

**EL CORRIDO DEL MINERO: HOMBRES  
Y GUACAS EN EL OCCIDENTE DE BOYACÁ \***

*The Corrido of the Miners: Men and Guacas in Western Boyacá*

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá \*\*

\* Este escrito se fundamenta en un trabajo de campo realizado hace más de una década, lo cual significa que algunos pormenores de la información pueden haber cambiado en el entretanto. Sin embargo, lo fundamental ha permanecido y admite ser revisado con nuevos ojos, en particular lo que concierne a las guacas y la guaquería tal y como se entienden en la zona.

\*\* [histomusica@yahoo.com.mx](mailto:histomusica@yahoo.com.mx)

Artículo de investigación recibido: 22 de septiembre del 2010 · aprobado: 2 de diciembre del 2010

## RESUMEN

En este artículo se reexaminan datos de campo recogidos hace quince años en la región esmeraldera del occidente del departamento de Boyacá. Tiene por objetivo interpretar la sociedad minera de esta zona de Colombia a la luz de su propia versión de la historia local —arraigada en una idea particular del pasado prehispánico muzo— de las instituciones sociales y políticas que, se colige, derivaron de tal figuración, y de las categorías de *corrido* y *guaca*, las cuales denotan la concepción esmeraldera de devenir. La última parte del escrito discute, conforme lo anteriormente expuesto, la relación de los esmeralderos con las mafias del narcotráfico y otras expresiones del gran capital.

**Palabras clave:** *Boyacá (occidente de), cacicazgos, corrido, esmeraldas, esmeralderos, gracia, guacas, honor.*

## ABSTRACT

This article reexamines fieldwork data gathered fifteen years ago in the emerald region of the western part of Boyacá Department (Colombia). Miner society is interpreted in the light of its own version of local history —as rooted in a particular idea of prehispanic Muzo past—, of the political and social institutions that —it is argued— derived from such imagining, and of *corrido* (as a narrative and musical genre) and *guaca* as categories that denote *esmeraldero* (emerald trader's and miner's) notions of being and becoming. The last part discusses the relationship between esmeralderos and drug mafias, and other expressions of Big Capital.

**Keywords:** *Boyacá (Western part of), Chiefdoms, Corrido, Emeralds, Esmeralderos (emerald miners and traders), Grace, Guacas, Honor.*

*De las naturalezas y propiedades de los indios no daré tan larga noticia como quisiera, porque con las continuas guerras no ha habido lugar de investigarse y saberse estas cosas con la curiosidad que se requiere [...].*

FRAY PEDRO DE AGUADO (1956, II, p. 340),

refiriéndose a los naturales de la provincia de Muzo.

*... [Y] comen carne humana y no tienen señor conocido sino como cosa de behetría.  
... [S]e matan unos a otros y se comen.*

FRIEDE (1960, p. 258), *Fragmento de una probanza*

La sociedad esmeraldera del occidente de Boyacá suele ser identificada en Colombia con múltiples formas de violencia. Esta asociación no es gratuita, en todo caso, ya que se desprende de una demostrable historia de sucesivos episodios bélicos; una que inicia con las bandas de indígenas muzo y colima que prestaron una fiera resistencia a las huestes españolas durante la Conquista<sup>1</sup> y llega hasta nuestros días con la conformación de grupos privados de ofensiva militar. Desde los primeros relatos del encuentro con la zona, el área geográfica que hoy en día damos en denominar como “Territorio Vásquez” —que abarca, *grosso modo*, la mitad inferior del eje medio del río Magdalena— ha sido representada por la literatura como inhóspita y malsana, infestada de nativos rebeldes, sanguinarios cuando no caníbales, que custodian y a su vez se disputan los tesoros

---

1 Aquí seguiremos la convención etnohistórica, largamente sancionada, según la cual los muzo y colima son fundamentalmente el mismo grupo. Desde los primeros tiempos de la incursión española en la zona, Gutierre de Ovalle (citado en Tovar, 1994, p. 326) se refirió en su *Relación de La Trinidad y La Palma* (ca. 1572), a “dos poblaciones provinciales de yndios llamados la una *Musos* que conforma con los *Colimas* en el lenguaje mudando en algunos nombres, sílabas y acentos”. Los apartes citados de este documento —de aquí en adelante referido como *Relación*— corresponden a la modélica transcripción del original ubicado en el Archivo General de Indias (Sevilla), realizada por el profesor Hermes Tovar Pinzón (1994) y aparecida en el tercer volumen de *Relaciones y visitas a los Andes*.

escondidos entre la difícil topografía. Esta, decimos, ha sido la imagen constante que nos ha quedado de la región, independientemente de si hablamos de los emocionantes capítulos destinados a su sometimiento en la *Recopilación historial* de Fray Pedro Aguado (ca. 1575)<sup>2</sup>, de la relación cuidadosa e indignada que presenta Manuel Ancízar en su *Peregrinación de Alpha* (1853), de las novelas de viajes extranjeras, escritas antes de la mitad del siglo pasado, como *Green Fire* de Peter W. Rainier (1942), de las “novelas de la Violencia” producidas durante el conflicto partidista de los años cincuenta, de los folletines contemporáneos, muchos de ellos redactados allí mismo, o incluso de series de televisión de la década de los noventa como *Fuego verde* y películas de cine como *Emerald Cowboy*<sup>3</sup>. En otras palabras, a lo largo de casi quinientos años la imagen que tenemos de la zona esmeraldera, y por

- 2 La *Recopilación historial* de Fray Pedro de Aguado es probablemente el texto madre del cual se desprendieron las descripciones sobre la ferocidad y el canibalismo de los muzo, tal y como luego aparecieron, con algunas modificaciones y una que otra adición, en la *Noticia historial* de Lucas Fernández de Piedrahita (ca. 1669), la *Historia general* de Antonio de Herrera y Tordesillas (ca. 1601) y las *Noticias historiales* de Fray Pedro Simón (ca. 1626), esta última más centrada en la sociedad colima. Sin embargo, valga anotar que la información similar, suministrada en la vasta *Historia general y natural de Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo (ca. 1557), es anterior y se basa en las relaciones remitidas a España por los propios adelantados españoles.
- 3 *Green Fire* de Peter W. Rainier (1942), una aventura escrita a medio camino entre Ben Traven y Rider Haggard, debió haber sido una novela muy popular en su época, tanto como para contar con dos ediciones diferentes en español en la década del cuarenta (siendo traducida como *Fuego verde*) y haber sido llevada al cine en 1955, al parecer con bastantes libertades, en un clásico homónimo dirigido por Andrew Marton y protagonizado por Grace Kelly y Stewart Granger. Por su parte, y sin que pretenda ser extensiva, la lista de novelas más o menos contemporáneas incluye *3 kilates 8 puntos* de Flor Romero (Bogotá, 1966), *La guerra de las esmeraldas* de Félix Marín (Bogotá, 1979), *Los esmeralderos* de Alfonso Hilarión Sánchez (Bogotá, 1980), *De arriero a emperador* de Lázaro Gaviria (sin ciudad, 1989), *Luz verde* de Oscar Villegas Gómez (Bogotá, 1992), *Cuando llora un esmeraldero* de Aura Raquel Moreno Cortés (Bucaramanga, 1993), *El camino de las esmeraldas* de Nohora Inírida Galán (1994) y *Esmeraldero arrepentido* de Diosdó Hernández Castro (Bogotá, 1996, 2002). Estos folletines fueron escritos en su gran mayoría por personajes de la zona, lo cual no deja de ser interesante ya que resalta la profunda conciencia que tiene la sociedad esmeraldera de su propia épica (*vid. Infra*). Consecuencia de ello fue la producción, en 1995, del dramatizado colombiano de aventuras *Fuego verde*, escrito por Tom Quinn, un antiguo corresponsal de la revista *Time* quien terminó sus días como asesor de imagen del magnate esmeraldero Víctor Carranza. En esta serie de televisión, aparte de la evidente homonimia se recreaban parcialmente escenas de la novela de Rainier, escrita medio siglo antes, pero actualizando en algo el contexto social. Finalmente está *Emerald Cowboy*, película del 2003 codirigida por Andrew Molina y Eishy Hayata, a la cual nos referiremos más adelante.

ende de sus habitantes, ha sido esencialmente la misma: la de un lugar de frontera, de límites difusos entre la legalidad y la legitimidad, propicio para la aventura, para el crimen y para el uso privado de la fuerza<sup>4</sup>.

¿Cómo interpretar esta continuidad simbólica? Mucho se puede hablar, y está muy de moda hacerlo, sobre las maneras en que la pluma del cronista de Indias pudo haber determinado una forma de concebir la sociedad muzo que al transmitirse de generación en generación fue produciendo una ideografía amañada, cimentada sobre el arquetipo original del caníbal, la cual terminó fructificando en la imagen que incluso hoy en día tenemos de los esmeralderos. Probablemente esto sea cierto, máxime cuando cada vez nos resulta más claro que las acusaciones de canibalismo fueron imputadas indiscriminadamente a cualquier grupo indígena que opusiera resistencia al avance de las huestes europeas<sup>5</sup>. Y aún así, lo cierto es que, desde la conquista, la literatura sobre muzos y colimas ha sido siempre pródiga en aludir a la práctica de la antropofagia ritual, pero no solo eso: de manera independiente de la relativa veracidad histórica de esta información, la sociedad esmeraldera *también* parece haberse servido de esta idea para interpretarse a sí misma.

Durante el trabajo de campo adelantado en la zona entre 1993 y 1997, encontré varias veces explicaciones sobre la condición “violenta” de los esmeralderos, dadas por miembros conspicuos de la sociedad, que daban por determinante un elemento genético presuntamente derivado del pasado muzo<sup>6</sup>. Uno de los testimonios más claros fue aquel

4 O, para ponerlo de otra manera, no ha cambiado sustancialmente el imaginario sobre la zona desde el juicio de Antonio de Herrera y Tordesillas (1934, XVI, p. 289) escrito a principios del siglo XVII, según el cual los muzos “no tienen ley ni precepto que guardar”.

5 Tal vez no sea exagerado afirmar que ser “caníbal” en los siglos XVI y XVII era el equivalente a ser “terrorista” en el siglo XXI: adjetivos cargados de ideología con los que indistintamente se inviste de miedo a quienes se oponen al Imperio —los de entonces o el de ahora. Lo cual, claro está, no significa que no haya terroristas por confesión y doctrina, o que no hubiera habido canibalismo americano de una u otra forma. He buscado discutir varios de estos aspectos en otro lugar (Páramo Bonilla, 2009, pp. 223-224, n. 11).

6 Desde la fundamental clasificación lingüística de Paul Rivet (1943) los muzos y colimas fueron adscritos a la familia Caribe, y esto pareciera ser que de contera implicaba canibalismo. La deducción era simple: como bien se sabe, “caribe” y “caníbal” provenían ambos del mismo vocablo taíno y en tiempos coloniales se intercambiaban con frecuencia. Sin embargo, de presente contamos con estudios como el de Ernesto Montenegro (2007), cuyo explosivo argumento tiende a

suministrado por un antiguo “pájaro”<sup>7</sup> de Coscuez, según el cual “aquí somos jodidos como los muzos que aquí vivían antes. Usted se pone a ver y hasta con los que no nos gustan somos caníbales y todo” (entrevista n.º 16, 1997). Tal aseveración podía contener, ciertamente, una factible dosis de retórica e hipérbole, y podía ser hasta una advertencia velada. Y aún así, leyéndola *en contexto* representaba una imagen del mundo esmeraldero sustancialmente diferente a la que los medios de comunicación, los pocos estudios sociales dedicados a este y, tal vez, los esmeralderos mismos se habían encargado de mostrar. Esta sociedad, usualmente retratada como una suerte de *mafia* criolla que en esa condición hizo las veces de precursora de las redes del narcotráfico y de los primeros grupos paramilitares de derecha<sup>8</sup>, cobraba un matiz

---

demostrar la virtual *inexistencia* del mundo “caribe” —construcción ideológica mediada por la política ultramarina de la Europa de los siglos XVI y XVII— y obliga en consecuencia a revisar críticamente lo que varias generaciones de arqueólogos y etnohistoriadores han dado por sentado que fueron los muzos. Aún así, todavía son pocos y precarios los estudios sobre esta sociedad. Para una información general pueden consultarse Parra Morales (1985), Escorcía Baquero (1986) y Peralta Barrera (1998). Salvo la tesis de grado de Escorcía, los otros dos títulos referenciados solamente hallan cabida por la notoria ausencia de estudios recientes, y aquí nos serviremos de ellos exclusivamente para referirnos a *cómo interpretan* estos autores a la sociedad muzo. Aunque enfocado hacia la administración colonial, el estudio más riguroso y redondo es sin duda el de Rodríguez Baquero (1995).

- 7 Llama la atención la pervivencia del apelativo “pájaro”, usado en la zona para denominar al soldado privado perteneciente a la “cuerda” del “patrón” (*vid. Infra*), cuando este generalmente solía achacarse a los matones a sueldo del Partido Conservador durante la violencia partidista de los años cincuenta, particularmente en el Valle del Cauca. En el caso de los municipios del Occidente de Boyacá, algunos de histórica adscripción al partido liberal —y por ello mismo, en su época santuario de las guerrillas regionales de la misma filiación—, el término se transformó para connotar un guardaespaldas o gatillero sin mayor tinte partidista. Pero puede ser que originalmente el apelativo haya provenido justamente de parte de los liberales de la zona perseguidos durante la Violencia de los años cuarenta y cincuenta (véase también la nota 13 de este trabajo).
- 8 Véanse, como ejemplo de ello, Barbosa Estepa (1995, p. 157) y Krauthausen (1998, pp. 135-140). Ahora bien, aun si algunos o muchos esmeralderos efectivamente se involucraron con el narcotráfico y la armazón de grupos de autodefensa o paramilitares, ello no da pie para entenderlos como una “mafia” en el sentido criminal del término. Sí, en cambio, puede resultar útil compararles bajo una lente etnológica con la Mafía siciliana (o con organizaciones similares ampliamente estudiadas, como la Ndrangheta calabresa o la Camorra napolitana) en cuanto sistema cultural. Este último camino resulta a veces tan llamativo, que se corre el peligro de sobredeterminar a la sociedad esmeraldera bajo los ejemplos italianos; por ello he buscado ser deliberadamente parco en la equiparación.

excepcional a la luz de afirmaciones como esta<sup>9</sup>, y daba para pensar que los esmeralderos bien podían concebirse a sí mismos como legítimos descendientes de los muzo de antaño<sup>10</sup>.

Pudiera aventurarse que, desde una perspectiva émica, este tipo de autopercepción denotaba indicios de una consciencia étnica. En razón de varios elementos que expondré en las páginas que siguen, no descarto esa posibilidad, pero tampoco me interesa sustentarla demasiado aquí. Más bien pretendo interpretar el pensamiento histórico de los esmeralderos conforme tales aseveraciones y en tanto determinado por una refiguración en el pasado prehispánico, y cómo tal pensamiento se expresa en las ideas de *corrido* y *guaca*, el primero el género poético y musical que goza de un arraigado culto en la zona, la segunda como expresión local de los yacimientos de esmeraldas y signo de la fortuna.

- 
- 9 Hubo otros, varios, testimonios que apuntaban en tal dirección. Un empleado del aeropuerto de Quípama y antiguo “pájaro” aseguraba que: “Somos unos guerreros. Les heredamos a los indios el gusto por la sangre” (entrevista n.º 7, 1996) y hasta un exalcalde del mismo municipio, afectando una reflexión más erudita e invocando la autoridad de José Pérez de Barradas, nos conminaba a entender los orígenes de “la guerra”, terminada hacía poco más de cuatro años, como “una cosa de la raza [...] de los indios” (entrevista n.º 3, 1994). Confróntense estos ejemplos con aquel testimonio doble, del entrevistado y la entrevistadora, que aparece en Uribe (1992, p. 28): “Los pauneros somos guerreros’, le dicen a uno, y así lo atestiguan los hechos”.
- 10 Puede afirmarse además que este tipo de inferencias son recurrentes en las interpretaciones sociológicas de la historia de Colombia, y que incluso aparecen a veces en lugares inusitados (véase una discusión interesante en Serje, 2005, en particular en las páginas 146-152). Un ejemplo particularmente efectivo lo suministra lo escrito por Luis López de Meza (1934, pp. 59-60) en su clásico *De cómo se ha formado la nación colombiana*: “Muzos, Calimas, Panches, tribus guerreras que habitaron los países que dan su frente al Magdalena desde Santander hasta el Tolima, Caribes del levante hasta las planicies remotas del Orinoco, nos dejaron mestizos de recia personalidad, selvática sin duda y desorientada aún, más ciertamente preñada de porvenir. Esto nos explica en mucha parte la psicología del campesino que hoy habita estas regiones, su tendencia a la combatividad, sobre todo, su ánimo litigante, individualismo e indisciplina que tantas perturbaciones produce entre terratenientes y colonos, y a tanta delincuencia da ocasión. Muzo, Coper, Viotá, Fusagasugá, Sumapaz, etc., corresponden a ese origen étnico. Y es tan importante el estudio de tales características que aparentes contradicciones se resuelven con profundizar un poco su investigación: Así, por ejemplo, Saboyá, que tan violenta se ha mostrado últimamente en cuestiones políticas y en ‘vendettas’ interminables, no es, como pudiera imaginarse a la ligera, de ascendencia chibcha, sino que ahí ya se había mezclado el caribe y determinado su temperamento belicoso, como parece haber ocurrido en la antigua Tundaza y en el Valle de Tenza”. Nótese que esto se afirmaba más de una década antes de que irrumpiera el llamado periodo de la Violencia (1948-1953).

## OCCIDENTE DE CORRIDO

*Limpiar la tierra. Guerra y poder entre esmeralderos*, de María Victoria Uribe (1992), ha sido hasta la fecha la única publicación que se ha ocupado del moderno Occidente de Boyacá con algún grado de profundidad antropológica<sup>11</sup>. En algún momento del texto (1992, p. 49) se lee lo siguiente:

El lugar que ocupan los esmeralderos en el imaginario de los colombianos hace parte de esa oscura zona donde han sido confinadas aquellas comunidades marginales y peligrosas que operan con leyes bárbaras. Para sus vecinos los bogotanos, por ejemplo, la zona esmeraldífera es una especie de Lejano Oeste poblado de matones. Algunos de los comerciantes en esmeraldas que venden sus piedras en la Avenida Jiménez con carrera séptima son vistos como seres atípicos y extraños debido a que visten con telas brillantes y usan collares y pulseras de oro con esmeraldas en el cuello y en las muñecas, indumentaria que es vista como de mal gusto por los bogotanos. Al respecto nos decía un tallador de piedras de la capital: “Aquí en Bogotá nos vestimos de paño oscuro y no de payasos como los esmeralderos”. [...] Sin embargo, lo que parece molestar a los bogotanos, y en general a los habitantes del altiplano, es esa mezcla entre ostentación y ausencia de tradicionalismo o de “autenticidad” que caracteriza a los esmeralderos, esa puesta en escena de comportamientos rurales arcaicos al lado de prácticas urbanas.

Aparte de tratarse de una vívida síntesis de lo que, en efecto, creemos que sucede en la difícil, mas silente, relación entre los esmeralderos y los bogotanos —y no solo con ellos, sino con aquella que, más bien gaseosamente, damos en llamar la “sociedad nacional”—, este párrafo es un índice adecuado de varias características adoptadas por los esmeralderos o achacadas a ellos, inclusive hoy en día cuando virtualmente ha desaparecido la emblemática Avenida Jiménez<sup>12</sup>.

---

11 A diferencia del texto de Uribe, los copiosos trabajos de Javier Guerrero Barón, de indudable importancia y varios de ellos referidos en la bibliografía de este artículo, en la mayoría de los casos parten de un enfoque mucho más histórico y sociológico que propiamente antropológico.

