

Gerardo Reichel, a la luz de su obra. Invención del indigenismo y ecologismo en Colombia*

Carl Henrik Langebaek**

Universidad de los Andes, Colombia

DOI: <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda27.2017.01>

Artículo recibido: 30 de julio de 2016; aceptado: 8 de noviembre de 2016; modificado: 12 de diciembre de 2016

Resumen: Este artículo examina la obra de Gerardo Reichel-Dolmatoff, y no su vida, lo que parecería una salida fácil después de las revelaciones sobre su pasado en las filas del nacionalsocialismo. Sin embargo, esta propuesta se desprende de la propia denuncia sobre ese pasado que pidió reexaminar su obra a la luz de los antecedentes de preguerra. Propongo que simplificar su obra como un producto del nacionalsocialismo no resiste un análisis riguroso, ya que esta se debe más al ambiente de la etnología liberal de la época de su llegada a Colombia que a ideas raciales y culturales del núcleo del pensamiento nacionalsocialista. De hecho, hay en su obra una experiencia americana, académica y social que no se puede ignorar, y que la torna compleja y contradictoria. Por ende, el pasado personal de Reichel no se puede, ni se debe, echar por la borda, pero su obra tampoco, aunque sea para disentir de ella. Hay quienes quieren encontrar en los pioneros de la antropología, o en general en los interesados en los “pueblos primitivos”, ejemplos perfectos, héroes intachables. Y también quienes ven en el nacimiento de la antropología colombiana una ideología desmarcada por completo de aspectos racistas. Nada de eso puede estar más lejos de la realidad y merece una crítica profunda que recién hace poco ha comenzado y que debe continuarse para comprender mejor la labor antropológica en nuestro país.

Palabras clave: Nacionalsocialismo, antropología colombiana, Gerardo Reichel-Dolmatoff, antropología de la antropología (palabras clave del autor).

* Agradezco a Carlos Uribe por su invitación a participar en este número de *Antípoda*. Algunos apartes de este artículo son un desarrollo de discusiones previas publicadas en *Herederos del pasado-Indígenas y pensamiento criollo en Colombia y Venezuela* (2009). También de Langebaek (2001).

** Doctor en Antropología, Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos. Actualmente es el vicerrector de Asuntos Académicos de la Universidad de los Andes, Colombia. Entre sus últimas publicaciones están: “Experiencias oníricas, el más allá y el purgatorio en la Nueva Granada. La demonización de las entrañas americanas y la conversión de los indios”. *Boletín de Historia y Antigüedades* 94 (1): 251-306, 2012. “Condiciones de vida y jerarquías sociales en el norte de Suramérica: el caso de la población muisca en Tibanica, Soacha”. *Indiana* 23 (1): 15-34, 2011. ✉ clangeba@uniandes.edu.co

Gerardo Reichel, in Light of his Work. The Invention of Indigenism and Environmentalism in Colombia

Abstract: This paper examines the work of Gerardo Reichel-Dolmatoff, after recent information about his past related to national socialist movements in Germany. This paper focuses in his work, not his life, as a response to the call to re examine his academic production in light of the new information regarding his past. It is proposed that to describe his work as a product of national socialist does not resist any academic analysis. His work, it is proposed, is more the product of ideas regarding race and cultural in Colombia and the post war World. There is a New World experience, both academic and social that cannot be ignored, and marked Reichel's work as both complex and contradictory. It is emphasized that Reichel's personal past cannot be ignored, but neither his academic production. Gerardo Reichel's work is far from perfect. The rise of Colombian anthropology was influenced by racial and cultural theories that need to be examined and criticized, and Reichel's work was part of it.

Keywords: Nationalsocialism, Colombian anthropology, Gerardo Reichel-Dolmatoff, Anthropology of anthropology (author´s keywords).

18

Gerardo Reichel, à luz de sua obra. Invenção do indigenismo e ecologismo na Colômbia

Resumo: Este artigo examina a obra de Gerardo Reichel-Dolmatoff, e não sua vida, o que pareceria uma saída fácil depois das revelações sobre seu passado no âmbito do nacional-socialismo. Contudo, esta proposta se origina da própria denúncia sobre esse passado que pediu reexaminar sua obra à luz dos antecedentes de pré-guerra. Proponho que simplificar sua obra como um produto do nacional-socialismo não resiste a uma análise rigorosa, já que esta se deve mais ao ambiente da etnologia liberal da época de sua chegada à Colômbia do que a ideias raciais e culturais do núcleo do pensamento nacional-socialista. De fato, há, em sua obra, uma experiência americana, acadêmica e social que não pode ser ignorada, e que a torna complexa e contraditória. Em consequência, o passado pessoal de Reichel não pode, nem deve, ser rejeitado, assim como sua obra, embora seja para divergir dela. Há quem queira encontrar nos pioneiros da antropologia, ou em geral nos interessados nos “povos primitivos”, exemplos perfeitos, heróis impecáveis. E também os que veem no nascimento da antropologia colombiana uma ideologia livre por completo de aspectos racistas. Nada disso pode estar mais longe da realidade e merece uma crítica profunda que recentemente começou e que deve continuar para compreender o trabalho antropológico em nosso país.

Palavras-chave: Antropologia colombiana, antropologia da antropologia, Gerardo Reichel-Dolmatoff, nacional-socialismo (palavras-chave do autor).

Fui testigo distante del escándalo sobre los llamados “años oscuros” de Gerardo Reichel. No participé de ninguna forma en el debate, impresionado por la carga emotiva de las intervenciones. Emotiva entre quienes habían visto en Reichel el más perfecto de los antropólogos, y también entre quienes se transformaron en furibundos cruzados contra un Reichel al cual había que pasarle cuenta de cobro por su pasado. Uno que súbitamente resultó ser criticado con toda suerte de argumentos que habían permanecido latentes, y que por años no habían sido explícitos. Mucho se habló de Reichel, poco de su obra, lo cual se entiende por la coyuntura, aunque más de uno la descalificara rápidamente como legado del nacionalsocialismo germano. En todo caso, se le criticó o se le glorificó de forma expedita. Desde ese día, para no pocos, su idea de pueblos impolutos no sería más que una versión tropicalizada de la ideología de la raza pura nacionalsocialista; todo lo hecho por Reichel ameritaba reevaluarse desde la perspectiva de sus crímenes. Fueron comunes el linchamiento mediático y los textos cortos e irreflexivos, los juicios rápidos y contundentes que propician los medios electrónicos entre gente que en otros contextos suele ser inteligente. Eso por un lado; por el otro, estuvieron quienes no pudieron admitir que Reichel pudiera tener un pasado oscuro; los que pensaban que su obra era de tal perfección que aguantaba toda mirada crítica. Y quienes daban por sentado que una obra excelente debía corresponder a una persona también excelente.

