viven cerca de zonas más urbanizadas, clasifican a los que no lo hacen, como «más indígenas».

Entre los zenú, respecto a la cuestión de la autoidentificación, investigadoras que llevaron a cabo su trabajo de campo en la década de 1980 (Turbay y Jaramillo 2000 [1986]) ya habían llamado la atención sobre este aspecto, mencionando que habría niveles de identificación que dependerían del lugar en el que se preguntara a los indios sobre su identidad, así como de la condición étnica del interlocutor. La identidad étnica allí aparece como un discurso que se activa de manera contextual, evidenciando los elementos y recursos a partir de los cuales se relacionan, buscando estar o no marcados étnicamente en determinados ámbitos.

Los indígenas zenú con los que interactué no se definían únicamente como indígenas, sino como artesanos, agricultores, políticos, profesores, estudiantes, niños, jóvenes, artistas, cocineros, mototaxistas, músicos, etc. De hecho, a menudo ni siquiera se definían a sí mismos como indígenas o indios, sino en relación con la actividad

que realizaban. El nombre *zenú* también fue utilizado como una alternativa a la categoría indio. Esto es relevante, ya que la categoría «indio» está históricamente cargada de estigmas y ha sido utilizada peyorativamente por los «blancos» para clasificarlos.

Para el caso *zenú*, considero que la autodefinición y la caracterización de los otros son inestables y fluctúan, no solo por una cuestión estratégica o contextual, sino porque ser «indio», o «más indio» constituye un sistema clasificatorio que no se piensa como algo acabado o definitivo, sino que está sujeto a negociaciones y a un cierto consenso colectivo. Siguiendo a Latour (2007), en su propuesta por una antropología simétrica, estaríamos lidiando con procesos y movimientos, más que con esencias; es decir, que «lo social» no es una entidad consolidada, susceptible de ser descrita, de una vez por todas, porque está siendo continuamente creada.

Según Carneiro da Cunha (2009), lo que la etnicidad como lenguaje comunica se refiere a lo que es relevante en ciertos contextos, utilizando para esto términos específicos, es decir, expresándose desde ciertas categorías. En el caso aquí descrito, definirse como indio, *Zenú*, artesano, profesor o músico, apunta a diferentes dominios cuya elección no es arbitraria y se relaciona con cómo una adscripción particular garantiza o no una posición específica en un escenario dado, determinando las posibilidades concretas de acción, más aún en un contexto como este, donde persisten fuertes estigmas respecto a lo indígena.

Por su parte, Reshetnikov (2023), argumenta que existen mecanismos psicológicos que contribuyen a los conflictos interétnicos, transmitiendo las experiencias traumáticas a las generaciones futuras. En su reflexión, evidencia cómo la segregación de ideas y de personas a partir de la clasificación «nosotros» / «ellos», configura el funcionamiento social y juega un papel significativo en el fomento de los conflictos interétnicos. En esa medida, el uso de determinados lenguajes y categorías clasificatorias arrastran a través de la historia los contenidos a los que han estado asociados, junto con los conflictos derivados de ellos.

La retórica de la expropiación y el robo

El gran caimán de oro que sustenta al territorio *zenú* es tal vez una de las leyendas más reconocidas de este grupo indígena. En ella se narra que en el subsuelo está enterrado este ser-objeto que soporta el universo, y que

el día en que el caimán sea extraído de allí, colapsará el mundo (Turbay y Jaramillo, 2000 [1986]).

Según Falchetti (2009), al llegar las primeras expediciones españolas a este territorio a principios del siglo XVI, las crónicas ya hablaban sobre la existencia del Gran *Zenú*, un territorio colmado de grandes riquezas. Comenzando la conquista, los españoles habían planificado expediciones para descubrir El Dorado y al arribar al territorio de Finzenú, Heredia, quien encabezaba la expedición, quedó impresionado por la grandeza de la cacica gobernante y la destreza de los orfebres que producían diversidad de piezas.