12 La geografía del comercio de esmeraldas sigue siendo en esencia la misma, aunque las transacciones se hayan desplazado hacia el este o el oeste de la carrera séptima,



En primer lugar, la antropóloga define a la sociedad esmeraldera como una de “aquellas comunidades marginales y peligrosas que operan con leyes bárbaras”, aunque no es claro en qué lugar se ubica al afirmarlo, si en el de los bogotanos que recelan la presencia de estos “bárbaros” en pleno centro de la ciudad o en el suyo propio, luego de haber tenido una experiencia de primera mano por los pueblos de la zona. Sea como fuere, lo cierto es que la asociación entre esmeralderos y barbarie es recurrente y, como lo mostramos antes, es virtualmente una forma de ostentación de ellos mismos a la hora de definir su carácter.

Pero más allá del factor simbólico, que no necesariamente fáctico, del canibalismo, la violencia *sí* ha sido un elemento determinante de la historia de la región, y a riesgo de presentar una secuencia esquemática, la sucesión cronológica de hitos violentos o al menos claramente bélicos se puede sintetizar de esta manera: Inicia hipotéticamente con a) la agresión muzo que desplaza a la población muisca, cuya datación es discutida pero que, en todo caso, sucede en tiempos prehispánicos; sigue con b) la agresión hispánica en el siglo XVI, que disgrega a la población muzo luego de que esta presenta una fiera resistencia armada y que conduce a c) las acciones de sabotaje a la población blanca, llevadas a cabo por bandas interétnicas de asaltantes indígenas, desde el siglo XVII hasta principios del siglo XIX<sup>13</sup>. Luego, de una manera sincrónica a la historia del interior colombiano, le siguen d) la confrontación partidista entre liberales y conservadores, desde mediados del siglo XIX hasta la Guerra de los Mil Días y e) la actividad de hostigamiento partidista por cuadrillas bandoleriles entre 1930 a

---

bien sea en las inmediaciones del Emerald Trade Center (cuyo nombre lo dice todo) y hacia el barrio La Candelaria, entre las calles quince y doce y las carreras quinta y séptima, o (casi emblemáticamente) entre el McDonald's de la esquina suroccidental y el edificio del Banco Cafetero. Unas cuadras más hacia el oeste, por el Eje Ambiental, se mantiene aún el edificio Henri Faux, antiguamente famoso por ser el sitio de las oficinas de los comerciantes más boyantes. Ahora bien, con la creciente conspicuidad de los “traquetos” (beneficiarios directos de la economía del narcotráfico) y del modelo estético que ostentan todo a lo largo y ancho del país, ya no solo han dejado de ser llamativos los esmeralderos por su vestido, sino que la pinta se ha vuelto bastante usual.

13 Véase en Uribe (1992, pp. 131-132) un listado confiable de documentos que ilustran esta problemática y demás aspectos relativos a la difícil administración colonial del territorio muzo. Para un listado complementario de documentos, véase Serna et ál. (1998, pp. 115-116).

1960<sup>14</sup>. A mediados de los años sesenta, con el descubrimiento de la mina de Peñas Blancas en Borbur y el consecuente arrebatamiento de su control al Banco de la República, que operaba allí desde 1946, surge f) la conformación de grupos de autodefensa esmeraldera por parte de Efraín González, entonces el bandolero más buscado en Colombia y símbolo por excelencia de la oposición violenta al Estado. Luego de la muerte de González en 1965, se desata g) la llamada “primera guerra esmeraldera”, entre pueblos rivales de la zona por el dominio de la explotación minera. Esta llega hasta 1977, con el primer decreto autónomo de paz y sin virtual intervención del Estado. Promediando los ochenta irrumpe h) la “segunda guerra esmeraldera”, en la cual entran a participar de forma crucial narcotráfico, grupos de autodefensa y guerrilla hasta 1990<sup>15</sup>. Simultáneamente se alza i) la campaña anticomunista paramilitar derivada desde la zona hacia el Magdalena medio, desde 1987 hasta mediados de los noventa, cuando con el declive de la producción esmeraldera se da j) el recrudecimiento del bandolerismo. Hoy en día presenciamos k) el avance táctico de grupos paramilitares foráneos sobre la zona, en desmedro de las propias asociaciones de

---

14 Aparte de la literatura citada en otros lugares de este trabajo, vale la pena mencionar las novelas *Guerrilleros*, *buenos días*, de Jorge Vásquez Santos (1954) y *Balas de la ley*, escrita por Alfonso Hilarión Sánchez (1953), un antiguo inspector de policía en la jurisdicción de Muzo. Ambas obras hacen parte del importante caudal de las llamadas “novelas de la Violencia”, aunque se enmarcan en el conflicto particular de la zona. Cabe destacar que la población de Yacopí (Cundinamarca), perteneciente al área cultural de influencia esmeraldera, fue un importante reducto de guerrillas liberales durante los años cincuenta —protagonistas, precisamente, de la novela de Vásquez Santos—, las cuales, al ser desalojadas a punta de infames, e innecesarios, actos de represión del gobierno de Laureano Gómez, contribuyeron a engrosar la primera generación militar de las FARC. Sobre este aspecto véase a Bustos Valencia (1998). Ambas “guerras esmeralderas” se cubren con algún detalle, a veces rayano en la ficción, en las crónicas de Pedro Claver Téllez (1989, 1993a y sobre todo 1993b). Para una revisión panorámica de la Violencia en Boyacá, véanse Guerrero (1991) y el clásico estudio de Guzmán Campos, Fals Borda y Umaña Luna (1963). Sobre el papel de la zona esmeraldera, y de Boyacá en general, durante la Guerra de los Mil Días, consúltese a Jaramillo (1991).

15 De acuerdo con Téllez, cuando el Estado hace público en 1973 su retiro de la administración de las minas e implanta un régimen de concesión a particulares, “autoriza la creación de una guardia civil de defensa, pagada por los esmeralderos, [...] que es uno de los orígenes del paramilitarismo en el país” (1993b, pp. 61, 166, n. 5).

defensa privada erigidas originalmente por los esmeralderos y l) la recurrente amenaza de una tercera “guerra”<sup>16</sup>.

Ciertamente hasta aquí la imagen que proyecta la historia de la zona es pródiga en situaciones bélicas. Pero esta circunstancia adquiere una marca idiosincrática cuando Uribe menciona, a renglón seguido, la similitud que para los bogotanos existe entre la zona esmeraldera y la mitografía del Lejano Oeste estadounidense<sup>17</sup>. De nuevo la alusión es interesante porque, salvadas las obvias diferencias históricas, en el Territorio Vásquez pueden efectivamente demostrarse varias características similares. En primer lugar, puede señalarse la profusión de migraciones y de desplazamientos continuos hacia el lugar, de poblaciones provenientes de otras regiones. Como en buena parte del resto de Colombia, las sucesivas colonizaciones aún hacen parte viva del acervo de los municipios de Occidente, hecho que, entre otras cosas, queda plasmado en la adopción de muchas canciones, nativas o extranjeras, que hablan de la migración; la célebre “Dos pasajes” es un buen ejemplo de ello. Los hitos más relevantes de este proceso son: m) la migración muzo que desterró a la población muisca en tiempos prehispánicos, n) la migración española que desmembró, reubicó y redujo a la población muzo, ñ) las oleadas migracionales de poblaciones desplazadas por la Violencia de los años treinta a los cincuenta

16 La inminencia de una nueva conflagración se viene sintiendo desde más o menos principios de la actual década (véase *El Tiempo*, 2002, diciembre 1, pp. 1-10, 1-11) hasta la fecha actual, cuando, como ocurrió con la “segunda guerra”, resulta difícil o imposible de discernir hasta dónde llegan los intereses de los esmeralderos propiamente dichos, los de los carteles de la droga, los de los grupos paramilitares y los del propio gobierno. (Valga aclarar que en el presente artículo se parte de considerar que los grupos paramilitares siguen existiendo y operando a pesar del remedo de desmovilización ocurrido durante los dos gobiernos de Álvaro Uribe Vélez.) Hoy en día buena parte de la suerte de la región gira en torno a la polémica figura de Víctor Carranza, que en los últimos diez años ha sido objeto de varios atentados (véase *El Espectador*, 2009, julio 6 [versión electrónica]). Asimismo, la economía de la zona ha experimentado una relativa reactivación, en la última década, con el descubrimiento y puesta en máximo rendimiento de la mina de La Pita, en las inmediaciones de Muzo, que produce alrededor de 12000 quilates de esmeralda de máxima calidad cada cuarenta días.

17 Sobre el “lejano” o “salvaje” Oeste como mito nacional de los Estados Unidos, véase a Calder (1974, p. xiii): “todavía hay gente que cree en el legendario Oeste no como un hecho histórico sino como una fuerza histórica. Había hombres justos en la última frontera. Había héroes de destreza y coraje. Había situaciones en las que la acción tenía significado” (la traducción es mía).

—provenientes en su mayoría de zonas hasta entonces poco influidas por la incipiente economía esmeraldera—, o) las oleadas migracionales instadas en los años sesenta por el florecimiento de la explotación informal de las minas, p) la expansión de la frontera aprovechable, en los años setenta y los años ochenta tempranos, coadyuvada por la creación de nuevos municipios y la regulación de un pie de fuerza privado que los defendiera y q) la expansión, desde mediados de los años ochenta hasta la fecha, de los ejércitos privados, consolidados como grupos paramilitares o de autodefensa hacia todo el área geográfica del Magdalena medio<sup>18</sup>.

A ello hay que añadir que los habitantes de la región suelen definir la zona como una que, a lo largo de su historia, nunca ha sido reconocida por el Estado en su proyecto de construcción de la nacionalidad y, antes bien, como una que ha mantenido una fuerte resistencia a sus formas administrativas y gubernamentales<sup>19</sup>. Bajo el mismo juicio de las

18 Este proceso migratorio es, sin embargo, de múltiple sentido. Quien ha sido esmeraldero en el occidente de Boyacá bien puede haber sido antes minero aurífero en la Serranía de San Lucas o raspachín en el Caquetá, y puede a futuro asumir cualquier otra profesión, usualmente informal cuando no abiertamente ilegal, en otro punto de la geografía nacional, o regresar a alguno de sus oficios anteriores. Muchos de aquellos quienes desde jóvenes ingresaron en el mundo esmeraldero, y que luego de “enguacarse” decidieron radicarse en Bogotá, ejercen hoy en día como intermediarios entre los guaqueros rasos y los talladores y compradores de la capital. Suele vérselos estacionados frente a su jeep en el parque Julio Flórez de Chiquinquirá y su vida consiste en un continuo ir y venir entre Bogotá y Occidente. Otros optan, más bien, por abrir algún negocio en las inmediaciones de los centros de comercio esmeraldero de Chiquinquirá o Bogotá. El folclor local suele representarles como consentidos temporales de la Fortuna, quienes el día menos pensado habrán de perderlo todo y, por ende, regresarán a la mina.

19 El reclamo tiene profundidad histórica. La visita hecha en febrero de 1779 al partido de Ubaté por el fiscal de la Real Audiencia, Francisco Antonio Moreno y Escandón (1985, p. 563), declaraba “que los indios que se mantenían en aquel pueblo” se refugiaban “en tierra caliente, por la parte de Muzo, de donde era casi // imposible sacarlos”. Napoleón Peralta Barrera (1998, p. 207), exgobernador de Boyacá y con vínculos políticos con la región, habla del Muzo colonial como “zona de autodefensa” donde se refugiaban indios de diversa procedencia que huían del sometimiento español. Otro tanto sucede con “Otro Mundo” (u “Otromundo”), zona de refugio histórica, ubicada al noreste de Muzo y descrita por Téllez (1993b, p. 24) como “un infierno de calor y alimañas, enclavado en los confines de los dos departamentos [Boyacá y Santander], en el Magdalena Medio, en donde se escondían toda clase de maleantes desde épocas inmemoriales”. Manuel Ancizar señaló en 1850 (1983, p. 71) que este se encontraba “formado de malhechores que huían de la justicia y hallaban en ese desierto un retiro entonces inaccesible, y vivían allí sin Dios ni ley, subsistiendo de la abundante pesca que ofrece el río, algunas matas de plátano y de la caza de venados y otros animales montaraces”. Efectivamente, “Otro Mundo”

personas entrevistadas, ello se evidencia en: r) la autogestión y autofinanciación de la infraestructura pública de los municipios esmeralderos (carreteras, aeropuertos, escuelas, etc.); s) la reticencia a cualquier participación del Estado en la resolución de los conflictos armados en la zona —prefiriendo usualmente la mediación de la Iglesia, personificada en el Arzobispado de Chiquinquirá— y t) el reconocimiento de la poca confianza que deposita el Estado en el manejo autónomo de las regalías producidas por la explotación minera. Complementando esta información desde una perspectiva histórica se puede considerar, a su vez, que u) desde la conquista española temprana, y todo a lo largo del periodo colonial y republicano, las quejas por falta de asistencia del Estado —cualquiera que este fuese— fueron recurrentes, y que v) el intermitente interés del Estado por la economía esmeraldera se tornó a partir de los años cincuenta, con la administración de las minas por parte del Banco de la República, en un aprovechamiento utilitarista de los recursos de la zona que no revirtió en mejoras locales sino que amasó los grandes capitales de personajes e instituciones de fuera de la región. En la segunda mitad del siglo pasado, la “resistencia” se identificó con w) el fenómeno de reivindicación popular de la mina de Peñas Blancas, al ser descubierta en 1961 y negada su entrada a los agentes del Banco de la República bajo el lema contemporáneo de “las minas son para quienes las trabajan” (Téllez, 1993a, pp. 46 y ss.), x) la adopción de Efraín González (*vid. Infra*) como defensor de los intereses de los esmeralderos y y) su consecuente sacralización *posmórtem*. La secuencia se extiende probablemente con z) el estallido de dos guerras regionales, en las cuales, para efectos de su inicio y término, muy poco tuvieron

---

aparece desde muy temprano en los registros coloniales como el lugar a donde los encomendados indígenas se replegaban para huir de las autoridades españolas. De acuerdo con Rodríguez Baquero (1995, p. 86, n. 293), a estas zonas “los ibéricos las llamaban ‘ladroneras’. De estas se ha podido establecer que existían dos, una ubicada hacia el norte por la margen del río minero y otra entre Muzo y Ubaté en la zona de Turtur”. Reza la leyenda que Efraín González, entre muchos otros, permaneció oculto en Otromundo por unos meses antes de resurgir en la zona esmeraldera. En este último caso, si seguimos a Ancizar, su “retiro al desierto” fue por partida doble, primero a La Candelaria, luego al Territorio Vásquez. No hay testimonio más vívido y elocuente sobre esta comarca que el de don Helí Valero (2008), donde todos los temas infernales, fantasmagóricos y salvajes de la zona hallan personificación en el río Minero: “matagente” y “ladron”. De Chiquinquirá hacia abajo, dice don Helí, “usté se siente viajando como pa’otro planeta” (p. 212).

que ver (o dejaron los jefes esmeralderos que tuvieran que ver) los programas de asistencia y conciliación del Estado, ello en despecho del uso instrumental que le dieron al Plan Nacional de Rehabilitación durante la sanción de la segunda paz, en 1990.

Aún así, en este conjunto de situaciones la idea de que “la zona esmeraldífera es una especie de Lejano Oeste poblado de matones” jugó un papel más axiomático que propiamente iconográfico. De una manera que es tan reveladora como probablemente inconsciente, la asociación de Occidente con Oeste dio a los lugareños una idea de frontera épica. De hecho, al menos hasta la época en que quien aquí escribe visitó la zona por última vez, el Lejano Oeste era un referente al cual los propios esmeralderos recurrían con frecuencia para explicar o narrar su historia, o al que simplemente aludían con cierta complacencia para demostrar que allí las lógicas de la vida eran otras. Valga no más un ejemplo: alguna vez, cuando me encontraba en Quípama fui despertado en la madrugada por un gran barullo, en mi habitación de las “Residencias Cacique Itoco”. Aunque estas eran efectivamente residencias de minero, lo cual significaba que toda la noche alguien entraba o salía del lugar con estruendo (pues para no ir más lejos, los desplazamientos hacia la mina iniciaban a las tres de la mañana), en esta ocasión alguien se había encargado de golpear en cada habitación. También afuera se escuchaba más ruido del acostumbrado. Serían como las 5 pasadas de un sábado y ese alguien conminaba a todos a salir. Luego se hizo evidente que el llamado había sido hecho a instancia de un par de “duros” (patronos de “cuerda”<sup>20</sup>) en las postrimerías de una riña de gallos. Allí el ganador había humillado a su contrincante, no solo con la pérdida de su animal sino con la jactancia de poseer un caballo más rápido. Puesta en duda la capacidad de su potro, el esmeraldero derrotado ordenó que se despejara la pista del aeropuerto (al que volveré luego) y que se anunciara por altavoz que allí, con las pri-

---

20 Por “cuerda” se entiende en la zona tanto 1) la unidad básica productiva de explotación o comercialización de las esmeraldas a mediana o pequeña escala, conformada por un patrón quien, a través de un contrato de palabra denominado “plante”, dota a sus empleados de los elementos necesarios para la gaaquería y les brinda protección, como 2) “un grupo de gallos de pelea que pertenece a determinado individuo” (Uribe, 1992, p. 141). Por ende, la noción de cuerda implica una célula de solidaridad y defensa, adscrita a un patrón que generalmente funge como padrino de los acogidos y espera de ellos lealtad y reciprocidad (*vid. Infra*).

meras luces, se habría de dar una carrera que resolviera la afrenta. Esa era la causa del revuelo y, efectivamente, hacia las seis de la mañana casi todo el pueblo se apeñuscaba en el improvisado hipódromo. La carrera no debió durar más de un minuto; sin embargo dio de qué hablar durante todo el día, sobre todo cuando el jinete victorioso, el mismo ganador de la gallera la noche anterior, se apeó de su montura y ante los ojos de todos se la obsequió al doble vencido. Para algunos —los de la “cuerda” del perdedor— se trataba de un gesto adicional de humillación; para otros —los de la “cuerda” del ganador— se trataba de un gesto de magnificencia, aunque no podían evitar decirlo con algo de burla. Más tarde, durante el desayuno, el alcalde del municipio me preguntó qué opinaba del incidente y, sin dejarme responder, repuso que “Occidente es como una película de vaqueros” y que ese tipo de sucesos era cosa de todos los días. Le siguieron, por supuesto, varias anécdotas sobre duelos, asesinatos en las cantinas cuando se iba la luz, o el mero hecho de que a la entrada de cualquier restaurante o taberna se solicitara dejar previamente las armas en el puesto de policía.

El esmeraldero era plenamente consciente de vivir su propia “película de vaqueros”. De hecho, parecía hacer todo lo posible por dar esa idea a los visitantes de afuera y consolidarla entre los miembros arraigados de su sociedad<sup>21</sup>. Tanto así que una producción cinematográfica más bien reciente siguió explotando esta imagen a la perfección:

---

21 O tómese este ejemplo de una crónica de Pedro Claver Téllez (1987, p. 236) sobre un viaje a la zona: “Mientras estuvimos allí [...] vimos asomar intempestivamente en la curva varios camperos, a bordo de los cuales iban hombres oscuros y quisquillosos. No sé por qué pero estas escenas me recordaron, de pronto, las súbitas apariciones en la pantalla de pistoleros a caballo en las películas del Oeste norteamericano que tanto había visto en mi juventud. Con la salvedad de que estos modernos cowboys no montan a caballo sino en modernos y veloces camperos y camionetas y el revólver ha sido reemplazado por armas poderosas como el R-15, la Magnum y la Luger. La violencia se insinuaba no solo en la velocidad que imprimían a sus vehículos sino en las miradas turbias que uno alcanzaba a divisar por entre los empañados ventanales. Uno tenía la sensación de encontrarse en una tierra de nadie”.