No todo lo que se presentó en el Congreso Internacional de Americanistas fue nuevo (Ulm 2007), pero aun así el agitado debate terminó siendo uno entre buenos y malos: se llegó a afirmar que defender la obra de Reichel era sinónimo de avalar el genocidio o, a la inversa, que criticarla era atentar contra los más sagrados principios del indigenismo. Todo esto, por supuesto, con honrosas excepciones. En fin, el ambiente enrarecido y la pugnacidad tanto de autoproclamados herederos como de verdugos de Reichel fueron la nota predominante.

En este artículo se quiere dejar sentada una posición sobre la obra de Reichel, aprovechando este número especial de *Antípoda*. Ante todo, se debe dejar en claro que los académicos y el público en general tienen derecho legítimo de saber sobre la vida de Reichel y sobre todos aquellos que participan en la vida académica. *En este sentido*, respeto a Oyuela y a quienes decidieron hacer público el tema, académicos y miembros de la familia Reichel. La excusa de la culpa colectiva de los alemanes y austriacos ha ocultado durante años responsabilidades individuales. Y esas responsabilidades individuales existen. Las culpas de Reichel jamás podrás excusarse con su obra académica. Millones de víctimas inocentes de los nazis –judíos, gitanos, comunistas, liberales– recuerdan el silencio de tanta gente durante tanto tiempo y más aún a quienes de alguna forma contribuyeron. Lo más fácil siempre ha sido callar, y aunque también se debe reconocer que descubrir el pasado de grandes personajes da sus réditos académicos, silenciar los hechos es una mala práctica. Por el otro lado, aunque la tarea de evaluar la obra de Reichel, y no su vida, parecería la salida más fácil de todas, la necesidad de hacerlo se desprende de la propia denuncia sobre su

pasado que pidió reexaminarla a la luz de los antecedentes de preguerra, y que con poco análisis pidió reevaluarla por estar contaminada de ideas nacionalsocialistas. La tarea vale la pena, además, porque Reichel no murió en 1945 defendiendo los ideales del nacionalsocialismo. Murió en Colombia, y para muchos colombianos fue, con o sin razón, uno de los defensores más conocidos de la dignidad de los pueblos indígenas. Después de sus años oscuros, Reichel tuvo un proceso de formación en Francia, y largos años de trabajo de campo y experiencia directa con la realidad de Colombia. Su impacto entre académicos, políticos y divulgadores es indudable (Pineda 2003; Arocha 2015; Colajanni 2015; Meisel 2015; Quiroz 2015). Esto amerita hacerse preguntas que deben ir más allá de la denuncia o de las alabanzas de sus obsecuentes seguidores. Preguntas que reconozcan la complejidad del problema y que tomen seriamente su trabajo como un punto de referencia que no se puede ignorar, aunque sea para controvertirlo.

Reichel en Colombia

20 ■ Cuando Reichel llegó a Colombia, lo hizo en un momento en que el régimen liberal estaba interesado en demostrar la invalidez de las teorías de la raza degenerada que intelectuales conservadores defendieron en las dos primeras décadas del siglo XX. Lo anterior no quiere decir que algunos liberales no compartieran preocupaciones por el tema de la raza. De hecho, personajes que se consideran tan de “avanzada” como el propio Jorge Eliécer Gaitán tuvieron serias inquietudes sobre la composición racial del pueblo colombiano. Ese era el contexto: para muchos, tanto la ubicación tropical de Colombia como el mestizaje atentaban contra el progreso del país. Por eso precisamente se trajo a Paul Rivet, médico y reconocido defensor de la mezcla de razas. Rivet pensaba que la diversidad racial había sido característica de Europa durante milenios como resultado de migraciones y difusión, y defendía las bondades de la mezcla racial. Él y sus alumnos gastaron meses de trabajo de campo tomando muestras de sangre o recopilando palabras para demostrar que las razas indígenas no eran puras y que la mezcla era una constante histórica. Reichel, por instrucciones de Rivet, se embarcó en esa tarea tomando muestras de sangre de los pijaos o buscando a los misteriosos yurumanguines del Pacífico. Sus primeros trabajos son difíciles de diferenciar del de muchos de sus colegas.

Hay que decir, además, que el proyecto liberal era integracionista y que Rivet, en consecuencia, apoyó la idea de incorporar de la mejor manera a los pueblos indígenas en la vida nacional, sin renunciar a que esa incorporación se hiciera lo menos dolorosa posible y con asesoría científica. Muy en la tónica de Rivet, sus alumnos enfatizaron que los indios podían aportar a la vida moderna especialmente por el conocimiento que tenían de la naturaleza. Todos ellos, en mayor o menor grado, se interesaron por la integración pacífica del indio y porque el conocimiento que podía generar la ciencia del hombre estuviera al servicio de ese proyecto.

Reichel participó en todo ello. Su trabajo en Atánquez en 1952, del cual se desprendieron muchos de los textos citados más adelante, consistió en determinar qué

factores incidían en las políticas de modernización que el Estado había tratado de implementar (Reichel-Dolmatoff 1953a). Como se describirá en detalle más adelante, en esa época Reichel sostuvo que el cambio económico generaba el cambio social pero que aspectos ideológicos como la magia, la imagen cultural sobre el trabajo, el afán desmedido por el prestigio y la envidia obstaculizaban el desarrollo. En ese momento, la resistencia al cambio fue vista como un problema. Sin embargo, no quiere decir que Reichel no valorara desde temprano algunos aspectos de las sociedades indígenas. En un texto de 1959 se quejaba de la ausencia de entidades del Estado que velaran por los intereses del indio y destacó que su valor residía en la capacidad de adaptación a las diferentes regiones del país (Reichel-Dolmatoff 1959, 251). Desde muy temprano Reichel se quejó de que no se reconociera que Colombia tuviera un “problema indígena” y que algunos indigenistas hubieran “obscurecido ocasionalmente tanto el tema como sus problemas, en lugar de sintetizarlos y analizarlos metódicamente”. En particular, se equivocaban quienes pensaban que el principal enemigo de los indígenas eran los latifundistas, cuando eran los pequeños colonos mestizos, quienes, “por coerción o persuasión, se aprovechaban de la labor del indígena y le usurpa sus tierras y labranzas”. En pocas palabras, el problema indígena había sido planteado “más bien sobre un terreno emotivo y aun político”, y no con criterios científicos y realistas (Reichel-Dolmatoff 1959, 252).

No sorprende que el tema de la etnología aplicada fuera clave para Reichel durante años. En 1963, con su esposa, Alicia Dussán, fundó el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, aunque apenas cuatro años más tarde ambos renunciaron en medio de un ambiente difícil. Parte del problema tuvo que ver con la forma como él entendía la ciencia y su aplicación. En 1967 Reichel hizo un diagnóstico del descontento de los jóvenes estudiantes que tenían una visión del mundo “etnocéntrica y dominada por prejuicios tradicionales”. Precisamente la peor experiencia se había presentado con el curso de Antropología Aplicada, en el cual los estudiantes habían confundido la ciencia con “la acción administrativa-política” y, así, se perdían en “discursos emotivos sobre lo que se debía hacer, para salvar el mundo y la humanidad”. Su actitud, en lugar de corresponder a la de académicos, era más semejante a la de las hermanas de la caridad o a la de asistentes sociales (Langebaek 2009, 2, 195).