Según lo registrado en las crónicas, los españoles desmontaron todos los objetos de oro que encontraron a su paso y saquearon las tumbas. Durante una década, el oro de Finzenú sustentó económicamente la administración de Cartagena. Según Falchetti (2009), el volumen del robo habría obligado a la creación de una normativa específica para extraer el oro de las tumbas y regular los saqueos. No obstante, las operaciones ilegales de extracción continuaron y siguen sucediendo en la actualidad. Después de la destrucción de sus comunidades, muchos *zenú* se desplazaron a lo que ahora es el RIZ.

De acuerdo con Falchetti (2009), la triangulación de la arqueología, la etnohistoria y la información procedente de los *zenú* contemporáneos brinda datos valiosos sobre las expresiones culturales de este pueblo. Por ejemplo, hasta tiempos recientes, los habitantes de estos territorios erigieron montículos funerarios, pues, de acuerdo con su cosmovisión, los difuntos los requieren para resguardar su alma durante el viaje que deben emprender para llegar a las aguas a través de los senderos donde habita el caimán de oro, dueño del inframundo. «Dicen los *zenú*s contemporáneos que la interacción armónica y el balance entre tierra y agua, y entre los mundos que representan son mantenidos por el caimán de oro, el símbolo máximo del equilibrio del mundo» (Turbay y Jaramillo 1986, en Falchetti, 2009).

Este caimán dorado que mantiene el equilibrio del mundo simboliza la continuidad de la vida y la regeneración. Los objetos de oro, que podrían haber desempeñado un papel central en esta cosmología, fueron saqueados, provocando la desintegración de su estructura social, política y religiosa. Ante la ausencia de

oro, los españoles se retiraron de la zona y se dirigieron hacia nuevas fronteras en los actuales municipios de Planeta Rica (Córdoba) y San Benito Abad (Sucre).

Los habitantes contemporáneos de este territorio, que se reconocen como zenú, sostienen que el caimán de oro mantiene el equilibrio del mundo. Escuché con frecuencia esta leyenda durante el trabajo de campo, siempre en diálogo con el tema de la guaquería y las sucesivas expropiaciones de las que han sido víctimas a lo largo de su historia. Las referencias históricas de este pueblo hechas por ellos mismos o por sus conocedores hablan siempre de un pasado glorioso y un ocaso deshonroso.

Durante el trabajo de campo, muchos diálogos e interlocuciones con la población local estuvieron antecedidos por una actitud desconfiada acompañada de una retahíla que casi de forma idéntica repetía: «... Ah, sí... es que los de afuera (blancos/paisas) siempre vienen aquí, nos roban nuestros conocimientos, se enriquecen con ellos y a nosotros no nos queda nada...».

Desafortunadamente, esto no es una ficción o una queja sin fundamento. La expropiación y robo de la que han sido objeto los zenú, así como muchos otros grupos del continente, es una realidad que sin duda ha modelado e influido de forma determinante las relaciones, intercambios y expectativas que ellos, como población indígena, tienen de quienes no lo son. Sin embargo, es importante señalar que existen intercambios y relaciones que buscan ser menos desiguales, y que, desde ciertos ámbitos institucionales como la academia, hay un interés creciente por el fomento de relaciones más simétricas con los grupos involucrados en las investigaciones.

En toda América Latina, las relaciones entre las poblaciones nativas y las que no se reconocen como tales han tenido hasta el presente trazos de fuertes tensiones, acusaciones y retaliaciones mutuas. Son ejemplo de ello las manifestaciones indígenas en Ecuador (2-13 de octubre de 2019⁴) y el exilio del entonces presidente electo de Bolivia, Evo Morales (13 de noviembre de 2019⁵), seguido por la toma del poder de una representante de las élites con un discurso

marcadamente antiindigenista. Sin ir tan lejos, la intensificación de los asesinatos selectivos de líderes indígenas en el departamento del Cauca en Colombia, en 2019⁶, y los discursos de odio antiindígenas también dan cuenta de ello.