Pedro Claver Téllez es nativo del Territorio Vásquez (nació en Jesús María, Santander) y fue pariente lejano de Efraín González. Su caso es particularmente relevante, ya que ha sido de los escritores-periodistas que con más ahínco han tratado el tema de los esmeralderos, y ello se refleja en la simpatía y admiración que muchos de estos últimos profesan por el autor. A pesar de que sus textos suelen ser novelados, y de que no siempre son rigurosos con sus fuentes, creemos que los escritos de Téllez pueden fehacientemente ser tratados como testimonios etnográficos; por ello, aquí les citamos con frecuencia.

*Emerald Cowboy* de Eishy Hayata (2003), desde su título en adelante, y como puede constatarse en el afiche de su versión internacional (figura 1), mostró la zona como una en la que pervivían los vaqueros de gatillo raudo, con sus duelos, sus *salones* y sus *salsolas*, rodando por entre el polvo de las calles.



Figura 1

Cartel publicitario de la película *Emerald Cowboy*

De manera un tanto semejante a la del “spaghetti western” con que los italianos conquistaron el mercado fílmico mundial en la década de los sesenta (burlándose de las convenciones de las películas hollywoodenses, pero a la vez produciendo verdaderos clásicos como *El bueno, el malo y el feo* de Sergio Leone), *Emerald Cowboy* fue una suerte de “sushi western” para la zona esmeraldera, producida en este caso por un nipón-estadounidense que se define a sí mismo como “aventurero” y que escribió el libreto basándose en su propia experiencia como comerciante de gemas<sup>22</sup>. Pero por supuesto que al lado de las cintas sobre el Lejano o el Cercano Oeste, también estaban el cine y, sobre todo, la música mexicana<sup>23</sup>. La figura del charro y sus códigos de honor hacían

22 La presencia japonesa en la región es tan notoria que a Chiquinquirá —capital económica de la provincia y cuyo parque Julio Flórez es epicentro del comercio esmeraldífero— los comerciantes y gUAQUEROS suelen llamarle “Japón” (un ejemplo se encuentra en Valero, 2008, p. 220).

23 Aquí se usa el término “música mexicana” con deliberada ambigüedad, ya que con este apelativo, no solo los esmeralderos, sino los colombianos en general tendemos a denominar un conjunto de géneros diferenciables cuyo común denominador es su origen estilístico en México. Allí, pues, convergen los corridos posrevolucionarios



de parangón para mucho de lo que los esmeralderos, hombres y mujeres, querían mostrar de sí mismos. Si era cierto que ellos gustaban de vivir su propia “película de vaqueros”, también lo era de que procuraban vivir su propia ranchera. Para ilustrarlo con otro ejemplo, hay que recordar primero la letra de “El hijo desobediente”, corrido tradicional mexicano hecho muy popular en los años sesenta, según la versión de Antonio Aguilar:

Un domingo, estando herrando,  
se encontraron dos mancebos  
metiendo mano a sus “fierros”,  
como queriendo pelear.

Cuando se estaban peleando,  
pues llegó su padre de uno:  
hijo de mi corazón,  
ya no peliés con ninguno.

---

que hicieron famosa la imagen del charro aventurero, honorable y trágico (“Lucio Vásquez”, “Martín Estrada”, “Juan Charrasqueado”, etc.), la canción ranchera cuyo texto usualmente se liga a la fatalidad o a los caprichos de la fortuna (“La cruz de palo”, “La ley el monte”, “La basurita”, “Puño de tierra”, etc.) o la música llamada “norteña”, cuyas narrativas son estructuralmente las mismas de los dos géneros anteriores, pero que suelen adaptarse al contexto más contemporáneo y rudo del narcotráfico. Aunque allí y en otros lugares se le reconozca como un género independiente del de la “música mexicana”, en rigor también cabría incluir a la música de carrilera, cuya difusión se remonta indudablemente al trajín de las fuerzas villistas en el norte de México. De hecho, la música norteña parece ser un derivado más o menos directo de la carrilera. En la zona esmeraldera esta genealogía suele hacerse evidente, cuando temas norteños son adaptados e interpretados como carrilera, por ejemplo en el caso del corrido “La banda del carro rojo”. Este cuenta con un sinnúmero de variantes tanto en México como aquí, donde algunas se refieren a situaciones vividas durante la “segunda guerra esmeraldera”. Valga anotar que, adicionalmente, en la zona abundan los compositores nativos de “música mexicana”. Esto es importante, ya que demuestra algo que virtualmente sucede en todo el país, y es que, para el caso colombiano, lo “mexicano” de la música pasó de ser un gentilicio a un adjetivo que indica atributos tales como un ritmo, una filosofía, una narrativa y una organología particulares, asumidos como características fundamentales de un género autóctono. Empero, en la zona también ha ocurrido lo que en otras regiones del país, donde el vallenato y el reggaeton han empezado a desplazar a la “música mexicana” en el gusto cotidiano.

—Quítese de aquí, mi padre,  
que estoy más bravo que un león,  
no vaya a sacar mi espada  
y le traspase el corazón.

—Hijo de mi corazón,  
por lo que acabas de hablar,  
antes de que raye el sol  
la vida te han de quitar.

—Lo que le encargo a mi padre  
que no me entierre en sagrado,  
que me entierre en tierra bruta,  
donde me trille el ganado.

Con una mano de fuera  
y un papel sobredorado,  
con un letrado que diga:  
“Felipe fue desgraciado”.

El caballo colorado,  
que hace un año que nació,  
ahí se lo dejo a mi padre  
por la crianza que me dio.

De tres caballos que tengo,  
ahí se los dejo a los pobres,  
para que siquiera digan:  
¡Felipe, Dios te perdone!

Bajaron al toro prieto  
que nunca lo habían bajado,  
pero ahora sí ya bajó  
revuelto con el ganado.

Y a ese mentado Felipe  
la maldición le alcanzó,  
y en las trancas del corral  
el toro se lo llevó.

Ya con esta me despido,  
con la estrella del oriente,  
esto le puede pasar  
a un hijo desobediente.

En 1996, Pablo Elías Delgadillo, destacado líder y patrón de Coscuez (ya fallecido), me relató cómo justamente este corrido había sido revivido entre los miembros de su “cuerda”. Según su testimonio, a uno de sus guaqueros lo había llamado un hijo desde algún lugar de los llanos, a contarle, bastante trastornado, que acababa de matar a su hermano y no sabía qué hacer. Ante la inquietud el padre, desecho y aterrado, le había respondido con un dolido “¡pues mátese también, entonces!”, a lo que acto seguido correspondió una explosión al otro lado del auricular. El fratricida, sin pensarlo dos veces, había hecho caso del dictamen paterno y se había disparado en la sien; según don Pablo Elías tanto así pesaba el valor de la palabra. Colegía como moraleja de la historia que la vida entre las esmeraldas “parecía un corrido” y que ese era el mismo cuento de “El hijo desobediente”<sup>24</sup>.

No le faltaba razón. La trama bien podía ser la de un corrido de esos que Vicente T. Mendoza (1954, xxxix) clasificó como de “maldición”, donde “esta misma determina la muerte del hijo irrespetuoso; los relatos señalan las circunstancias de: desobediencia y amenazas,

---

24 La novela testimonial *Esmeraldero arrepentido*, de Diosdó Hernández (2002, p. 12) incluye también, entre las varias calamidades que suceden al narrador antes de su conversión religiosa, un conato de fratricidio con el padre de por medio. Valga anotar, en cualquier caso, que Delgadillo parecía tan convencido de que los “dos mancebos” del corrido eran hermanos, que me convenció a mi también de lo mismo, y desde entonces siempre dí por hecho que así era. Hace más bien poco tiempo, el antropólogo Édgar Moncada me hizo caer en cuenta que no era obvio, ni siquiera deducible, que esta fuera la situación. Efectivamente, para la escritura de este texto revisé decenas de variantes del corrido (las más antiguas responden al título de “No me entierren en sagrado”, cláusula esta de linaje anclado en el romancero medieval) y no he podido ubicar la primera que sustituya explícitamente a los mancebos o sus equivalentes por hermanos.

embriaguez y golpes, altanería y malas palabras, así como menosprecio a las advertencias y consejos”<sup>25</sup>. Pero sobre todo, aunque algo iba de “antes de que raye el sol / la vida te han de quitar” a “mátese”, lo significativo de esta anécdota era cómo la consciencia sobre un acontecimiento se producía en función de una historia típica de corrido, como si de este derivara cierta esquemática que concentrara todo el repertorio posible de acciones. Y eso justamente es lo que pasa en los corridos canónicos: hay una prefiguración de lo que vendrá en lo que ya ha pasado, bien sea porque media una advertencia (por ejemplo en el célebre corrido de “Lucio Vásquez”: “su madre se lo decía, / su padre con más razón: / ‘hijo no vayas al baile, / me lo avisa el corazón’”, y allí a Lucio por supuesto que lo matan) o porque de facto se sabe que la vida está escrita con arreglo a algún modelo trágico. Así, un corrido sobre el “patrón” Gilberto Molina, a quien luego nos referiremos con más detalle, podía decir que “él nació pa’ ser un macho / de esos que eligen su suerte” y recordar pocas estrofas más adelante que “pa’ la muerte no hay barrera, / es ley que viene del cielo. / Ni las murallas de

---

25 Valga precisar que por corrido se entenderá aquí, básicamente, lo también definido de manera clásica por Mendoza (1954, IX): “un género épico-lírico-narrativo, en cuartetas de rima variable, ya asonante o consonante en los versos pares, forma literaria sobre la que se apoya una frase musical compuesta generalmente de cuatro miembros, que relata aquellos sucesos que hieren poderosamente la sensibilidad de las multitudes; por lo que tiene de épico deriva del romance castellano y mantiene generalmente la forma general de este, conservando su carácter narrativo de hazañas guerreras y combates, creando entonces una historia por y para el pueblo. Por lo que encierra de lírico, deriva de la copla y el cantar, así como de la jácara, y engloba igualmente relatos sentimentales propios para ser cantados, principalmente amorosos, poniendo las bases de la lírica popular sustentada en coplas aisladas o en series”. Sin embargo, en el caso que aquí trabajamos esta definición requiere de algunos atenuantes y aclaraciones. Funciona porque en la zona esmeraldera fundamentalmente se interpretan y componen corridos en su acepción mexicana, así que *grosso modo* aplican las mismas reglas musicales y poéticas, lo mismo que las categorías de Mendoza (donde también están los corridos de asesinato, los de fatalidad, lo de valientes y bandoleros, etc.). Empero, no se desconoce que la idea de que se trata de “una historia por y para el pueblo” obedece más a una interpretación ideológica que a una realidad de producción y recepción mucho más compleja (véase Villalobos y Ramírez-Pimienta, 2004) perteneciente a cierta liminalidad entre lo masivo y lo único, lo erudito y lo plebeyo que igual determina otras varias expresiones de la sociedad esmeraldera. En este trabajo no me voy a detener demasiado en este punto, como tampoco en la hoy en día cuestionada ascendencia ibérica y medieval del corrido, que desde hace medio siglo ha consumido cientos de páginas y ríos de tinta (un buen resumen de la discusión lo brinda McDowell, 2001).

piedra / protegieron a Gilberto”<sup>26</sup>. Pero claro, este no era el único caso. La adopción del *ethos* de la música mexicana estaba en todas partes.

Al igual que con la apropiación del símil del “Lejano Oeste” para legitimar su particularidad, esta adopción de la imaginaria de la música mexicana en la zona debió haber sido todo menos que automática o especular<sup>27</sup>. *Algo* tuvo que haber en la simbología de la ranchera y el corrido para que echara raíces tan profundas en el occidente de Boyacá. A nuestro juicio, el proceso de adopción de varios elementos estéticos y éticos de la épica mexicana correspondió a una suerte de consonancia cultural entre la cosmogonía en construcción de los esmeralderos y aquella cristalizada en la música que escuchaban<sup>28</sup>. Tal vez no hubiera

26 Este corrido se incluye como anexo 1 al final de este artículo.

27 Según Uribe (1992, p. 48): “Esta influencia se remonta a comienzos de la década de los sesenta cuando comenzaron a exhibirse las películas mexicanas en los pueblos del occidente, proyectados sobre los muros de las casas. Allí aparecían los charros vestidos de negro con sus grandes sombreros, sus bigotes y sus pistolas, reunidos en las gallerías apostándole a sus animales favoritos y entonando rancheras. Con ese mundo rural mexicano se identificaron los guaqueros y comerciantes en esmeraldas a causa del enorme parecido que tenían con ellos mismos”. Pero no creo que proceda una hipótesis tan simple. Baste, por lo pronto, plantear aquí que el mundo de la “música mexicana”, aún en su expresión más prístina, constituye explícitamente una mitografía similar a la del “Lejano Oeste” en tanto que narrativa popular de la Revolución para un pueblo en su mayoría analfabeta. En otras palabras, desde al menos la década de 1930, con la masificación del fonógrafo y, fruto de esta, el nacimiento de los géneros musicales “nacionales” (el tango, el zamba, el bambuco, etc.), la ranchera y el corrido (sobre todo este último) hicieron las veces de relatores de una *imagen* de lo mexicano, funcionalmente similar a aquella que, por ejemplo, producía el tango para el malevo porteño. En ambos casos, la (hoy en día) cuestionable estereotipificación sin duda se veía subordinada a la necesidad histórica de un común denominador identitario, y de ahí que las letras de la música predicaran cómo había de vestir el charro, cómo había de hablar, de sentir o de pensar. Más aún, desde sus inicios, la música mexicana supo reducir a axiomas la filosofía del charro; filosofía que, huelga anotar, parece proceder de una afinidad primigenia entre el pensamiento indígena y el ibérico en, por ejemplo, la función crucial que otorga a la acción de la fatalidad. Por todo lo anterior, más lo que a continuación se argumenta, es ingenuo suponer que solo el cine podía producir *imágenes* del mundo de la música mexicana, y es anacrónico aseverar que la simbología del charro arribó con el cine, cuando esta ya lo había hecho desde los años treinta tempranos a través del disco y de la radio. Lo que entonces viene a ser relevante, no es tanto el *cómo* sino el *porqué* se sintieron tan atraídos los esmeralderos por la imaginaria mexicana.

28 Valga anotar que hoy en día, en la zona esmeraldera no solo se escucha, se interpreta y se compone “música mexicana”, sino también, y de manera prominente, música llanera, guasca y aquella conocida como “despecho”. Lo más probable es que esto venga ocurriendo desde los comienzos de su colonización masiva. Ahora

sido mera casualidad que los orígenes del corrido parezcan remontarse a la *jácara* española, la cual hasta finales del siglo XVII fue identificada con los bailes y narrativas de “jácaros”, de rufianes y aventureros, como muchos de aquellos que no solamente poblaron la América pos-colombina sino que hasta nuestros días reencarnaron en la figura del colono de frontera, del cocalero o, verbigracia, del esmeraldero<sup>29</sup>. Ese gusto suyo por “lo mexicano”, expresado en la ostentación ruidosa de cierto tipo de música, en el engallamiento de los carros, los caballos y el vestido con símbolos tomados de la iconografía del cine ranchero<sup>30</sup>,

---

bien, tanto la música llanera como el “despecho” o la guasca (o su variante, la “guascarrilera”) demuestran conexiones estructurales importantes con la música mexicana. Poco sabemos sobre los orígenes de la guasca, pero muy probablemente esta halle raigambre común en estilos campesinos de ambos países. El “despecho” puede ser definido como un fruto híbrido y aclimatado del cruce entre el bolero ranchero y el pasillo ecuatoriano. Por su parte, la “música llanera” (término que, de nuevo, constituye una generalización sobre diversos géneros colombo-venezolanos específicos) no solo desarrolla temas afines a aquellos de la “música mexicana”, sino que su riquísima tradición de corridos halla una sorprendente correspondencia en el corrido veracruzano, cuya rendición también suele hacerse con el acompañamiento del arpa. Esto da pie para argumentar que, más allá de su existencia por difusión, hay elementos trascendentales de isomorfismo en las culturas mestizas de Latinoamérica.

- 29 Véase a Stanford (1999) sobre el ascendente de la *jácara* sobre el corrido. Otro tanto puede argumentarse, aunque más especulativamente, sobre la funcionalidad del mariachi. Nos parece que, en últimas, este ensamble implica, por su propia constitución instrumental y la obligada uniformidad de sus miembros, la interpretación de una música ligada a la pompa y la marcialidad. Es curioso que los estudiosos de la música mexicana poco hayan reparado en aquello que narra Bernal Díaz del Castillo (1994, p. 845) en su *Historia verdadera* sobre los hábitos palaciegos de Hernán Cortés en Tenochtitlán, cuando nos cuenta que dio por rodearse de “trompetería y diversos géneros de instrumentos, harpas, bigüelas, flautas, dulçainas y chirimías”, ya que esta agrupación bien pudiera interpretarse como una forma primigenia de mariachi. Por otra parte, si seguimos a Fernando Benítez (1972) en su interpretación del conquistador español como un *jácara* que se erige en señor feudal y proclama *de facto* su independencia del imperio, pudiéramos argüir que el mariachi se constituyó desde muy temprano en la banda marcial del aventurero transmutado en rey. Sea como fuere, no deja de ser sugestivo el paralelo entre, dígase, un Luis XIV y su grandilocuente *Grande Ecurie* y un esmeraldero poderoso que carga con su mariachi a donde quiera que va.
- 30 Como bien lo hacen notar los editores de *Maguaré*, a quienes agradezco la observación, la noción de “engallar” concentra y pone en relación muchos elementos propios de la simbología esmeraldera, aunque de manera más bien implícita. En la zona, así como en muchas otras partes, algo *engallado* es algo vistoso, ornamentado con fasto, abigarrado. Los usos de la palabra consignados por la Real Academia son distintos, aunque en general coherentes con esta idea: engallar (engallarse, estar engallado) connota, según la edición vigente del DRAE, la actitud de erguirse “en

en la adopción de motes característicos, indicaba, más que una mímica, un manifiesto de asociación arquetípica con la figura del sujeto que hallaba nicho en los límites tanto geográficos como culturales de la Nación<sup>31</sup>. En otras palabras, el esmeraldero, al compararse con un personaje del *far west*, o al *asumir la vida de un corrido*, no lo hacía por simple recurso a los modelos existentes sino por afirmar su propia identidad en la universalidad simbólica de la frontera.

Pero, todavía más, en la conformación de su imagen, los esmeralderos añadieron desde muy temprano distintos elementos de las identidades regionales colombianas a aquellos otros derivados de la

---

actitud arrogante”, así como “adoptar una actitud retadora”, ambos gestos, claro está, alusivos a los gallos y en especial a aquellos de pelea, cuyo culto se halla bastante arraigado en el occidente de Boyacá, tal y como lo manifiesta “El corrido del minero”. Pero asimismo “engallar” es un término de equitación que significa “levantar la cabeza y recoger el cuello, obligado por el freno o engalle”, de lo que se colige que el dicho adminículo se llama así justamente porque engalla al caballo (en las primeras acepciones anotadas) y no al contrario. Ahora bien, una “engalladura” (o “galladura”) es una “pinta como de sangre... que en la yema del huevo puesto por la gallina señala que está fecundado”, lo cual evoca aquello que mencionaremos más adelante sobre las mujeres como trofeo de guerra y que trae a colación la “pinta” a la que aludiremos en una nota posterior. No obstante valga señalar desde ya que ser “gallo” implica tener, o presumirse de tener, “buena pinta” y de ser “macho”, como en el corrido sobre la muerte de Juan Charrasqueado: “vengo borracho”, les gritaba, ‘y soy buen gallo’, cuando una bala atravesó su corazón”. En concordancia, en el DRAE, “gallo” cuenta con las acepciones de “hombre fuerte, valiente” y “que trata de imponerse a los demás por su agresividad o jactancia”, temas estos que son recurrentes en el cancionero popular justamente bajo la encarnación del ave. Los esmeralderos engallan sus sombreros con espuelas de riña, a guisa de amuleto y advertencia.