Entre las quejas de Reichel en su carta de renuncia a la Universidad, el 12 de noviembre de 1968, consigna que los estudiantes habían pedido reducir la formación científica y eliminar la Arqueología, la Antropología Física y la Lingüística, consideradas como simples pasatiempos intelectuales. En esos tiempos, la antropología había caído en dos tendencias en contravía de una antropología aplicada basada en la investigación científica: por un lado, la ciencia inductiva, la inocua acumulación de datos e información; la otra, que vino madurándose precisamente durante los sesenta, se basaba en el marxismo y en su versión más primaria de agitación política en las universidades, y pretendía neutralizar la ideología burguesa. Para algunos, ciertamente no los más sólidos en su perspectiva marxista, pero quizá sí los más vociferantes, había que transformar una realidad que ya era suficientemente conocida.

En el seminario interno del Departamento del 16 de julio de 1964, la Antropología se definió como un puente entre las humanidades y las ciencias naturales. Los problemas que se planteaban, de ninguna manera eran parroquiales o locales; hacían parte, por el contrario, de una “gran tarea internacional”. Desde luego, ese conocimiento era importante para la acción, pero sobre todo, para educar una élite que no conocía el país, y más cuando existían “verdaderos fenómenos de patología social” que tenían causas culturales y ambientales. Por otra parte, aunque el Departamento tenía interés en temas campesinos, la visión más común era que “el verdadero campo de la antropología ha sido siempre el mundo de los primitivos”. Culturas milenarias que no habían sido aprovechadas por la ciencia, pero también primitivos en los cuales Reichel ya vislumbraba ciertas virtudes que los etnólogos europeos había encontrado en el siglo XIX. No en vano, Reichel repitió desde ese entonces que los primitivos llevaban una vida “integrada y armónica”.

La característica más notable de Reichel fue haber propuesto una vertiente completamente diferente de las dos corrientes predominantes: la puramente científica y la politiquera. No comulgó con la idea de una ciencia que simplemente acumulaba datos, y siempre quiso que la antropología sirviera para algo, pero no orientada por cualquier clase de militancia. En su lugar, Reichel creyó en la interpretación científica sin compromiso político explícito, pero esa creencia tuvo mutaciones innegables a lo largo de su trayectoria. Como se vio, sus primeros escritos siguieron las directrices de Paul Rivet. Pero muy pronto emprendió investigaciones etnológicas y arqueológicas por diversas regiones, muy lejos con frecuencia de los llamados centros de civilización donde se habían concentrado los alumnos de Rivet. Esas travesías lo llevaron al tema del ambiente, y eventualmente al del indio-ecológico, que quizá es su marca más conocida. Pero no por un camino fácil. Al comienzo fue su lectura del evolucionismo norteamericano la que hizo que Reichel se interesara en el tema ambiental. Julian Steward fue la fuente de inspiración más obvia. Para explicar los desarrollos prehispánicos en la Costa Caribe, Reichel sostuvo que las condiciones naturales de la región no permitían el desarrollo de grandes civilizaciones y que el medioambiente imponía límites muy estrictos al crecimiento. Para dar un ejemplo de su idea, cuando en La Guajira encontró sitios arqueológicos densos y profundos, lo consideró una anomalía: esos lugares debían ser tempranos, y el crecimiento incontrolado de la población habría generado una catástrofe ambiental que obligó al abandono de la región. Ese fue el primer paso: imaginar una geografía relativamente hostil, la cual obligaba a duras prácticas culturales orientadas a la adaptación. Prácticas, por cierto, que no siempre se habían cumplido con sentido ecológico.

Reichel propuso inicialmente que la ideología cumplía un papel más bien negativo en las prácticas ecológicas. En *Las bases agrícolas* (1961, 87) sugirió que los indígenas habían tenido poco sentido ambiental, y en su trabajo sobre La Guajira no tuvo la más mínima duda de que habían deteriorado el medio hasta hacerlo prácticamente inhabitable (Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel-Dolmatoff 1950, 196). Es más, en *Aspectos económicos entre los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta*,

de 1949, había señalado que las pocas tierras fértiles de la Sierra no eran aprovechadas por consideraciones mágicas y que los indios destruían indiscriminadamente la vegetación (Reichel-Dolmatoff 1949, 575-576). Por si fuera poco, en *Los kogi*, de 1950, anotó que los indígenas sembraban hasta que agotaban la tierra y que, aunque acudían a la magia, en realidad, “no conocían remedios eficaces” y las cosechas se perdían (Reichel-Dolmatoff 1985, 1, 112).

El Reichel ecológico

Todo lo anterior cambió en 1967 con *Desana*, su punto de inflexión. El libro había nacido de una decisión difícil: dado que las sociedades primitivas pronto desaparecerían, era necesario concentrarse en lo prioritario. Entonces no tuvo la menor duda de que era imprescindible estudiar las manifestaciones más fundamentales del espíritu, las mismas que años antes habían sido tomadas como obstáculos para el progreso. Era más importante lo que los indígenas pensaban, que lo que hacían. El cambio económico ya no era deseable, sino catastrófico. En efecto, *Desana* inauguró el planteamiento de que los indígenas eran filósofos que a través de sus chamanes regulaban su interacción con el medio. Su idea era la siguiente: enfrentados al hostil medio tropical, los desana habían elaborado una cosmovisión que preservaba celosamente el equilibrio entre lo que se tomaba y daba del medio (Reichel-Dolmatoff 1977; 1986). El caso es que, poco más tarde, en un artículo dedicado al tema de la cultura y el medioambiente entre los kogi (Reichel-Dolmatoff 1982), exactamente los mismos ejemplos que servían treinta años antes para demostrar que los indígenas no tenían conciencia ecológica probaban todo lo contrario: si los indígenas no intensificaban el cultivo, era porque no querían modificar el ambiente. Los críticos períodos de escasez de los que se habló con frecuencia, ahora resultaban inimaginables. Si antes las tierras fértiles escaseaban, ahora eran abundantes. Si se había leído que los indígenas no tenían conocimientos prácticos, ahora sí que los tenían. Si los indígenas le habían parecido en ocasiones violentos, ahora eran un ejemplo de paz. Estas ideas, más gestadas por el contexto ideológico cambiante de los años sesenta y setenta que por cualquier otra cosa, acompañarían a Gerardo Reichel hasta la obra donde se presentan ampliamente: *Indios de Colombia-Momentos vividos-Mundos concebidos* (1991). En esta, los indígenas se destacaban por sus conocimientos científicos, por su apego a la paz y por su desinterés por los bienes materiales. Esto exigía que los científicos olvidaran sus intereses por cuestiones irrelevantes y se dedicaran a ser intérpretes de una forma de ver el universo que podría aportar al mundo de hoy. El objeto del antropólogo dejó de ser entender el desarrollo de las sociedades, y menos aún propiciar cambios desde afuera de esas culturas. Ahora consistía en traducir para el blanco un mundo fabuloso que ignoraba por completo.

