

**VIRGINIA GUTIÉRREZ DE PINEDA: APORTES
AL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO
SOCIAL, DEL CONOCIMIENTO DE LA
FAMILIA Y LA FORMACIÓN DE NACIÓN EN
COLOMBIA**

MARY LUZ SANDOVAL ROBAYO*
CÉSAR MORENO BAPTISTA**

Recibido: 3 de noviembre de 2008
Aprobado: 10 de diciembre de 2008

Artículo de reflexión

* Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia, Magíster en Sociología Política de la misma universidad, autora de varios libros y artículos en la línea sociojurídica, consultora internacional y actual docente de la Universidad de Caldas.

** Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Ph.D. de la Universidad París 8.

Resumen

El presente artículo tiene una forma poco ortodoxa de presentación; se divide en dos partes: la primera a cargo de la socióloga Mary Luz Sandoval, quien expone y contextualiza históricamente la vida y obra de la investigadora Virginia Gutiérrez de Pineda a través de la búsqueda de la relación entre el espacio existencial y la estructura social que rodeó a la investigadora; la segunda, por su parte, está elaborada por el antropólogo César Moreno, quien explora los cimientos empírico-metodológicos de una de las obras más representativas de esta autora: *Familia y cultura en Colombia*, haciendo énfasis en el rescate de los elementos culturales y religiosos de su propuesta de complejos culturales familiares en Colombia. Aunque constituye un solo cuerpo, las dos partes son autónomas y analíticamente separables. La columna vertebral del ensayo es el análisis socioantropológico de la vida, obra y bases investigativas de una de las investigadoras más importantes y prolíficas de nuestro país. En ambos casos se llega a la conclusión de que esta prominente labor académica tiene una enorme importancia para la comprensión de la estructura familiar actual y, por ende, su continuación contribuiría a comprender los cambios y permanencias de la cultura colombiana en general.

Palabras clave: Virginia Gutiérrez de Pineda, antropología, sociología, educación, familia.

VIRGINIA GUTIÉRREZ DE PINEDA: CONTRIBUTIONS TO THE DEVELOPMENT OF SOCIAL THOUGHT, THE KNOWLEDGE OF FAMILY AND NATION-BUILDING IN COLOMBIA

Abstract

This article has an unorthodox presentation; it is divided in two parts: the first one is done by the sociologist Mary Luz Sandoval who historically presents and contextualizes the social researcher's life and work, through the search of the relationship between Virginia Gutiérrez' existential context and the social structure that surrounded her. The second part, elaborated by the anthropologist Cesar Moreno, explores the methodological empiric foundations of one of the author's most representative works: *Family and culture in Colombia*, emphasizing the rescue of the cultural and religious elements of her proposal based on cultural family configurations in Colombia. Although it constitutes a single structure, the two parts are autonomous and can be analyzed separately. The central focus of the essay is the socio-anthropological analysis of the life, work and investigative bases of one of the

most important and fruitful investigators of our country. Both parts reach the conclusion that this prominent academic work has an enormous importance for the comprehension of the current family structure, and therefore, its continuation would contribute to the understanding of the changes and permanencies of the Colombian culture in general.

Key words: Virginia Gutiérrez de Pineda, Anthropology, Sociology, education, family.

Presentación

Pensar en el papel de las mujeres en las ciencias en Colombia, lleva necesariamente a repetir con todo convencimiento el nombre de Virginia Gutiérrez de Pineda, aún con mayor razón si se trata del ámbito de las ciencias sociales y *a fortiori* de la antropología y la sociología específicamente. Virginia Gutiérrez de Pineda representa la afortunada interacción entre estas dos ciencias.

Este artículo busca realizar un acercamiento interdisciplinar recogiendo los aspectos racionales y afectivos, objetivos y subjetivos desde la sociología y la antropología, a la vida y obra de esta destacada investigadora colombiana. La propia obra de la autora y sus ejes temáticos de investigación no pertenecen a ninguna de las dos disciplinas en específico. Los estudios sobre la familia, el parentesco y la salud debieron entretejer los conocimientos de ambas ciencias. La familia, al igual que el Estado o la cultura, no es un aspecto que pertenezca por derecho propio a una sola de ellas, pese a que la antropología ha sido la ciencia cuyo desarrollo justamente ha descansado sobre el estudio y teoría de las relaciones de parentesco. Como la misma autora descubre en alguna de sus declaraciones, sus investigaciones involucraban también conocimientos de historia, geografía, estadística, entre otras. Asimismo, la vida de ella se relaciona con acontecimientos nacionales históricos importantes que influyeron sobre el curso tanto de la investigación científica en Colombia y, por ende, sobre la orientación de su vida, con sus frustraciones y logros profesionales, relación esta que convierte la existencia de ella también en un objeto sociológico de investigación, puesto que conecta los acontecimientos micro con los macrosociales, los aspectos subjetivos con los objetivos. Esta semblanza deja necesariamente varios aspectos de su obra por fuera, no se profundizará en sus aportes al pensamiento sobre la medicina *Folk*, por representar un tema de saber especializado en áreas distintas de las de los autores.

Bajo esta visión esperamos dar un paso en la exploración de una de las personalidades más reconocidas en el ámbito nacional de las ciencias

sociales; otorgar un reconocimiento a las académicas de aquella época que tuvieron que superar un sinnúmero de obstáculos ideológicos, sociales y de otra variada índole que atravesaron tanto el complicado siglo XX en nuestro país como las propias vidas de las mujeres que empezaban a descollar en el campo de la investigación nacional. Su ejemplo, al igual que el de muchas otras académicas, nos brinda a las siguientes generaciones la fuerza de la sana emulación, así no alcancemos la altura que da la oportunidad de decir cosas sobre temas que estaban completamente inexplorados en nuestro país y sobre la capacidad y fortaleza de su personalidad disciplinada y sobria; de todas maneras eran otros tiempos. Ahora tenemos nuevas oportunidades, nuevos temas inexplorados, pero también nuevos obstáculos.

I

Introducción

Debo confesar que el nombre de Virginia Gutiérrez de Pineda apenas me decía algo en los tiempos de estudiante de sociología de la Universidad Nacional en Bogotá. Poco a poco mientras me adentraba en los datos sobre su vida y obra empezó a cobrar una dimensión cada vez más importante, empezó a tomar forma la idea de la profunda relación que puede tener la historia, estructura y funciones de la familia en Colombia con los actuales graves problemas sociales del país. La obra de Virginia Gutiérrez no sólo tuvo importancia en su tiempo sino que continúa teniéndola si la vemos como el fundamento de futuras investigaciones no únicamente en el camino señalado por esta pensadora en términos de la corriente investigativa sobre familia, sino especialmente si lográramos comparar sus hallazgos con la situación en el presente. Así descubriríamos las grandes transformaciones de la geografía familiar, demográfica, étnica y cultural colombianas. Por ejemplo, las aún poco estudiadas comunidades étnicas representaban para mediados del siglo XX un cierto peso específico desde el punto de vista numérico y, a la vez, muy poca importancia social y política. Hoy esa relación se ha invertido por completo, numéricamente las familias étnicas, especialmente las indígenas se están extinguiendo como efecto de la influencia de la vida occidental y como consecuencia del conflicto, bajo la forma de etnocidio, mientras han sido reconocidas por la Constitución de 1991 como parte esencial de la nación colombiana. Este es otro de los aspectos paradójicos de la historia nacional.

Sus viajes e investigaciones pioneras sobre los temas que habían sido subestimados por otros, fueron, vistos a la distancia, una forma de construir nación, pues nadie hasta entonces se había preocupado tan seriamente por descubrir la manera cultural de ser del pueblo colombiano a través de la

pesquisa de las formas de familia y de las costumbres arraigadas frente a las maneras de relacionarse afectivamente y de enfrentar la enfermedad (como en el caso de sus incursiones en la antropología de la salud).

Aún en mi época de universidad en los años ochenta, los estudios de familia seguían sonando como algo anodino, aburrido o “asunto de mujeres”; a la idea de ser mujer se le atribuía mayor importancia que a la de ser académica. No se vislumbró, como ahora, que justamente ese era el otro aspecto esencial para comprender el país y para complementar los estudios típicamente positivistas hechos por académicos hombres en el campo de la sociología. No obstante, los aportes jurídicos a los estudios de familia fueron realizados por un gran académico: el profesor Eduardo Umaña Luna, también recientemente fallecido; posteriormente incursionaron en ellos Ligia Echeverry de Ferrufino, Magdalena León de Leal, Ana Rico de Alonso y varias otras investigadoras, siguiendo una línea que no sería dejada de lado por los grandes clásicos de la sociología y de la antropología.

Los estudios de familia han sido quizá para el caso de las mujeres, una forma de entender no sólo el país en el que vivimos sino otra manera de dar cuenta de las relaciones entre hombres y mujeres, de explicar la condición de las mujeres en una sociedad como la nuestra, particularmente si como hizo la antropóloga, se descubre la gran variedad y variabilidad que toma la familia, resultado de lo cual se llega inevitablemente a la conclusión de que la típica forma de padre, madre e hijos que conviven en un mismo hogar, es sólo una más de las maneras en que hombres, mujeres e hijos se relacionan.

Actualmente ya es claro que la familia es la concreción de las relaciones asimétricas de poder en el ámbito microsocia, de las formas físicas y simbólicas de violencia y de las transformaciones en el nivel macrosocia. Esta claridad ha sido resultado del reconocimiento de la importancia de la estructura familiar por parte de investigadores de otras latitudes y de los paradigmas teóricos contemporáneos.

Una vida

Probablemente la vida de Virginia Gutiérrez de Pineda sea una de las más prolíficas e integrales que se puedan tener, envidiable para las mujeres de generaciones posteriores que tuvieron que escoger entre una carrera profesional o la opción de tener esposo e hijos. Su vida es manifestación del proceso de transformación de una sociedad que como la colombiana pasó del tradicionalismo rural de comienzos de siglo XX a una modernidad atropellada e incompleta a finales de los años noventa.

Hablar de Virginia Gutiérrez es hablar de su nacimiento en la provincia, que le dio a la vez la oportunidad de comprender los valores todavía campesinos, una infancia cuyas prohibiciones fueron el acicate para la lectura a escondidas, una personalidad sencilla, poco ruidosa, apacible, pero no con los defectos de la timidez; de una época de juventud que coincidió con una república liberal preocupada por la formación de nación, con la llegada de inmigrantes insignes provenientes de la Europa prefascista y con el arribo de intelectuales que escapaban de la Europa sacudida por el fascismo, dispuestos a hacer empresa académica en tierras americanas; de su juventud que le proveyó —en virtud del mérito producto de sus esfuerzos— del privilegio de estudiar con los mejores profesores de la escuela francesa y de la disciplinada y profunda escuela alemana: un consejo a tiempo para orientarla hacia el estudio de las ciencias sociales, una posibilidad de encontrar el compañero de su vida que compartiría con ella las labores de investigación, los viajes por el país y fuera éste; de unos hijos que no se convirtieron en obstáculo a su labor académica, sino que le dieron plenitud como mujer y madre; de unos obstáculos políticos que durante la república conservadora la impulsaron a viajar fuera del país; de la creación de la Universidad Nacional, que la orientó hacia la educación de otros y a la formación de una corriente de investigación que tuvo como motor desmentir la idea preconcebida según la cual la familia en Colombia era la herencia de una cultura decimonónica hispánica y no lo que ella misma había descubierto en múltiples viajes de exploración por todo el territorio nacional: un crisol de formas afectivas de relación entre mujeres, hombres e hijos. En fin, hablar de esta mujer es también hablar de la historia del país, de la formación de nación, de la historia de las primeras mujeres profesionales, investigadoras e intelectuales colombianas, de la historia de la antropología y de la sociología en Colombia, de la semilla de los estudios sobre las comunidades indígenas, de la familia urbana y rural, de los problemas culturales que se oponían a la racionalidad de la medicina moderna y del descubrimiento de la racionalidad alternativa de la medicina tradicional.

Virginia nació en la provincia de El Socorro, departamento de Santander, y realizó la primaria en el colegio de la señorita Esther Posada; luego de ganar un concurso y gracias también al apoyo de su padre, Gamaliel Gutiérrez, realizó los estudios de bachillerato en el Instituto Pedagógico Nacional de Bogotá (1935-1940).

El modelo familiar patriarcal predominante en Santander, hace que desde niña Virginia Gutiérrez busque otras posibilidades de vida;

El momento de mayor conflicto con el claustro materno fue ese terrible día en el que con el dolor más grande Virginia observó cómo su madre y su tía, quienes eran mujeres muy piadosas, se

disponían a apilar en el patio trasero de la casa, los libros de don Gamaliel para prenderles fuego. ¿La razón?...

El sermón del domingo anterior en la Iglesia del Socorro había versado sobre el mal que ejercían los libros en las mentes de los espíritus católicos, las ideas liberales que pudieran transmitir iban en contra de los dogmas de la Iglesia, es decir, en contra de su poder; por esa razón había que quemar los libros. En silencio impotente, Virginia vio hacerse humo y levantarse en llamas la crítica, la historia y la poesía leídas en secreto con su abuela. (Barragán, 2001: 13-14).

La oportunidad de escapar a este obscurantismo provinciano se presentó más rápido de lo esperado. En su adolescencia, Virginia le expresó a su padre su deseo de continuar estudiando y compartió con él su aspiración de presentarse al concurso que se llevaría a cabo en Bucaramanga para obtener una beca en el Instituto Pedagógico Nacional en la capital. Pese a las tradiciones patriarcales y a los prejuicios contra la vida independiente de las jóvenes en una ciudad desconocida, el padre apoyó su iniciativa. Virginia ganó la tan esperada beca y allí fue alumna de Franzisca Radke, pedagoga alemana, directora del Instituto Pedagógico Nacional, donde se impartían conocimientos en historia, geografía, matemáticas, ciencias naturales, idiomas, etc., a un nivel bastante alto para tales años.

Fue allí donde la profesora Ester Aranda aconseja a Virginia seguir los estudios en ciencias sociales. Entró posteriormente a la hoy ya desaparecida Escuela Normal Superior (1940-1944), donde estudió Ciencias Sociales y Etnología. Entre sus profesores se cuentan Rudolf Hommes, en las materias de historia y economía; Pablo Vila, geografía; Manuel Martínez, sociología; Paul Rivet, etnología; Justus Wolfrang Shottelius, etnografía; y Rafael Bernal Jiménez, filosofía. Se casó con el antropólogo antioqueño Roberto Pineda Giraldo, a quien conoció en la Universidad Pedagógica Nacional, y fue madre de cuatro hijos. En la Universidad de California, en Berkeley, obtuvo un máster en Antropología Social y Médica (1953-1954), producto de una beca recibida en 1953 de la John Simon Guggenheim. En 1962, culminó estudios en la Universidad Pedagógica Nacional, doctorándose en Ciencias Sociales y Económicas (Vila de Pineda, 1987).