- 31 Un caso sorprendente pero, por qué no, predecible es el de algunas canciones mediterráneas, ligadas al mundo de las sociedades criminales, que demuestran el mismo patrón rítmico, narrativo y hasta organológico del corrido mexicano. En la polémica colección discográfica *Il canto di Malavita* (2000) —inmensamente popular en Italia, donde cumple un papel similar al de los “corridos prohibidos” en nuestro contexto— es posible encontrar ejemplos de baladas relativas a la Ndrangheta calabresa, impresionantemente similares a muchos corridos sobre bandoleros, esmeralderos o narcotraficantes. Escúchese, por ejemplo, el corte 4, “U lupu d’Asprumunti” de Franco Caruso (2000), como ilustración de lo anterior, cuya grabación, realizada en los tempranos años setenta, descarta, por lo demás, cualquier influencia de la estética del narcotráfico internacional sobre su música. De nuevo el campo para la especulación es fértil. ¿No es posible considerar que esta música, una vez despojada de adjetivos o gentilicios, es también otra forma de arquetipo? ¿No pudo ser esto, justamente, uno de los elementos que predispuso la comprensión fundamental entre indígenas mediterráneos y americanos: el entendimiento básico que ambas partes factiblemente tenían de los mismos significados y significantes melopéicos? ¿No podríamos imaginar que así, muy probablemente, fue cantada la primera *Odisea*, como hoy en día se canta “El corrido del minero”?

estereotipia estadounidense o mexicana. Después de la apropiación de la mina de Peñas Blancas en 1961, con la cual se desafiaba al Estado en su propia cara, la migración sistemática de buscadores de fortuna, procedentes de todos los rincones del país, se tradujo en una indumentaria que indicaba en su mezcla orígenes muy diversos. El vestuario del esmeraldero pasó a convertirse en aquel palimpsesto que Uribe, en el párrafo anteriormente citado, señalaba que aún hacia 1992 era visto “como de mal gusto por los bogotanos”, combinación aparentemente caótica de elementos calentanos y andinos, de la cultura campesina con la urbana, o —para ponerlo de otra manera— de la clase subalterna con la hegemónica<sup>32</sup>. Los esmeralderos adoptaron un modo de vida que, por agramático, pareció situarlos conscientemente en las fronteras de la sociedad nacional, incluso cuando poblaron y constituyeron verdaderas sucursales del occidente de Boyacá en el suroccidente de Bogotá, en los barrios Santa Isabel, Ciudad Montes y Veraguas. La arquitectura de esas partes, ampulosa, ecléctica, abigarrada y deliberadamente

32 La iconografía del esmeraldero ocupa, desde los años sesenta, un lugar central en las descripciones del mundo de las gemas. Téllez (1993b, p. 47, la cursiva es mía) escribe que, entre 1961 y 1964, “se crea un estilo de vida a través del cual los esmeralderos se dieron a conocer en todo el país: un barrio nuevo, el Santa Isabel, derroche, lujo, cuentas bancarias; *una mezcla muy especial del whisky con la morcilla*”. En 1973, Daniel Samper Pizano (1980, pp. 186-188) se burlaba de los excesos “lobos” de los nuevos ricos de Santa Isabel, describiendo justamente, como atributos infaltables, “diente de oro, sombrero borsalino alón y con plumita, pistola automática alemana de 18 tiros y crespo con glostora en la frente”. Uribe, por su parte, no puede sustraerse, comprensiblemente, de la descripción exótica, cuando, amparada en un texto de Germán Castro Caycedo de 1975 (1986, p. 258), anota que “la plaza de Muzo está ocupada por guaqueros y comerciantes que vienen de Bogotá en sus camperos, con caballo niquelado al frente, cortinas, pasacintas, grandes antenas, asientos reclinables, una estampa de la Virgen del Carmen y una metralleta. Usan botas de vaqueros tejanos y grandes sombreros bajo los cuales hay generalmente una risotada de oro, un par de bigotes y unas patillas gruesas”. El borsalino, tan asociado a las películas de gánsteres de los años cincuenta, parece haber cedido al Stetson alón y “pelo’e’guama”. También habría que añadir el poncho y el carriel paisa (aunque este último solía llevarlo solo el miembro de la “cuerda” encargado de cargar las chequeras y las cédulas de sus asociados), los *jeans* de moda (hace quince años, de un color al frente y otro atrás) y, como variante de las botas, ostentosos tenis de marca. A la “risotada de oro” que se refiere Castro Caycedo, hay que añadir otro tipo menos amigable de comportamientos estereotipados como, por ejemplo, la famosa “mirada de Cosquez”, sinónimo de hostilidad y amenaza a los desconocidos. En cualquier caso, todos los ejemplos antes citados creemos que existen entre los esmeralderos, justamente para que los “fuereños” (como nos llaman a los que no somos de allí) pensemos en ellos en esos términos, que son mezcla de simpatía, incomprensión y temor.



exenta de referencia alguna a la obligada austeridad de la mina, era otro manifiesto estético de diferencia explícita. A lo largo de ambas guerras esmeralderas, esos espacios ciudadanos, claramente delimitados, hicieron de contención a la violencia. Las muertes sucedían en Occidente o en los barrios esmeralderos; nunca en las áreas que no fueran consideradas como propias<sup>33</sup>. Empero, más que guetos, estos enclaves fungieron como verdaderas colonias. Con el tiempo, una estética esmeraldera fue afinándose en ciertos sectores de Bogotá, como los sitios de transacción y talla de las gemas, y conduciendo, por ejemplo, a la apertura de restaurantes de “esmeralderos” que ofrecían indistintamente sancocho de pescado, cocido boyacense o lasaña. Uno de estos, muy conocido aún, de hecho se llama Fuego Verde. Para los años ochenta —es decir, veinte años después de los primeros indicios de una sociedad esmeraldera que se concebía a sí misma como *diferente* del resto de la comunidad nacional—, luego del fin de la “segunda guerra”, los jefes de Occidente comisionaron o inspiraron diversas composiciones musicales que dieron a contar lo que caracterizaba al habitante de la zona, en un acto que resaltaba la fraternidad básica de los pueblos involucrados y sus habitantes por encima de cualquier conflicto bélico. Uno de estos fue “El corrido del minero” del cantante ranchero colombiano Antonio Ortiz<sup>34</sup>:

Por aquellas cosas de la vida  
soy esmeraldero, yo soy un minero.  
Yo me juego la suerte en la mina  
buscando fortuna, buscando el dinero.

33 Los enclaves se fueron trasladando hacia el norte de la capital, a finales de los años setenta. Primero acapararon parte del barrio Chicó —hasta entonces considerado como aristocrático, pero justamente por esa época abandonado por familias pudientes que querían ubicarse más al norte— y luego, hacia mediados de los ochenta, se trasladaron al barrio La Alhambra. Allí fue donde un atentado con un rocket casi acaba en 1987 con la vida de Gilberto Molina. No deja de ser interesante que uno de los factores para la migración hacia el norte fue la lucha entre las pandillas juveniles de Santa Isabel y las de las familias acomodadas del norte, cuyo asentamiento principal radicaba en el popular centro comercial Unicentro. Tal parece, según cuentan los habitantes de Santa Isabel que no emigraron, que las pandillas de Unicentro provocaron a las de los hijos de los esmeralderos, con el resultado que estos últimos, para quienes el porte de armas era algo natural, respondieron aniquilando, en las inmediaciones del propio centro comercial, a sus adversarios más notorios. Parece ser que entonces comenzó el desplazamiento hacia La Alhambra, más por desafiar a los “niños bien” del norte que por miedo a la represalia.

34 “El corrido del minero”, de Antonio Ortiz y Nelson Díaz (1993).

Cuando alguna veta pinta bueno  
doy gracias a Dios, doy gracias al cielo  
y bendigo esta tierra de ensueño,  
tomando aguardiente celebro este premio.

¡Viva Muzo, viva Pauna,  
viva Otanche, La Peña y Borbur!  
¡Tierra hermosa de mineros,  
lo más lindo que hay en Boyacá!

Mi pasión es jugarle a los gallos,  
tener lindas hembras y ser fiel amigo.  
A la buena me voy por la buena  
y a la mala aprieto el gatillo.

Soy minero, soy esmeraldero  
y tengo amistades allá por las minas.  
Por algunos me juego el pellejo  
y si es necesario me juego la vida.

¡Viva Quípama, viva Coscuez,  
Santa Bárbara, Chivor, Maripí!  
¡Vivan todos los mineros,  
gente noble que anda por aquí!

Y otro ejemplo fue “Fuego verde” (Díaz, 1997b), canción que hizo las veces de tema para la telenovela homónima<sup>35</sup>:

Yo sí me juego la vida  
como el gallo en los palenques,  
con el pico y las espuelas  
buscando las piedras verdes;  
aquí metido en la mina  
pa’ver si cambia mi suerte.  
Son muchos los invitados

---

35 “Fuego verde”, letra y música de Humberto Díaz (1997), interpretada por Los Ranger’s.

y pocos los escogidos:  
veinte o treinta potentados,  
los demás siguen conmigo  
con el alma esperanzados  
en que un día seremos ricos.

A veces me da tristeza  
mirar cómo pasa el tiempo:  
yo parado en la riqueza,  
¡pero andando sin un peso!  
Mirar que otros las encuentran,  
¡saber también cómo han muerto!

He buscado en Peñas Blancas,  
en Chivor, Muzo y Coscuez,  
y yo pienso que allá en Quípama  
o en Otanche puede ser;  
Santa Rosa y Maripí,  
Gachalá, Muzo y Coscuez,  
y yo pienso que allá en Quípama  
o en Otanche puede ser.

Con lo poco que consigo  
me divierto a mi manera,  
con mujeres y traguito  
o apostando en las galleras,  
o en el carro de un amigo,  
¡andando a ciento noventa!

Me imagino yo con plata  
los lujos que me daría:  
unos treinta guardaespaldas,  
buenos carros, buenas chicas,  
buenas joyas, buenas armas,  
pagando y dando propina.

No cabe detenerse en la lírica más bien rudimentaria de estas canciones —el giro poético no es, en todo caso, el interés primario de la ranchera o el corrido, aún en sus formas más depuradas— sino más bien en su emoción. Son indudablemente afirmaciones orgullosas de una identidad esmeraldera; afirmaciones crudamente honestas, confiadas y a la vez teñidas de fatalidad, del esmeraldero como héroe de su propia saga<sup>36</sup>. Lo llamativo y desconcertante es que ninguna de las dos canciones es propiamente un corrido, ni siquiera aquella de Antonio Ortiz que así se autodenomina. Empero, más que tratarse de una inexactitud genérica, tal vez obedezca a una introspección trágica de la vida del minero. Sabemos —y él sabe— cuál es el fin seguro de su historia, y el hecho de que cante en una clave alegre y optimista lo hace tanto más terrible. Él sabe que su vida es un corrido. Que se rige por los mismos caprichos de la Fortuna: un día está arriba, vivo y feliz, y al otro abajo, muerto y enterrado, justo como en la mina o como en los gallos. “Fuego verde” (Díaz, 1997b) hace explícita esta idea cuando sentencia que “son muchos los invitados / y pocos los escogidos”. Así pues, que el corrido tenga tanto arraigo en la zona también se explica como una forma de educación sensible y como una afirmación ética y moral, ya que continuamente recuerda que la vida es un préstamo cuya cobranza llega tarde o temprano, pero, sobre todo, sin aviso. Es por eso mismo que la vida del esmeraldero empieza cuando adquiere esa deuda llamada “plante”.

#### VIVIR DE PRESTADO

Así describió Pedro Claver Téllez (1993a, pp. 58-59) los orígenes del sistema de “plante”:

Para llegar a la zona, lo más aconsejable era buscar un contacto (un amigo, un familiar, un conocido). Eso se llamaba *estar en socia* con alguien y ese alguien debía ser una persona de buenos antecedentes en la zona minera. [...] Mediante ese contacto,

---

36 Según Téllez (1993b, p. 51) el *Ganso* Ariza, célebre jefe esmeraldero quien sucedió a Efraín González como organizador militar de la zona, cuando preso en Bogotá sindicado de múltiples crímenes, llamaba a su abultado expediente “mi gran novela”. De alguna manera esto se cumplió, ya que sobre las andanzas del *Ganso* escribió Félix Marín su voluminosa novela *La guerra de las esmeraldas* (1979 [736 pp.]), cuya portada ostenta el retrato del personaje, a quien el texto se refiere como “el Cisne”.

[...] el aspirante a *guaquero* se presentaba a un *plantero* y este, mediante un contrato tácito, de palabras, se encargaba de financiar su aventura. El *plantero* estaba ligado, en lo fundamental, a suministrarle un equipo, así fuera el más elemental: una pica, una pala, una pica-veta y una mochila para lavar la tierra. También debía suministrarle la alimentación o, en el menor de los casos, proveerlo de los artículos necesarios para que el *guaquero* se alimentara por sí mismo. [...] [E]sa relación originó un tipo de asociación muy singular. Porque, además de ser una relación de trabajo, creaba lazos de amistad, despertaba sentimientos de lealtad y daba origen, obviamente a un nuevo código moral [...]. Se conformaron grupos naturales, especies de clanes, en los que el *plantero* es una especie de líder, cuya legitimización se debe a la autoridad, a la disciplina y al éxito económico. No tarda en contar este con la protección de sus adscritos, para lo cual, obviamente, los provee de armas, los *enferra*. Así, pues, el *guaquero* no solo es un simple trabajador sino de contera es el elemento, es el miembro de un grupo de autodefensa.

Y agrega Javier Guerrero (2008, p. 120):

La relación entre el plantero y los *guaqueros* era de doble vía. Creaba unos fuertes sentimientos de lealtad y el humilde minero, de ser necesario, debía dar la vida por su “patrón”; además estaba obligado a vender exclusivamente al plantero las piedras que encontrara y al precio que determinara unilateralmente. No hacerlo era “garrotazo” o deslealtad y podía ser castigado severamente, hasta con la muerte, dependiendo del valor de la transacción. A su vez cada plantero estaba adscrito a un comerciante o grupo de comerciantes, formando una cadena hasta los exportadores, que usualmente no eran más de dos o tres grupos rivales, que competían violentamente por los mercados locales. Aún hoy se dice que esa persona “es de fulano de tal” en el sentido de pertenencia.

Estos orígenes del “plante” fueron también los orígenes de la saga del esmeraldero; de cómo, parafraseando el título de una novela de la zona que ya citaremos más adelante, este habría de ascender “de arriero a emperador”. Allí, luego de un ciclo vital que se asemejaba en su

concepción al del héroe mitológico de las novelas y canciones producidas en la zona, el “guaquero enguacado<sup>37</sup>” se elevaba, si la Fortuna le era generosa, al ejercicio de un poder absoluto sobre todas las esferas de la vida social de su pueblo. Pasaría entonces a conocerse como “el patrón” o “el jefe”<sup>38</sup>, y su estatus empezaría a derivar sin equívocos de un estado de *gracia*, es decir, de una investidura simbólica que le habría de representar socialmente como la esencia del comportamiento honorable y que, por ende, le convertiría en el rasero moral de cualquier tipo de transacción (Pitt-Rivers, 1992).

Esta figura —la del “patrón”, la del “jefe”— se consolidó muy rápidamente después de la toma de las minas de Peñas Blancas, cuando la creciente población de buscadores de fortuna se acogió bajo el ala protectora de aquellos que disponían de medios para la defensa y la coerción social. Muchos de estos nuevos adalides tampoco eran originarios de la zona (al menos en el sentido genético), pero pronto se convirtieron en el *súmmum* de lo que era y debía ser el esmeraldero. Uno de ellos fue Pablo Emilio Orjuela, quien encontró su fin en el barrio Santa Isabel durante el curso de la “primera guerra”, como lo narra Téllez (1993a, pp. 61-63):

---

37 El verbo “enguacarse” significa hallar una veta de esmeraldas o al menos un ejemplar puro de la piedra.

38 La noción que aquí utilizamos del término *patrón*, en concordancia con el uso que se le suele dar en la sociedad esmeraldera, trasciende la sola idea de un jefe laboral o del dueño de los medios de producción. Más bien equivale a la idea del *padrone* italiano, así definida por Sydel F. Silverman (1991, p. 215): “se aplica a: 1) el propietario legal de algo [...] 2) alguien que controla algo [...] 3) un empleador, así referido por o a un empleado [...] 4) una deidad guardiana [...] y 5) un patrocinador” (la traducción es mía). Por otra parte es importante remarcar que, aquí y de seguro en muchos otros contextos, *patrón* y *jefe* son usados indistintamente, y lo mismo sucede con otros apelativos, probablemente derivados de la intromisión del narcotráfico, como *duro* o *capo*. Nótese que la vulgarización de estos dos últimos apelativos esconde una trascendencia análoga a la de *patrón*, *jefe*, o incluso *cacique* (*vid. Infra*). *Duro* es una doble alusión al poder político-militar y a la supuesta capacidad de resistencia corporal del personaje. *Capo* aludía al comandante (literalmente “la cabeza”) de una hueste armada en la Roma antigua, y así derivó en la figura del *capo* de la Mafia siciliana y en aquel personaje, tan caro al cine y la novela negra, como lo fue el del *capo di tutti capi*, al cual usualmente también se le asocia con el “padrino”. “El capo-Mafia”, escribía Norman Lewis (1984, p. 26) en su clásico de 1951, se consideraba “como un dador de la ley, preocupado por el bienestar de su gente”, que se enorgullecía de “estar pendiente del avance en la organización de los jóvenes aventajados, con la asiduidad de un maestro de novicios en una orden religiosa” (la traducción es mía).

Don Pablo era natural de Yacopí, [...] pero se había exiliado con su familia en Quípama [...] a raíz de la violencia de los años cincuenta. En su más lejana juventud trabajó al lado de su padre en labores agrícolas, pero cuando llegó a la mayoría de edad se vinculó como empleado en la mina de Muzo al servicio del Banco de la República. Desempeñó allí una variada gama de oficios que le permitieron conocer a fondo la explotación de las esmeraldas: obrero raso, celador y vigilante. [...] [Luego] se *enguacó* en forma providencial obteniendo una millonada que lo catapultó a la fama y a la cima entre los guaqueros y negociantes de la región. Pero la fortuna no lo envaneció. Hombre servicial y ajeno por completo al egoísmo, Don Pablo colocó su fortuna al servicio de sus amigos que por entonces ya eran muchos. No solo de sus amigos, sino de la región. Él, en persona, al frente de numerosas cuadrillas de trabajadores pagadas con su dinero, arregló caminos, levantó escuelas, pagó maestros, en fin, proveyó a la región de incontables obras públicas en beneficio colectivo. Y por estas y otras actitudes semejantes se fue ganando el cariño, el respeto y la obediencia de la gente. No tardó en considerárselo el jefe natural de la zona. [...] Creó un estilo y una forma de vida en la región. Don Pablo, como todo el mundo lo llamaba, a secas, no era un hombre melindroso ni débil de carácter, ni buscaba el halago y la reciprocidad humillante. [...] Se le respetaba, pero también se le temía. Era quien decidía en materia de orden público y de seguridad. Si no podía dar trabajo personalmente, recomendaba al solicitante y velaba porque se le pagara lo justo y a tiempo. Todo el mundo lo consultaba. Tenía fama de buen consejero, no solo en materia de minería, sino en asuntos personales y hasta sentimentales. Había apadrinado, por lo menos, a un centenar de bautizados y otros tantos matrimonios. De su boca no salía más de lo necesario. Nunca un impropio. Pero era implacable cuando tomaba una decisión, sobre todo cuando esta tenía que ver con la violación de una de las normas que regulaban la actividad clandestina en la zona minera. Caer en desgracia con él, era tenerse por hombre muerto.