Hay que admitir que con *Desana* también vendría la etapa más productiva de Reichel, marcada por libros inolvidables, bien escritos, que fueron los que hicieron conocer la antropología colombiana por fuera del país (Laurière 2010). Un ejemplo formidable de esta literatura es, por supuesto, *El chamán y el jaguar* (1975). Reichel

agregó con esa obra, además de una nueva imagen del manejo ecológico, un giro en otros dos aspectos: primero, en el papel del chamán, y segundo, en el uso de drogas alucinógenas. En algunos de sus primeros trabajos había mantenido cierta indiferencia frente a los chamanes. Su escrito sobre la economía *kogi* mencionaba que el poder de los líderes religiosos –entonces llamados brujos a secas– se amplificaba en tiempos de crisis y angustia. En su estudio monográfico, los *mamas* más tradicionales trabajan en bien de la preservación de la cultura, pero al mismo tiempo eran autoritarios, ocultaban de manera deliberada su ignorancia en aspectos fundamentales de la mitología y probablemente tenían algo que ver con el envenenamiento de algunas personas que hablaban mal de ellos; eso por no mencionar a los menos tradicionales, alcohólicos inveterados y dados a la violencia.

Lo que escribió Reichel sobre los chamanes en ese entonces es lo mismo que aparece en la obra y diarios de campo de connotados etnólogos colombianos y extranjeros de la época. Pero en *Desana*, Reichel concluyó algo completamente distinto: el chamán era “indudablemente el especialista más importante en toda sociedad” y sobre él recaían “responsabilidades grandes con las cuales trata de cumplir con dedicación y energía extraordinaria” (Reichel-Dolmatoff 1986, 155). No se trataba de “un simple brujo o curandero que, con sus supercherías engaña a la gente para dominarla o utilizarla, sino que es un individuo dedicado, convencido de su misión sagrada y, generalmente, imbuido de un alto sentido de servicio a la comunidad”. Más tarde, lo mismo sería cierto para los *mamas kogi*.

Sobra recordar que las nuevas propuestas de Reichel cayeron en suelo fértil. Era la época en que la “Madre Tierra” se convirtió en consigna, y también la del tejano Ted Pray, quien inventó un famoso discurso ecológico que puso en boca de un igualmente idealizado cacique Seattle, del siglo XIX, y con ello logró que nadie dudara de que los indígenas vivieran siempre y en cada lugar en armonía con la naturaleza. Por supuesto, hubo cosas en la obra de Reichel que no cuadraron con la imagen que los blancos urbanos y bien intencionados románticos construían de los indios: el sexo. No es que el tema fuera evadido; todo lo contrario, el segundo volumen de *Los kogi* tuvo que ser publicado por cuenta del autor, ante el mojigato rechazo de sus superiores. El problema consistió en que los *kogi* podrían ser sinónimo de trato digno a la naturaleza y de liderazgo espiritual, pero no de amor libre. La sexualidad invadía todas las actividades cotidianas del indígena: cada objeto parecía tener siempre una connotación sexual. Incluso tejer simbolizaba el coito. Al texto no le faltaban provocadoras referencias sobre temas tabú: masturbación, violaciones, posiciones sexuales y homosexualismo (Reichel-Dolmatoff 1985, 2, 146 y 239-246). El problema fue que la sociedad indígena se representó como represiva y cargada de conflictos y tensiones sexuales. El trasegar del *kogi* por la vida parecía relacionarse estrechamente con el apego a la madre, la represión sexual y la agresividad. Sin duda, se trataba de una sociedad paranoide e hipocondríaca. Los *kogi* se presentaron como personas reprimidas en lo sexual, la homosexualidad se caracterizó como una degeneración, había incesto, adulterio y sexo con animales. Había, además, una imagen de

permanente abuso de la autoridad paterna y un trato duro y hasta cruel con los niños. Por cierto, incluso en *Desana* tampoco faltaron referencias a una vida sexual reprimida que frecuentemente desembocaba en violencia (Reichel-Dolmatoff 1986, 236).

Desde un comienzo, Gerardo Reichel trató de explicar las anomalías del comportamiento indígena en términos adaptativos. Por ejemplo, en *Conceptos biológicos de los indios kogi* (1951), insistió en que los indígenas tenían una cultura paranoide que, sin embargo, servía para controlar el tamaño de la población y no llevar a la sociedad al desastre. Con el paso del tiempo, las justificaciones parecieron más benévolas. En 1982 admitió que la sociedad kogi era represiva en lo sexual, pero matizó añadiendo que se trataba de una estrategia para no alterar el balance ecológico. Luego, en 1987, anotó que la adaptación psicosocial de los kogi, basada en opciones que parecían crueles, era la estrategia a la que los indígenas le debían su sobrevivencia. Incluso, trató de que la represión sexual entre los kogi encerrara un contenido moral y sugirió que su estudio ayudaría a comprender el inconsciente y los complejos edípicos del occidental. Más recientemente, en 1991, la imagen de una sociedad reprimida se había hundido en el olvido. En *Los kogi* había descrito una peligrosa agresividad que atribuyó a la represión sexual, y no había dejado de mencionar cierto incidente con un indígena borracho que trató de matarlo. Todo ello se omitió posteriormente. En *Indios de Colombia*, los nativos de la Sierra desconocían la violencia. Pero era tarde: la imagen de la sexualidad reprimida que se proyectaba en la monografía original, verdadera o falsa, había nacido para no servir de ejemplo en los setenta: la gente quería modelos a seguir, no gente que tuviera los mismos problemas que se asumían exclusivos de la sociedad moderna.

El énfasis de Reichel en el indio ecológico, prácticamente heredero impoluto de tradiciones prehispánicas, ha sido estudiado y criticado con anterioridad (Uribe 1986; 1995; Langebaek 2001). Lo que quiero enfatizar es que hay cierta ironía en que el trabajo de Reichel terminara por ayudar a enterrar el proyecto de nación mestiza de Rivet y de tantos liberales colombianos. Para mostrarlo es necesario regresar en el tiempo y volver a sus trabajos sobre los mestizos, los cuales fueron la base para su libro *The People of Aritama*. Es bueno volver a esos trabajos porque sirven para entender la mutación en el pensamiento de Reichel a lo largo de los años. Un primer texto se refirió a la estructura social colombiana (Reichel-Dolmatoff 1952) y se escribió como crítica a un trabajo del norteamericano Smith, en el cual se afirmaba que sólo había dos clases sociales en Colombia: una alta, pequeña y blanca, y otra pobre, sin educación ni posibilidades de movilidad social. Por el contrario, Reichel defendió la idea de que la clase alta tenía cierta diversidad étnica, y que existía movilidad social, evidenciada en una clase media creciente y cada vez más educada. En ese trabajo, por cierto, se refirió a la llegada de migrantes alemanes, austriacos, húngaros y polacos que sufrieron persecuciones en Europa como un bienvenido aporte a la clase media nacional. También habló de la importancia de los valores democráticos y de una nación que tenía su fundamento en la clase media y el campesinado mestizo. Estas ideas sobre el ideal mestizo se irían transformando con el tiempo.