Esta última experiencia le brinda la oportunidad de incorporar una metodología novedosa de investigación, más centrada en lo empírico que en la dimensión teórica —a diferencia de lo que había sido la educación adquirida con sus profesores franceses—, en virtud de su trabajo de la mano de intelectuales internacionales de las ciencias sociales tan importantes como

Robert H. Lowie, Alfred L. Kroeber, John H. Rowe, Carl Ortwin Sauer, George M. Foster y James J. Parsons. Este contacto internacional le dio la oportunidad de valorar la labor académica hecha por ella algún tiempo atrás en Colombia desde una perspectiva más universal. Valoró la creación del nuevo saber tanto como la pedagogía creativa, y la posibilidad de aplicar la antropología al estudio de comunidades campesinas, afroamericanas y urbanas, ya que en países como Estados Unidos, Inglaterra y Holanda la antropología ya tenía un rol que desempeñar como consejera o mediadora de los intereses políticos del Estado.

A su regreso al país, el matrimonio de antropólogos buscó abrir nuevos caminos de investigación; así, por medio del Instituto Colombiano de Antropología (que nació en el año de 1938 como Instituto Etnológico Nacional, el cual durante el gobierno de Laureano Gómez pasa a llamarse Instituto Colombiano de Antropología, ICAN, dependiente directamente del Ministerio de Educación), inició sus investigaciones en salud, en particular sobre la tendencia al alcoholismo en un grupo de trabajadores, y sobre la mortalidad infantil en una zona de la ciudad de Bogotá. Estos aportes investigativos tanto sobre el estudio de la familia como sobre la antropología de la salud demostraron finalmente no sólo que en realidad se desconocían por completo los orígenes, fundamentos y estructuras de la familia en Colombia, sino que la antropología podía ser una ciencia aplicable a problemas concretos del país.

A partir de 1956, Virginia Gutiérrez se convertiría en profesora titular y honoraria de la Universidad Nacional, y trabajaría también en otras universidades de la capital. Ya para mediados del siglo pasado inicia una exploración bastante fructífera a raíz de haber escuchado afirmaciones de algunos administradores públicos, que poco tenían que ver con la realidad de la familia en Colombia. Este cuestionamiento la llevaría a recorrer nuevamente el país en pos de respuestas a la pregunta sobre la verdadera forma, historia y funciones de la familia en nuestro país. Su investigación pionera, "La familia en Colombia", sería terminada en el año 1963.

Según su biógrafo Carlos Andrés Barragán, la investigación sobre la familia la llevó a preguntarse sobre el papel de la mujer en la reproducción biológica y en la transmisión de la cultura. Sus incursiones en el estudio de la familia dieron como resultado el hallazgo y construcción analítica de cuatro principales complejos culturales nacionales diferenciables en términos de sus condiciones históricas, geográficas y étnicas: el andino, el santandereano, el negroide y el antioqueño.

En ese proceso debió enfrentarse a la necesidad de dar explicaciones a cuestiones como la interrelación entre la influencia del medio ambiente, la

relación entre éste y la economía en cada región, la tradición religiosa, las formas de relación entre los sexos, los problemas de la estructura de clases, entre otros, para explicitar cada uno de los modelos regionales. De otra parte, su labor como docente de estudiantes de medicina permitía que sus enseñanzas sobre las diferencias culturales respecto a la concepción de la enfermedad, fuesen tenidas en cuenta para la prevención de varias de las enfermedades que aquejaban a diversas poblaciones. Estas incursiones la llevaron finalmente a publicar el libro *Medicina Tradicional en Colombia* (1985), producto de una investigación que buscó comprender los aportes de la medicina indígena y afrocolombiana y que por primera vez dio legitimidad a tales conocimientos.

En 1975 publica su obra más conocida, *Estructura, Función y Cambio de la Familia en Colombia*, un análisis más complejo que involucra variables y dimensiones diversas desde la transformación del estatus de las mujeres hasta los aspectos religiosos, educativos y de estratificación social.

Según Barragán, el proyecto intelectual de Virginia se anuda a su trayecto individual basado en el recuerdo y conocimiento de las tradiciones familiares de su propio árbol genealógico, lo cual, podemos agregar, debió incidir en su propia búsqueda de la conformación de una familia estable de la que ella misma fue un ejemplo; y a la vez quizá esa raigambre de la familia en su tierra natal, Santander, fue en buena medida el motor que la impulsó a convertir ésta en objeto de estudio casi obsesivo.

Una nación: el contexto

Los inicios del siglo XX en Colombia estuvieron signados por la Guerra de los Mil días y por la pérdida del Canal de Panamá a manos de los estadounidenses; por tanto, el panorama del país era en general desolador. La educación fue una de sus víctimas principales, el analfabetismo cubría a la mayoría de la población. La Ley 39 de 1903 determinó la preeminencia de la religión católica sobre la enseñanza estatal. La religión y la moral se constituyeron en los únicos soportes de la unidad nacional a los ojos de los conservadores de la época. El nacionalismo primigenio se fundamentó en los símbolos patrios y su inculcación. La ley buscó preparar a los jóvenes para el ejercicio ciudadano, el trabajo en la industria, la agricultura y el comercio. Además, se estableció una división jerárquica entre la educación que se impartiría en las ciudades y la orientada a la población campesina, y la educación para las mujeres era una extensión de su labor doméstica.

Para los años veinte se abrió nuevamente la polémica entre los intelectuales de la época de ambos partidos, algunos de los cuales estaban alejados de la

idea de una pedagogía católica. Sin embargo, fueron los liberales quienes se preocuparon por la educación y llevaron a cabo en la práctica estrategias de recuperación del poder por medio de la fundación de institutos de enseñanza (Silva, 1989: 71-83).

Desde el siglo XIX, las tesis denominadas por Jaime Urueña “racialistas”, por parte de políticos e intelectuales tiñeron la perspectiva de conformación de la nación en Colombia, entre ellos: José María Samper, Sergio Arboleda, además de las de Laureano Gómez; el primero convencido de que la mezcla racial entre razas superiores e inferiores llevaría a la igualdad social y que los problemas del país y de Hispanoamérica tenían un carácter político más que de cualquier otra índole. La unidad no sería la plena uniformidad sino la “armonía en la diversidad”. Samper atribuía el caos político neogranadino —según Urueña— al desacuerdo entre la composición racial del país y las instituciones políticas que buscaban gobernar a todos por igual; por tanto, el núcleo de la unidad nacional debía descansar en un orden político, instituciones comunes democrático-federales (Urueña, 1994: 1-15). La interpretación de la historia colombiana y de su tendencia a la anarquía por parte de Sergio Arboleda, también se fundamentó en la raza, en su heterogeneidad y desigualdad como causa de ese caos social y político; los conflictos eran el resultado de aspiraciones sociales frustradas de las razas con menor poder. Es decir, tanto Samper como Arboleda, de acuerdo con las condiciones objetivas de la época, no podían atribuir la inexplicable propensión a la inestabilidad social y política a la existencia de clases, pues ellas realmente no se habían configurado, sino a lo que era mucho más evidente: a las diferencias sustancialistas del color de la piel que eran a su vez manifestación de culturas distintas. Arboleda reconoce la necesidad de estudiar esta composición del pueblo colombiano para dar respuesta a una pregunta básica: ¿qué tipo de orden político es adecuado a un país tan heterogéneo etnoracialmente para controlar los posibles conflictos; qué régimen político, qué principio de unidad nacional? (Urueña, 1994: 13). Según Arboleda, ese elemento debía ser de orden social, no político, y lo encontró en la religión, la fe y la moral religiosas. Por tanto, mientras para Samper la esfera de lo religioso debía permanecer en lo privado y estar separada de lo político, para Arboleda toda la nación debía estar sujeta a una ley moral y religiosa. Estas tesis continuarían hasta mediados del siglo XX y tendrían su seguidor en Laureano Gómez. Ellas inevitablemente no sólo tendrían que ver con la imposición de un cierto tipo de Estado, sino con la de un cierto tipo de educación correspondiente con tal régimen político.

En la siguiente década estaba claro que el partido conservador lograba su unificación alrededor de la doctrina de la religión católica. En el programa de 1931 se declaraba que: “La razón esencial de su doctrina la constituye la patria, la familia y la propiedad; el orden que asegura la libertad dentro de

la justicia, y mantiene la disciplina, base del perfeccionamiento; y la unidad religiosa fundadas en las doctrinas de la Iglesia Católica” (Tirado Mejía, 1995: 280). Esta posición llevaba al dogmatismo según el cual quien no compartiera tales principios estaba contra dichas instituciones; algunas veces esa posición llegaba a ser tan recalcitrante que identificaba al liberalismo con el comunismo y durante los primeros años de la Segunda Guerra Mundial surgió un ala fascista aún más radical. Porque como plantea Álvaro Tirado Mejía, a diferencia de otros países latinoamericanos, en Colombia las esferas entre el poder civil y el eclesiástico no estaban definidas de forma clara, y todo el campo de la educación estaba permeado por la intromisión de la Iglesia, que se encontraba en manos del clero y de las entidades religiosas. Pese al empeño por superar esta situación por parte de los siguientes gobiernos liberales, esta dominancia nunca sería eliminada. Para este tiempo, también asuntos como la educación mixta en los colegios oficiales y el ingreso de las mujeres a la universidad, se convirtieron en discusiones e incluso en enfrentamientos entre las distintas posiciones ideológicas.

Hacia los años treinta, el país recibe los coletazos de la depresión económica mundial, termina la hegemonía conservadora y sube a la presidencia Enrique Olaya Herrera. Para entonces la tasa de analfabetismo alcanzaba el 63%, las escuelas eran insuficientes, los métodos de enseñanza anticuados, el cubrimiento de la población campesina mínimo y el sistema educativo estaba a cargo de la Iglesia e instituciones religiosas en general. En 1932 el ministro de educación Julio Carrizosa Valenzuela, junto con Agustín Nieto Caballero, llevaron a cabo visitas a las escuelas de las diversas regiones del país y se encontraron con un escenario desalentador: altos niveles de analfabetismo, bajas condiciones higiénicas y alimenticias, continuación de anticuados métodos pedagógicos y maestros con bajo nivel de preparación.

Frente a ello fue creada la Inspección Nacional Educativa, que sólo funcionó para la primaria; se tuvo como propósito la superación de las diferencias educativas entre campo y ciudad y se estableció el bachillerato clásico humanista no dirigido a actividades prácticas. Con el fin de superar el ejercicio pedagógico deficiente, se estableció la Facultad de Ciencias de la Educación, anexa a la Universidad Nacional, la cual estuvo a cargo de Rafael Bernal Jiménez, un reformador que había organizado las escuelas rurales de Boyacá e iniciado una labor de establecimiento de restaurantes escolares. Dicha facultad se convirtió, en el gobierno de Alfonso López Pumarejo, en la Escuela Normal Superior, dependiente del Ministerio de Educación Nacional, cuyos profesores habían sido alumnos del educador alemán Julius Sieber. Y desde ese momento se autorizó dar título de bachiller a las mujeres (Jaramillo Uribe, 1989: 88-89). En esta administración se desarrolló la educación privada, y bajo la tutela de las comunidades religiosas fueron fundadas escuelas, colegios

y la Universidad Javeriana. En la primera presidencia de Alfonso López Pumarejo, se tuvo el propósito de preparar la educación para enfrentar las nuevas necesidades del país, lo que requería un sistema educativo nacionalista, modernizador, científico y más igualitario, que preparase obreros y técnicos para la industria naciente y que también tuviese un espíritu crítico. Para ello se cuadruplicó la inversión estatal en educación (Jaramillo Uribe, 1989: 90-93). La Escuela Normal Superior Colombiana tuvo como propósito fusionar en una sola institución las facultades de letras, ciencias y matemáticas, con la idea incluso de superar el propio sistema europeo en el proceso de formación pedagógica y humanista, según afirman Martha Cecilia Herrera y Carlos Low (1944: 27).

La reforma iniciada mediante la Ley 12 de 1934 y ampliada mediante el artículo 14 de 1936, permitía la injerencia del Estado tanto en la educación pública como privada; se reestructurarían las normales y la Facultad de Educación; surgiría una nueva política de formación de los maestros y acceso a la mujer a los diferentes niveles educativos; se abriría una nueva política de la enseñanza industrial, campañas sanitarias, nutricionales, de formación física, entre otras, y al menos esas eran las metas que continuaron durante los siguientes gobiernos liberales y que se cumplirían parcial y lentamente (Jaramillo Uribe, 1989: 94). El grupo reformador que apoyaría su puesta en práctica estaba conformado por intelectuales que habían viajado al extranjero. Estas reformas se habían visto influidas por la realizada en México, durante los gobiernos de José Vasconcelos y Lázaro Cárdenas, y por las misiones pedagógicas españolas y el movimiento indigenista peruano de Mariátegui y Haya de la Torre. Este proceso quedaría en suspenso al arribo de las ideas fascistas que tuvieron representantes en Colombia, las cuales hacían eco al triunfo del totalitarismo y a la derrota coyuntural de la democracia y de las ideas de igualdad y libertad.

Parte de lo que aconteció en nuestro país en la tercera década del siglo XX fue producto también de los procesos de guerra sufridos por Europa, los cuales causaron la emigración de muchos de sus principales intelectuales y de científicos de todas las ciencias. Varios de ellos escogieron como segunda patria las tierras latinoamericanas, y en gran medida ese acontecimiento tan negativo para el mundo tuvo al menos una consecuencia positiva para Colombia: la llegada de algunos de sus más brillantes investigadores en las áreas sociales.

En los años treinta del siglo XX, la sociedad y la cultura colombianas estaban predominantemente permeadas por la religión, el tradicionalismo y las ideas sobre la preeminencia de la autoridad del padre dentro del contexto familiar; además, por madres y esposas sujetas a dicha autoridad, a la administración del hogar y a la crianza de los hijos.