No debe extrañarnos el tenor panegírico en esta y muchas otras descripciones. De hecho, es parte intrínseca del discurso. El “jefe”

esmeraldero era por antonomasia un ser excepcional en su propio mundo y ello, obviamente, se veía reflejado en el inventario de atributos con que engalanaban —y aún suele engalanarse— su semblanza. Lo interesante es que esta virtual hagiografía se desenvuelve en dos tipos paralelos de ilustración; por una parte describe los móviles del personaje, sus emociones e ideales, y por otro es particularmente exacta en describir los mecanismos por medio de los cuales obtenía, en cuanto “jefe”, su *gracia*. Pablo Emilio Orjuela, por ejemplo, ejercía una paternidad simbólica sobre un centenar de esmeralderos quienes, de seguro, habían sido beneficiados por su protección y, en consecuencia, como en el “plante”, le retribuirían su cuidado en la ocasión que así lo ameritara. Pero, además, era un fundador literal de los enclaves esmeralderos, alguien quien había invertido mucho de lo que ganaba en consolidar la infraestructura de los pueblos que crecían a pasos agigantados. Y sobre todo, de acuerdo con quien escribe la nota, era el creador de “un estilo y una forma de vida en la región”.

A la “cuerda” de Orjuela perteneció una buena parte de la generación que luego tallaría la historia de la zona, a través de las dos guerras. Allí estuvo Isauro Murcia —para los medios de comunicación, el prototipo del esmeraldero boyacense en la década del setenta— y por allí alcanzó a pasar Gilberto Molina, uno de los últimos y más beligerantes jefes de la región, cuya muerte en 1989 dio paso al cese de la “segunda guerra”. Su caso es aún más interesante, a la luz de lo que de él se dijo y escribió. Molina se hizo verdaderamente famoso cuando decidió *hacerse* un pueblo a su medida, Quípama, dado que Muzo se había hecho peligrosamente pequeño para compartirlo con su socio y potencial rival, Víctor Carranza. En una novela de Lázaro Gaviria, aparecida meses después de su asesinato, escrita aparentemente en Miami y la cual se hallaba proscrita en el municipio por la época que adelanté mi trabajo, se puede leer lo siguiente (1989, pp. 41-42, 45, 53):

En Quípama, ese diminuto pueblo de techos color naranja escondido entre las montañas del occidente de Boyacá, Gilberto Molina era algo así como un emperador sin corona, ni alcurnia ni adversarios. Hasta allí llegó por primera vez a lomo de mula para salir unos veinte años después, a bordo de sus flamantes helicópteros. A él, a sus bríos y sus millones, se debe que antes de la navidad de 1986 Quípama hubiese dejado de ser un insignificante



corregimiento de Muzo. Por esos días de festejos decembrinos fue estampada la última firma en el decreto que le convertía en un municipio, hazaña política que hasta unos años antes no pasaba de ser una ilusión.<sup>39</sup>

Pero eso no fue el primero ni el último de sus propósitos encaminados a borrar el atraso que tenía hundido al poblado en el anonimato. Con obras que van desde la construcción de una plaza de mercado hasta la apertura de un aeropuerto, allí donde nadie lo habría soñado, se ganó el afecto de sus cinco mil y pico de habitantes. [...] Cada vez que el inconfundible ruido de un helicóptero interrumpía el ambiente somnoliento del poblado, era porque Don Gilberto Molina —y no otro— había llegado. Entonces una multitud de chiquillos y adultos corrían hasta el cerro donde se levanta el colegio Nuestra Señora de la Paz para dar la bienvenida a su “Patrón” y la algarabía no cesaba hasta que él volviera a trepar a la nave, pues desde su arribo comenzaba a anunciarse el “desafío” de gallos, que era su entretención favorita [...].

Algunos sin negar la gran verdad dicen que Quípama tuvo dueño. Parece extraño que un campesino de Tudela haya sido el dueño del poblado y todos sus contornos y riquezas; no solamente por ser el propietario de algunos terrenos, sino por la influencia

---

39 Quípama fue creado en virtud de la ordenanza 028 de diciembre 02, de 1986. Ese diciembre, cuentan los quipameños, Gilberto Molina decretó y dio una gran cuantía para las primeras “ferias y fiestas” del municipio, práctica que al menos hasta hace una década seguía teniendo como una de sus labores rendir homenaje a su creador. La rapidez del decreto constitutivo demostró, además, cómo las redes clientelares —y de cierta manera, la “cuerda”— de Molina se extendían eficazmente a lo largo de las instancias legislativas nacionales y departamentales. El criterio para el diseño del nuevo municipio fue el de incluir las veredas más pobres de Otanche, Muzo y La Victoria, periféricas a la antigua inspección de policía de Quípama (adscrita a Muzo desde 1956), lo cual de seguro influyó en la gratitud inmediata de los nuevos habitantes. En la época de mi estadia en la zona, las dos únicas calles pavimentadas del pueblo eran aquellas que enmarcaban la Plaza Gilberto Molina (en la cual se erigió el busto a su benefactor), bautizadas respectivamente como “Molina” y “Carranza”. Ambas calles enfrentaban el Centro Administrativo Municipal “Gilberto Molina”. Muchos de los quipameños de entonces recordaban, literalmente con lágrimas en los ojos, a “don Gilberto” y narraban, por ejemplo, cómo él mismo manejó la primera tractomula que llegó al lugar para abrir las primeras carreteras. De hecho, muchos habitantes tenían retratos de Molina colgados en la sala de su casa o rancho. El Colegio Nuestra Señora de la Paz, el más grande de la zona, también fue creado gracias al capital del esmeraldero y por ello tuvo por nombre inicial Colegio Cooperativo “Gilberto Molina”.

que consiguió a través de los años en esa discutida y tenebrosa zona esmeraldera del país. Es indiscutible, pero hay que aceptar que fue Don Gilberto el Cacique de esa parte del país que rodea a Muzo [...].

A medida que nos encontramos con las semblanzas de estos personajes, independientemente de quién las escribe o cuándo, vamos dándonos cuenta de que estos “jefes” eran verdaderamente mucho más que simples empleadores o mandamases municipales. Vamos encontrando cómo, por ejemplo, no solo regían en las esferas política o económica, sino en la prescripción parental o en el señalamiento de pautas inequívocas para la construcción de la identidad esmeraldera, como aquel gesto que narra Téllez (1993b, p. 66) según el cual, una vez arrebatado el control de las minas al Estado, líderes como Orjuela procedieron a rebautizar las veredas de la zona con su antigua denominación indígena. La creación de Quípama no fue, a la larga, sino una prolongación de este acto emancipatorio<sup>40</sup>.

Pero quien merece aún mayor atención es Efraín González. Como lo recordamos antes, González era, para la época de la reivindicación de las minas, el bandido social más buscado de Colombia<sup>41</sup>. Su filia-

---

40 Interesa aquí la incidencia del folclor sobre la toponimia. Una de las historias populares en toda la zona, directamente influyente en la reivindicación del nombre de Quípama, es la siguiente, narrada en primera persona por Bustos Valencia (1998, pp. 43-44): “Me acordé de la historia de la princesa Íbama, la hija del cacique Itoco y hermana de la princesa Quípama. Contaba la profesora que Íbama fue arrestada y torturada por los españoles al mando del capitán Luis Lanchero, para que revelara dónde estaban escondidas las esmeraldas de su tribu [*los muzo*] y que como ella no quiso confesar el secreto la asesinaron en las aguas de la quebrada Batán, la que baña al pueblo por el otro lado del río Minero. [...] Dicen que desde la muerte de la princesa, la creciente de la quebrada es muy dura, se transforma en un río potente y caudaloso, a pesar de que nace aquí arriba en Caraucha y es apenas un pequeño hilo de agua. Por eso cuando pasa por el lugar donde asesinaron a Íbama se enfurece. Es la furia de las aguas que los indios veneraban como dioses supremos. [...] A su hermana Quípama la arrastraron y la mataron en el alto de Caraucha y a su padre también lo torturaron y lo asesinaron por no revelar sus secretos. Se supone que los tesoros están entre las cuevas guaquimayeras de Cubache y Muzo. [...] Para entrar allá es necesario amarrarse con una cuerda porque de lo contrario se pierde en todo esos túneles que más bien parecen un laberinto. Adentro hay una sala con asientos de piedra. Se supone que allí los indios se reunían a planear las rutas para transportar las esmeraldas y a decidir si las iban a cambiar por sal o por otros alimentos”. Buena parte de los elementos que comportan la noción de *huaca* (*vid. Infra*) se encuentran aquí.

41 Uso aquí la noción de “bandido social” tal y como la desarrolla Singlemann cuando matiza el tipo clásico propuesto por Hobsbawm (2003, p. 33) en 1969, según el cual

ción política incondicional en el conservatismo radical y luego en la Anapo, sus asombrosas huidas de innumerables cercos tendidos por el ejército y la policía, su presunta conversión en planta o animal cuando la ley le perseguía —lo que le valió el remoquete de “el sietecolores”—, su condición de protegido por una bruja del Valle de Tenza y de pariente consentido de un influyente párroco de Chiquinquirá, la fama de sus milagros cuando escondido en el monasterio del desierto de La Candelaria, haciéndose conocer como el “hermano Juan”, su valerosa y última resistencia en el barrio San José de Bogotá, él solo contra mil doscientos soldados y durante cuatro horas, todo esto, le confirió un aura mágica que lo hizo el verdadero fundador de la sociedad esmeraldera<sup>42</sup>. Cuando Pablo Emilio Orjuela le mandó llamar a principios de 1962 para que fungiese como su representante armado en el proceso organizativo de la explotación minera, lo hizo en abierto desafío al Estado. Allí, decía el mensaje rápidamente conocido por el gobierno, se erigía como jefe militar el bandolero más buscado de Colombia<sup>43</sup>.

---

“son campesinos fuera de la ley, a los que el señor y el estado consideran criminales, pero que permanecen dentro de la sociedad campesina y son considerados por su gente como héroes, paladines, vengadores, luchadores por la justicia, a veces incluso líderes de la liberación, y en cualquier caso como personas a las que admirar, ayudar y apoyar”. Singlemann (1991, p. 146) insiste en que “lo que unió a la gente tras las bandas de forajidos usualmente fue el parentesco, la amistad y la región, no la clase” (la traducción es mía). Para efectos prácticos, no haremos aquí mayor diferencia entre “bandido social” y “bandolero”.

- 42 Aparte de lo que a González se dedica en los textos de Sánchez y Merteens (1983) y Uribe (1992), y a una más bien pasajera referencia de Hobsbawm (1963), hasta la fecha el único trabajo académico que gira específicamente sobre el personaje es el artículo de Steiner (2006). De resto, lo que nos queda es un par de biografías noveladas, Alba (s. f.) y Téllez (1987, pp. 101-146; 1993b), eso sí generosas en recoger la mitografía, que no hagiografía, del bandolero, y un célebre corrido epónimo, originalmente en ritmo de merengue, compuesto y grabado hacia finales de los sesenta por “el trovador del norte” José Benito Ardila (con el sello Discos Bardil [s. f.]) que al menos ha tenido una grabación posterior a cargo de la agrupación Teknorreño (con el sello Discos El Dorado [1997]) y que aún hace quince años todavía era interpretado en los barrios de la mina de Coscuez por cantantes populares de la zona, como Ana y Rigo. (Agradezco a Gloria Millán la información discográfica sobre la primera grabación del corrido, y a Pablo Mora haberme facilitado su registro de campo del dueto borburense.)
- 43 Pedro Claver Téllez (1993b, pp. 126-166) da a entender que la llegada de González consiguió que, por primera vez en más de un siglo, el Estado examinara con ojo acucioso a la zona esmeraldera. Guillermo León Valencia ascendió a la presidencia en 1962, entre otras cosas gracias a los sustantivos aportes del senador conservador de Boyacá Luis Torres Quintero, a la sazón también patrocinador de las actividades ilegales de González. Cuando Valencia se posesionó, arguye Téllez, Torres Quintero

Más aún, si se examina de cerca el proceso mediante el cual González se unió a los esmeralderos, se descubre una red de relaciones sociales que da una idea cercana del derrotero que entonces planeaba tomar la nueva sociedad. Él aceptó la oferta de Orjuela por varias razones: por encontrar una zona de refugio, por ser natural de una región directamente vinculada al negocio (el municipio de Jesús María, Santander) y, en consecuencia, por tener parientes vinculados a este; por su incondicional filiación conservadora, y por hallar una afinidad implícita entre su código de honor y aquel que los primeros esmeralderos bregaban por implantar. Recordémoslo: Orjuela “era implacable cuando tomaba una decisión, sobre todo cuando esta tenía que ver con la violación de una de las normas que regulaban la actividad clandestina en la zona minera” (Téllez, 1993a, p. 63). Efraín González era, pues, un símbolo de inversión. Era, para la inmadura sociedad esmeraldera, justamente todo aquello que *no era* para el resto del país: un valiente y no un asesino, un justiciero y no un forajido, un propio y no un ajeno; alguien que calaba a perfección en un mundo cimentado en las reglas de la frontera, del jácaro. Aparte de su coraje, le hacían famoso la dadivosidad con sus protegidos y la vasta red de sus amantes. González era, en suma, un *ordenador*<sup>44</sup>. Entonces, como lo afirma Téllez (1993a, pp. 187-188):

Surge el fenómeno llamado *garrotazo*, ya sea porque los guaqueros rompen los pactos y comienzan a negociar con otros

---

dio la espalda al bandolero, a quien había prometido una amnistía relajada, y este último no tuvo más remedio que replegarse hacia el occidente de Boyacá y, de paso, cambiar de partido y declararse militante de la Anapo. En todo este panorama, el cuasi golpista Ministro de Guerra de entonces, el general Alberto Ruiz Novoa, ganaba un rápido protagonismo con sus opiniones reformistas de corte kennediano, como, por ejemplo, la propuesta de reforzar la acción cívica del ejército en las llamadas “repúblicas independientes” de Marquetalia, El Pato, Riochiquito y Guayabero, y en el Occidente de Boyacá donde, a su juicio, con el advenimiento de González y los abiertos desafíos de los jefes esmeralderos, pronto iba a producirse algo similar. Para contrarrestar a Ruiz Novoa en su meteórico ascenso en la opinión pública, la Anapo produjo su Plataforma de 1965, en la cual, entre muchos otros temas, se abogaba por la nacionalización del Banco de la República, que aún era el administrador nominal de las minas de esmeralda (Ayala, 1995, pp. 47-48). Por entonces, Efraín González incurrió torpemente en la agitación política, firmando sus boletos de amenaza a nombre de su propio “Ejército de Liberación Nacional” (Gilhodés, 1988, p. 66).

44 Félix Marín (1979, p. 199), en su relato novelado *La guerra de las esmeraldas*, dice que González, a quien allí disfraza con el nombre de “Efrén”, “había establecido un sistema de tributo, por parte de los mineros que lograban hacer alguna fortuna” y que era el “ejecutor y vigilante de su propia ley. De la ley que había impuesto allí”.

planteros, distintos a su *cuerda*, o porque estos comienzan a *cocinar* piedras, es decir, a falsificarlas, mediante procesos termoquímicos<sup>45</sup>. Conflictos que, por lo general, terminan con el desalojo de la región o la muerte del sujeto que se ha atrevido a romper el código. La legitimidad del plantero como líder natural empieza, entonces, a reforzarse con la protección de sus adscritos y, paralela al aumento del poder económico, con la posibilidad de *enfierrar*, es decir, de armar a su gente. Esa es, más o menos, la situación cuando llega González quien, de hecho, se convierte en *pacificador*, vale decir, en la solución a los problemas de los planteros. [...] A diferencia de las regiones de Santander, donde antes operaba, allí nadie lo conoce personalmente y se convierte en **una fuerza invisible que actúa a través de sus hombres**. [...] Si en Santander había sido un vengador, allí, en Boyacá, se convirtió en un pacificador.<sup>46</sup>

Que a la presencia física de Efraín González poco la reconocían en la zona parece a todas luces cierto, o al menos ello sucedía con bastante menos frecuencia de lo que hoy en día se “recuerda”. Es dicente, por ejemplo, que el reportaje novelado de Tito Alba sobre la *Vida, confesión y muerte* del bandolero, publicado muy poco tiempo después de su abatimiento, apenas si sugiere su asociación con los esmeralderos de Boyacá. Pero ello no ha sido impedimento para que, casi cuarenta años después de su deceso, casi todos los habitantes de la zona, con suficiente edad para haberlo conocido, aleguen haberlo visto siquiera una vez, acaso de refilón, con su eterno atavío de negro riguroso y su mirada zarca. Algunas anécdotas, espurias o no, reflejan, en todo caso, lo que vino a representar González en cuanto verdadero *fundador arquetípico* de aquello que pudiéramos llamar la cultura esmeraldera. Una dice que un extraño de sombrero alón se sentó frente a un bogotano

45 De acuerdo con varios guaqueros que entrevisté en la mina, usualmente el proceso de *cocinado* de las esmeraldas consistía en sacrificar un perro u otro animal y depositar su cadáver en un orificio, al lado de una veta de esmeralda turbia, y luego tapanlo con arcilla, dándole tiempo para que los gases de la descomposición y las consecuentes altas temperaturas acentuaran el verdor de la piedra. Hay, por supuesto, métodos de cocción en laboratorio que arrojan los mismos resultados. Las esmeraldas *cocinadas* se identifican fácilmente al perder su colorido tras un baño de acetona y su comercio solía —si es que aún no suele— ser castigado con la muerte.

46 Las cursivas son del texto original; la negrita es mía.

que acababa de arribar a algún pueblo esmeraldero y había pedido una cerveza. El extraño le conversó un rato, inquiriéndole su procedencia e interés, y luego, sin pedir permiso, tomó la botella de las manos del bogotano y se la llevó a la boca. El bogotano tuvo el buen sentido de no limpiar el pico cuando, a su turno, se dio el siguiente trago. Entonces, el extraño de sombrero alón le dijo “soy Efraín González: si a usted le hubiera dado asco tomar de la misma botella ya mismo estaría muerto, pero ahora cuente conmigo para lo que sea”. Otra la relata Alba (s. f., pp. 141-142). Un día, mientras la policía y el ejército lo buscaban a lo largo y ancho de la cordillera oriental,

[...] abordó en la plaza de Zipaquirá un taxi. Iba embozado en una ruana parda, con el sombrero agachado, y contrató un viaje a Chiquinquirá. Por ochenta pesos cerró el negocio, y salieron, conductor y viajero, después de haber embarcado una caja de gran peso en la parte posterior del vehículo. Más adelante, el pasajero sacó del bolsillo un revólver 38 largo, y entregándoselo al chofer, le dijo:

—“En caso de necesidad, úselo, que yo respondo”.

Siguieron en silencio hasta llegar al sitio indicado, en donde el pasajero dio una extraña dirección, y frente a ella hizo bajar la caja. Quitose entonces la ruana, se alzó el ala del sombrero y dijo con su conocido tono autoritario y su brillante mirada, tan conocida:

—“Amigo, usted me conoce: yo soy Efraín González y no le pago ochenta pesos. Usted me ha servido bien, tome quinientos pesos. Y si algún día se le ofrece, búsqüeme”.

También había personas que decían poseer pañuelos teñidos en la sangre del bandolero caído, guardados como talismán contra los robos y las traiciones.

Si algo nos indica todo esto, es que, desde sus inicios, el proceso de afirmación identitaria de la sociedad esmeraldera condujo a la consolidación de poderes locales en *todos* los pueblos de influjo esmeraldero, consistentes en la erección de un “jefe” o “patrón” máximo quien 1) solía ser el mismo que construía y fundaba el municipio, 2) se hallaba aparte —pero era rector— de las autoridades civiles y militares estatalmente prescritas, y 3) cumplía las múltiples funciones de

jerarca político, padrino electoral, laboral y religioso de la comunidad, regulador de lo económico, regente sobre el desempeño de las relaciones familiares y líder militar. Probablemente a ello podrían sumársele las prebendas que tenía en materia de su múltiple elección de pareja, cuyo resultado, públicamente reconocido y avalado, era una virtual poligamia<sup>47</sup>. Pero, sobre todo, el alcance de su poderío simbólico podía percibirse en la guerra. Por ejemplo, la “segunda guerra esmeraldera” era explicada por los habitantes de los municipios de Occidente de una de dos maneras recurrentes y consideradas evidentemente análogas. Una explicación rezaba que esta había ocurrido a raíz de una venganza ejecutada por Pablo Elías Delgadillo (patrón de Coscuez) contra Luis Murcia (patrón de Borbur) y la otra aludía a razones similares pero, simplemente, formalizaba el problema como un asunto entre Coscuez y Borbur, municipios a los que se fueron sumando las alianzas respectivas de los demás pueblos. La guerra *nunca* era explicada como un conflicto entre sociedades sino como un conflicto entre patrones, o bien entre los pueblos que dichos patrones representaban<sup>48</sup>.