Las reivindicaciones, por las que son perseguidos y estigmatizados los pueblos indígenas del continente, han estado principalmente orientadas a la recuperación de sus territorios y a la defensa de sus conocimientos y saberes tradicionales, a buscar garantías para continuar existiendo según sus usos y costumbres. Parece algo sencillo, pero estas demandas contrarían los intereses de las élites no indígenas que se han erigido a partir de discursos de «modernización» y «progreso». Hay allí, entre otras cosas, una tensión pasado, presente y futuro, que está lejos de resolverse y que de alguna forma reproduce esas prácticas de reciprocidad negativa que he venido describiendo y que se concretan, por ejemplo, en reclamos entre unos y otros.

La política del conocimiento: saber hacer

Como parte del trabajo de campo y también como una estrategia para establecer una relación con mis interlocutores que no se limitara a indagar sobre sus actividades, le pedí a una artesana que me enseñara a tejer la fibra de caña flecha, pagando por cada una de las clases recibidas. Durante los días que pasé en su hogar aprendiendo, muchos de sus familiares, conocidos y amigos se acercaban a observar mi trabajo.

Fue evidente que mi presencia como aprendiz causó gran alboroto. Muchos me preguntaron directamente y con recelo, qué estaba haciendo allí y para qué quería aprender a trenzar. Algunos, al ver mis avances, me preguntaban si era verdad que yo había hecho eso sola. Una cuñada de mi maestra no lo creyó, ni siquiera al verme trenzar, para ella era inverosímil aquella escena y manifestó que: trenzar era para ellos (indios), como era para nosotros (paisas, blancos) escribir. Por lo tanto, para nosotros era fácil escribir (para ellos no) y para ellos era fácil trenzar (para nosotros no debería serlo).

En ese instante, entendí la dimensión política de los llamados «conocimientos tradicionales» y comprendí

⁴ Ver más en: https://es.wikipedia.org/wiki/Manifestaciones_en_Ecuador_de_2019

⁵ Ver más en: <https://www.lavanguardia.com/internacional/20191113/471564088631/evo-morales-bolivia-exilio-mexico-anez-presidenta-interina.html>

⁶ Ver más en: <https://www.onic.org.co/70-noticias/destacadas/3109-sos-norte-del-cauca-onic-denuncia-y-rechaza-el-vil-ataque-y-asesinato-de-dos-guardias-indigena-y-cinco-heridos>

que, para ellos, trenzar es una especie de conocimiento que les confiere poder al ser admirado y valorado por otros —fuera de su entorno cercano—, generando cierto prestigio. La importancia sociocosmológica del trenzado y del tejido han sido ampliamente exploradas en etnografías entre grupos de la región como los Arhuacos (Aroca, 2008), los Wayuu (Aguilar y Márquez, 2006) y en la cuenca del Orinoco, los Yekuana (Guss, 1989), por citar apenas algunos ejemplos del área.

Es importante señalar el carácter de propiedad que se encuentra en la artesanía, lo que explica en parte el rechazo que causó mi aprendizaje. Al ser un símbolo de identidad, nadie más debería replicarlo; si es un sombrero indígena, solo los indígenas deberían hacerlo. Esto va más allá de la propiedad intelectual y se relaciona con la politicidad y estrategia de ciertos conocimientos. La controversia por las imitaciones chinas de sombreros que en 2013 inundaron las tiendas de artesanías del caribe y que posteriormente debieron ser retirados del mercado, gracias a la presión ejercida por la comunidad artesana zenú, es una clara muestra de esto (Larraín y Uscátegui, 2020).

De mi aprendizaje en la actividad artesanal, uno de los momentos más reveladores en términos de lo que significaba mi presencia allí fue cuando empecé a preguntar por las figuras geométricas que adornan la parte superior o copa del sombrero, llamadas *pintas*. Había leído y oído que, en el pasado, tales pintas estaban vinculadas a familias o localidades determinadas. Obtener información durante la investigación sobre estas figuras fue una tarea casi imposible, muchos artesanos negaron conocer cualquier relación de tales pintas con localidades o grupos de filiación, manifestando que la actual producción en masa de artesanías los ha llevado a reproducir exclusivamente las figuras más sencillas y rápidas. Lo que para mí puso de manifiesto la información trunca y las respuestas rápidas fue también cierto recelo sobre el conocimiento asociado a esa dimensión estética (y política) de la producción artesanal.