El periodo de hegemonía liberal de 16 años con los presidentes Enrique Olaya Herrera, Alfonso López Pumarejo, Eduardo Santos y el segundo periodo de Pumarejo, fue significativo para el avance de la noción de la importancia de la educación y de las ciencias sociales en Colombia, aunque no logró extirpar de las mentes de las elites conservadoras las prenociones raciales y la idea del fundamento religioso de la nacionalidad colombiana. Pero la idea clave de la importancia de la educación permitió la fundación de la Escuela Normal Superior, dirigida inicialmente por José Francisco Socarrás, quien tendría una concepción secular de la educación y un reconocimiento hacia los nuevos métodos propiamente científicos como la reflexión, la experimentación, el análisis y la investigación, en lugar de la repetición memorística y exegética de textos, según palabras de Carlos Andrés Barragán. De esa manera se esperaba superar la religiosidad dogmática y sin sentido para crear y cultivar mentes más inquietas, que pensarán por sí mismas, afectas al conocimiento y a la búsqueda de la razón de ser de las cosas (Barragán, 2001: 17).

El director Socarrás logró atraer a personalidades intelectuales nacionales e internacionales de la época para que se desempeñaran como maestros en la Escuela Normal. Se unieron a dicha empresa Gregorio Hernández de Alba y el alemán Justus Wolfran Schottelius para las materias de etnografía y arqueología; el también alemán Rudolf Hommes en el campo de la economía; Pablo Vila para los estudios de geografía y español, igual que José Royo, el profesor Ernesto Ghul, también proveniente de Alemania, y el profesor español José María Ots Capdequí; la lingüística estaba a cargo de Francisco Cirre y González de la Calle; otro alemán, Kurt Freudental, fue el maestro de matemáticas (Barragán, 2001: 19).

Para 1942 se dio apertura en la Normal Superior a una especialización en etnología y arqueología, que sería dirigida por el conocido etnólogo e investigador francés Paul Rivet, quien había sido fundador del Museo del Hombre en París. Rivet se había interesado por los asuntos prehistóricos y de poblamiento del continente americano y era perteneciente a un círculo exclusivo de intelectuales como Alfred Métraux, Erland Nordenskiöld, Marcel Mauss, Konrad Theodor Preuss, entre otros. Los asuntos americanistas eran publicados en el *Journal de la Société des Américanistes* de París. A finales de los treinta Eduardo Santos, futuro presidente de Colombia, conoció a Paul Rivet; ambos conversaron sobre asuntos académicos relativos al poblamiento de la parte sur del continente y sobre los pueblos indígenas en Colombia aún completamente desconocidos para los investigadores. Fue así como el político dio apoyo al investigador (Barragán, 2001: 22-23).

Gregorio Hernández de Alba, Paul Rivet y el padre misionero fray Marcelino Castellví, realizaron las primeras pesquisas sobre la cultura y la lengua de

varias de las etnias colombianas. En 1941, Rivet vuelve al país y se erige como fundador y director del Instituto Etnológico Nacional, en donde se formó la primera generación de etnólogos y arqueólogos del cual formó parte Virginia.

En 1943 fue planeada una misión de reconocimiento de los grupos indígenas en todo el territorio nacional, en particular la región denominada “territorios nacionales”, que constituía más de la mitad del país. Tanto Rivet como Socarrás decidieron que Virginia y Roberto hicieran parte de la misión que se llevaría a cabo hacia las Serranía del Perijá y de los Motilones. Junto a Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán, llevaron a cabo dicha travesía. En 1947 se repetiría la experiencia, pero en esta ocasión el destino fue la Guajira, donde se encontraban los indios wayuú. Sus hallazgos fueron publicados en la Revista del Instituto Etnológico y en el Boletín de Arqueología, donde se daban a conocer las culturas indígenas al público lego (Barragán, 2001: 28-35).

Los años cuarenta estuvieron signados por la violencia que se vivió antes y después del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, conocido en la historia nacional como el Bogotazo de 1948. Para varios pensadores liberales como Alberto Lleras Camargo, el periodo de la violencia establecido entre 1946 y 1957, que dejó más de doscientos mil muertos, fue producto en buena medida de los fallos en la educación: falta de instrucción del pueblo, de las clases medias e incluso de la elite del país, dejando de lado las causas económicas y políticas. Para los conservadores recalcitrantes y la Iglesia Católica, la violencia había sido causada por elementos revolucionarios y comunistas aleccionados desde fuera y partidarios de la “Revolución en Marcha” (Helg, 1989: 113-114). Luego de la hegemonía del partido liberal, entró nuevamente el conservatismo al poder. De acuerdo con la línea racialista de interpretación de la sociedad colombiana, Laureano Gómez, el más pesimista de ellos, atribuía a la diversidad y a la tendencia a la homogeneidad étnica por medio del mestizaje, los problemas existentes de inestabilidad, pero también los futuros; una sociedad mestiza ya era de por sí para este político una especie de incapacidad de principio. Como jefe de partido y de Estado, Gómez aspiraba a la eliminación de las instituciones políticas heredadas del liberalismo, correspondientes a la introducción del pensamiento universalista e individualista de la ilustración europea, para ser sustituidas por una doctrina católica del manejo del Estado de índole colectivista; pero esa idea sería derrotada por sus propios copartidarios (Pérez, 2003: 37). El conservatismo, que se consideró a sí mismo protector del catolicismo romano, en el cual depositaba el ingrediente principal de la unidad nacional, debió usar mecanismos como la devolución de la responsabilidad de la educación a la Iglesia Católica, por medio de la cual podría difundirse la doctrina y valores de la panhispanidad, en contra de la tendencia anglosajona y liberalizante (Abel, 2004: 6). Laureano Gómez

arremetió contra los avances educativos bajo una visión moralista, y uno de sus objetivos fue la Normal Superior a la cual se acusaba de “propiciar la convivencia malsana de hombres y mujeres y la promiscuidad”, razón por la cual fue cerrada. Los investigadores del Instituto Etnológico fueron acusados de comunistas por defender los derechos indígenas y su reconocimiento como componente fundamental de la cultura colombiana.

Barragán reafirma algo conocido por muchos: que para Laureano Gómez los indígenas eran seres inferiores y culpables del atraso del país, consecuencia de la “mezcla genética producida desde la conquista y acrecentada en el transcurso de la colonia y el comienzo de la república”. El indígena no podía ser fundamento de una nación colombiana moderna, declaraciones que fueron hechas en público repetidamente (Barragán, 2001: 37). Laureano Gómez veía en lo europeo el futuro del país, incluso realizó esfuerzos por favorecer la inmigración europea. Barragán señala también que de allí se propició la fundación de un centro de investigación sobre el aporte de la cultura europea en Colombia, y en particular de la española, por lo que surgió la idea de la creación del Instituto Colombiano de Cultura Hispánico y en contraposición, el cierre del Instituto Etnológico (2001: 38). Por eso dice:

Fue así como Virginia y Roberto vieron truncada la posibilidad de seguir adelantando y finalizar su tercera incursión etnográfica en el Chocó entre los grupos indígenas catíos y emberas, al menos no con la dimensión que habían pensado darle al estudio. Sus cargos como etnólogos e investigadores en el Instituto, después de una serie de conflictos burocráticos, habían sido declarados insubsistentes, es decir que no se necesitaban (...). (Barragán, 2001: 38).

Hoy podemos decir que no son requeridas estas formas demasiado obvias de racismo para haberse casi cumplido el sueño de una república sin población indígena; de las grandes extensiones del país, prácticamente la mitad de él a comienzos del siglo XX, pobladas por comunidades indígenas, 6.8% en 1912, ellas han pasado a contar sólo el 3.4% en el 2005 de la población nacional (equivalente a 1'392.623)¹, de forma paradójica cuando ya se les ha otorgado reconocimiento mediante la Constitución de 1991.

¹ Según datos del DANE. Véase: http://www.dane.gov.co/file/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf p. 31.

Los fundamentos de la antropología y de la sociología de la familia en Colombia

Para comprender a cabalidad de qué manera empezó a consolidarse la antropología en el país, no hay nada que sea más explícito que citar las respuestas a algunas preguntas realizadas en una entrevista llevada a cabo por los sociólogos Martha Cecilia Herrera C. y Carlos Alfonso Low P. a la propia Victoria Gutiérrez de Pineda hacia finales de los ochenta. Sus respuestas dan cuenta de los inicios de la escuela antropológica en Colombia:

¿Cómo podrían definir la orientación en los contenidos de las ciencias sociales en las que ustedes se formaron?

Nosotros tuvimos la suerte de recibir una formación que nos vino directo de Europa. En ese momento era más teórica, no tan empírica como la que recibí posteriormente en la Universidad de Berkeley, en California, en donde el hecho tenía que dar respaldo a lo que usted hipotetizara. En la Normal tuvimos la influencia de la escuela francesa en etnología, más filosófica, más para lucubrar, racionalizar y sugerir que para demostrar, y empezamos a voltear los ojos hacia el país, ya que en el bachillerato sabíamos más de Europa, Asia, África y Oceanía, y poco de Colombia. Yo tuve una buena formación en el Pedagógico; de tal manera que cuando entré a la Normal Superior ya muchas cosas las sabía. Pero para la época estos planteamientos eran nuevos, no sólo los contenidos sino la metodología. Por ejemplo en la geografía, el profesor Pablo Vila nos enseñó la asociación entre lo físico y el hombre; cada pueblo con un hábitat determinante de sus actividades; la vinculación entre el clima, la fisiografía y la vegetación, y todo con la producción humana. En este sentido, se veía la geografía en forma dinámica y lógica, y no como lista de lugares y productos. En historia [aprendimos], no a ver fechas, nacimientos, muertes, matrimonios o nombres de héroes, sino pueblos en movimiento.

¿Quién les dictaba historia?

El profesor Rudolf Hommes, inolvidable, nos dio historia y economía. Nos abrió un mundo que nosotros no entreveíamos antes; por ejemplo, lo que era el pueblo romano en su dinámica; lo que fue la cultura griega; la Edad Media nos la hizo vivir, nos la entregó activa y atractiva. Luego nos dio teoría de las doctrinas económicas, lo que ensamblaba una cosa con la otra. Nos dieron sociología por primera vez, con Martínez. También etnografía,

que nos permitía, ya no a ver las comunidades de afuera, sino lo que estaba ocurriendo aquí. Vino el profesor Justus Wolfrang Shottelius, investigador y sabio. Con estos y otros profesores, una se sentía en una atmósfera nueva, aunque muy discriminada socialmente, porque las ciencias sociales y la Escuela Normal Superior no tenían el prestigio que luego sus obras les dieron. La Escuela fue aislada por los gobiernos conservadores, porque allí se practicaba la coeducación y porque cuestionábamos todo el tradicionalismo —la colonia, propiamente— y además porque su gestor y director había sido un hombre con ideas de izquierda, abierto a todos los influjos: José Francisco Socarrás.

Haciendo un paralelo, yo veo que en el alboroto de la universidad colombiana en la década del sesenta faltó una enseñanza seria, científica y racional que les diera a los estudiantes “peso en la cola”; es decir, ciencia y reflexión. Ellos se llenaron de doctrina política, quizás solo de eslóganes y fanatismo, que no pudieron estructurar dentro de la misma vida social, económica y cultural del país, porque no se les dio su conocimiento, y así lo foráneo político lo tragaron entero, sin asimilar. En la Normal no ocurrió esto. Recuerdo, y esto no es un chiste, que un día el profesor Hommes puso un trabajo de investigación en religión. Ese estudio de las religiones nos abrió horizontes a nosotros, que no conocíamos sino la católica. Estudiamos las creencias y valores de la religión mahometana, el confucianismo, el sintoísmo y algo de culturas criollas. Cada alumno estudiaba una fe y hacíamos una especie de seminario en el cual cada estudiante exponía las similitudes y diferencias halladas en cada creencia, su percepción del hombre y la mujer, sus principios y sus valores, lo que nos daba mucha apertura mental, nos permitía hacer análisis comparativos. Entonces un día, cuando uno de los estudiantes que exponía hizo una afirmación de ateísmo muy abrupta —además éramos adolescentes y rebeldes—, el profesor lo paró en seco y le dijo: “Usted no puede ser, como científico, un ateo vulgar; usted debe ser, y eso se lo respeto, un ateo racional; tiene que darnos razones serenas, lógicas, no subjetivas, bien expresadas y con respeto”.

¿Quién le dictaba sociología y filosofía?

Sociología nos la dictaba el profesor Manuel Martínez Mendoza, egresado de la misma Normal Superior. Rafael Bernal Jiménez era profesor de filosofía, era nuestro rincón oscuro. Propiamente él no nos enseñó filosofía, sino vidas de filósofos. Nosotros

queríamos algo mejor y empezamos, entre Roberto (mi esposo) y yo, a cuestionarlo hasta que lo sacamos de quicio, pero nos dio un "tataquieto" con la amenaza de "rajarnos", el único, porque, imagínese, en esa época un profesor que te pusiera un cero... Pero en la Normal Superior había libertad académica y uno podía hacer toda su exposición contrariando al profesor, aunque eso sí, respaldándose con hechos, con documentos. El profesor evaluaba nuestro escrito, que se leía en clase, se hacía la discusión y se volvía foro participante. Uno sentía que salía triunfante o iluminado, rebatido pero nunca derrotado...

¿Y cómo eran las clases con el etnólogo Paul Rivet?

Eso era otra cosa. Etnología fue una licenciatura regular que tuvo la suerte de contar con los aportes de Paul Rivet y Justus Wolfrang Shottelius, aunque ya en el país había tenido un inicio con Gregorio Hernández de Alba. Se fue formando el equipo y se creó el Instituto Etnológico Nacional. De manera que nosotros hicimos dos carreras: etnología y ciencias sociales y económicas. Paul Rivet tenía una personalidad muy generosa, muy del espíritu francés de aquel entonces. Después, cuando fuimos a los Estados Unidos ese espíritu quedaba cuestionado con el énfasis en los hechos que hacían los norteamericanos. La ciencia francesa se basaba más en el raciocinio y la especulación. Muchas hipótesis, especulación y poca comprobación en y con los hechos reales.

Ustedes hacían trabajo de campo en la Escuela Normal Superior, ¿con Paul Rivet cómo trabajaban?

En la Normal hacíamos trabajo de campo y de investigación bibliográfica en todas las materias. Con Paul Rivet utilizamos mucho tiempo para aprender los basamentos teóricos y luego aplicarlos. Hicimos estudio de grupos sanguíneos y de antropometría en diferentes comunidades, pero tocaba investigar de acuerdo con las limitaciones, haciendo grupos sanguíneos dentro de la misma Escuela Normal o en las pequeñas poblaciones cercanas, para que la plata del traslado nos alcanzara, porque éramos bien pobres. También hicimos trabajo antropométrico en algunas comunidades indígenas. Yo fui a donde los motilonos en esa forma. Los que eran afines a la arqueología se dedicaban a "escarbar". Yo no, porque les tengo alergia a la tierra y a los huesos; no me gusta escarbar en las ruinas.