47 De acuerdo con el testimonio de una mujer de Quípama (entrevista n.º 1, 1993), “hasta que mataron a don Gilberto, los papás del pueblo le llevaban las niñas pa’vendérselas”. Al parecer, era una práctica acostumbrada que el jefe buscara la compañía de varias adolescentes, quienes eran negociadas con sus familias a cambio de dinero y de ciertos privilegios como el ingreso en la “cuerda” o en la clientela local del patrón. Según la informante, el jefe “se las llevaba y se estaba con ella [sic] hasta que se desencaprichaba y luego la devolvía. Si le había hecho sus hijitos, eso sí estaba de buenas si salía niño porque lo bautizaba y lo reconocía; si salía niña, salga la mamá a buscarle papá”. Empero, este y otros testimonios eran claros en afirmar que no solo se trataba de una práctica usual, sino una en la que también las muchachas del pueblo afincaban esperanzas considerables. Mientras el patrón se las llevaba a vivir con él, les concedía virtualmente crédito irrestricto para sus deseos materiales. De esta manera, el juego consistía en competir por quién era la más atractiva ante los ojos del jefe, y luego en quién lograba retenerlo por más tiempo. Durante la convivencia, bien podía cualquiera de estas jóvenes obtener un apartamento en Bogotá, carros, viajes y joyas costosísimas. Tampoco parece que esto se asumiera estrictamente como una forma de prostitución, y las mujeres entrevistadas, algunas de ellas muy jóvenes (pero ninguna de ellas, que se supiera, concubina presente o pasada), decían que generalmente el afecto hacia el jefe era genuino. Este, por su lado, solía mantener a su esposa legítima y a su numerosa progenie en una casa aparte, usualmente la más lujosa, y era ella la que lo acompañaba en los actos protocolarios. En las fiestas, por ejemplo, no era raro ver a “los duros” por la mañana, acompañados de sus esposas en la misa inaugural, y luego verles de noche, acompañados de tres o más muchachas engalanadas, algunas nativas y otras “fuereñas”.

48 Una explicación alternativa a la irrupción de la guerra — complementaria, a la hora de la verdad — era la del conflicto entre Gilberto Molina, patrón de Quípama, y “El

En otras palabras, había una equivalencia indistinta y unívoca entre el jefe y su pueblo. Y esto se confirma si apelamos a otras fuentes. En *De arriero a emperador* (Gaviria, 1989, p. 77), por ejemplo, aparece este revelador pasaje sobre Gilberto Molina:

El pueblo de Quípama le profesó tanto amor que siendo una vez señalado en televisión y por gentes de mala calaña de propiciar la guerra sucia en Colombia, y de tener a su disposición setenta pistoleros a sueldo que se encargaban de su seguridad, fuera del centenar de leales guardaespaldas, se levantaron sus recuas de seguidores y adujeron que su “Patrón” no solamente tenía como ellos afirmaban setenta peligrosos sicarios a su mando; sino también todo el “pueblo” y los habitantes de las poblaciones aledañas eran sus guardaespaldas, si en algún conflicto él se metiera, demostrando con esto la admiración y respeto que de toda la región le profesaban a su máximo jefe.

Este “jefe” o “patrón” era en suma —y como el mismo Lázaro Gaviria lo llamó en una cita previa— un *cacique*<sup>49</sup>, de acuerdo con la connotación que actualmente damos al término en la literatura antropológica.

#### CACIQUES, GUERREROS Y CANÍBALES

La identificación de “caciques” —y, por ende, de “cacicazgos”— entre los esmeralderos radica tanto en la evidencia etnográfica aquí expuesta, como en el referente obligado del pasado muzo. De hecho, el modelo contemporáneo de jefatura en la zona parece calcar lo que “sabemos” que fue aquel de la sociedad muzo, a la luz de lo que

---

mexicano” Gonzalo Rodríguez Gacha, patrón de Pacho (*vid. Infra*). De manera concordante, en Quípama se decía que la guerra había surgido por problemas con Pacho, o por problemas entre Don Gilberto y “El mexicano”. Otras explicaciones estructuralmente similares, pero de nuevo distintas en los personajes, son aquellas suministradas por Uribe (1992, pp. 117, 120) y Téllez (1993b, pp. 72 y ss.).

49 Aunque el término *cacique* suele ser utilizado entre los esmeralderos más como referencia al político que administra y saca provecho de una clientela electoral, la superposición —o al menos la relación explícita— del *cacique* con el *patrón* se halla a ojos vista, lo cual es muy relevante para lo que abajo se desarrolla. Por lo demás, la literatura producida en la zona generalmente no hace distinción alguna entre ambos términos. Con respecto a la permanencia de la figura del *cacique* en la política contemporánea, véase Deas (1993, pp. 207-231). También es útil comparar la noción esmeraldera del *padrino* y del *cacique* con aquella que describe Pitt-Rivers (1971, pp. 170-188) para el contexto andaluz en su clásico de 1954, *The People of the Sierra*.



describieron los cronistas de Indias y los visitantes coloniales. Sin embargo, para demostrarlo, es menester que nos detengamos un momento para analizar la ambigua terminología, pues no parece haberse convenido, ni en la arqueología, ni en la etnohistoria, una definición de “cacicazgo” que sea a la vez funcional y definitiva. Este problema se agrava, todavía más, cuando el concepto —vago en sí mismo— es traducido al inglés o definido por autores angloparlantes.

Autores como Robert Carneiro, Elsa Redmond o Charles S. Spencer (citado en Redmond, 1998) han abogado por una distinción fundamental entre cacicazgo (*‘chiefdom’*) y jefatura (*‘chieftaincy’*), aún cuando para ilustrar *ambos* casos se sirven de ejemplos que suelen caracterizarse como de “cacicazgos” en la lengua castellana. De acuerdo con Redmond (1998, p. 3), fundamentada en Carneiro, “los cacicazgos son formas de gobierno regionales conformadas por aldeas subordinadas bajo el control permanente de un jefe supremo”, mientras que “la jefatura es una jerarquía situacional y episódica que se da entre las sociedades tribales no jerárquicas y descentralizadas, que como otras sociedades igualitarias de pequeña escala exhiben un arreglo anidado (*‘nested arrangement’*) de toma de decisiones consensuada” (la traducción es mía). Según esto, la jefatura se asume generalmente en tiempos de guerra y se ejerce sobre una única villa o un único clan, aunque con el tiempo puede desarrollarse en cacicazgo cuando se vuelve permanente y se torna en hereditaria<sup>50</sup>. Ahora bien, examinemos el problema desde el idioma español. La distinción hecha por los autores aquí mencionados ya aparece en los documentos coloniales, y se expresa de

---

50 Redmond (1998, p. 113, n. 2) resalta la concisa definición que dio Sir Walter Scott (1970, p. 16) de ambas situaciones en la introducción a su novela histórica *Rob Roy*, de 1817, donde se describe con gran agudeza etnohistórica la vida social de los clanes escoceses en las inmediaciones de la revuelta jacobita de 1715; para redondear bien vale citarla en una extensión mayor a la que ella provee, aunque es dicente que el traductor haya renunciado a verter ambos términos al castellano. Narra Scott que: “el clan [McGregor], desalentado por las persecuciones continuas de sus enemigos, no se había atrevido a colocarse bajo las órdenes de un solo jefe. De acuerdo con los diferentes lugares y su descendencia inmediata, las diversas familias eran conducidas y dirigidas por *chieftains*, lo que según la acepción de los montañeros significa la primera rama de una tribu, por oposición a *chief* (jefe) [sic] que manda sobre todo el clan”. Hasta donde me consta, esta es la única traducción de la novela que incluye la introducción de Scott.

manera particularmente efectiva dentro de la taxonomía evolutiva esbozada por el padre Joseph de Acosta (1985, p. 305)<sup>51</sup> en el siglo XVI:

[...] se han hallado tres géneros de gobierno y vida en los indios. El primero y principal, y mejor, ha sido de reino o monarquía, como fue el de los Ingas, y el de Motezuma, aunque estos eran en mucha parte tiránicos. El segundo es de behetrías o comunidades, donde se gobiernan por consejo de muchos, y son como consejos. Estos, en tiempo de guerra, eligen un capitán, a quien toda una nación o provincia obedece. En tiempo de paz, cada pueblo o congregación se rige por sí, y tiene algunos principales a quienes respeta el vulgo; y cuando mucho, júntese algunos de estos en negocios que les parecen de importancia, a ver lo que les conviene. El tercer género de gobierno es totalmente bárbaro, y son indios sin ley, ni rey, ni asiento, sino que andan a mandas como fieras y salvajes.

Así, la *chieftaincy* a la cual se refiere Redmond más bien puede ser traducida con confianza, al menos para el contexto americano, por *behetría*, término que inspiró una larga entrada en el *Tesoro de la lengua castellana y española* de Sebastián de Covarrubias (1611), en la cual se lee que: “Behetría tanto quiere decir como heredamiento que es suyo, quito de aquel que vive en él, e puede recibir por señor a quien quisiere que mejor le haga”<sup>52</sup>. En la misma línea, y más o menos por la misma

51 Antes Acosta (1985, p. 293) ha dado a entender que para los bárbaros que viven en behetrías “todo es al revés”. De manera igualmente significativa, el *Diccionario de Autoridades* de 1726 da por segunda acepción de la palabra *behetría* lo siguiente: “Tómase también por confusión, bulla, y desordenado modo de obrar”. Confróntese esto con lo que Antonio de Herrera escribió sobre los muzo hacia 1600 (*vid. Supra*: nota 5). Al parecer, la diferencia entre behetría y barbarie era estructuralmente tan sutil que podía hacerse funcionalmente inexistente. Siguiendo el hilo de la teoría planteada por Montenegro (2007), pudiera aventurarse que la distinción formal entre ambas categorías radicaba llanamente en que por behetría se entendía a los pueblos reducidos, antes de ser transformados en cacicazgos por la administración colonial, y que bárbaros eran aquellos que, para la época en que así eran descritos, aún prestaban resistencia al avance militar español.

52 Stutervant (citado en Redmond, 1998, p. 139) hace alusión a la tipología de Acosta y menciona el concepto de *behetría*. No obstante, en ninguna parte, ni en este ni en cualquier otro artículo de la compilación donde figura, se establece la relación explícita entre el término castellano y *chieftaincy*. Nótese que virtualmente en todos los diccionarios inglés-español actuales, la voz *chieftain* es traducida como “cacique

época en que escribía el padre Acosta, Fray Pedro de Aguado anotaba lo siguiente (1956, II, p. 429), luego de ponderar los sistemas de gobierno de los nativos del Perú y la Nueva España:

Pero esta gente [...] que son muzos y colimas [...] carecen de caciques y señores principales que los gobiernan a quien enteramente obedezcan, porque aunque entre algunas de estas naciones hay una manera de personas principales a quien el vulgo o gente española ha puesto el nombre de caciques o capitanes, lo cierto es que no lo son, ni como tales son obedecidos ni respetados ni guardados sus mandatos por los indios. Solamente [...] al indio que es más valiente o más rico o más emparentado, se le tiene una manera de respeto para irse a holgar a su casa y beber y bailar, o seguirle en la guerra, y no para más<sup>53</sup>.

Antes Aguado había escrito de los muzos que “los principales que entre ellos hay no son por prosapia de sus pasados sino por tiranía de sus obras; porque aquel que hace cosas más señaladas a aquel obedecen por principal” (p. 341)<sup>54</sup>. A lo que, medio siglo después, Fray Pedro Simón (1981, IV, p. 436) añadió que “nunca se gobernaron [*los colimas*] ni los muzos por cabezas universales, sino por parcialidades, tomando por superior al más valiente para las guerras; y fuera de esto todo era behetría”<sup>55</sup>. El hecho es que —“el vulgo o la gente española”

---

o jefe”. (Por lo mismo mantuvimos el inglés original arriba, en la cita de Scott transcrita en la nota 47.)

53 El subrayado es nuestro.

54 En similar concepto, el *Diccionario de Autoridades* de 1729 define así la segunda acepción de la voz *cacique*: “Por semejanza se entiende el primero de un Pueblo ó República, que tiene más mando y poder, y quiere por su soberbia hacerse temer y obedecer de todos los inferiores”.

55 La *Relación* de Gutierre de Ovalle (citado en Tovar Pinzón, 1994, p. 341), escrita también en la misma década, apunta a lo mismo y goza del beneficio testimonial de la primera mano. De hecho, se trata de uno de los documentos más agudos en la descripción de la sociedad colima y, por lo mismo, vale la pena citar aquí el aparte en su integridad: “Estos *colimas* son hombres que no se entiende dellos que jamás rreconociesen señor ni mortal que sobre sus libertades tuviese ymperio hasta que se sujetaron a la magestad rreal del rrey don Phelipe nuestro señor. [...] Fueron y son en costumbres bárbaros y tan bestial *behetría* aniñada y sin discreción que en las cosas más graves e de consejo q(ue) por junta e consulta an de tratar el consistorio dellas, y su sala es la casa donde se hordena una solene vorrachera y beviendo allí la platican celebrando la fiesta con sus sones y bayles y si por el parecer de los más honrrados y ançianos *Apípas*, que en su lengua se entienden *valientes guerreros*, se

mediante— la administración colonial terminó conviniendo que, para efectos funcionales, las behetrías equivalían a una forma particular de cacicazgo y, en consecuencia, terminó imponiéndole a las encomiendas muzo y colima la figura del cacique, tal y como existía en el mundo muisca (Rodríguez Baquero, 1995, pp. 128 y ss.)<sup>56</sup>. Al final, pues, la “historia oficial” de la sociedad muzo, así como la vieron muchos visitantes y los historiadores subsiguientes, terminó formalizando la figura del cacique en el imaginario colectivo de la zona. Surgió, por ejemplo, el “cacique” Itoco, considerado en el mundo esmeraldero algo así como el símbolo de la resistencia muzo frente al avance de las huestes conquistadoras, y quien a la postre, en obediencia a un código de honor que podía ser tan suyo como de cualquier cronista iberoamericano, o incluso del minero de hoy en día, prefirió ser asesinado a revelar dónde se escondían las esmeraldas<sup>57</sup>. Diciente es, por lo de-

---

recibe alguna determinación por rresoluta, en saliendo de traves un muchachuelo de los que andan sirviendo *Abacho* y ministrando la taça en la mano o una vejezuela plegada maestra de hazer muertes con ponçoñosa yerva y decretan diciendo no aveys de hazer lo que dezis vosotros sino esto que digo yo que es tal o tal cosa todos juntos con alarido aprueban aquello aunque sea grandioso disparate. [...] Nunca pagaron *tributos* ni aún tuvieron de qué porque hasta agora que con la ynteligencia de las cosas que an visto de las en que an sido cathethizados van olvidando sus brutedades e algunos errores vençiendolos dios eterno para que rreconozcan su magestad divina y bivan debaxo de las leyes de la humana siguiendo su puliça”.

- 56 Una prolija discusión sobre una situación similar, puntillosamente demostrada a la luz de un elocuente acervo documental, es la que plantea el reciente trabajo de Jorge Gamboa Mendoza (2010) sobre la virtual invención del cacicazgo muisca por parte de las tempranas autoridades coloniales, fruto de una fallida traducción cultural de la figura del *sihipkua*. De particular interés es la demostración que hace de cómo esta adjudicación no se detuvo en las postrimerías de la Colonia, sino que, tanto más, cobró una problemática relevancia conceptual a la hora de ser retomada “a lo largo del siglo xx entre los investigadores para referirse a las entidades políticas compuestas por más de una capitania”, desplazando así “las denominaciones de ‘señorío’, ‘reino’, ‘tribu’ o ‘nación’, que se les dieron en siglos anteriores” (p. 85).
- 57 El hecho de preferir la muerte a revelar el yacimiento de los tesoros minerales es un acto recurrente en la mitología india; para un paralelo con el descubrimiento de las minas argentíferas de Potosí, véase a Salazar-Soler (1997). La novela *El camino de las esmeraldas*, de Nohora Inírida Galán (1994, p. 82) dice que “en las minas de esta región no se necesita un gran letrado en el que diga: ‘LEY DEL SILENCIO’. A pesar de que haya uno que otro bocón, todos saben lo que tienen que callar, y cuando tienen que hacerlo”. En *De arriero a emperador*, Lázaro Gaviria (1989, p. 66) complementa lo anterior, diciendo que en las minas “opera la ley del más fuerte y del silencio como en las tétricas cárceles del país. Todo el mundo mira y ve pero nadie se atreve a decir ni mú [...]. por no pagar con la vida. ¿Quién se atrevía a hablar en voz alta y cantar, y seguir orondo su labor? ¡Nadie [...] absolutamente nadie!”.

más, como Lucas Fernández de Piedrahita, en un pasaje (1942, III, pp. 232-233)<sup>58</sup> cuya mención es imprescindible cada vez que se habla de la resistencia muzo, narra lo que fue el combate entre Itoco y las tropas de Diego de Martínez:

Competían de suerte los arcos indianos con los arcabuces españoles, que si estos hacían el estrago ordinario en los cuerpos desnudos, aquellos despedían tan violentamente sus flechas, que no había sayo de armas que resistiese, hasta que, introducido el veneno por las heridas, pedía apresurado remedio en el hierro y el fuego. Lastimoso estado aquel en que sirve de alivio el tormento más grande. Las lanzas españolas, sobre ser pocas, no podían hacer el efecto que otras veces, porque la maleza del sitio no permitía que se valiesen de los caballos, ni los perros soltados de frente hacían más daños que recibían. Más de quinientos habían muerto los contrarios, y manteníanse los demás en el mismo tesón que empezaron. [...] [P]ero viendo que el daño crecía con los heridos y más de treinta que habían muerto en la batalla, se fueron retirando para mejorar de fortuna con la ventaja del sitio más llano. Entonces Itocó [sic], general del campo enemigo, animando a sus tropas, las provocaba de nuevo al combate: *Ahora es tiempo (decía) de que aseguremos la libertad, por quien tantas veces hemos tomado las armas. Mirad el desorden con que se retiran vuestros contrarios: pelead por la patria y herid en los que tratan de robaros la hacienda: yo iré delante y os abriré el camino para una gloriosa*

---

58 Nótese que el “cacique” Itoco de los tiempos futuros aparece en esta crónica de 1688 descrito como “general”, de nuevo muy de acuerdo, salvo por el grado militar, con la tipología de Acosta. Ahora bien, todo da para pensar que Fernández de Piedrahita denominó al cacique con lo que, de hecho, era el nombre del “pueblo” que presidía, Itoco, tal y como aparece en otras crónicas —Aguado, Simón, etc.— asociado al cerro que domina las minas de Muzo. Diego de Poveda (citado en Tovar Pinzón, 1994, p. 401) anotó en su *Descripción de la ciudad de Musso* de 1582 que las esmeraldas “sácense en un çerro que llamamos el çerro Rico de Itoco, [...] Respeto de que los yndios de aquel pueblo todos ellos juntos se llaman *Ytocos* aunque cada uno dellos tiene el nonbre q(ue) entrellos les parece ponerse”. Nótese que, igual, la leyenda de Itoco cobró vida propia, tal y como aparece, por ejemplo, en la nota 38 del presente escrito. Peralta Barrera (1998, p. 126) refiere la versión según la cual el cacique era hijo de la princesa Furatena (sobre este personaje, *vid. Infra*).