El segundo texto tuvo como objeto de estudio la medicina popular entre los campesinos de la Sierra Nevada (Reichel-Dolmatoff 1955). En ese trabajo, Reichel describió que los campesinos consideraban que la enfermedad estaba presente en la naturaleza pero que tenía un valor neutro. Sólo se desarrollaba cuando coincidía con la malevolencia de algún prójimo, y en una ocasión determinada se manifestaba. La enfermedad entonces dependía siempre de la voluntad de otra persona, a menos que fuera autoinfligida, como ocurría con alguna frecuencia. La envidia por el prestigio adquirido por otras personas era un factor clave para desearles la enfermedad, lo cual muchas veces era suficiente para que la padecieran. Los habitantes de Atánquez reconocían dos tipos de enfermedades –las calientes y las frías–, pero además insistían en que los hombres estaban menos expuestos que las mujeres a enfermarse y que las enfermedades de unos y otras eran diferentes. Detrás de los factores que explican las enfermedades se ocultaba un control social de la conducta: algunas trataban de evitar las tensiones generadas por el prestigio; otros factores, como la creencia en las apariciones, se relacionaban con la prohibición de salir de noche.

Según sus manifestaciones, las enfermedades se podían diferenciar entre las que tenían síntomas definidos y las que no los tenían. En ambos casos podían representar la agresión de algún enemigo, lo cual evidenciaba una marcada hostilidad en la comunidad. En particular, enfermedades como la locura y la idiotez típicamente se originaban en un enemigo personal. En términos de cambio cultural, las creencias tradicionales se relacionaban con las creencias científicas. La eficacia de un antibiótico no alteraba la convicción de que la enfermedad pudo haber sido causada por factores mágicos y que por lo tanto requería un tratamiento también mágico. El medicamento moderno solo, apenas solucionaría parte del problema. La medicina moderna, además, se aceptaba como parte de la solución, sólo en la medida en que también contenía elementos mágicos. Los elementos “españoles”, como rezar a los santos o tomar remedios modernos, hacían parte del sistema de prestigio con que los miembros de la comunidad competían por parecer más aculturados. Es más: la relación entre prestigio y enfermedad era tan evidente que todos los individuos de alto prestigio padecían “algún defecto físico o mental permanente”: eran cojos, ciegos, mancos, o sufrían ataques de histeria o epilepsia (Reichel-Dolmatoff 1955, 15).

El tercer texto data de 1956, y su propósito fue ofrecer una explicación cultural de las viviendas campesinas del departamento del Magdalena. Este escrito ofrece un ejemplo bastante interesante de la forma como Reichel manejó el tema de la raza y de la cultura, privilegiando a esta última sobre la primera. Con la tarea de ofrecer un contexto cultural al tema de la vivienda en esa parte del país, Reichel elaboró a partir de su idea de cultura, raza y cambio cultural. En primer lugar defendió la unidad de la especie humana, del *Homo sapiens*, y se preguntó si los conceptos *cultura mestiza* o *cultura criolla* daban una buena idea de una definición de la cultura en Latinoamérica. Primero descartó la noción *cultura mestiza* por su connotación biológica (Reichel-Dolmatoff 1956, 2) y se inclinó por la de *cultura criolla*. Sin embargo, rechazó de inmediato que esto implicara aceptar la idea de una *cultura criolla* como

un listado de atributos culturales, por ejemplo, “el interés por las bellas frases en oposición al poco interés por hechos y acciones concretas”; no se trataba, en efecto, de “rasgos culturales” sino más bien de procesos que daban sentido a una cultura en transición que no había logrado síntesis alguna aún, pero que se orientaba hacia un tipo europeo imaginado, a un ideal de civilizado, especialmente a través del mecanismo de prestigio.

El prestigio, en efecto, se podría pensar como el medio mediante el cual se aspiraba a mostrar la condición de no indígena. Las estrategias para mostrar ese prestigio iban desde las más obvias, como por ejemplo el vestido o evitar trabajos físicos poco prestigiosos, hasta otras menos evidentes, como consumir medicinas costosas o preferir las inyecciones a los remedios más sencillos. Mostrar estatus parecía resumir el tema. El otro aspecto que valoró Reichel en su interpretación fue el de la familia, en este caso muy alejada del ideal cristiano, polígama, donde el hombre buscaba satisfacer sus necesidades biológicas, y la mujer, sus carencias económicas; esa familia donde existía una fuerte ambiente de hostilidad y donde la mujer era, en la mayor parte de los casos, la dueña de las viviendas. El asunto central para Reichel es que la vivienda entraba dentro de la lógica de la estructura familiar y de la búsqueda de prestigio. Las casas coloniales eran feas y poco prestigiosas, lo mismo que las estructuras de cuatro aguas que se identificaban con lo “indígena”. Los aposentos eran lugares oscuros, sucios y repletos de insectos, mientras que la sala era el lugar del prestigio; allí se exhibía el estatus al visitante. Por último, Reichel anotó que cualquier cambio en la vivienda campesina enfrentaría otro elemento al menos tan importante como el del prestigio y relacionado con él: “la envidia, la murmuración, la crítica del vecino” (Reichel-Dolmatoff 1956, 15).

Dos eventos demuestran que los académicos e intelectuales colombianos estaban dispuestos a dar una lectura muy específica a *Desana* y a otros muchos trabajos posteriores de Reichel: el hallazgo de Ciudad Perdida en la Sierra Nevada de Santa Marta. Este asentamiento y otros menos conocidos en la Sierra dieron origen a todo tipo de tensiones entre el Estado, los indígenas, los campesinos y los académicos (Sánchez 2008; Langebaek 2009, 2, 244). Cuando en los setenta se descubrió el primer sitio, los antropólogos asumieron, sin mayor investigación que los respaldara, que habían encontrado la prueba de que antes de la llegada de los españoles, Colombia estaba repleta de “frutos tropicales y una exuberante vida salvaje”, y también que los colonos mestizos encarnaban la continuación de la Conquista. Los mestizos pasaron a ser descritos como personas “de escaso o ningún nivel educacional” que destruían los sitios arqueológicos, maltrataban a los indígenas, erosionaban el suelo y se aliaban con el narcotráfico. Más aún, se reforzó la idea de un extraordinario caso de continuidad cultural entre los actuales indígenas de la región, especialmente los kogi, y los antiguos tairona.

Reichel no necesariamente comulgó con esa interpretación tan simplista de las cosas y explícitamente valoró a Colombia como nación mestiza, pero sin duda contribuyó de alguna manera a que esas ideas tuvieran un aire de respaldo académico.