¿Cuándo Paul Rivet viene a Colombia ya tenía estructurada toda su teoría sobre el origen del hombre americano?

Sí, a nosotros nos la dio de primicia y creo que aquí se publicó. Tenía su teoría totalmente elaborada, pero él hizo trabajos de campo para corroborar algunas cosas. Fue al Ecuador y allegaba todos los testimonios etnográficos y arqueológicos que podía. Creo que esta visión múltiple es lo que le da modernidad y respaldo a sus planteamientos, al complementarlos con datos de lingüística, etnografía, arqueología y paleontología. Por eso se hicieron muchos estudios de grupos sanguíneos, tratando de ver el factor Diego, que parece es un indicador de sangre polinésica. Los trabajos realizados en el Tolima y en Venezuela señalan que hasta allá llegaron ciertos grupos asiáticos que luego se mezclaron. Se estudió también la Sierra Nevada; Milciades Chaves estudió a los pijaos y Roberto y yo estudiamos la Guajira.

El profesor Jaime Jaramillo Uribe —también egresado de la Normal Superior— parece decir que la escuela antropológica que trajo Rivet en esa época había sido ya un poco revaluada, ¿estaría de acuerdo con esto?

Sí, eso es lo que quiero decir, era más nueva la de Shottelius. Por eso hicimos una etnografía más avanzada con él. Parangonando la escuela francesa de Rivet con el pensamiento de Boas, Kroeber y Lowie, de esa misma época, Rivet era atrasado. Por eso cuando salimos a especializarnos en Estados Unidos, se nos amplió el horizonte académico y cuestionamos y renovamos nuestra alforja académica.

¿En la actualidad qué quiere ser la antropología, qué escuela es más avanzada o más actualizada en este momento?

Tenemos enseñanza de antropología en Medellín, Popayán y dos centros en Bogotá, pero no hay escuelas antropológicas, desafortunadamente. Y si me deja ser terriblemente franca, a lo santandereano, nuestra enseñanza no está formando el antropólogo que el país y la ciencia necesitan. Con visión nacional e internacional, la antropología afronta tres retos de urgente respuesta: una metodología obsoleta, como el corsé de las abuelas para las adolescentes de hoy. Con ella estamos abocados a expresarnos en adjetivos, y es urgente que podamos cuantificar los fenómenos culturales. Ello exige que seamos

capaces de manejar la tecnología del computador y de las matemáticas. Con adverbios de cantidad no se puede presentar un rasgo diciendo que es más, un poquito más que otro con el que mantiene relación. O establecerla, verificarla, analizarla. Sin verificación cuantitativa, nuestros hallazgos pierden validez académica y son inservibles ante las necesidades institucionales. Con la metodología tradicional somos incapaces de asumir el estudio de las sociedades modernas, y creo que ahora ni las más elementales. Y el país está pidiéndonos a gritos que le demos los estudios de sus estructuras institucionales. Que le demos los perfiles de sus grupos regionales, por ejemplo; intento que está llevando a cabo mi esposo en el ICAN. Forzar a los jóvenes a que se comprometan en estudios modernos, dejando el picoteo superficial de las comunidades indias, o el "guaquear" sin un criterio muy profundo en los planos nacional y teórico de la ciencia arqueológica en todo el país. No generando pequeños y aislados feudos que nada dicen académicamente, como visión estructurada nacional. Finalmente, necesitamos capacitarnos para echar mano del apoyo de las demás ciencias sociales. No podemos aislarnos de ellas, sino saber utilizarlas. Pero ello requiere una preparación rigurosa y avanzada del estudiante en estas ramas del saber, una actualización permanente y una autocrítica profunda. ¿Algo más? Mucha modestia.

¿En dónde estudió usted antropología médica?

En los Estados Unidos, en Berkeley (California). Pero cuando retorné sabía mucha teoría, y estaba muy pobre de conocimiento de la comunidad colombiana. Estaba dando esa cátedra en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional, y cada vez que estudiaba la familia en el terreno de la provincia, combinaba su estudio con análisis regionales de antropología médica, para poder dar ejemplos nuestros que ilustran lo que planteaba la teoría antropológica. Así les exponía: en la región tal se presenta tal fenómeno "doctores", que está asociado con las diarreas infantiles, con la desnutrición, magia, religión, economía, con cada actitud cultural, y les preguntaba: ¿Y usted, "doctor", de dónde es, dónde está su tierra, se presentan allí tales prácticas? ¿Cuáles otras? Algunos eran del litoral del Cauca, de los Santanderes, no faltaban paisas, boyacenses ni nariñenses o vallunos, estaba todo el país, y por tanto todas las posibilidades de ejemplarizar las creencias médicas populares patrias, confrontándolas con los principios teóricos. Traté de repetir con ellos lo mismo que los

profesores de la Normal motivaron en mí: la reflexión y el análisis crítico. Motivarlos para que dirigieran la inquietud al conocimiento de lo propio, no tragar lo foráneo sino usarlo para aplicarlo en nuestro campo, para interpretarlo y sacar partido. Tengo unos discípulos médicos, muy lindos. Enseñé ocho años en medicina, en la Universidad Nacional y después en la facultad de medicina de la Universidad del Rosario, a dos generaciones de psiquiatras, enseñándoles antropología de la familia, ubicando los cambios y los traumas de la personalidad. Ellos traían fichas clínicas y las explicaban con síntomas específicos que interpretábamos a la luz de la cultura como determinante de muchas patologías. Venían a mi casa, trabajábamos y hacíamos el seminario en el cuarto de música. Nosotros encontramos que una de las primeras cosas que empiezan a hacer ustedes es estudiar al indígena colombiano, que hasta ese momento se veía de manera peyorativa. Se decía que la degeneración de la raza se debía a que éramos de origen negroide e indio. Toda dominación conlleva principios de etnicidad para el vencido. Y en el régimen de dominación española, indios, negros y sus mezclas sufrieron este proceso que se percibe social y culturalmente hasta hoy. Yo he oído, en foros nacionales e internacionales, a compatriotas pedir que se abra la inmigración de sajones y germanos “para mejorar la raza”. En la Normal Superior se hizo consciente esta problemática. Por la orientación etnográfica de la antropología en aquel momento y queriendo dar los perfiles reales de los llamados despectivamente “indios”, mi esposo y yo hicimos nuestras primeras armas con estudios entre los motilones, los guajiros y los noanamas. Mis compañeros antropólogos pasaron también por la misma experiencia. Todavía el ICAN sigue estudiando las comunidades americanas. Pero, como lo comprobaba allí mi esposo, después de más de treinta años de sucesivas “entradas” de antropólogos a las culturas americanas, no somos capaces de mostrarle al país su realidad objetiva. El inventario que Roberto logró acopiar, me ha dicho, muestra mucha pobreza. Mea culpa y la de mis colegas, en esta carencia. Superada la etapa etnográfica y reencauchados con antropología social en Estados Unidos, nos lanzamos a abrir campos para nuestra ciencia. Roberto y Chaves se proyectaron en el estudio de comunidades campesinas y produjeron, con Guhl y otros, los atlas departamentales que ustedes conocen. Luego abrió caminos a la antropología en vivienda, en el Inscredial, donde muchas directrices actuales fueron trazadas por él. Culminó en la OEA con el Sindu y su sistema de información, creación suya. Está tratando de hacer del ICAN una alma máter científica

para la antropología; estimulando sus estudios campesinos, regionales y los de arqueología con criterio nacional, con hipótesis vertebradas, no piezas sueltas al impulso del capricho individual. Yo me especialicé en dos áreas: familia y antropología médica, con los trabajos que ustedes conocen. El negro padece parecida discriminación, seguramente más profunda por sus condiciones raciales y diferentes estatus con que se estableció entre nosotros. A excepción de los estudios de Jaramillo, Friedemann y Arocha, no existen análisis objetivos que muestren lo que trajo, lo que logró crear y lo que hoy podemos denominar negro. Se puede decir también que ha habido movimientos indigenistas más que africanistas. Los primeros aparecieron permeados de posiciones políticas, cuyas corrientes aún pueden sentirse en las luchas que las comunidades americanas están empujando para el alcance de una mejor ubicación sociocultural, como la que se libra en el Cauca. Algunos de estos intentos de mis colegas tienen un contenido mesiánico en el que perdura la posición del encomendero o la del cura doctrinero, no una posición objetiva, académica. Algunos asumen liderazgos jugando a los blancos del paseo frente a la comunidad nativa, a finales del siglo XX. Creo que para indio y para negro aún no hemos sido capaces de reevaluar totalmente su imagen, y permanecen vivos muchos principios de etnicidad. (Herrera & Low, 1987).

De las respuestas anteriores podríamos rastrear no sólo los orígenes de la escuela etnológica y arqueológica en Colombia, sino también verificar varias de las carencias de las cuales aún padecen las escuelas actuales de antropología y sociología; la preeminencia de la investigación cualitativa y a veces especulativa, que no ha dado paso a la consideración de la importancia de la comprobación y de los datos cuantitativos; el requerimiento de la rigurosidad en los procesos de investigación arqueológica; la importancia del diálogo entre las distintas ciencias, tanto entre las sociales como entre éstas y las naturales para dar cuenta de una realidad multidimensional, que ya por entonces se hacía evidente; la necesidad de adecuar los conocimientos teóricos provenientes de fuera al estudio de la realidad nacional, con criterios que combatieran el mecanicismo y la apropiación acrítica del conocimiento foráneo para contribuir mejor a la construcción de nación; la necesidad de combatir el racismo, que ha actuado no únicamente como prejuicio ideológico, sino como talanquera al progreso de los estudios antropológicos en Colombia, con el propósito de comprender a cabalidad la realidad de las etnias constituyentes de la nacionalidad y la cultura colombianas; los procesos de aculturación indígena que han dado al traste con la cultura ancestral e introducido los vicios de la sociedad blanca y la poca importancia atribuida

a los estudios culturalistas, lo cual todavía incide en el desconocimiento y, por ende, en la falta de reconocimiento de la cultura negra y el papel que ésta juega en la conformación nacional.

La obra

Virginia Gutiérrez fue pionera no sólo de los estudios sobre la familia en Colombia, los cuales inició hacia 1957, sino también de los estudios de antropología médica, a los que aportó una visión heterodoxa. Su extensa obra ha tenido varios reconocimientos. Entre sus primeros trabajos citados están: *Organización social en la Guajira* (1948); *El país rural colombiano* (1958); *Tensiones del odio en la pequeña comunidad: antagonismos en los estratos sociales* (1960).

El libro *La familia en Colombia* fue el resultado del estudio dedicado a los archivos y documentos históricos y la base de una publicación posterior: *Familia y cultura en Colombia* (1968), en la que señala la existencia de los cuatro complejos culturales diferenciables de diversas formas en el país. Este libro ha sido el punto de partida para otras investigaciones sobre la familia en el país y el fundamento de sus propios trabajos posteriores. Jaime Jaramillo dijo en 1994: «La dimensión regional que este estudio proporciona es una de las claves para entender no solamente los fenómenos familiares, sino la evolución de la economía y la sociedad colombiana durante los últimos dos siglos».

Estructura, función y cambio de la familia en Colombia, publicado en 1975, cuantificó lo que había estudiado a través de técnicas cualitativas que predominaron en sus primeros trabajos; tuvo como meta medir los cambios ocurridos en la familia después de grandes transformaciones demográficas ocurridas diez años después en el país. Este trabajo fue la verificación de la existencia de su teoría sobre los grandes complejos culturales. Pocos años después (1978) incursionó en el estudio de familias urbanas de estratos bajos donde aplicó técnicas cualitativas y cuantitativas. Allí plantea que los problemas relativos a la niñez deben ser analizados y resueltos en su origen, es decir, en la familia. Desde su perspectiva, casos como los de las comunas nororientales de Medellín, donde se ha campeado la violencia, se deben al tipo de relación intrafamiliar existente. Sobre ese problema particular escribió: *El gamín, su albergue social y su familia*². Además, publicó *La familia en Colombia: estudio antropológico* (1962); *Trabajo femenino y familia* (1986); *La familia*

² 2067 Biblioteca Luis Ángel Arango. Gutiérrez de Pineda, Virginia. Puntaje: 107. Ficha bibliográfica: Título: Virginia Gutiérrez de Pineda Edición original: 2004-12-09; Edición en la biblioteca virtual: 2004-12-09. Publicado: Biblioteca Virtual del Banco de la República. Creador: VILA DE PINEDA, Patricia; GUTIÉRREZ DE PINEDA, VIRGINIA. Fotografía de Ernesto Monsalve, 1994.

en *Cartagena de Indias* (1987); *Honor, familia y sociedad* (1985); *El patriarcalismo en Santander* (1988); *Función de la magia en situaciones de conflicto* (1989) y *La familia en Colombia: trasfondo histórico* (1997).

Virginia abrió la cátedra de antropología médica en la Universidad Nacional, con el fin de difundir su hallazgo según el cual la cultura puede ser estímulo u obstáculo a la eficacia de los programas de salud. La investigadora se dio a la tarea de recorrer nuevamente el país para recolectar un “corpus médico popular” y elaboró diversos textos explicativos sobre estas formas de expresión cultural (Echeverry de Ferrufino, 1995: 34).

En 1961 publicó el libro *La medicina popular en Colombia. Razones de su arraigo*, cuya continuación fue *Medicina tradicional en Colombia*, publicado un cuarto de siglo después en 1985 (2 tomos: *Magia, Religión y Curanderismo* y *El triple legado*). Trabajos que se complementaban con *Antropología aplicada y salud* (1969). La segunda de las cuales constituyó un análisis heterodoxo sobre los estudios de la medicina tradicional en el país.

Otros trabajos destacados fueron: *La condición jurídica y social de la mujer como factor que influye en la fecundidad* (ponencia presentada en Santo Domingo, 1973), *Imágenes y papel de hombres y mujeres en Colombia* (México, 1975), *Status de la mujer en la familia* (1977), *La mujer en la educación, el trabajo y la ley en América Latina* (1985).

Igualmente, participó en eventos internacionales diversos con ponencias; por ejemplo, en los congresos llevados a cabo en México, Chicago, Washington y Bogotá, con la Asociación Antropológica Americana; Ginebra, París y Washington, con la Organización Mundial de la Salud (OMS); y Buenos Aires, Santiago, Boston, Beloit, Chicago y Washington, sobre la situación laboral femenina, con las Naciones Unidas³.