*victoria, y si no lo manifestaren mis obras, no creáis más en mis palabras. Con esto cargaron con furia los muzos [...].*<sup>59</sup>

La arenga de Itocho bien pudiera haberse puesto en boca de Pablo Emilio Orjuela o de Efraín González, si estos admitieran tamaña retórica en su mitología (lo cual, dicho sea de paso, no está muy lejos de suceder en algunos pasajes de la literatura<sup>60</sup>). Tanto más pudiera ser la

59 La cursiva es del texto original.

60 El texto de Tito Alba (s. f.) es, por ejemplo, más una novelita de capa y espada que un reportaje. Allí ocurren escenas tales como que, mientras Efraín González se reúne con su banda en algún lugar de Santander, uno de sus hombres le lee apartes selectos de *El vasallo instruido* de Joaquín de Finestrada que elogian las riquezas silvestres de la región y aprovecha, muy en el espíritu del propio capuchino, para quejarse de los desmanes actuales de la economía. Los parlamentos del propio bandolero son, en correspondencia, de un innegable romanticismo. De hecho, podría aventurarse que el arquetipo de Efraín González termina asumiendo caracteres del Don Juan Tenorio: enamorado, pendenciero, honorable y admirado por su audacia. Tal vez no sea coincidencia que su alias más célebre fuese, precisamente, “Don Juan Moreno”. De acuerdo con Julio Caro Baroja (1991, p. 61), “que Don Juan es un carácter estrictamente literario conseguido por una serie de acumulaciones, parece que se puede precisar admitiendo que esa suma no se ha podido dar ni antes ni después de unas fechas y dentro de un contexto social determinado”. Huelga decir que la “vida de frontera” que encarna Efraín González, en cuanto ideal, es justamente un contexto propicio para exhumar el mito. En su estudio sobre los bandoleros, Eric Hobsbawm (2001, p. 159) considera que: “La defensa del ‘honor’ [...] es probablemente el motivo individual más importante que ha llevado a los hombres a ponerse fuera de la ley en las áreas clásicas del banditaje del Mediterráneo y del mundo latinoamericano. Ahí el bandido combina los papeles del Convidado y de Don Juan; pero tanto en este aspecto como en muchos otros, encarna los valores de su universo social”. Tomando estas palabras en otro sentido, Efraín González termina efectivamente por transmutarse en la efigie de su víctima, o en todo caso, en un fantasma errabundo: escribe Alba que “en las viviendas rústicas, entre los relatos de aparecidos y de brujas que conturban el sueño de las mujeres y los niños, se cuentan ya las hazañas increíbles de este aventajado aprendiz de brujo, cuya alma en pena seguirá vagando entre las tinieblas, en medio de la soledad y de la noche. Si de pronto, en los oscuros caminos de la sierra, en las lúgubres hondonadas o en los llanos desgarrados e infinitos se cruza con vosotros una sombra vaga, un pálido fantasma que os eriza la piel y levanta la capilosa vegetación de vuestros cuerpos, no lo pongáis en duda: es Efraín que pasa [...] Es Efraín que recoge sus pasos [...] que recorre mundos ignotos y distantes en busca de la paz y de la luz perpetua” (p. 95). Volviendo a Alba, el solo título de su escrito —*Vida, confesión y muerte*— lo hermana en el tiempo con una riquísima tradición panfletaria, y antes baladística, que se remonta a muchos siglos atrás. La única variante está en que, como González cayó en combate, sus palabras ante el cadalso tuvieron que ser sustituidas por la “confesión” ante un presbítero sin tacha, quien obviamente le absuelve de todos sus pecados. Pero inclusive en su historia “oficial” hay un episodio que fue muy comentado en la zona esmeraldera y que involucra un célebre acto de contrición.

proclama de un prócer de la Independencia. De seguro influido por esto último, el historiador Gustavo Otero Muñoz (1948, p. 34) escribió de Itoco que “su grito fue el del patriota que lucha por la libertad y la autonomía de su pueblo”. Sea como fuere, el hecho es que, desde los inicios de la sociedad esmeraldera en los sesenta tempranos, los líderes del proceso parecen haber hecho una mímica consciente del comportamiento del célebre cacique, tal y como lo resumía la historiografía indiana<sup>61</sup>. El nuevo “cacique” de la nueva (o, mejor aún, renovada) sociedad habría de cumplir con los atributos del jefe prehispánico: altivo, mágico, virtualmente omnímodo y, sobre todo, guerrero. La guerra aparece como el referente fundamental de la jefatura. En la *Probanza de lo que solían pagar y tributar los indios muzos en tiempo de su infidelidad*, escrita en 1584 a instancia del visitador Francisco Guillén de Chaparro, se lee, por ejemplo, que:

[...] dijeron [...] que en el tiempo antes que los españoles descubrieran estas tierras [...] nunca jamás hubo, ni tuvieron, caciques naturales ni extranjeros a quienes reconocer vasallaje, y [que] si algunos capitanes entre ellos hubo fue en tiempo de la guerra y para sólo efecto de la guerra, así para ganar la tierra a los moscas como para defenderla de los españoles. Elegían por sus capitanes a los indios más valientes y más briosos para que los acaudillasen y animasen en la guerra, y no para pagarle tributo ni reconocerle otro vasallaje ni sujeción [...].<sup>62</sup>

---

Ocurrió cuando recién llegado el bandolero a la zona. En la plaza de San Martín, “Don Juan Moreno” hizo “confesión pública de sus pecados hasta ahora cometidos y [...] la promesa de que nunca más enderezaría un arma contra nadie como vengador y que si alguna vez lo llegaba a hacer de nuevo sería en caso de extrema necesidad y para castigar la injusticia y el rompimiento de las normas que regían la vida de la región” (Téllez, 1993a, p. 78).

61 Véase, por ejemplo, a Aguado (1956, II: p. 316), quien dice de los muzos que “tenían presupuesto de antes morir que servir, palabra cierto de hombres que deseaban conservar su libertad”.

62 Me sirvo aquí de mi propia transcripción del original (copia fotostática) ubicado en el Archivo General de Indias (Sección Patronato, 196; Ramo 15; folio 2v) con la ortografía y la puntuación modernizadas. Friede (1968, p. 41) y Escorcía (1986, anexo 3; p. 56) hacen sendas transcripciones, ambas, a nuestro juicio, con una puntuación errática que dificulta la comprensión del texto. Sobre la ausencia de tributo, véase igualmente el testimonio de Gutierre de Ovalle, del cual se cita un aparte en la nota 54 de este trabajo.

Como se ha visto, tal parece que la única forma de jefatura legítima que se puede inferir en la organización social de los muzo prehispánicos era, justamente, la de la behetría, es decir, aquella que se erigía con ocasión de la guerra (la cual, en todo caso, parecía bastante frecuente). Las crónicas y visitas nos recuerdan constantemente la ausencia de alguna forma explícita de tributo, incluso ya entrada la Colonia, y ello a pesar de haberse implantado el sistema muisca de cacicazgo entre los repartimientos y poblados muzo. Tanto así parece ser el desconocimiento de la práctica tributaria —para los ibéricos, aún sujetos a formas tardías de feudalismo, sinónima del vasallaje y, por ende, del sostén del poder—, que da la impresión que fuera cosa de todos los días, al menos en el siglo XVI, escribir reportes de esta índole (citado en Rodríguez Baquero, 1995, p. 131):

A un indio llamado don Francisco de este dicho repartimiento lo reconocían los indios por su cacique, pero nunca jamás ha visto este testigo que le pagasen ningún tributo a este ni a otro ningún más de tan solamente reconocerle por tal guardándole respeto [...].

Aún así, tal vez la clave del dilema de los funcionarios españoles radicara justamente en la última parte de este testimonio<sup>63</sup>. Acaso

---

63 A lo que no está de más recordar que, por muy preciosa que sea la información consignada en documentos como la *Probanza*, siempre los textos de esta índole transpiran una forzosa acomodación del testimonio indígena, tal vez ni siquiera derivada del ejercicio del poder tan caro a los estudiosos poscoloniales —aunque esto tampoco hay que descartarlo—, sino de la simple, aunque menos sensacional, incomprensión de la lengua. De hecho, la *Probanza* es en muchos sentidos un documento que amerita exégesis, ya que es expedito en reconocer que, para cada respuesta a los usualmente agudos interrogantes del visitador, existe una traducción de por medio. Como se argumentará a continuación, cabe al menos la posibilidad de que otras formas de “tributo” fueran sencillamente imposibles de traducirse de acuerdo con las categorías impuestas para la comunicación. Lo cierto es que en algunos momentos el texto nos obliga a optar por una lectura ideológica, cuando, por ejemplo, asevera la existencia de canibalismo físico (folio 5r; *vid. Infra*) o declara la fehaciente conformidad, que no abierta satisfacción, de los naturales con los encomenderos, alegando la mejoría de sus condiciones luego del arribo de los españoles. Empero, sabemos de sobra las complejidades de la vida colonial como para que no quepa también la posibilidad de que los testimonios fueran recogidos con exactitud. Al fin y al cabo, como nos lo reafirma Rodríguez Baquero (1995, p. 132) a renglón seguido del último testimonio citado, al tributo “la fuerza lo volvió costumbre y la costumbre lo volvió norma. Años más tarde, el cacique don Andrés



la forma fundamental de tributo no consistiera en la dación de bienes materiales (como, por ejemplo, una roza de maíz para su beneficio) sino en la *ofrenda de sangre*, aquella por la cual el cacique apadrinaba a los miembros de su familia y estos, en correspondencia, le juraban obediencia. Ya antes hemos citado a Simón cuando dice que “al indio que es más valiente o más rico o *más emparentado*, se le tiene una manera de respeto para irse a holgar a su casa y beber y bailar, o seguirle en la guerra”. Y otra visita colonial (citado en Rodríguez Baquero, 1995, p. 127)<sup>64</sup> complementa el argumento cuando acierta que los muzo:

[...] pocas veces tienen pasiones ni diferencias los de un apellidado con otros del mismo ni con los que casan, sino con los demás comarcanos porque dicen que con los que casan son hermanos en armas [...] el casar en estas provincias los de unos apellidos y reparamientos con otros es seguridad de amistad [...].

Dicha “hermandad de armas” suena similar a aquella encontrada en otros contextos, comenzando por el propio mundo feudal, donde nos recuerda Marc Bloch (1958, p. 144) que la categoría de *amis charnels* era equiparable a la de “hermano de linaje”, eso es, “hermano de armas” al servicio de un señor guerrero. También pudiera ser equivalente a aquello que Eric Wolf (1969, p. 12) definió como “amistad instrumental” en el contexto de las sociedades campesinas de Mesoamérica, conforme a lo cual individuos que no están unidos por un parentesco genético se asocian a una “familia”, es decir, hacen una alianza de sangre, precedida por un “jefe”, “padrino” o, para nuestro caso, un “cacique”<sup>65</sup>. El hecho es que este tipo de vínculo social

---

Ibanzá sonreía mientras recibía de los indios de su parcialidad los frutos de la siembra de maíz cultivada para él, que era como de tres almudes”.

64 Salvo que se indique lo contrario, estos apartes tomados de Rodríguez Baquero (1995) corresponden a informes producidos durante la visita a las encomiendas adscritas a la jurisdicción de Trinidad de los Muzos, realizada por Lesmes de Espinosa Saravia en 1617.

65 Julian Pitt-Rivers (1971, p. 183), al interpretar la función social de la amistad en un pueblo andaluz, asevera que esta “crea, en situaciones de desigualdad material, una estructura de patronazgo” (v. gr., el *caciquismo* o el *padrinazgo* [1971, pp. 169-170]), la cual se halla asociada a filiaciones parentales simbólicas. Tal “parentesco artificial” es el que Arlacchi (1983, p. 107) identifica como el preferible (y prevaliente) en las relaciones condicionadas por la Mafia en la planicie calabresa de Gioia Tauro, “definidas [...] por el hecho de que han sido escogidas y

presupone que la sangre de la familia —o del “apellido”, como reza el pasaje citado<sup>66</sup>—, cuando derramada en la guerra, ha de ser resarcida (reingerida, si se quiere) de idéntica forma. De ahí que empiece a tomar sentido la siguiente aseveración de la ya mencionada *Probanza*, luego de que el visitador Guillén de Chaparro les preguntara “si tenían guerras con otros indios y por qué”:

[...] respondieron [...] que antes que los cristianos entraran en esta tierra, los indios naturales de esta provincia se hacían guerra

---

no heredadas. ...La ‘política de parentesco’ iba aliada a la ‘política de la amistad’: al par de oposiciones formado por el parentesco cultural y artificial le correspondía el pareo de la amistad emocional e instrumental” (la traducción es mía). Me sirvo con alguna libertad de ejemplos tomados de las etnografías itálica e ibérica, dados el equiparable valor del honor en las sociedades mediterráneas y el hecho de que la comparación (no siempre etnológicamente orientada) entre estas y la esmeraldera es recurrente, sin duda alguna, por la identificación de grandes similitudes entre sus códigos y jerarquías. No obstante, cabe hacer tres aclaraciones: en primer lugar, la similitud estructural, aun cuando fundamental para la interpretación, no implica factores idénticos, y por ello no pretendo prolongar la lectura de la sociedad esmeraldera como una construcción especular de la Mafia. Tampoco es del caso ensayar un modelo comparativo reduccionista del tipo que denuncia Llobera (1990, p. 85) cuando escribe que “los antropólogos hablan del cacicazgo y del latifundismo, del síndrome honor-vergüenza, del individualismo extremo, etc., como si fueran características eternas de una entidad cultural llamada ‘el Mediterráneo’”. Por otra parte, y atenuando lo anterior, de nuevo partimos de la suposición que, porqué no, hubo afinidades más grandes entre los conquistadores españoles y los indígenas americanos que las que solemos contemplar, de tal forma que la noción de honor podría ser compartida, al menos hasta cierto punto. Por último, como lo diremos más adelante, la sociedad esmeraldera existe en cuanto fruto del mestizaje, y no puede evitar hacerse a la imagen de elementos distintivos que con el tiempo fueron perdiendo sus raíces nativas u ultramarinas, para, al final, ser simplemente asumidas como *propias*, eso es, sin distingo de su origen.

- 66 Según la *Relación de Ovalle* (citado en Tovar Pinzón, 1994, p. 332), los colimas “afirman que los apellidos son la cierta consanguinidad y parentesco y queste se a de guardar y temer”. La opinión de Hernández Rodríguez sobre este aspecto es particularmente relevante, ya que no solo se funda en documentos coloniales inexistentes hoy en día —incinerados durante el Bogotazo—, sino que ha incidido categóricamente en las interpretaciones que a posteriori se han hecho sobre la sociedad muzo: “El apellido de las parcialidades a que se refiere [*la Probanza*] debe ser la denominación totémica, el nombre de los clanes común a todos sus componentes. [...] La separación que hacen los indígenas entre pueblo y parentela es una distinción de fondo entre la organización municipal que les dieron los españoles y la que ellos tenían por barrios de parentelas con apellido común. En el fondo se trata de una confrontación entre el pasado y el presente, entre el gentilismo y la sociedad política-territorial. Esta organización *a base de la sangre* se complementa, para darle volumen e importancia al clan, con la práctica de la exogamia” (1978, p. 91; la cursiva es mía).

unos indios con otros, flechándose y matándose porque querían ejercitar sus personas en ver quiénes eran más valientes, y se comían unos a otros.<sup>67</sup>

Supongamos que el registro no se halla viciado por los prejuicios del escribano y que los muzo entrevistados en la *Probanza* (de quienes se dice que “parecieron ser de más de cincuenta años”) dijeron eso: que otrora “se comían unos a otros”. No es nuestro propósito deliberar aquí sobre la existencia, o no, del canibalismo entre los muzo, siendo ello la tarea, tal vez irresoluble, de los arqueólogos y etnohistoriadores<sup>68</sup>.

67 *Probanza*; folio 5r, v. Compárese este testimonio con aquel recogido una década antes en la *Relación* (citado en Tovar Pinzón, 1994, p. 331): “en otro tienpo uvo mayor copia dellos, pero la razón de ser menos en este que en aquel es lo que an hecho suya mismas guerras civiles y circunvecinas en las quales siendo hordinarios se matavan y comían unos a otros”. El mismo documento remarca igualmente en el carácter parental de las conflagraciones: “Tenían guerra estos yndios *colimas* [...] con los *panches* vecinos provinciales suyos y esta era común como contra enemigos y así generalmente se juntavan para ella apellidándose o dándose notiçia del día en que se avía de hazer la caça y es asi porque la pretensión destes bárbaros en la guerra contra los *panches* y aún en algunas que tenían entre sí mesmos de *apellido* contra *apellido* a manera de vandos la cosa que prinçipalmente pretendían era la carne de que se avían de hartar y asi quando de las borracheras que para este fin se hazían donde se determinava la dicha caça de guerra salía la notiçia a bolar” (pp. 348-349).

68 Trinidad Parra Morales (1985, p. 66) dice, en su breve reseña sobre los muzo, que “entre las pruebas que se aducen para demostrar su origen caribe están su aspecto físico, su lengua y sus costumbres, en especial la antropofagia, la guerra y sus continuas migraciones”. Escorcía (1985, p. 56), reitera las atribuciones de canibalismo pero a la larga se muestra escéptica sobre la filiación caribe (pp. 62-72) y rinde un resumen de los argumentos aportados desde la etnolingüística y el estudio del parentesco. Napoleón Peralta Barrera (1998, pp. 36-47, 54, 91) comenta negativamente la tendencia española a calificar de canibales a muchos de los naturales americanos, pero, aún así, insiste en la antropofagia ritual de los pueblos de presunta filiación caribe, entre ellos los muzo. Otra vez la mejor discusión general se encuentra en Rodríguez Baquero (1995, pp. 18-25) aunque este guarde un sorprendente mutismo sobre el canibalismo y pareciera haber escogido las citas sobre la guerra muzo, justamente haciendo el quite a aquellos apartes de las crónicas que mencionan el asunto. En todo caso, aún si se asume la práctica de la antropofagia como un elemento de la mitología *del conquistador europeo*, no deja de ser llamativa la exactitud con que algunos cronistas de Indias la describen conforme aquello que en nuestros días damos en llamar *canibalismo ritual*. Según Aguado (1956, II), los muzos “aunque comen carne humana, no comen de la de sus naturales y compañeros, sino de los indios de otros pueblos habidos en la guerra, y esta no la comen todos sino los más valientes” (p. 342); “esta malvada gente es tan caníbal [...] que por comer de un español, cavarán todo un campo donde presumieran que estaba enterrado, sólo por haberles dado en la imaginación que comiendo ellos carne de españoles habían de ser valientes y animosos guerreros” (p. 223).

Sin embargo, *pudo* haber estado en los intereses de los naturales aceptar su condición de caníbales reformados ante las autoridades españolas, independientemente de si habían adelantado la práctica o no en tiempos pretéritos. Esto también podía valer como arma política e incluso como una suerte de amenaza velada, así como, al menos hasta hace una década, un esmeraldero cualquiera podía decir —con una mezcla de orgullo, sorna y advertencia— que “con los que no nos gustan somos caníbales y todo”. La idea de “comerse” a un enemigo podía tener una connotación más físicamente parcial que total, pues no sería extraño que los guerreros regresaran de sus guazábaras con trofeos humanos (orejas, cráneos, etc.) y que estos, a su vez, fueran consumidos. Así las cosas, bien pudiera ser acertado, al menos en sus líneas generales, el relato de Fray Pedro Simón (1981, IV, p. 435) cuando decía que estos

[...] traían entre ellos ordinarias guerras civiles, si bien los de una parcialidad se querían mucho unos a otros. Iban a ellas con mucha bizarría de plumas, y las mujeres tras ellos en la retaguardia, con mochilas de red en que traían para comer la carne de los vencidos que les era muy de gusto, lo que también usaban con los españoles.