Su trabajo inicial entre comunidades indígenas y campesinas, como se anotó más arriba, estaba orientado a dar insumos para el cambio social que impulsaba el Estado. En el caso de su estudio de enfermedades, por ejemplo, la información aportada por sus observaciones etnográficas debía servir a higienistas y educadores. Lo mismo era cierto en sus estudios sobre la vivienda. Pero el mismo complejo de creencias sobre prestigio llevaba fácilmente a la idea de la aculturación como algo indeseable. Es más, el tránsito de aculturación a veces tenía evidentes resultados negativos. En el caso de las prácticas obstétricas, por ejemplo, Reichel observó que el parto entre los indígenas de la Sierra era considerado algo natural, pero con la llegada de los colonos se introdujo el miedo. Los colonos no sólo quitaron las mejores viviendas y tierras a los indios, sino que introdujeron el concubinato y aumentaron las tensiones (Reichel-Dolmatoff 1953b, 33). Inicialmente Reichel encontró evidencias de malestar tanto en las sociedades indígenas como en las mestizas. Serios problemas de adaptación y violencia estaban presentes en las dos. Pero con el tiempo, su visión sobre la necesidad del cambio cultural y el juicio bastante estricto sobre la convivencia entre campesinos e indígenas dio paso a una imagen de la sociedad mestiza como tránsito hacia un ideal “occidental” que no era tal y que estaba marcado por complejos procesos de prestigio y envidia.

28 ■ Finalmente terminó valorando más a la sociedad nativa y siendo crítico del cambio. De hecho, durante años había encontrado valores en las sociedades indígenas, aunque a su modo, y a veces de forma muy propia de él, que no eran exactamente los que el público esperaba. Por ejemplo: el propio Reichel había afirmado en *The People of Aritama* que los indios eran más cercanos a los valores de la cultura occidental que la propia sociedad moderna: su catolicismo del siglo XVIII, su respeto por la ley, su vida familiar y su concepto de autoridad los hacían muy diferentes del mestizo materialista, hedonista, irrespetuoso de la ley y la autoridad, y disoluto en su vida familiar. De alguna manera, los indios estaban más cercanos a los verdaderos y profundos valores occidentales que a los de la sociedad moderna.

Impacto y balance

El caso es que toda suerte de antropólogos se transformaron –por decirlo de alguna manera– en “reichelianos”. De ser un individuo atrapado entre la ciencia positiva y el materialismo histórico, pasó a aglutinar buena cantidad de admiradores. Incluso, personas que habían criticado que la antropología burguesa desconociera las raíces económicas de los procesos culturales y que sostuvieron que los indios se debían entender a la luz de Marx y Mao, años más tarde postularon explícitamente que los antropólogos actuaran como “traductores” para que las concepciones ideológicas nativas se pudieran explicar al blanco. Hasta las revistas *Voz Proletaria* y *Tribuna Roja* se reichelizaron: inicialmente defendían que los indígenas eran campesinos, criticaban con dureza al “indigenismo cósmico” y explicaban que los campesinos y colonos eran explotados por los terratenientes. A veces incluso se mencionó que algunos indígenas se explotaban unos a otros. En los noventa, esas mismas revistas

elogiaban a Rivet y hablaban de la civilización blanca como amenaza y de grupos indígenas en “aceptable grado de pureza”. Reichel comenzó a ser citado extensamente por los más inusitados autores, todos interesados en la cosmovisión nativa. Nadie los obligó. Académicos que no hacía mucho habían estudiado el sistema económico de los indios muiscas, que hablaban de modos de producción, de explotación y de clases sociales, terminaron plegados por completo a la imagen del indio ecológico que promulgó Reichel (Langebaek 2010a).

Quizá el punto culminante fue la Constitución de 1991. Tres fuerzas mayoritarias, el liberalismo, el Movimiento de Salvación Nacional (conservador) y el grupo exguerrillero del M-19 lideraron los debates. Quizás esa diversidad ideológica explica por qué probablemente los tres personajes más citados en los debates fueron Bolívar, Lenin y el propio Reichel. En el tema del medioambiente y de los indígenas parecía haber acuerdos fundamentales, establecidos de antemano. Primero, aparecía recurrentemente la típica imagen criolla de un país con una naturaleza generosa, aunque amenazada; segundo, se reconocía el predominio de lo cultural sobre lo económico; y tercero, se aceptaba la imagen del nativo ecológico. La preocupación ambiental figuró como una de las más importantes entre los constituyentes, independientemente de su partido político. En opinión de la mayoría, se debía reorganizar el país, reconociendo los derechos de los pueblos indígenas “como primeros titulares de territorialidad en el país”. No se dijo nada semejante sobre los derechos del mestizo o del trabajador obrero. Incluso, un constituyente pidió perdón públicamente por ser mestizo. Al final, se aceptó la idea de que los grupos étnicos eran los guardianes de la naturaleza. Como lo había demostrado Reichel, la naturaleza era “alimento espiritual” del nativo. Y así quedó consignado. Y por eso hoy en día cargamos con una idea del campesino y del colono bastante más que conservadora, como predador y explotador de indios, más incluso que los terratenientes (Langebaek 2009, 2, 259).

Para terminar, lo siguiente. La obra de Reichel no permaneció inamovible en el tiempo; por el contrario, sufrió cambios importantes a medida que se expuso a influencias de su entorno. Su trabajo tiene algunas constantes, pero importantísimas mutaciones, las cuales provienen del entorno cambiante en que se desarrolló, primero bajo la influencia de Rivet, luego con el evolucionismo norteamericano y por último con las nociones de indio ecológico que habían madurado especialmente en Estados Unidos y que encontraron en Colombia un eco enorme. Un agudo observador de la época encontró tempranas influencias de Linton y Kardiner y más tardías de Lévi-Stauss (Chávez 1986, 210). De hecho, una de las críticas que se le pueden hacer a Reichel tiene que ver con esas mutaciones, algunas de las cuales no tienen mayor coherencia con su investigación empírica, caso por ejemplo de su idea de cómo los indígenas manejaban el tema ambiental. Aunque Reichel proclamó que se aproximó al estudio de los kogi sin ideas preconcebidas, abierto a todo lo que pudieran enseñarle, en la realidad eso no fue verdad, ni puede llegar a serlo en ningún caso: el investigador fue consistente en actualizar sus posturas sobre diversos temas, se trepó a la Sierra con un bagaje intelectual y con el test de Rorschach en la mano.

Llegó con ideas preconcebidas, y a lo largo de su trabajo modificó su manera de entender las sociedades indígenas, a veces en contravía de las mismas observaciones empíricas que había hecho en el pasado.