Existen otros trabajos menos conocidos y publicados con otros autores: *Miscegenación y cultura en Colombia colonial: 1750-1810* con Roberto Pineda, y algunos reseñados brevemente como *Causas culturales de la mortalidad infantil*; *Tradicionalismo y familia en Colombia: trasfondo familiar del menor con problema civil*, por ejemplo.

Como se ve en estas citas bibliográficas, para ser una obra investigativa, constituye un conjunto prolífico de trabajos centrados en dos ejes sobre los cuales parece haber tenido la intención, especialmente respecto al problema de la familia, de abordar casi hasta el agotamiento, desde muy diversos

³ 2067 Biblioteca Luis Ángel Arango. Gutiérrez de Pineda, Virginia... Op. cit.

puntos de vista, las dimensiones posibles de su estudio y, con ello, abrir una especie de línea fundamental de investigación que terminó posicionando el tema en el ámbito académico nacional. Luego de sus aproximaciones de carácter funcionalista que no por ello estáticas, valdría la pena explorar en su misma línea geográfica e histórica todas las nuevas transformaciones sufridas por la unidad familiar luego de la escalada del conflicto a partir de los años ochenta, tanto en las zonas rurales de donde son expulsadas las familias campesinas, principalmente constituidas por mujeres y menores de edad, como en las zonas urbanas donde tienen que adaptarse forzosamente a nuevos patrones culturales, económicos y sociales. Más de tres millones de desplazados forzosos, y miles de homicidios de hombres que dejan en el abandono y la viudez a otras tantas mujeres y niños, han debido cambiar el panorama general de esa llamada institución fundamental de la sociedad en Colombia, además de la necesidad de una exploración rigurosa de la relación entre la violencia intrafamiliar y la violencia social producidas y reproducidas por el conflicto armado interno. Igualmente, con el surgimiento de nuevos paradigmas teóricos en las ciencias sociales, las posibilidades analíticas se multiplican si a ello añadimos también la relación entre los elementos locales y globales a la cual ha tendido la globalidad y generación de interdependencia cada vez mayor entre las sociedades nacionales. Este último fenómeno se relaciona a su vez con las transformaciones suscitadas por la migración bajo la figura del refugio, el asilo o la simple emigración a otros países del hemisferio y a otros continentes, por parte de individuos y familias colombianas que buscan nuevos horizontes económicos y sociales. Es decir, este sigue siendo un tema absolutamente recurrente para quienes están interesados en aceptar un reto que parece sobrepasar actualmente el esfuerzo titánico de un solo investigador. Por ello el trabajo de toda la vida de Virginia Gutiérrez de Pineda aparece actualmente como una labor verdaderamente gigantesca. Sin embargo, el trabajo que queda es aún mayor, más complejo y más diverso, para lo cual el legado de esta investigadora es un fundamento absolutamente valioso.

El reconocimiento

Su carrera como académica ha sido reconocida mediante varias distinciones: Beca del Departamento de Santander, para ingresar a la Escuela Normal Superior; doblemente becaria de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation; medalla al mérito Camilo Torres (1963); Mujer del año en Colombia (1967); premio de la Fundación Alejandro Ángel Escobar; medalla de oro al Mérito Científico, del Congreso Interamericano de Familia (1983); y homenaje de la Universidad de los Andes por el Año Internacional de la Familia (1984)⁴.

⁴ *Ibidem*

Además, se le otorgó por parte del gobierno nacional las condecoraciones: Camilo Torres, Orden Presidencial del Mérito y medalla al mérito Ester Aranda. A sus treinta años de cátedra universitaria se le otorgó el mérito de elevarla a la categoría de Profesora Honoraria de la Universidad Nacional (Herrera & Low, 1987)⁵.

En 1994 la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia (ACAC) y Granahorrar entregaron el quinto premio Nacional al Mérito Científico a la socióloga Virginia Gutiérrez de Pineda en la categoría vida y obra. Este premio ha sido adjudicado a personalidades como Manuel Elkin Patarroyo y Rodolfo Llinás.

Conclusiones

- Probablemente la principal conclusión que podríamos vislumbrar luego del recorrido por la vida, obra y contexto de la trayectoria de Virginia Gutiérrez de Pineda sea la importancia que logró inculcar a dos factores que eran poco considerados en el ámbito académico de la época: la familia y la cultura.
- De la revisión de lo anterior se desprende una obviedad: la necesidad de dar continuidad a estas investigaciones, especialmente a la luz de las nuevas transformaciones de la cultura y de la estructura familiar en Colombia y a la de nuevas contribuciones teóricas realizadas por intelectuales de las ciencias sociales provenientes tanto de Estados Unidos como de Europa y otros continentes.
- En esa perspectiva es urgente ahondar sobre varios tipos de relaciones que están al descubierto: la incidencia sobre la estructura familiar, los patrones valorativos, las conductas, etc. insertas en las diversas unidades culturales, el conflicto armado interno y sus secuelas como el desplazamiento forzado, el refugio, el asilo y la emigración por causas económicas. Y también sobre la relación entre los aspectos locales y microsociológicos con los de índole global o macrosociológicos.
- Este reto tiene en la obra de Virginia Gutiérrez un legado que fundamenta cualquier aproximación histórica, geográfica, estadística, con una orientación comparativa desde la cual vislumbrar a cabalidad tales transformaciones.
- Es igualmente motivador explorar bajo la lupa de las nuevas herramientas metodológicas y teóricas, las posibilidades de

⁵ Entrevista que forma parte del archivo oral de la investigación “La Escuela Normal Superior: 1936-1951”, que los autores realizaron para la Universidad Pedagógica Nacional.

corrección de posturas de la autora según las cuales “es la familia la que lleva la culpa mayor en la generación de la niñez callejera y fenómenos afines...” que dejan fuera la responsabilidad del Estado y de la sociedad en general del maltrato y de la violación de los derechos de la población infantil.

II

Introducción

El estudio de la historia de la institución familiar en Colombia, es tal vez una de las más importantes contribuciones de Virginia Gutiérrez de Pineda a las Ciencias Sociales, no sólo por ser pionera en el desarrollo mismo del conocimiento en este campo, sino por sus aportes a la toma de conciencia nacional sobre su pasado institucional familiar. Su obra *Familia y Cultura en Colombia* (editada por primera vez en 1968) por su gran complejidad y amplitud constituye —a juicio de diferentes autores— una síntesis “no superada” y de obligatoria consulta para quien se interese en estudiar el tema de la familia en el país⁶.

Virginia Gutiérrez estudia los hábitos que dejan las instituciones por los procesos de socialización, en los individuos y las colectividades, dentro del esquema teórico de cultura y personalidad, teoría que, según Harris, “... puede ser descrita en general como formas psicológicas de funcionalismo que relacionan las creencias y prácticas culturales con la personalidad del individuo, y la personalidad del individuo con las creencias y las prácticas culturales” (2000: 743). En esta perspectiva, “la cultura hace referencia a las formas pautadas de pensar, sentir y comportarse de los miembros de una población. La personalidad también hace referencia a las formas pautadas de pensar, sentir y comportarse, pero se centra en el individuo” (2000: 575). Aquí nos hemos interesado particularmente en resaltar el papel funcional de lo religioso en el proceso aculturador de las sociedades americanas durante la colonia; esto equivale a ver lo religioso como una parte de la organización social que da cohesión a las colectividades y a entender —tratando de seguir a Firth— que la institución familiar constituye no solo un sistema de relaciones sociales sino también, —y por ende— un sistema de valores morales que atraviesa todas las dimensiones de la sociedad (económica, política, educativa, etc.) (1981: 168).

⁶ Aunque la reflexión en esta parte del artículo se centra en el libro *Familia y Cultura en Colombia*, para la misma se han tomado también elementos de otros escritos de la autora, en particular los recogidos por la compilación hecha por el ICAN en 1992 para la publicación *Crónicas del Nuevo Mundo*, del diario El Colombiano.

A lo largo de la obra analizada, sostiene la hipótesis de que el mestizaje cultural que se desarrolló con la llegada de los españoles a América y particularmente a Colombia, es resultante del proceso aculturador llevado a cabo por la “raza” blanca sobre las “razas” indígena y negra. Este mestizaje tuvo, sin embargo, varios matices que dibujaron a lo largo y ancho del territorio nacional contrastes culturales en la formación de la familia. Un primer elemento de contraste se halla en la diversidad y dispersión de los grupos indígenas y los tipos de familia presentes en ellos a la llegada de los españoles. Un segundo elemento es la resultante del tipo de aculturación, vía principios morales cristianos que al superponerse sobre los de los indígenas determinaron transformaciones culturales dependiendo de las especificidades de dichos grupos, como también sucedió con los de la “raza” negra. Finalmente, un tercer elemento de contraste, es el trabajo de la enseñanza de la doctrina católica en los grupos criollos, cuyas fuertes diferencias sociales fueron determinantes en la constitución de la familia.

Al analizar los procesos de transformación social en América durante la época colonial, Gutiérrez resalta que la relación entre las instituciones americanas y coloniales fue fundamental. Para el caso particular de la familia, el proceso aculturativo hispánico que imponía la unidad doméstica de tipo católico-legal, desestructuró las demás formas de organización familiar, surgiendo un nuevo modelo, resultado de la sobreposición de la institución familiar europea sobre la americana, el cual fue definitivo en el proceso de transformación cultural del indio y el negro (Gutiérrez, 1992: 212).

Para desarrollar sus planteamientos, zonificó el país en lo que denominó *complejos culturales* o *subculturas*, en tanto dimensiones territoriales dotadas de un *hábitat particular*, al interior del cual se hallaba un conjunto poblacional con algunas especificidades étnicas, que instauró históricamente sociedades representadas en instituciones, “dentro de las cuales operaban valores, imágenes y pautas de comportamiento en complicada acción integrativa y bajo una marcada identidad” (Gutiérrez, 1992: xiii). Los cuatro grandes *complejos culturales* que considera son:

- a) *Complejo andino o americano*: abarca los departamentos de Cundinamarca, Boyacá y la parte central de la Cordillera Oriental, también los del Cauca, Nariño y sur del Huila en la región sur-occidental (particularmente en las zonas de páramo y subpáramo).
- b) *El complejo cultural santandereano o neohispánico*: comprendido en la parte norte de la Cordillera Oriental.

- c) *El complejo negroide*: comprendido en la llanura del Pacífico y Costa Atlántica, incluidos algunos sectores de las riberas del Magdalena y el Cauca.
- d) *El complejo de la montaña o antioqueño*: ubicado en el sector medio de la Cordillera Central.

De esta regionalización, podría criticarse su carácter generalizante de la personalidad cultural; sin embargo, es fundamental su perspectiva historiográfica y estadística, que supera la descripción puramente etnográfica y le permite situar el análisis en un proceso global y dinámico de moldeamiento de la familia en contextos sociales específicos.

La reflexión en torno a la obra de Virginia Gutiérrez de Pineda que se lleva a cabo en este artículo, se ha organizado alrededor de dos ejes: inicialmente se efectúa un recorrido del texto a fin de mostrar el establecimiento de las instituciones socioeconómicas coloniales, legitimadas por la legalidad del matrimonio católico, para luego hacer una descripción de la mirada cristiana del europeo respecto al americano. Con base en estos dos elementos, se presenta una síntesis de algunos rasgos de las subculturas propuestas por Virginia Gutiérrez en los cuatro complejos culturales regionales ya mencionados, que serían el sustrato de los cambios contemporáneos de nuestra sociedad y, particularmente, de la familia.

Instituciones coloniales, tenencia de la tierra y familia castiza

Para mantener el estatus del conquistador español en América, la Corona dispuso conceder a los conquistadores fundadores de pueblos o colonizadores a modo de recompensa, títulos de propiedad sobre las tierras conquistadas, que fueron los primeros en el Nuevo Mundo (Gutiérrez, 1975: 24). Posteriormente, se llevaron a cabo los repartimientos, consistentes en poner a disposición de los europeos que tenían control sobre la tierra, la mano de obra aborígen con el fin de explotarla. Al evolucionar este sistema de repartimiento⁷ hacia la encomienda⁸, se acentuó el proceso de aculturación y desarraigo de la población indígena: “Desde entonces se iba generando la tendencia

⁷ El repartimiento y luego la encomienda, por la reducción de los pueblos indígenas al sometimiento de los blancos, fueron una estrategia eficaz en el mestizaje y la estructuración familiar de hecho. De esta manera, la organización social de los pueblos nativos de América se descompuso con el establecimiento de las nuevas instituciones, que redistribuyeron el territorio y su población y la sometieron al mando aculturador del encomendero y de la Iglesia.

⁸ La encomienda fue un sistema de explotación con un solo objetivo: la acumulación de riquezas con base en el trabajo del indígena. Teniendo en cuenta que a los encomenderos les fueron otorgadas estancias en las tierras de sus encomendados y que aprovechaban la mano de obra de los indios, las posibilidades de un rápido enriquecimiento con base en el comercio de los productos agrícolas fueron muy grandes.

minifundista que hoy hallamos y que se aparejaba coexistentemente con las formas y sistemas de gran propiedad también a imagen y semejanza de la realidad tenencial presente” (Gutiérrez , 1975: 26, citando a Muro, 1959).

En momentos en que la población indígena disminuía notablemente y los resguardos estaban en su apogeo, hubo —como lo señala Gutiérrez (1975: 26)— dos medidas que hicieron que se fortaleciera el minifundio y el desarraigo de los indígenas: la creación de los Pueblos de Indios y la Mita. En la primera, la Real Corona justificaba la creación de los Pueblos de Indios, en defensa de estos como “poblaciones aborígenes incorporadas a la Corona”, afianzando su rol paternalista en defensa del indio de la amenaza del encomendero. “Estos pueblos tenían su base económica en los Resguardos⁹, tierras comunales, que daban el producto agrícola al indio en la parcela familiar y en las tierras comunales de pastoreo, fuentes y leñateo, y sostenían la iglesia con lotes que se le asignaban para su explotación, y que trabajaba el aborigen para sostener al cura doctrinero y al culto religioso” (1975: 26, citando a Hernández ,1949).

La institución de la Mita consistía en la obligación que la Corona le imponía al indio de trabajar para el blanco en la mina, el transporte, la agricultura, la ganadería, los caminos y otros trabajos (Gutiérrez, 1975: 27), sacando de su propiedad al indio “mitayo” por largos períodos de tiempo (diez meses al menos por año): “(...) lo mantenía en el suelo ajeno, terminando por fijarle en él, empujándolo a constituir a la larga en su persona [y] en las de sus descendientes, parte del grupo de desarraigados que provenían de otras fuentes” (1975: 27, citando a Ots, s.f.) Paralelamente, a medida que las grandes propiedades se extendían, la Iglesia adquiría un número creciente de propiedades, junto con las obligaciones del indígena en la Mita o en los resguardos, con miras al sostenimiento del culto y el sacerdote (1975: 28).