En su estudio sobre artesanos ceramistas rurales de los Andes colombianos, Castellanos (2013) revela cómo la envidia y los celos influyen en la forma en que las comunidades marginalizadas (en ese caso campesinas) se relacionan entre sí y con el Estado, proporcionando un modelo alternativo de pensamiento, clave para entender sus relaciones e interacciones. La autora argumenta que

la envidia y los celos son constituyentes en todas las relaciones que allí se establecen.

Según Castellanos, los artesanos enfrentan una tensión constante entre la tradición y la modernidad, pues si bien son exaltados como depositarios de un pasado nacional, al mismo tiempo son marginados por ello. El reconocimiento de su oficio contribuye a su invisibilidad como población rural, lo que genera acusaciones entre ellos y hacia los representantes del Estado. En este contexto, las márgenes y límites estarían siendo creados constantemente por lo que ella llama una «política de envidia».

Destaco la relevancia de estas reflexiones en el caso zenú, donde la exaltación/marginalización es un tema muy presente en los discursos y retóricas individuales y colectivos. Es posible que este modelo basado en celos y envidia se aplique no solo a los paisas y a otros no-indios, sino también en las relaciones locales entre «más indios» y «menos indios», donde la distinción misma funciona como una acusación hacia los «más indios», pues los instala en el ámbito del atraso, como algo que se debe superar.

Los autores Menezes Bastos (2013) y Mello (2005) han investigado de manera detallada el tema de los celos/envidia entre las sociedades Kamayurá y Wauja respectivamente, resaltando su importancia en la estructura social y en la expresión legítima de estas emociones/sentimientos, a través del rito y de la música. En su estudio, Menezes Bastos (2013) afirma que en el Rito de Yawari entre los Kamayurá, los celos son destacados en las canciones, relacionándolos con la prohibición del incesto y la regulación del deseo. Según él, los celos y la envidia no son entidades, sino objetos rituales, cuya descripción y análisis contribuyen a una teoría de la alianza.

Mello (2005), por su parte, describe el ritual y las canciones de los Wauja como un espacio ideal para la expresión de los afectos. Los temas evocados por los mitos y las canciones, que tienen como foco celos/envidia (Uki), revelarían la centralidad de estas pasiones y su dominio entre los Wauja. Mello (2005) y Menezes Bastos (2013) explican cómo en las comunidades estudiadas por ellos, los celos y la envidia (generados por el deseo) no deben ser rechazados, sino controlados y valorados, ya que son fundamentales para la vida social. La aparición de

comportamientos asociados a estas emociones fue clave para analizar la experiencia en campo, pues mi presencia activó y promovió la aparición de ciertas conductas, exponiendo un sistema clasificatorio, donde fue evidente que ser paisa, indio o más indio, disponía y en cierta medida determinaba las posibilidades concretas de acción.

Reflexiones finales o tentativa de ordenar una experiencia

Como fue mencionado atrás, durante esta investigación presencié situaciones que podría clasificar como reciprocidad negativa y que se concretaban en posturas caracterizadas por reclamos o quejas verbales. De parte de los indígenas hacia los blancos/paisas, haciendo referencia a la explotación a la que los sometían y de parte de los blancos/paisas, bajo la forma de acusaciones prejuiciosas describiendo a los indígenas como perezosos, mentirosos o envidiosos.

Como investigadora «paisa», «blanca» o «de fuera», en algunos escenarios fue difícil establecer relaciones de confianza con ciertas personas quienes veían con recelo mi presencia y explícitamente manifestaban su inconformidad, activando la retórica del robo. En otros casos, enfrenté tratos groseros o engaños al realizar compras o contratar servicios. En retrospectiva, pienso esas experiencias como formas de reciprocidad negativa para «hacer justicia», a través de la suspensión de normas morales, evidenciando las dinámicas sociales más allá de los simples intercambios (Moreno y Narotzky, 2000). A través de esos ejercicios de poder, se equilibrarían los ataques, explotación y ridiculización que sufrieron ellos y sus antepasados por parte de otros «blancos», «paisas», «de fuera», creando una distinción «nosotros/ellos» y marcando las formas posibles de relación entre nosotros.