Simplificar su obra como un producto del nacionalsocialismo no resiste un análisis riguroso, pero eso no quiere decir que compartiera con sus colegas colombianos una disciplina que no se desmarcaba de nociones conservadoras. Su obra debe más al ambiente de la etnología liberal de la época de su llegada a Colombia que a ideas raciales y culturales del núcleo del pensamiento nacionalsocialista. Unas palabras sobre este tema: existían diferentes vertientes de extrema derecha en Alemania (y no sólo en ella), aunque todas compartían algunos elementos centrales. En Alemania, los nazis acogieron la idea del *Volksgemeinschaft*, la comunidad del pueblo (*Volk*), unida por la continuidad histórica y representada por el verdadero y auténtico habitante de una región que amaba profundamente la naturaleza que lo rodeaba y que despreciaba lo material en beneficio de lo espiritual. Para los nazis, los conceptos cultura y raza estaban íntimamente unidos, y, por supuesto, las mezclas raciales implicaban la degeneración (Arnold 2006; Katz 2014). Hitler mismo, en *Mi lucha*, consideró que los pueblos mezclados de América del Sur eran el perfecto ejemplo de una deshonrosa confusión de sangres.

30 ■ En los trabajos más tempranos de Reichel se pueden encontrar algunas interpretaciones de corte materialista (como en *Las bases agrícolas*, por ejemplo), completamente opuestas a la agenda del idealismo nacionalsocialista, hasta preocupaciones higienistas y críticas al comportamiento cultural como obstáculo para el cambio social que son coherentes con la agenda política de la antropología colombiana de la época, pero no con la rígida división nazi entre pueblos creadores, conservadores y destructores. Más tarde, cuando se inclinó por “encontrar” nativos prístinos incapaces de afectar el medioambiente y defendió tesis exageradas sobre continuidad cultural, esto se debió a un proceso muy propio de los sesenta y setenta, que evidentemente se puede señalar como conservador (y no en todos los casos), pero no como nacionalsocialista.

Por otra parte, algunas ideas de Reichel se adoptaron y se amplificaron mucho más allá de lo que él jamás propuso, y eso remite no sólo a su producción intelectual sino a los mecanismos mediante los cuales sus propuestas fueron asimiladas por la sociedad colombiana. El hecho es que en la última parte del siglo XX se vio el espectáculo de marxistas que terminaron defendiendo a ultranza propuestas idealistas sobre la sociedad y la historia. También se vio a liberales y marxistas adoptando visiones esencialistas sobre el “indio ecológico” y minimizando la alusión a las tensiones económicas y a las reivindicaciones de los campesinos. En fin, durante los noventa se impuso una agenda que habla de una sociedad colombiana inclinada a ideas fundamentalmente idealistas, aunque se presentaran como liberales o aun “de izquierda”. Con el mejor ánimo progresista se aceptaron propuestas de Reichel sobre el indio ecológico pero además las erigieron en componente integral, casi genético, de las virtudes de la nacionalidad y del “colombiano”. Se llegó a definirlo como mez-

cla de la espiritualidad “latina” y del “ambientalismo” nativo, producto de la cual sólo podía surgir un carácter predestinado, un tipo de persona que llegó a ser definida, con todo y justificación histórica, como un poco “menos exquisit[a] pero un poco más natural, un poco menos racional pero un poco más sensitiv[a], un poco menos segur[a] pero un poco más curios[a]” en relación con los sajones (Ospina 2001, 30). En fin, un “tipo humano”, en el mejor espíritu conservador, nativista e idealista, del siglo XIX, adornado de las gracias y virtudes de una estirpe sino “superior” por lo menos más “digna” y “sublime”. Lo que a la larga sorprende no son tanto las ideas consevadoras de Reichel sino el grado de conservadurismo de la sociedad que recibió su obra, la amplificó y la llevó a extremos casi ridículos, mezcla de nacionalismo, purezas y virtudes de pueblos que deberían dar escalofríos pero que son recibidos por el amplio auditorio con beneplácito.

Sin duda, el pasado personal de Reichel no se puede, ni se debe, echar por la borda, pero su obra tampoco, aunque sea para disentir de ella. Hay quienes quieren encontrar en los pioneros de la antropología, o en general en los interesados en los “pueblos primitivos”, ejemplos perfectos, héroes intachables. Y también quienes ven en el nacimiento de la antropología colombiana una ideología desmarcada por completo de aspectos racistas. Nada de eso puede estar más lejos de la realidad y merece una crítica profunda (Langebaek 2009; Páramo 2010). No es necesario remitirse a Leni Riefenstahl o a Mírcea Eliade, sino a casos más cercanos como el de un Pérez de Barradas o un Hernández de Alba, que tanto aportaron a la antropología colombiana pero cuyos diarios descubren personas bastante imperfectas, aunque lejos de las actuaciones de las que se ha señalado a Reichel (Langebaek 2010b). E igual sucede con personajes fundacionales del pensamiento social colombiano como Luis López de Mesa o el propio Jorge Eliécer Gaitán, para citar dos ejemplos.

En resumen, el pasado de Reichel en Europa de la preguerra no es suficiente para entender su obra. Hay una experiencia americana, académica y social, que marcó su trabajo y que no se puede ignorar. El trabajo de Reichel es criticable, complejo y contradictorio. Fue considerado por algunos de sus colegas como arrogante y más cercano al Partido Conservador que al Liberal. Incluso se le acusó de despreciar a sus colegas. Y sin duda se puede señalar a Reichel como una persona alejada de la política, y poco dada a juicios explícitos que se pudieran matricular en vertientes de pensamiento críticas de la explotación. Reichel prefirió criticar la civilización en libros de gran formato que leían las élites, y no la plusvalía en libros de papel barato que leían los revolucionarios. Y estuvo lejos de ser un personaje de las características de un Juan Friede, que combinaba la excelencia académica con el compromiso político. Pero, en aras del equilibrio, se podría poner en tela de juicio buena parte de la militancia de su época, la hipocresía de quienes, al tiempo que criticaban la guerra imperialista en Vietnam, avalaban las agresiones de la Unión Soviética (o viceversa), o rendían culto casi infantil a los personajes más dudosos de la historia reciente. De quienes se dolían de los muertos de un lado y justificaban los del otro lado.

En todo caso, de aceptar su más bien explícita antipatía por la militancia, a que su obra sea descalificada por estar inspirada en principios nacionalsocialistas, hay un trecho enorme. Quizá le reprochen algunos su falta de activismo, pero el impacto de su obra en temas como la revaluación del trabajo del misionero y la valoración de las comunidades indígenas fue mayor que el de muchos activistas, y esto es particularmente valioso en una época en que en muchas partes del país los indígenas no sólo eran despojados de su cultura sino físicamente eliminados, como no ha dejado de pasar hoy (Ardila 1997; García 2005; Pineda 2003). Llama la atención que algunos pidan depurar la obra de Reichel de su contenido nacionalsocialista. ¿Los denunciantes habían leído su obra con tanto descuido como para dejar pasar durante años el contenido “nazi” de su obra? ¿Había que encontrar su pasado terrible para, ahora sí, leer con juicio sus contenidos y detectar tamaño problema? ¿Acaso se dejará pasar la oportunidad de evaluar críticamente el pensamiento “progresista” de los noventa, o como siempre se encontrará un culpable, en este caso un nazi extranjero?