Con las guerras de independencia en el siglo XIX, dos factores dan inicio a una nueva fase de control sobre la tierra. De una parte, los resguardos que en el siglo anterior habían comenzado a concentrarse y disolverse fueron sometidos en su mayoría a una disolución legal, que acentuó el desarrollo del minifundio; y de la otra, hacia finales de siglo, con la política de los gobiernos liberales de desamortización de “manos muertas”, las grandes extensiones que había monopolizado la Iglesia durante la colonia pasaban a manos de propietarios mestizos y blancos (1975: 28).

Puede decirse que la nueva forma de tenencia de la tierra, fundamentada en la propiedad privada y el matrimonio católico como mecanismo de transmisión de la herencia, crea las bases de la estructuración familiar en la época colonial.

⁹ El continuo avance sobre tierras de uso y explotación indígena, hizo que se normatizaran dentro del nuevo orden los espacios en que debían permanecer los sobrevivientes nativos; para ello fueron creadas tierras de resguardo donde los indígenas conservaban la propiedad comunal.

Por disposición de la Corona española, las tierras que recibían los primeros conquistadores a título de “mercedes reales” como gracia por su labor al servicio de la Corona, podían constituirse en Mayorazgos, cuyo requisito para heredarse a la generación siguiente era la legitimidad que otorgaba la unión matrimonial (Gutiérrez, 1975: 29). El hecho de que el matrimonio católico significara la forma legal de heredar la propiedad, implicaba para el español ascendencia social sobre el indio y fortalecía las relaciones de dominación intraclase. Significaba igualmente que el repartimiento y la encomienda como formas institucionales en la organización de la propiedad y de distribución de la población para el trabajo, correspondían a “obligaciones codificables” y a modalidades de “regulación social” de una estructura social fundamentada en principios cristianos. Particularmente dentro del complejo cultural americano, la familia nativa se desarticuló y fueron estas entidades territoriales las que “permitieron la ruptura de las unidades étnicas a través del mestizaje legítimo” (1975: 30). Si bien de una parte se generaron relaciones maritales de facto entre negros e indígenas (servidores del blanco), también se experimentaron relaciones de facto entre blancos e indígenas o negros; sin embargo, el español siempre protegió del riesgo su posición social conformando una familia legal (católica e intraclase). Así, el régimen de la tierra originado en el repartimiento y la encomienda que obligaba con el Mayorazgo a una transmisión limpia¹⁰ de la tierra, parceló el territorio y la población nativa, bajo la autoridad aculturadora del encomendero y de la Iglesia (1975: 29-30).

A finales del siglo XVIII, y en el XIX, una serie de factores se suman para dar diversos tipos de familia miscegenada (mezclada racialmente). El avance socio-racial del mulato y del mestizo, así como la inclusión de los blancos pobres en una condición de estatus social parecido, “crea entrecruzamientos en todos los niveles de estas mezclas, en muchas de las cuales empieza a percibirse el acercamiento del matrimonio al molde patriarcal aculturador” (Gutiérrez, 1992: 210).

El negro, importado del África en calidad de esclavo, es el tercer ingrediente de la mezcla de miscegenación. Fue arrancado de múltiples regiones; procedente de sociedades disimiles culturalmente y se le incorpora a los otros dos (indio y blanco) (1992: 210). Según Gutiérrez, conocer el pasado familiar de las culturas nativas del África durante los siglos XVI, XVII y XVIII es una tarea improbable, debido a que se cuenta con muy poca documentación sobre el tema y a que la introducción de la población afrodescendiente al territorio colombiano se dio a través de individuos provenientes de distintas etnias africanas y no de pueblos, en razón a lo cual traían un modelo de estructura social y cultural

¹⁰ Es decir, a procrear una generación de legítimos a través de un matrimonio endoclase.

fragmentario. El control y transmisión de la cultura del europeo sobre el esclavo fue más fácil en los esclavos sometidos al ámbito doméstico, que entre los esclavos que se encontraban en las zonas apartadas; factores como: "...clima, vegetación, medios de comunicación, costos, escasez de personal apto y dispuesto para mantener una tarea de socialización religiosa constante necesaria para llegar a la meta del sacramento matrimonial, redujeron el éxito del adoctrinamiento católico" (1992: 221).

Para Gutiérrez el proceso de formación social durante la Colonia "es un sorprendente ejemplo de aculturación" de la familia, en el cual:

El hispano llega con ánimo de conquistador, se expande sobre lo nativo en las altiplanicies andinas, en los valles y lomerías del gran Antioquia; penetra en los litorales, invade y se asienta en los Santanderes; boga por las corrientes fluviales de la digitación cordillerana e invade la planicie oriental. Fruto reciente de múltiples herencias, se impone la tarea del moldear a los demás a su imagen y semejanza y con espíritu misionero se siente investido de la autoridad para avasallar y del poder para imponerse (1992:210).

Así, a lo largo del periodo colonial, el modelo familiar peninsular reglamentado y patrocinado por la religión católica y la fuerza del Estado, penetra e intenta moldear los modelos indígena y negro a su imagen y semejanza. Sin embargo, fueron muchas las dificultades que la España misionera debió enfrentar tratando de moldear la familia a su imagen autocrática, como lo señala la antropóloga en el artículo "*Todo debía ser a lo castizo*" (1992), en el cual sintetiza las características de las formas de familia indígena que entraron en conflicto con el ideal castizo cristiano.

Dos modelos de familia: el indígena y el español

Gutiérrez destaca la monogamia, la indisolubilidad y el patriarcalismo como rasgos básicos del legado español para la institución familiar. Los principios concernientes a la constitución de la familia castiza se derivaban de creencias cristianas que se recogían en leyes y ordenanzas, que obligaban a la unidad matrimonial a asumir un compromiso sagrado, derivado de la fe católica¹¹. La ley también obligaba a que el contrayente tuviera una conciencia individual sobre sus determinaciones, situación que según Gutiérrez, debió requerir un avanzado estado de aculturación. De acuerdo con los principios doctrinales

¹¹ "Los recogían Las Siete Partidas (Las Siete Partidas, Ley 7.9, 4), las leyes de Toro, el ordenamiento de Alcalá, las ordenanzas de Castilla y la Real Pragmática de 1789, entre otras" (Gutiérrez, 1992: 210).

que se recogían en el catecismo de Zapata (1974), se hacía énfasis en el principio amoroso para contraer matrimonio; sin embargo —como lo señala la investigadora—, lo más seguro es que para el indígena primara el interés social sobre el individual al asumir la vida de pareja. Del principio amoroso y la libertad para contraer matrimonio se derivaban dos elementos: la *indisolubilidad* de la unión contraída y la *obligación de mutua fidelidad*; tratándose de un sistema patriarcal, se hacía mayor énfasis en el compromiso de la mujer hacia el hombre, el cual iba asociado al honor masculino (Gutiérrez, 1992: 211).

La insolubilidad se expresaba en dos ideas fundamentales: “Lo que se atare en la Tierra será atado en el cielo” (1992: 210) y “...los casados no se pueden [volver a casar] porque están ligados con la mano de Dios” (1992: 211). No obstante, como se propone en el análisis de Gutiérrez, la fe conyugal y la *indisolubilidad* que establecía el modelo de familia español, iban en contravía al modo de pensar de las culturas nativas, en el cual se observaban ritos de liberación sexual o trueque de mujeres, entre otras prácticas.

Otro principio fundamental del modelo familiar que trajo el español, es el de que “el hombre es la cabeza de esta autoridad y ejerce la patria potestad sobre los hijos” y la mujer está subordinada al hombre, cosa que no sucedía en algunas sociedades indígenas, donde el tío materno guardaba una ascendencia importante frente a la del padre y la mujer ocupaba una posición destacada al interior del hogar. La lógica del patriarcalismo español evidentemente no se compaginaba con la matrilineal indígena. La autoridad masculina del sistema europeo también “...imponía las normas de residencia en la cultura castiza opuesta a los sistemas móviles en la nativa”. No obstante lo cual, aunque de alguna manera la mujer indígena ya estaba acostumbrada al patrilocalismo, regresaba a su hogar materno durante la gravidez. (Gutiérrez, 1992: 211)

La autora subraya cómo la repartición tajante que hace el peninsular sobre los roles de género produjo que el patriarcalismo menospreciara las tareas femeninas, contra la importancia y el aprecio que se guardaba en la comunidad indígena. Posiblemente porque en aquel sistema “el hombre con su rol de providente único acaparaba y centraba todo el prestigio y le confería el poder y la autoridad” (1992: 211).

El mayorazgo que introdujo el español era raro para el indígena, quien conocía la herencia por género o, en algunos casos —como en la región del altiplano nariñense—, por ultimogenitura. Para el indígena, también fue extraño que entre los españoles no se heredaran rango y riquezas por vía uterina, como era propio de algunos grupos nativos, sino por ambas sangres (1992: 211).

Para los peninsulares era inaceptable la existencia de culturas diferentes, por lo que resultaban muchos conflictos con los misioneros que querían establecer un solo modelo familiar: el “religioso-legal”. El sistema de parentesco clasificatorio de las culturas americanas, según el cual cada generación representaba un estatus, cumplía un rol y recibía un nombre genérico común (eran padres o madres de toda una generación, y se consideraban hijos todos los de la siguiente generación), era para los misioneros un sistema absolutamente promiscuo, pues resultaba contrario al sistema descriptivo traído por los españoles (1992: 212).

Las dos culturas se contraponían también en el parentesco de afinidad: “mientras era costumbre al nativo poligínico que le pertenecieran en varias tribus las familiares maternas de su mujer, como esposas, era sancionable la misma relación del hombre monógamo español con sus cuñadas o parientes afines inmediatas” (1992: 213). En esta misma perspectiva, si bien el régimen patriarcal de los españoles era monogámico aunque “privilegiaba encubiertamente al hombre con la barragana¹², en las culturas indias era reconocida la poliginia (más de una mujer) para cada varón” (1992: 213). En algunas culturas como la de los muiscas, se correlacionaba con el poder, pues eran los jefes tribales y los chamanes quienes podían tener varias mujeres, como poliginia de rango o prestigio. Según Gutiérrez, la poliginia significó el principal punto de resistencia cultural, que insertaba otros aspectos del universo de pensamiento propio de los indígenas como: poder, alianzas, guerra, riqueza, necesidad sexual, herencia y parentesco; así “la Iglesia tenía que enfrentarse con las élites de la riqueza y el poder: caciques, jeques y mohames, guerreros notables, los más favorecidos con la poliginia” (1992: 218).

A modo de síntesis, se puede decir que el nuevo régimen, de un lado —a través del repartimiento y luego de la encomienda—, desplegó una estrategia eficaz en el mestizaje y la estructuración familiar de hecho, de tal manera que los sistemas de parentesco de los pueblos nativos de América se descompusieron con el establecimiento de las nuevas instituciones; y de otro lado, estimuló dentro de los pueblos colonizados la existencia de la estructura familiar católica mediante el sistema de tenencia en los resguardos, ya que según este régimen, para el usufructo de la parcela familiar y el goce de los derechos sobre las tierras comunales, era necesaria la integración de una familia católica (significado de condición adulta)¹³.

¹² Concubina que vive en la misma casa del que está amancebado con ella.

¹³ Una vez recibida la sanción religiosa (frente a las autoridades civiles blancas e indias, como las eclesiásticas), la nueva pareja tenía derecho a poseer conjuntamente la tierra del Resguardo.

“La vida en policía”

Entre los investigadores del periodo colonial es común señalar que el Estado y la religión actuaron de manera conjunta en todos los ámbitos de la realidad americana para llevar a cabo la tarea misionera que caracterizó el “proceso histórico aculturativo” de las sociedades americanas. El historiador Fernán González anota, por ejemplo, que la simbiosis entre la Iglesia y la Corona, bajo el reinado de los Reyes Católicos, no se diferenciaba de lo que sucedió en la Edad Media europea, cuando “...las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico no se basaban en una separación o delimitación de poderes, sino en una interpretación mutua de autoridades, cuyas competencias se sobreponían y (...) entremezclaban a veces hasta confundirse. En muchos aspectos la jerarquía eclesiástica y el clero dependían de los respectivos señores feudales y de los monarcas de los Estados en formación” (González, F;1992: 309). Este autor también señala que “Conforme a la tradición de los Estados cristianos en Castilla y en Portugal, el rey heredó de la Edad Media el deber de defender y proteger a la Iglesia. A su vez, la Iglesia aparecía como la legitimadora de la monarquía, pues se consideraba que el poder real provenía de Dios” (1992: 310).

Ahora bien, para llevar a cabo el proceso de cambio cultural y de transformación de las formas de vida de los pueblos americanos, los españoles aplicaron la política de “vivir en policía” al modo europeo. El modelo de “vivir en policía”, que tenía mucho valor en la época, “equivalía a vivir en república, en ciudad, en comunidad, en Estado” (Pachón, 1992: 179). La concepción de la “vida en policía” como mecanismo de transculturación, tenía como objetivo la destrucción de las concepciones culturales de los pueblos aborígenes. Con ese objetivo, el ordenamiento del espacio constituyó un medio fundamental para moldear el comportamiento de los individuos y las colectividades. El estudio de esta perspectiva sobre el papel aculturador del espacio, es importante tanto en lo que tuvo que ver con los esfuerzos que hicieron los españoles para lograr dominar a las poblaciones indígenas, como para el tipo de resistencia que estas últimas desarrollaron para no ser dominados¹⁴.