No pretendo aquí definir de manera unívoca las formas de relación entre los indígenas y los blancos (o paisas), ni reducir a ello mi experiencia de campo, donde también hubo intercambios positivos, comenzando por mis anfitriones, líderes indígenas zenú. De hecho, si no hubiera sido así, esta investigación habría estado destinada al fracaso. Sin embargo, me interesa señalar que, en muchos sentidos, estas relaciones se aproximan a lo que se describe como reciprocidad negativa porque hay rivalidad, acusaciones mutuas, confrontación y venganza. Todo esto apunta a otros problemas, por

ejemplo, el regionalismo en Colombia. Un tema que desborda las pretensiones de este artículo, pero que he explorado en otros manuscritos donde ofrezco un análisis más detallado (Larraín y Madrid, 2020).

Propongo entonces pensar relaciones como las descritas desde la idea de reciprocidad negativa, pues esto evidencia que tales comportamientos, asociados a emociones particulares, funcionan como una garantía de existencia social, articulando el pasado, el presente y el futuro. En el caso zenú, la violencia y el escarnio a los que la población indígena ha estado sometida durante siglos por conquistadores, exploradores, iglesia, terratenientes y más recientemente comerciantes paisas, promueve relaciones que tienen características celos-vidia, y que funcionan como un sistema de intercambio-venganza.

Esto podría considerarse como una forma de rescate continuo de la memoria de los antepasados y como persistencia de una relación con los enemigos (históricos), funcionando como una técnica de evocación que reproduce lo conocido y crea el futuro, en un intento por equilibrar las relaciones donde la población indígena ha ocupado por siglos un lugar desventajoso. Reflexionar sobre estas inequidades históricas es necesario para contestar los discursos de la meritocracia y la superioridad racial o moral que persisten en diversos escenarios donde lo indígena continúa siendo visto como vestigio de un pasado a superar. Es preciso construir herramientas conceptuales que nos permitan entender las complejidades que subyacen a estas inequidades, validando los afectos (y desafectos) como instrumentos de un conocimiento más profundo sobre nosotros mismos y sobre los otros.

Contribuciones del autor

América Larraín: investigación, análisis del material y redacción del texto.

Declaración sobre conflictos de interés

La autora declara no tener conflictos de intereses en la elaboración de este artículo, cuyo contenido se basa en el material de campo recolectado para la tesis de Doctorado en Antropología Social sustentada en 2012 en la Universidad Federal de Santa Catarina en Brasil.

Agradecimientos

Al pueblo zenú, por permitirme aprender a través suyo sobre la importancia de dejarnos afectar y darle un lugar a todo, incluso a las emociones poco gratas, que pueden enseñarnos tanto sobre quiénes somos y de dónde venimos.

Referencias

Aguilar, I., y Márquez, E. (2006). *El arte del tejido entre los hombres de la etnia Wayuu de la Guajira colombo-venezolana*. Fundación Universidad de América. <http://hdl.handle.net/20.500.11839/7089>

Aroca, A. (2008). Una propuesta metodológica en etnomatemáticas. *Revista U.D.C.A Actualidad y Amp; Divulgación Científica*, 11(1), 67-76. <https://doi.org/10.31910/rudca.v11.n1.2008.603>

Aylwin, J. (2002). El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos de América Latina: un estudio de caso. *Serie Desarrollo Productivo y Empresarial CEPAL (Vol. II)*. Santiago de Chile. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/d7e67c06-6a9e-4605-bf1d-1ab6914a2bf5/content>

Barth, F. (Ed.). (1969). *Ethnic groups and boundaries*. Little Brown and Company.

Carneiro da Cunha, M. (2009). *Cultura com aspás e outros ensaios*. Cosac & Naify.