Los aduladores que nunca criticaron a Reichel, los que le rindieron culto acríptico y a veces hasta patético, así como los detractores silenciosos que tampoco hicieron públicamente sus reservas sino hasta cuando existió el ambiente propicio del escándalo público, no hablan bien de nuestra comunidad académica. Nadie, absolutamente nadie, puede negar que Reichel fuera el más provocativo de los antropólogos que trabajaron en Colombia en la segunda mitad del siglo pasado. Nadie puede negar que su trabajo tuvo impacto entre muchas personas y que sirvió de inspiración para que más de uno se dedicara al oficio con una buena dosis de compromiso y desprendimiento. Flaco favor le han hecho los que nunca fueron capaces de criticarlo y ahora lo consideran como un cadáver insepulto. Y flaco favor también los que aún ahora lo ven como un héroe impoluto.

32

■

Referencias

1. Ardila, Gerardo. 1997. *Gerardo Reichel-Dolmatoff: antropólogo de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
2. Arnold, Bettina. 2006. “Arierdämmerung’: Race and Archaeology in Nazi Germany”. *World Archaeology* 38 (1): 8-31.
3. Arocha, Jaime. 2015. “Andares sinuanos y habituación etnográfica”. *Baukura* 7: 49-60.
4. Chávez, Milciades. 1986. *Trayectoria de la antropología colombiana*. Bogotá: Editora Guadalupe.
5. Colajanni, Antonino. 2015. “El simbolismo de los indios desana del Vaupés cincuenta años después. Una evaluación y un homenaje a la obra de Gerardo Reichel-Dolmatoff”. *Baukura* 7: 61-68.
6. García, David. 2005. “La influencia del antropólogo austriaco Gerardo Reichel-Dolmatoff en la institucionalización de la antropología en Colombia”. Tesis de doctorado, Universidad de Viena.
7. Katz, Eric. 2014. “The Nazi Comparison in the Debate over Restoration: Nativism and Domination”. *Environmental Values* 23: 377-398.

8. Langebaek, Carl Henrik. 2001. "Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muiscas del siglo XVI y XVII". En *Concepciones de la Conquista-Aproximaciones interdisciplinarias*, editado por Felipe Castañeda y Matthias Vollet, 281-330. Bogotá: Universidad de los Andes-Universidad de Mainz.
9. Langebaek, Carl Henrik. 2009. *Herederos del pasado-Indígenas y pensamiento criollo en Colombia y Venezuela*. Dos tomos. Bogotá: Universidad de los Andes.
10. Langebaek, Carl Henrik. 2010a. "El indio ecológico en Colombia. Causas y consecuencias de una idea en el pensamiento de izquierda". En *Historias de la Arqueología Sudamericana*, editado por Javier Natri y Lucio Menezes, 167-189. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural.
11. Langebaek, Carl Henrik. 2010b. "Diarios de campo extranjeros y diarios de campo nacionales. Infidencias de José Pérez de Barradas y de Gregorio Hernández de Alba en Tierradentro y San Agustín". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 11: 127-161.
12. Laurière, Christine. 2010. "Los vínculos científicos de Gerardo Reichel-Dolmatoff con los antropólogos americanistas franceses (Paul Rivet, Claude Lévi-Strauss)". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 11: 101-124.
13. Meisel, Adolfo. 2015. "Los Reichel-Dolmatoff en Cartagena, Colombia 1954-1960: excavando terreno virgen". *Baukura* 7: 3-18.
14. Ospina, William. 2001. *Los nuevos centros de la esfera*. Bogotá: Aguilar.
15. Páramo, Carlos Guillermo. 2010. "Decadencia y redención. Racismo, fascismo y los orígenes de la antropología colombiana". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 11: 67-100.
16. Pineda, Roberto. 2003. "El poder de los hombres que vuelan. Gerardo Reichel-Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo". *Tabula Rasa* 1: 15-47.
17. Quiroz, María Paz. 2015. "Gerardo Reichel-Dolmatoff y su fautor Mr. Charly-Una perspectiva cotidiana y visual de la expedición a la Sierra Nevada de Santa Marta entre 1946 y 1949". *Baukura* 7: 19-36.
18. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1949. "Aspectos económicos entre los indios de la Sierra Nevada". *Boletín de Arqueología* 2 (5-6): 573-580.
19. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1951. "Conceptos biológicos de los indios kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta". *Anales de la Sociedad de Biología* 4 (6): 3-8.
20. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1952. "Notas sobre la clase media en Colombia". *Ciencias Sociales-Unión Panamericana* 3 (13): 1-5.
21. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1953a. "Actitudes hacia el trabajo en una población mestiza de Colombia". *América Indígena* 13 (3): 165-174.
22. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1953b. "Prácticas obstétricas como factor de control social en una cultura en transición". *Anales de la Sociedad de Biología de Bogotá* 6 (1): 30-37.
23. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1955. "Algunos aspectos de la medicina popular en una población mestiza de Colombia". *Folklore Americano* 3 (3): 3-16.
24. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1956. *El marco cultural en el estudio de la vivienda (la comunidad rural magdalenense)*. Bogotá: Centro Interamericano de Vivienda.
25. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1959. "Indígenas de Colombia". *América Indígena* 19 (4): 245-254.
26. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1961. "The Agricultural Basis of the Sub-Andean Chiefdoms of Colombia" *Antropologica, Suplemento* 2: 83-100.

27. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1975. *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI Editores.
28. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1977. "Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial". En *Estudios antropológicos*, editado por Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff, 355-374. Bogotá: Colcultura.
29. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1982. "Cultural Change and Environmental Awareness: A Case Study of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia". *Mountain Research and Development* 2 (3): 289-298.
30. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. *Los kogi-Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Dos tomos. Bogotá: Procultura.
31. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1986. *Desana-Simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
32. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1991. *Indios de Colombia-Momentos vividos-Mundos concebidos*. Bogotá: Villegas Editores.
33. Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff. 1950. "Investigaciones arqueológicas en el departamento del Magdalena, Colombia-1946-1950, Partes I y II". *Boletín de Arqueología* 3 (1-6).
34. Sánchez, Darío Andrés. 2008. "Batallas por el corazón del mundo: la emergencia de 'Ciudad Perdida' y las luchas por el uso diferencial del territorio en la Sierra Nevada de Santa Marta". En *Genealogías de la colombianidad*, editado por Santiago Castro y Eduardo Restrepo, 70-95. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
35. Ulm, Dignar. 2007. "Gerardo Reichel-Dolmatoff 1912-1994. Wie ein Oesterreicher zum Vater der kolumbianischen Anthropologie wurde". En *Goldscatze aus Kolumbien. Geister-Gold-Schamanen*, 155-167. Weitra: Bibliothek der Provinz.
36. Uribe, Carlos Alberto. 1986. "La antropología de Gerardo Reichel-Dolmatoff: una perspectiva desde la Sierra Nevada de Santa Marta" *Revista de Antropología* 2 (1-2): 5-26.
37. Uribe, Carlos Alberto. 1995. "La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras bajas adyacentes". En *Geografía Humana de Colombia* 2: 9-216. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.