La “reducción” de indios de diversos grupos étnicos a un solo lugar (indios que tradicionalmente habían vivido separados), fue uno de los motivos más fuertes de resistencia por parte de los indígenas frente a su integración a tierras de resguardo. La reducción implicaba el abandono de las tierras poseídas por los indios reducidos y, en muchos casos, también el abandono de sus antiguas

¹⁴ Marta Herrera afirma que “mediante la regulación del tiempo y el espacio para el desarrollo de las actividades de socialización, los pueblos se constituyeron en efectivos canales para difundir los mensajes y valores del Estado Colonial” (2002: 32).

prácticas de trabajo y de industria (González, M; 1970). Pero “desde el punto de vista de los indígenas, la gravedad mayor de estos cambios radicaba en la ruptura que de este modo se ocasionaba en los aspectos de la vida ritual y religiosa” (1990: 177). En el caso de los muiscas y su institución sacerdotal, ésta logró coexistir por bastante tiempo con la nueva fe y la nueva Iglesia; el indígena se apropió del mensaje que le predicaban los sacerdotes católicos, pero entendiéndolo a *su manera* de acuerdo con su forma de interpretar el mundo y sus valores (González, F; 1992: 310). Como ejemplo de las resistencias a la evangelización, veamos el siguiente pasaje de las Crónicas de Fray Pedro Simón:

Le sucedió a un doctrinero de nuestra religión en el pueblo de Cogua, ocho o diez leguas de esta ciudad de Santafé, que habiendo vivido un indio de los principales con muestras de muy cristiano, le dio la enfermedad de la muerte, yéndole a visitar el padre, entre otras veces, ya que estaba cerca de ella para ayudarle a bien morir, halló que lo estaba ya haciendo un sobrino del enfermo, teniéndole puesta en las manos una cruz hecha de las palmas del Domingo de Ramos, y tomándola el padre y comenzándolo a exhortar lo que Dios le inspiraba, parece le espiró también desvolviere las palmas de la cruz, porque le parecía pesaba más que lo que las palmas podían pesar, y desenvolviéndolas, halló en ellas un ídolo de oro que representaba el Dios Bochica, en cuya adoración se disponía para morir, como lo hizo luego, admitiendo poco las exhortaciones del padre. El cual hizo castigar al sobrino porque no había sido poca parte en que muriese su tío en aquel estado. (1981: 363).

Particular interés despierta desde la perspectiva de Virginia Gutiérrez, la conservación de valores religiosos de la Iglesia Católica que, a pesar de las transformaciones introducidas por la historia, y luego de varios siglos de la llegada de los europeos a América, continúan incidiendo en los comportamientos individuales y colectivos de los complejos culturales. En este sentido, resulta relevante aproximarnos a la relación entre religión y complejos culturales, a fin de establecer algunos contrastes globales que nos permitan comprender ciertas lógicas culturales que expresan diverso tipo de relaciones, v. gr. modos de creer religioso y códigos culturales; representaciones de creencias religiosas y formas en que las personas piensan la realidad y se piensan a sí mismas; representaciones religiosas y vínculos sociales que ellas permiten y, en fin, las formas de pensarse dentro de una comunidad.

Religión y Complejos Culturales

En el contexto de la obra de Virginia Gutiérrez, nos interesa resaltar algunos de los rasgos culturales y religiosos coloniales que analizó —desde la perspectiva cultura y personalidad— como complejos culturales en el marco de grandes identidades regionalizadas, según el grado y la forma en que se desarrolló la aculturación. Trataremos entonces de esbozar para cada complejo cultural, algunas ideas generales que más allá de pretender hacer una síntesis reduccionista de la autora, lo que buscan es subrayar algunos contrastes culturales y religiosos que bien valdría la pena retomar en investigaciones futuras de carácter etnológico o sociológico, para poder establecer hipótesis más generales, de cara a las transformaciones que ha experimentado la sociedad colombiana en los últimos tiempos.

Complejo andino o americano

Como se mencionó más arriba, si bien es cierto que la regulación del espacio tuvo efectos puramente materiales, no es menos cierto que el impacto simbólico tuvo profunda repercusión en la vida de los indígenas. Los españoles entendieron muy bien esta lógica cuando persiguieron y destruyeron los centros de culto y a los chamanes que los administraban (Pinzón, 1992).

La modificación del espacio sagrado ancestral con la sobreposición de santuarios católicos, significó no solamente la transformación y reordenación del espacio físico, sino que, como señala Gutiérrez: “la fe católica en cada parroquia y en cada pueblo de indios revivió y sustituyó en el nuevo ritual la mística colectiva de los valores religiosos indios. Ofreció un funcionalismo que encuadraba con su tipo de economía agrícola: transculturó los ritos nativos de la cosecha sustituyéndolos por festividades católicas como la de San Isidro Labrador o la conmemoración del Corpus, etc.” (1975: 39). Al fundar la red de pueblos y erigir parroquias en cada uno de ellos, se instituyeron las fiestas patronales de cada parroquia o de cada pueblo, creando advocaciones (por apariciones, renovaciones de imágenes sagradas); además, la nueva institución religiosa “dotó a cada gremio y a cada cofradía artesanal de Santo Patrón; a cada estado civil, a cada sexo, a cada edad, de hermandad religiosa, controlada de cerca por la autoridad parroquial” (1975: 39).

En el caso del altiplano cundiboyacense, las antiguas romerías que los muiscas realizaban a los santuarios naturales y que les permitían recorrer casi todo su territorio en “competencias deportivas y en festividades colectivas”, fueron sustituidas por “otras similares” que se encaminaron y se condujeron hacia los santuarios marianos (Gutiérrez, 1975: 40). A todo lo largo de los Andes, este complejo se pobló de diferentes advocaciones marianas y cristianas,

“imágenes plasmadas a la nueva cristiandad india y aparecidas en los sitios donde el alma nativa adoraba a sus viejas deidades. Íconos hallados en las fuentes, en los cerros, en los peñascos y/o retablos milagrosamente renovados en las corrientes fluviales, sitio dilecto del alma Chibcha, captaron su fe y su necesidad de hallar seguridad emocional entre la quiebra de ancestrales creencias míticas” (1975: 40, citando a Saffaris, 1948, y Pacheco, 1959).

En este complejo cultural, la religión fue introducida “al servicio de la nueva estructura social de la comunidad americana, del nuevo orden que así cumplió un amplio funcionalismo” (1975: 40). En consecuencia, en esta subcultura se produjeron fenómenos que “impregnaron la personalidad colectiva e individual de las gentes. Se dio comienzo a la resignada actitud ante la vida, al quietismo, a la pasividad (...)” (Gutiérrez 1975: 41, citando a Orlando Fals Borda, 1956). Esta pasividad, se ha proyectado a muchos aspectos de la vida cotidiana en expresiones que se resumen como “esa es la voluntad de Dios”, la cual refleja una especie de fatalismo frente a la superación personal y “pesimismo para aceptar el cambio”. Como lo señala la autora, esta actitud cambia cuando el habitante de estas regiones rurales se desplaza a las ciudades o a otros contextos culturales (1975: 42).

Otros aspectos que se incorporaron dentro del mundo religioso andino fueron la imagen y el estatus del sacerdote: “El indio no vio en la sustitución de su jeque más que un trasplante de razas”, y se apropió de una “nueva cabeza visible de la religión”: el sacerdote. En la nueva sociedad que los discriminaba, el indígena buscó un aliado, alguien en quien confiar, “alguien que catalizara su ancestral anhelo de ser dirigido, poseído, enajenado, protegido, como antaño lo fueran por sus jeques” (1975: 44). Se desprende entonces de lo anterior, el valor y el estatus que cobró el sacerdote católico desde este momento (1975: 45); a través de la administración de los sacramentos (particularmente de la confesión y la comunión), el sacerdote descubrió, se apoderó y controló los secretos más preciados de sus comunidades, “orientándolas gregariamente”, y respaldó su posición al lograr congregar a la feligresía en las fiestas religiosas que exaltaban con fervor el culto a las nuevas deidades. El púlpito era, y aún es, otro espacio de legitimación de la voz del sacerdote, pues allí emplazaba la conducta de sus feligreses y daba cuenta de ella a la opinión popular para que juzgara y sancionara al infractor de las pautas de comportamiento (1975: 45). Otras instituciones menores como la hermandades, las cofradías, los grupos de oración, entre otras, siguen cumpliendo el papel de ejercer una acción de control, de impulso al cambio o de rechazo al mismo y orientan estratégicamente a la población joven de la comunidad.

Lo anterior resume en parte cómo la Iglesia Católica llevó a cabo una difícil labor en el proceso de aculturación religiosa, que aún no termina y que

en los últimos 30 años incorpora nuevos elementos, por los cambios que vienen experimentando las áreas rurales de todos los complejos culturales, en particular por la explosión en el surgimiento de nuevos movimientos religiosos (pentecostales) de origen protestante. Esta nueva realidad ha hecho que el papel regulador de las conciencias que tenía la Iglesia Católica se haya resquebrajado en parte, y que sea objeto de nuevos análisis sociales que muestran una reconfiguración local de las identidades en las zonas andinas.

Complejo cultural santandereano o neohispánico

Según la investigadora el complejo cultural santandereano, constituía el mismo basamento del complejo americano andino, siendo posiblemente una porción de la confederación en que estaba dividido el grupo muisca, “de esta manera, la superposición cultural y biológica india-hispánica, floreció como en la zona andina a expensas de las instituciones” (Gutiérrez, 1975: 148); sin embargo, como señala Gutiérrez, al español (y en particular a la Iglesia) le resultó más fácil moldear a los indios “salvajes”, que someter dentro de los mismos valores al hispano. Así, dentro de este complejo se hizo dual la labor de la Iglesia en la aplicación de la religión: de un lado, el trabajo subordinante con los indios y, de otro, la relación con la elite social, que se resistía a actuar bajo el mismo rasero a que eran sometidos los pueblos indígenas.

Posteriormente, las luchas partidistas y el alinderamiento de la Iglesia dentro de ellas, generaron en algunos sectores de la población del complejo una resistencia a la intervención de la Iglesia en la vida de las familias. Para el momento en que se realizó la investigación —señala la autora— había padres de familia que se resistían a las prescripciones de la Iglesia y a participar en los ritos bajo la tutela de la institución religiosa; en las festividades se observaba la resistencia de un sector (el hispánico) a participar de estos eventos, mientras otro (el indígena) lo hacía ofreciendo gran espectáculo de fe, lo que evidenciaba de nuevo “la identificación colonial de las clases hispánicas e indias” (1975: 152). Gutiérrez, al referirse a la existencia de relaciones de tensión entre la Iglesia y los estratos altos de la población, aclara que “esta tradicional tensión entre la institución religiosa y el santandereano de los estratos altos, que se traduce en una fría relación con la Iglesia, no significa íntimamente una abstracción de éste al sentimiento religioso. Constituye más bien una imagen divergente ante la forma y la imagen eclesiástica, que ante el credo” (1975: 155).

Finalmente, otro elemento que subraya Gutiérrez como relevante en las permanencias culturales, es el factor negativo en la asimilación religiosa de la personalidad, “la imagen no superada del machismo físico-agresivo”. Las creencias religiosas son vistas desde estos valores fuertemente internalizados

como sintomáticos de debilidad masculina. “La religión es buena para la mujeres”, lo que quiere decir en este contexto “que es mala para los hombres, y con ese criterio hay que rechazarla por nociva de la imagen ideal varonil” (1975: 155).

Hay que recordar que en general dentro del proceso de moldeamiento de las raíces indias americanas, la aculturación logró “(...) cambiar radicalmente los valores del estatus de la mujer en el núcleo hogareño. Como resultado de este proceso, la misión creadora femenina resultó sometida al complejo de autoridad paternal” (1975: 156). En el proceso histórico, la economía también jugó un papel importante, particularmente en las formas empresariales familiares de las clases medias, donde se impone la jefatura masculina y, como lo señala Gutiérrez, se presentó una concomitancia de presiones institucionales que “no han permitido aún a la mujer tomar y asumir por sí y ante sí las posiciones directivas” (1975: 158).

Complejo negroide

En apartados anteriores se hizo referencia a que el trabajo evangelizador que el español realizó sobre el negro fue más bien débil y terminó convirtiéndose, como dice la autora, en una “suavización de las asperezas de la personalidad del africano para su encaje social, que en una verdadera labor aculturadora religiosa” (1975: 272). La escasez de religiosos que se encargaran de esta labor y la dificultad para hacer presencia en lugares tan inhóspitos, hicieron que las formas devocionales en las zonas mineras se focalizaran con el culto a un santo patrón “fomentadas por el dueño de minas, los comerciantes y el interés eclesiástico”. Se estableció de esta manera la festividad anual al santo patrón, como en las otras partes del país (1975: 272).

En estas circunstancias la comunidad segregada hizo del culto una fiesta social, lo transformó en feria, en carnaval, en “promiscua liberación biológica”. Los negros, a través del culto festivo, dieron salida a sus emociones contenidas, a su soledad, a la liberación de sus jornadas y aislamientos forzosos. El culto fue “un pretexto catártico que desahogó la vida del socavón, del barequeo en los ríos de enclave selvática” (1975: 273).

Una característica de la formación religiosa fue su carácter híbrido, pues al escaparse hacia los palenques, el negro recordaba en parte sus prácticas rituales ancestrales y las aderezaba con los cultos católicos. “De esta manera el culto se vio mezclado funcionalmente con ritos de fecundidad, de la cosecha, con formas mágicas que al faltar al sacerdocio heterodoxo eran ejecutadas cuidadosamente por un encargado de la comunidad” (1975: 274).

Para Gutiérrez, la religión tomó otra dirección en estas zonas por su carácter “mágico”. Si bien el papel de “la magia” fue preponderante por la escasa presencia del clero, no es menos cierto que la mentalidades del indio, del negro y del español era “mágicas” y como resultado, la religión y la magia tienen en esas zonas vida simbiótica, por la ubicación geográfica del africano, en la mayoría de los casos confinado a las selvas húmedas y las riberas de los ríos, y por su distanciamiento en los palenques y la defensa de las cimarroneras, logrando así desarrollar una cultura con elementos de su ancestralidad, que se expresan hoy en día como permanencias religiosas (1975: 277).

Gutiérrez concluye que “... la Iglesia no empapó la estructura social de este complejo y no se ha proyectado en moral como en la zona andina”(1975: 277) y que hoy puede decirse que “la religión no constituye una institución rectora de la vida institucional familiar, ni tampoco puede observarse que su acción trascienda básicamente en los principios normativos de la conducta individual y colectiva dentro de los amplios sectores verticales y horizontales de la sociedad en este complejo”, según hallazgos de la investigadora (1975: 278, citando a Haddox, 1965). Recapitulando, subraya la evidente ausencia de la presencia sacerdotal en las comunidades y su pobre papel aglutinante y de liderazgo en las orientaciones religiosas católicas y la “asordinada asimilación de las normas católicas en la estructuración familiar...” (1975: 279, citando a Fermoso).

Complejo de la montaña o antioqueño

Según Gutiérrez (1975), al igual que en el complejo andino, la religión en la región antioqueña ha sido la gran moldeadora de la estructura familiar, incidiendo también de forma importante en el comportamiento individual y colectivo.