Carneiro da Cunha, M., & Viveiros de Castro, E. (1985). Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*, (71), 191-208. https://www.academia.edu/65945302/Vingan%C3%A7a_e_temporalidade_os_Tupinamba

Castellanos, D. (2013). *Locations of Envy. An Ethnography of Aguabuena Potters*. [Tesis de Doctorado en Filosofía, University of St Andrews, UK].

Drexler, J. (2002). *En los montes sí, aquí no. Cosmología y medicina tradicional de los zenúes*. Ediciones Abya-Yala.

Falchetti, A. (2009). El ocaso del Gran Zenú. En *Cartagena de Indias en el Siglo XVI*. Banco de la República. <http://repositorio.banrep.gov.co/handle/20.500.12134/6766>.

Guss, D. (1989). *To weave and sing: art, symbol, and narrative in the South American rain forest*. University of California Press.

Hartung, M. (2013). "Ser E não ser", eis a questão: relatórios antropológicos, categorías nativas e Antropologia *Revista de Antropologia* Vol. 56, No. 2. 323-364. <https://www-jstor-org.ezproxy.unal.edu.co/stable/43854899>

Larraín, A., y Madrid, P. (2020). Aproximaciones al discurso de lo paisa en Colombia. *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES*, 22(2), 185-209. [http://vip.ucaldas.edu.co/virajes/downloads/Virajes22\(2\)_10.pdf](http://vip.ucaldas.edu.co/virajes/downloads/Virajes22(2)_10.pdf)

Larraín, A., y Uscátegui, C. (2020). Sombreros *made in China*. Una reflexión sobre la producción artesanal y la propiedad intelectual en el caribe colombiano. *Revista Desacatos*, (64), 118-131. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7681828>

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de Antropología Simétrica*. Siglo XXI Editores.

Losonczy, A., y Rubiano, J (2013). La política por los espíritus: escenarios multiculturales en "zonas de contacto" (Valle de Cauca, Colombia). *Religião e Sociedade, Rio de Janeiro*, 33(1), 11-29. <https://www.scielo.br/j/rs/a/q4BNxG6cLvtMvGYs6McyfNg/?lang=es>

Mauss, M. (2003). *Sociologia e Antropologia*. Cosac & Naify.

Mello, M. (2005). *Iamurikuma: música, mito e ritual entre os Wauja do alto Xingu*. [Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidade Federal de Santa Catarina]. Brasil.

Menezes Bastos, R. (2013) *A festa da jaguatirica. Uma partitura crítico-interpretativa*. Editora da UFSC.

Ministerio de Cultura. (2010). Zenú, la gente de la palabra. <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Zen%C3%BA.pdf>

Moreno, P., y Narotzky, S. (2000). La reciprocidad olvidada: reciprocidad negativa, moralidad y reproducción social. *Hispania*, 60 (204), 127-160. <https://doi.org/10.3989/hispania.2000.v60.i204.564>

Reshetnikov, M. (2023). Extra-Political Analysis of Interethnic Relations. *Advances in Social Sciences Research Journal*, 10(7), 171-176. <https://doi.org/10.14738/assrj.107.15076>

Sahlins, M. (1965). On the Sociology of Primitive Exchange. En M. Banton (org.) *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Tavistock Publications.

Temple, D. (2003). *Teoría de la reciprocidad*. Editorial Garza Azul - Padep-GTZ. La Paz, Bolivia. http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad&id_rubrique=170

Turbay, S., y Jaramillo, S. (2000). Los Indígenas zenúes. En Varios autores, *Geografía humana de Colombia. Región*

Andina Central. (Tomo IV, Vol. III) (pp. 237-282).
Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Valencia, I. H. (2015). Conflictos interétnicos en el Caribe Insular Colombiano. *Revista Controversia*, (205), 173-217. <https://doi.org/10.54118/controver.vi205.395>

Velandia, D. (2023, 14 -18 de julio). Liderazgo y hegemonía. El caso del Resguardo Indígena Zenú, Córdoba y Sucre (Colombia) [Ponencia]. 51º Congreso Internacional de Americanistas: Repensando las Américas en los umbrales del siglo XXI, Santiago, Chile.