Se plantean entonces algunos factores que moldean la imagen y el funcionamiento en la familia. En primer término, en este núcleo cultural no se presentaron las altas densidades poblacionales nativas que se encontraron en los Andes Centro-orientales. Las tribus que poblaron estas regiones antioqueñas, al ser vencidas por los españoles, prefirieron la extinción a ser sometidas; de la misma manera, las fuertes faenas de trabajo en la minería o en condición de mitayo, el aislamiento y las enfermedades, contribuyeron a la disminución y extinción rápida de la población indígena. Ya en la época de la colonización, según afirma Gutiérrez de Pineda, Antioquia tenía una población sobrante no asimilada ni a su economía ni a su cultura, que más tarde “...estimulada por la posesión de las tierras fértiles en el sur y occidente, lograba superar los vicios de una comunidad minera colonial, transformándose vigorosamente en una sociedad agrícola con costumbres

puritanas, una religión al servicio de su actividad económica y reguladora de su moral” (1975:375, citando a Parsons, 1961). De esta manera, “con cada finca abierta, cada trocha de enlace, cada capilla pajiza, cada acta de fundación de pueblos, se iba gestando una nueva sociedad de tipo agrario, marcada por una activa vida familiar, signada por una pronta dinámica social y por una profunda fe religiosa. La iglesia sentó de esta manera en esta etapa de asentamiento y de formación social, su posición de liderazgo en esta sociedad”¹⁵ (1975: 375, citando a López, 1927).

En segundo término, la religión en Antioquia constituye un fuerte marcador de identidad, “posiblemente el más determinante”; una identidad ligada a la aceptación de la moral cristiana, que vigila los comportamientos de los individuos que se comparten en los cultos¹⁶, involucrándolos tácitamente al colectivo dentro del ambiente social propiciado por las festividades religiosas. Por lo general, “cada individuo se extravierte frente a la total comunidad, como perteneciente a una familia a una colectividad más amplia (barrio, vereda, municipio, vecino por ejemplo); a una clase social dada, desde donde hace gala de su poder económico y social...” (1975: 379).

Además del culto, existen otros mecanismos de control moral que hacen parte del legado de creencias católicas y que se constituyen en incentivos del comportamiento individual. El mecanismo religioso de “trueque de acciones —retribuciones con el otro mundo— se constituye en un poderoso estímulo en la ejecución de una conducta de justicia social” (1975: 380) que permite una redistribución más equitativa de la riqueza, como una especie de aplicación del principio de solidaridad, según el cual el recurso económico se gana en el reino de este mundo y la bienaventuranza en el “más allá”; bajo este principio, quien lleva a cabo obras de beneficencia, hospitalarias o de caridad, gana terreno en los méritos que se posponen para la “otra vida”. Es de anotar que este tipo de razonamientos estimula fuertemente el altruismo social, en contraste con lo que sucede en el complejo andino, donde el derroche económico se dirige a la exaltación del culto y la liturgia, con expresiones que se materializan en fastuosas ceremonias propiciatorias como los actos funerarios, oraciones, novenarios, peregrinaciones, etc. “Este mecanismo en el complejo antioqueño se traduce en una acción fundamentalmente social” (1975: 381).

¹⁵ En esta perspectiva, Virginia Gutiérrez subraya que Antioquia históricamente proporciona de forma significativa a mediados del siglo XX el mayor número de parroquias en el país: “Complementariamente al número relativo de sacerdotes supera el de cualquier otra zona...” (1975: 376). Para entonces ostentaba el mayor número de sacerdotes diocesanos y concentraba el mayor número de casas provinciales del clero regular.

¹⁶ Dentro de las modalidades de cultos se encuentran “bendición de la casa, las visitas de imágenes parroquiales al hogar, las misas de enfermo, la entronización del Sagrado Corazón de Jesús en cada hogar”; además, las fiestas anuales del santo patrono o de la Virgen (Gutiérrez, 1975: 379).

Otro aspecto particular de la religiosidad antioqueña es su absoluta confianza en la providencia; en Antioquia “la religión es fuerza inspiradora que estimula, que sirve de acicate, de esperanza” (1975: 384). Contrario al habitante de los Andes, que se piensa la víctima de Dios, para el individuo de la montaña la providencia significa la voz salvadora que se expresa a través de los detalles de la vida cotidiana que conducen al éxito. “No tiene la posición milagrera de oriente, que espera que la divinidad haga presente su ayuda... el antioqueño pide a Dios le dé la sola oportunidad o le deje crearla... el creyente antioqueño lucha agresivamente por la conquista de su bienestar familiar, coonestado por la firme creencia en Dios” (1975: 385). Cabe agregar que, como afirma Gutiérrez de Pineda, a través de la participación colectiva en el culto, se crea un fuerte lazo de identificación y de dispositivo funcional “para juzgar a cada miembro de la comunidad, no sólo por la institución sino por cada otro miembro de la misma, lo que engrana en forma individual la tarea del control de la cultura hacia su principios ético-familiares” (1975: 391).

A manera de conclusión

Los procesos de formación familiar en cada uno de los complejos culturales del país analizados por Gutiérrez en *Familia y cultura en Colombia*, se caracterizan por dinámicas históricas particulares, así como por las transformaciones generadas por proceso de urbanización y el influjo de la modernidad. Además, “siguen siendo referentes fundamentales para el análisis del legado cultural regional en las zonas rurales y aún en las ciudades” (Henao & Jiménez, 1998), dado que nos permiten observar continuidades y discontinuidades culturales. Con razón, Fals Borda, en su reconocido trabajo *Campesinos de los Andes*, subraya la importancia de que los estudios sociales sobre el campesinado se remitan a los orígenes del mestizaje para tratar de encontrar los aportes que las “razas” negra, blanca e indígena hicieron en el proceso de formación social nacional.

La mirada hacia el pasado es central, porque nos permite reconstruir una perspectiva —si se permite la expresión— de *futuro-anterior*, como una forma de memoria; la representación que nos hacemos sobre lo que pensaban las personas y las colectividades del pasado sobre su futuro, tiene particular importancia en el análisis social del presente.

De otra manera, al mirar en perspectiva el pasado hacia el presente, podemos analizar los factores de permanencia o de cambio cultural que observamos en la realidad de hoy. La memoria¹⁷, en tanto reconstrucción social del pasado, tiene particular interés en el análisis social de los hechos contemporáneos, porque

¹⁷ Sobre el tema resulta interesante consultar la compilación que realizan Cristóbal Gennecco y Martha Zambrano (2000).

ofrece rastros sobre la orientación de los procesos de construcción de nuevas identidades individuales y colectivas que surgen con la modernidad. En este contexto de relación entre pasado y presente, se han querido situar algunas referencias de la obra de Virginia Gutiérrez: las proyecciones religiosas en los complejos culturales, que se expresan hoy como permanencias identitarias heredadas de la colonia y en proceso de reelaboración a través de los siglos hasta el presente, con nuevas formas de familia que son objeto de estudio.

Por último, hay que subrayar que el trabajo comparativo de los complejos culturales que lleva a cabo Virginia Gutiérrez, permite observar contrastes de cultura y personalidad individual y colectiva en diferentes regiones marcadas por procesos históricos de aculturación. La combinación de diferentes técnicas de investigación antropológica y sociológica tales como la observación participante, la entrevista a profundidad, la acumulación de biografías de diferentes informantes por género y generación, los cuestionarios para obtener bases cuantitativas a fin de establecer indicadores y variables, al igual que la utilización de fuentes históricas, fueron fundamentales para el análisis del relativismo cultural, trabajo —según diferentes estudiosos de las ciencias sociales en Colombia— no superado hasta hoy.

Bibliografía

- ABEL, Christopher. (2004). "Misiones protestantes en un estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta". En: *Revista Análisis Político*, No. 50. Instituto de Ciencias Políticas y relaciones Internacionales, IEPRI, Universidad Nacional.
- BARRAGÁN, Carlos Andrés. (2001). *Virginia Gutiérrez de Pineda. Observadora silenciosa, maestra apasionada*. Bogotá, Colombia: Colciencias.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2007). "Pensamiento Colombiano del Siglo XX". En: <http://books.google.com.co/books?id=2SBjBTVaPUC&pg=PA527&lpg=PA527&dq=Gutierrez+de+Pineda+Virginia+biografia&source>. Pontificia Universidad Javeriana: Pensar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensamiento Colombiano del Siglo XX.
- ECHEVERRY de FERRUFINO, Ligia (Comp.). (1995). *Premio Nacional al Mérito Científico 1994. Virginia Gutiérrez de Pineda*. Granahorrar, Bogotá: Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia, ACAC.
- FALS-BORDA, Orlando. (1956). "El campesino Cundiboyacense, conceptos sobre su pasividad". En: *Revista de Psicología*, Vol. 1, No. 1. Bogotá.
- _____. (1978). *Campesinos de los Andes*. Bogotá: Punta de Lanza.
- FERMOSO, Paciano. (1961). *Catolicismo de juventud colombiana*. Bogotá.
- FIRTH, R.; FORTES, M. et al. (1981). *Hombre y cultura: la obra de Bronislaw Malinowski*. México: Siglo XXI.
- GENECCO, Cristobal & ZAMBRANO, Martha (eds.). (2000). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*. Bogotá: ICAN.
- GONZÁLEZ, Fernán. (1992). "¿Evangelización o conquista espiritual?". En: *Crónicas del Nuevo Mundo*, Fascículo No. 20. Bogotá: El Colombiano, ICAN.
- GONZÁLEZ, M. (1970). "Orígenes de la institución del Resguardo". En: *UN, Revista de divulgación cultural de la Universidad Nacional de Colombia*, No. 6. pp. 171-187. Bogotá: Universidad Nacional.
- GUTIÉRREZ de PINEDA, Virginia. (1975). *Familia y Cultura en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- _____. (1992). "Todo debía ser a lo castizo". En: *Crónicas del Nuevo Mundo*, Fascículo No. 20. Bogotá: El Colombiano, ICAN.
- HADDOX, Benjamín. (1965). *Sociedad y religión en Colombia*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- HARRIS, Marvin. (2000). *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.
- HELG, Aline. (1989). "La educación en Colombia. 1946-1957". En: *Nueva Historia de Colombia*. Bogotá: Planeta. Tomo IV.
- HENAO, Hernán & JIMÉNEZ, Blanca Inés. (1998). "La diversidad familiar en Colombia: una realidad de ayer y de hoy". En: *Cuaderno Cultura y Sociedad*, No. 1. Medellín.
- HERNÁNDEZ, Guillermo. (1949). *De los chibchas a la colonia y a la república*. Bogotá.

- HERRERA, Marta. (2002). *Ordenar para controlar*. Bogotá: ICANH.
- HERRERA C., Martha Cecilia & LOW, Carlos Alfonso. (1944). *El caso de la Escuela Normal Superior. Una historia reciente olvidada*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- _____. (1987). *Virginia Gutiérrez de Pineda: una vida de pasión, investigación y docencia*. Boletín Cultural y bibliográfico No. 10, Vol., XXIV. Bogotá, Colombia: Biblioteca Luis Ángel Arango.
- JARAMILLO URIBE, Jaime. (1989). "La educación durante los gobiernos liberales. 1930-1946". En: *Nueva Historia de Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta. Tomo IV.
- LÓPEZ, Alejandro. (1927). *Problemas colombianos*. París.
- LLERAS, Roberto. (1989). "Historia Prehispánica y Permanencias Culturales". En: *Historia Y Culturas Populares*. Tunja: Instituto de Cultura y Bellas Artes de Boyacá, ICBA.
- MURO, Orejón. (1959). *Cedulario americano*. Sevilla.
- OTS CAPDEQUI, José María. (s.f.). "El tributo indiano". En: *Trimestre económico*, Vol. VIII, No. 4.
- PACHECO, Juan Manuel. (1959). *Jesuitas en Colombia*. Bogotá.
- PACHÓN, Ximena. (1992) "Así entramos en la civilización". En: *Crónicas del nuevo mundo*, Fascículo No. 12. Bogotá: El Colombiano, ICAN.
- PARSONS, James. (1961). *La colonización antioqueña en el occidente de Colombia*. Bogotá: Banco de la República.
- PÉREZ, Hésper Eduardo. (2003). "Acerca del nacionalismo católico de Laureano Gómez 1930-1946". En: *Revista Colombiana de Sociología*, No. 20. Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional.
- PINZÓN, Carlos. (1992). "Otra Historia de Dios y del Diablo". En: *Cronistas del Nuevo Mundo*. Bogotá: ICAN, CINEP, El Colombiano.
- RODRÍGUEZ, Pablo. (1997). *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada, Siglo XVIII*. Bogotá: Editorial Ariel.
- SAFFRAIS, Doctor. (1948). *Viajes a Nueva Granada*. Bogotá.
- SILVA, Renán. (1989). "La educación en Colombia. 1880-1930". En: *Nueva Historia de Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta. Tomo IV.
- SIMÓN, Fray Pedro. (1981). *Noticias Historiales de la Conquista de Tierra Firme en Las Indias Occidentales*. Bogotá: Banco de la República. Tomo III.
- TIRADO MEJÍA, Álvaro. (1995). *Aspectos políticos del primer gobierno de Alfonso López Pumarejo (1934-1938)*. Santafé de Bogotá: Editorial Planeta.
- URUENA, Jaime. (1994). "La idea de heterogeneidad racial en el pensamiento político colombiano: una mirada histórica". En: *Revista Análisis Político*, No. 22. Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, IEPRI, Universidad Nacional.
- VILA de PINEDA, Patricia (creadora). (1987). Ficha bibliográfica: Título: Virginia Gutiérrez de Pineda, Edición original: 2004-12-09, Edición en la

biblioteca virtual: 2004-12-09, Publicado: Biblioteca Virtual del Banco de la República. Esta biografía fue tomada de: *La gran enciclopedia de Colombia del Círculo de Lectores*, tomo de biografías, Boletín Cultural y Bibliográfico No. 10, Vol., XXIV, Biblioteca Luis Ángel Arango.

ZAPATA, Luis. (1974). "Constituciones Sinodales de Santafé de Bogotá 1576". En: *Misionalia Hispánica*, T. 31. Madrid: Ed. Dpto. de Misiología Española.

Páginas web

http://www.dane.gov.co/file/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf

<http://www.newsmatic.e->

[pol.com.ar/index.php?pub_id=480&aid=35348&eid=17&eid=17&nombre](http://www.newsmatic.e-pol.com.ar/index.php?pub_id=480&aid=35348&eid=17&eid=17&nombre)