Aunque se puede argumentar la ausencia de testimonios fehacientes sobre banquetes caníbales en esta u otras sociedades, sería ir demasiado lejos —y etnográficamente cuestionable— afirmar que en ninguna ocasión podían ser ingeridas partes del cuerpo de los enemigos capturados, o bien aniquilados, como forma de antropofagia ritual<sup>69</sup>. Más aún, desde el clásico ensayo de Michel de Montaigne

69 La *Relación* de Gutierre de Ovalle (citado en Tovar Pinzón, 1994, p. 349) dice de los colimas en su guerra contra los panches que “Allí el que más cabeças de aquellas botijas cortava y mas anothomías [sic] en sus cuerpos hazía más cargado de peso y alegría volvía a su casa”. Aguado (1956, II) anotaba, por su parte, que “Estos bárbaros del español que matan solamente comen el corazón, el cual reparten entre los más valientes y belicosos guerreadores, diciendo que aquella comida les pone más ánimo y les da avilantez para las cosas de la guerra” (p. 232), e incluso, en su recuento de la “pacificación” de la zona por cuenta de las huestes de Luis Lancho, queda esta anécdota de un trofeo de guerra, curiosamente reminiscente de un acto de canibalismo simbólico: “Había pocos días que los españoles les había rodado una petaca una ladera abajo, y en ella iba una cota de malla y otras baratijas, las cuales hubieron estos indios e hicieron pedazos la cota y dividióronla entre sí, y lo que a cada uno le había cabido lo traía por joyel de mucho precio colgado al pescuezo o a las orejas, o a las narices, o en la cabeza, y con ello hacían y daban muestras de muy

(1985, p. 276), la antropología ha ubicado una estrecha relación entre el canibalismo y la venganza. La víctimas, dice,

[...] apremian a sus dueños para que se apresuren a hacerles pasar por esa prueba; los desafían e injurian reprochándoles su cobardía y las inmensas batallas perdidas contra los suyos. Sé de una canción inventada por un prisionero en la que se halla esta bravata: que todos unidos osen ir a comer su cuerpo y comerán con él a sus padres y abuelos que le sirvieron de alimento y de sustento.

Resumiendo, ni es del todo desdeñable que los muzo practicaran algún tipo de canibalismo asociado a la guerra, ni es ilícito pensar que, en efecto, esta costumbre (que, es de suponerse, era altamente ritualizada) pudiera equivaler, al menos en uno de sus varios niveles simbólicos, a una forma de reingerir la sangre derramada del clan<sup>70</sup>. Como lo anoté al comienzo de este artículo, algo que llamó inmediatamente mi atención, cuando estuve en la zona, fue la aseveración, por parte de varios esmeralderos, de que su presunta proclividad hacia la violencia fuera una traza heredada de los indios muzo, encabezados, según lo cuentan las crónicas, por jefes feroces y temerarios, que practicaban la guerra como una prolongación de su antropofagia. Y entre estos, por supuesto que la referencia ideográfica inmediata era al cacique Itoco. Ya fue señalado que en el panteón esmeraldero este ocupa un lugar que, tal

---

gran placer y recocijo, teniendo esto por verdadero pronóstico de haber a sus manos todo lo demás que los españoles traían” (p. 267). Aparte de lo que desde hace más de un siglo se ha venido registrando para, por ejemplo, los shuar ecuatorianos o los dyak malayos, cazadores de cabezas, no más en el contexto colombiano la toma de trofeos humanos tiene un largo historial, asociado muchas veces con la violencia política. Alirio Bustos Valencia (1998, p. 110) recoge el testimonio de un desplazado de La Palma (Cundinamarca), según el cual, previo a su destierro en 1952, tuvo el siguiente encuentro con el ejército: “Un miércoles estaba tomándome mi sopa cuando llegó [el cabo al que le decían] Satanás con su collar de 22 orejas de cachiporros cristianos que le había representado varios ascensos y el respeto entre la tropa. Con mirada de mandamás recorrió el restaurante y se dirigió a mí a pedirme la cédula. No se necesitaba ser muy inteligente para intuir que el hombre quería colgar otra oreja en su collar y otra insignia en su uniforme”. (La Palma es colindante con la zona esmeraldera y fue una de las primeras fundaciones españolas durante su conquista.)

70 Peter Hulme (citado en Barker, Hulme e Iversen, 1998, p. 35) escribe que: “Podría anotarse que la explicación más común para el canibalismo —la venganza— puede asociar a los canibales con el código de honor aristocrático que pasó como una relación social bajo el feudalismo, facilitándose así la analogía entre consumo conspicuo y canibalismo salvaje” (la traducción es mía).

vez, solo es compartido por Efraín González, en cuanto ambos funcionan como figuras tutelares, fundadoras de la sociedad. La presencia casi omnisciente de Itoco en los pueblos esmeralderos demuestra, o eso creemos, el vínculo con un pasado que se concibe como hilado sin interrupción con el presente<sup>71</sup>. Los españoles pudieron haber irrumpido en el mundo muzo, pudieron haber trastocado, si no subvertido, o incluso anulado<sup>72</sup>, el orden existente, y aún así, desde la concepción esmeraldera de la historia, los valores esenciales, sus formas particulares de sentir, pensar y actuar, parecieran haberse mantenido en latencia hasta que otro “cacique”, Efraín González, las hubiera restaurado. Y sucede que, previsiblemente, Itoco es un jefe caníbal, o eso puede colegirse de su iconografía. Un ejemplo entre muchos posibles —el clásico, en todo caso— es el de la imagen suministrada originalmente en el libro *Esmeraldas de Colombia*, publicado por el Banco de la República en 1948, entre sus páginas 38 y 39. Esta ilustración de Tulio Nel Molina, imbuida en el espíritu estético del grupo Bachué y que es la que se reimprime con frecuencia en otros textos (incluido el del exgobernador de Boyacá, Peralta Barrera), muestra un Itoco a la carga contra los pulcros conquistadores y sus lebreles, adornado con plumas y tatuajes, y empuñando su arco y flecha. La indumentaria es aquella que —aún hoy en

---

71 Para no ir más lejos, a Itoco se le atribuye la paternidad de la princesa Quípama (véase la nota 39 en este trabajo) y, por ende, la fundación inicial del municipio al que ya nos hemos referido una y otra vez. La información sobre el mismo en Wikipedia (s. f. [documento en línea]) —de seguro redactada por alguien oriundo de allí— es para estos fines muy elocuente: “Cuenta la leyenda que hace mucho tiempo, cuando los españoles invadieron los territorios de los muzos; existió un gran guerrero llamado Itoco, este tenía muchas riquezas, joyas, oro, esmeraldas pero sin duda alguna su más preciado tesoro eran sus dos hermosas hijas llamadas Quípama e Ibama a quienes defendía contra todo. Con la llegada de los españoles Itoco temía por la vida de sus dos hijas entonces para protegerlas Itoco las ofreció en sacrificio en una misteriosa ceremonia, convirtiéndolas a cada una en un pueblo, uno llamado Quípama y el otro Ibama; Nunca se supo si Itoco fue muerto por los españoles o se quitó la vida, pero fue enterrado en la actual vereda de Itoco en una gran montaña con muchas riquezas y seis grandes esmeraldas. Desde allí vigila a sus dos hermosas hijas y además no permite que nadie se acerque a la montaña donde descansa en paz por toda la eternidad”. (Se mantiene la puntuación original.)

72 Como en otras sociedades indígenas, la anomia entre los muzo rápidamente condujo al suicidio. Incluso cuando la dominación española aún no se había completado, nos cuenta Aguado (1956, II: p. 331) que los indios “se dan la muerte despeñándose, matándose o ahorcándose con una diabólica esperanza o imaginación que el demonio les ha puesto”.

día, en la mayoría de textos no especializados— se espera que tenga un héroe “salvaje”, semidesnudo, con un gran tunjo colgando de su cuello, y una “tomahawk” de indio iroqués colgando de su taparrabo. Lo que más llama la atención, sin embargo, es su similitud con otro “indio”, a su manera también inmensamente popular, que es el que ilustra el tipo de nativo “caribe” en el célebre *Compendio de la Historia de Colombia*, de Henao y Arrubla (1958), en su página 34. En este texto, que desde 1910 y por decreto oficial fue el de instrucción obligatoria en todas las escuelas públicas de Colombia hasta bien entrada la década del setenta, este “caribe” es virtualmente el mismo Itoco, salvo porque en su otra mano ostenta, también fiero, la cabeza de un enemigo. Y sobre lo que va a hacer con ella no nos dejan duda los autores, ya que anteceden la figura con una descripción que, por su colorido, hubiera envidiado cualquiera de los cronistas de Indias: “Los caribes —dicen— eran antropófagos; hacían prisioneros para devorarlos en los festines, después de haberlos engordado como cerdos en grandes jaulas de madera donde los alimentaban con esmero. Había indios tan carnívoros como los tigres, y usaban collares de dientes humanos” (p. 33). Así podemos casi constatar que en la imagen de Itoco de *Esmeraldas de Colombia*, los dientes que penden de su collar no son de algún oso o felino sino, mucho más probable, son de sus enemigos canibalizados, así como que su hacha pronto habrá de cobrar la cabeza de un español<sup>73</sup>.

En correspondencia con la figura tutelar de Itoco, los esmeralderos parecieran haber asumido el ejercicio, cuando menos simbólico, del canibalismo como forma de venganza y resarcimiento del honor.

73 El texto contiguo a la ilustración de Itoco en *Esmeraldas de Colombia*, emanado de la pluma del historiador Gustavo Otero Muñoz (1948, p. 38) tampoco deja lugar a dudas. Describiendo la batalla del Zarve, ocurrida en 1550 entre las huestes de Melchor de Valdés y las bandas muzo, él mismo agrega que los españoles “muertos, heridos y cautivos [...] fueron llevados en triunfo por los bárbaros, para sacrificarlos e hincar los dientes canibales en sus carnes”. Y con respecto a Henao y Arrubla (1967), su más prolija *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria* ampliaba la narración sobre los caribes de manera significativa: “La muerte tenía cierto carácter religioso: se ejecutaba en el campo con una maza que caía rudamente sobre la nuca de la víctima, estando vuelta hacia el oriente y ligeramente encorvada” (p. 72). También hay una pequeña variación: en este caso “los indios eran más carnívoros que los mismos jaguares”. Más adelante, en el mismo texto, la referencia a los muzos (p. 156) está llena de los lugares comunes que ya hemos examinado en extenso. (No se han incluido ambas imágenes en este artículo, por motivos de espacio, pero también porque no son difíciles de obtener conforme las especificaciones dadas antes.)

En la novela *Cuando llora un esmeraldero*, de Aura Raquel Moreno Cortés, el protagonista, todavía niño, venga la afrenta hecha a su madre por un capitán de la policía, dándole muerte en un puesto de morcillas. A la madrugada siguiente, vuelve al sitio del crimen y así continúa (1993, p. 44):

Me fui al parque y me puse a mirar la basura que había quedado del bazar; en la mesa del toldo quedó la sangre del desgraciado; estaba coagulada y pegada. Me senté sobre dicha mesa, cogí la sangre con las uñas y jugué con ella; pensé para entre mí “es la sangre de un canalla, la que se asoleó aquí”.

La asociación entre la sangre de las morcillas y la de la víctima es más bien explícita: el protagonista se ha vengado, matando y casi comiéndose a su antagonista, y de allí en adelante, según sigue la historia, podrá ascender en el mundo de las esmeraldas hasta ser un gran cacique. Al final, sin embargo, también se sabrá que, acaso por obra de ese crimen primigenio, ha pesado sobre él una terrible maldición. Porque en el mundo esmeraldero, como, de alguna manera, en el relato de Montaigne, el victimario, por muy exitoso que sea, siempre se espera que termine siendo víctima; que a su vez sea canibalizado. O, complementariamente, que se cumpla el colofón axiomático de todo corrido, que es aquel que reza que del polvo se viene y en polvo se termina. Zafarse de esa cadena es imposible; el esmeraldero, desde que se hace esmeraldero, es alguien que se inmerge en un ciclo de deudas, uno que progresivamente se hace más y más complejo. En la copiosa ficción que se escribe en la zona, el héroe, por lo general, “entra”, se inicia como esmeraldero removiendo tierra en el “tambre”<sup>74</sup>, hasta que otro guaquero viejo le enseña el oficio y termina presentándolo ante el “patrón”, con quien suscribe un “plante”. El “patrón” le concede por adelantado los materiales necesarios para su empresa y espera, en retribución, la mitad del total adquirido, así como primacía en la oferta de las piedras extraídas. Haber cumplido honorablemente con este estadio, y mante-

74 Por “tambre” se conoce el proceso de lavar, con agua proveniente de grandes tanques ubicados arriba, la pizarra que sale de la mina, y es, por ende, el oficio más difícil y el de los guaqueros no asociados a la empresa explotadora. La práctica data de tiempos prehispánicos y es significativo el comentario de Simón (1981, IV: p. 419) de que el término puede haber provenido “de la lengua de los naturales”.



nerse vivo en el intento, conlleva al segundo tipo de endeudamiento, de cara a los favores adjudicados por el “patrón”. Este, por ejemplo, le ha insertado en algún bajo escaño de la burocracia municipal, o le ha prestado su apoyo discreto en alguna reyerta y no ha exigido un pago definido, de tal forma que, se sabe, espera una retribución en lealtad. Quien honra esta deuda a término indefinido puede considerarse como inserto “oficialmente” en la sociedad esmeraldera y, por ende, aspirar a ascender en la pirámide social. Pero el estatus también deviene en endeudamiento, ya que conduce al *deber* de la generosidad. El esmeraldero recién “enguacado” invierte —o está conminado a invertir— la mayor parte de su ganancia en invitar a sus camaradas a licor y mujeres, tal y como espera de ellos un comportamiento similar cuando les toque la Fortuna. Con su largueza demuestra, de paso, su desprecio fundamental por el dinero, en contraposición a la solidez de su amistad. Le sucede, pues, el endeudamiento con la propia Fortuna, a la cual compensa con exvotos y demás ofrendas religiosas y mágicas. Según el credo de la fatalidad, consignado en innumerables canciones (piénsese, por ejemplo, en “Nadie es eterno en el mundo”, “Puño de tierra” o “Cruz de madera”), la única forma de mantener viva la suerte es siendo extremadamente generoso con sus patrocinadores extraterrenos, desde la Virgen de Chiquinquirá hasta las brujas del Valle de Tenza. Y es así como, al final, cuando el esmeraldero ha conseguido “seguir el corte” y explotarlo en ese socavón que es su propia vida, termina sabiéndose un eterno deudor, alguien que, incluso cuando presta, también está contrayendo una deuda. De su palabra pende el castigo a todo aquel que rompe la promesa de la retribución, que falta a la palabra adquirida en cualquiera de los contextos anteriores. “Caer en desgracia con él, era tenerse por hombre muerto”, escribe Téllez de Pablo Emilio Orjuela, de lo que vale la pena recalcar que “caer en desgracia” es perder la gracia. Así todo esmeraldero honorable (o sea con gracia) se halla endeudado *de entrada* con todos aquellos quienes estafan, quienes huyen sin pagar, quienes roban los jugosos diezmos a la Virgen, o, simplemente, quienes *no tienen deudas*, pues se cree que estos son enemigos potenciales ya que sus actos no cuentan con garante alguno. Que “uno vive de prestado” es de los dictámenes frecuentes que se escuchan en la zona. En este panorama, la cobranza de deudas, el resarcimiento del honor, se presta para toda suerte de metáforas

caníbales. El chisme, obviamente, ocupa un lugar privilegiado, ya que este, como reza el dicho, es “matar y comer del muerto”<sup>75</sup>. A la hora de acabar con un rival, nos decía alguien, “lo mejor que usted puede hacer es comérsele a la mujer; [...] eso es darle por donde más le duele, lo que a nadie se le olvida”. La propia mina es alguien que come y es comida<sup>76</sup>.

#### PORQUE LA SANGRE TIRA

Y, claro, el canibalismo también aparece a la hora de hacer la guerra. Esta, como desde las épocas de los muzo, pareciera darse a la vez para resarcir una deuda de honor y para “ejercitar sus personas en ver quiénes eran más valientes”. Un testimonio recogido en 1993 por un equipo del Instituto de Cultura de Boyacá y el que entonces era el Instituto Colombiano de Antropología, ilustra justamente esta idea al relatar los orígenes de la “segunda guerra esmeraldera” (ICAN, 1994, p. 108). Narra cómo Édgar Pulido, político conservador de Pauna, fue presuntamente asesinado por miembros de la cuerda de su rival, Pablo Buitrago<sup>77</sup>. Aunque ambos eran conservadores, Pulido se había alejado del movimiento de Buitrago y le había ganado en los comicios departamentales. En venganza, los adeptos a Buitrago habían “morraquiado” —que es como coloquialmente se dice “asesinado”— a Pulido, y la retaliación sobre el crimen no se había hecho esperar.

Entonces, [...] como mataron a Edgar en este lado, ahora a desquitarsen allá con el otro y [...], bueno, ya mataron a Pablo. Por vengar la muerte de Pablo, ya empezaron a matar así a la gente que

75 Uribe (1992, p. 141) menciona el término “Descueradero” como aquel que en la zona significa “un árbol, un quiosco, una banca donde la gente se junta a hablar de los demás”.

76 Esta idea es enunciada y desarrollada, aunque con un enfoque diferente, en el estudio hecho por Nash (1993) de las minas de plata bolivianas.

77 Como ya se ha señalado, existen otras versiones sobre los orígenes de la guerra que son tan probables como estructuralmente similares a esta. Uribe (1992, p. 114) escribe con razón que “las versiones sobre las causas que desencadenan la guerra varían, y sería un error buscar una causa única”. Igual, lo que me parece relevante es que todas las versiones relatadas en la zona (es decir, si exceptuamos algunas interpretaciones más sofisticadas de politólogos, sociólogos o antropólogos) coinciden en dar por gatillo del suceso alguna afrenta al honor. Si se salvan los prejuicios literarios, la novela que da el recuento más interesante de cómo opera la guerra esmeraldera es *Luz verde* de Óscar Villegas Gómez (1992). Esta no hace referencia directa a los personajes del conflicto real —pocas de estas novelas lo hacen—, pero sus situaciones sí están evidentemente moldeadas sobre acontecimientos relevantes de la zona; más aún, es el mejor ejemplo de la estética propia del mundo esmeraldero.

tenía influencia política. [...] empezaron a bajar las cabezas. [...] Y sucedió así: ya se siguió incrementando la violencia, ya empezaron los de la gente de este lado [...] a despachar a la gente que había estado con Pablo Buitrago. Las familias, ya fuera las de aquí del pueblo o del campo, les tocó irse y los que no se iban cuando les ponían la fecha los mataban. [...] Pauna quedó solamente con gente del lado de Edgar. Pablo Elías Delgadillo, había sido alcalde aquí, de Pauna. [...] [É] estaba aliado con Pablo Buitrago, porque era su sobrino y, [...] entonces, fue y formó su grupo allá; su mafia, como se dice<sup>78</sup>. Entonces Pablo Elías Delgadillo quedó comandando la mafia allá al otro lado y [en] este quedó mandando Luis Murcia, y ya se hicieron los grupos.

El mismo Pablo Elías Delgadillo explicó así sus motivos: “Entramos por dolor, porque la sangre tira. Y por venganza” (ICAN, 1994, p. 108)<sup>79</sup>:

78 Este uso del término “mafia” requiere de una necesaria cualificación, en cualquier caso. Ciertamente, los esmeralderos se refieren a sus “mafias” y estas, como ya se ha señalado antes, demuestran grandes similitudes estructurales con la Mafia italiana. No obstante, lo que es importante de señalar —y que no suele hacerse por cierta estereotipificación de la cual los esmeralderos también son partícipes— es que estas “mafias”, que a veces se funden por analogía en las “cuerdas”, existen *en* la sociedad esmeraldera, mas *no son equivalentes* a la totalidad de esta. En otras palabras, de existir “mafias esmeralderas”, lo hacen en cuanto se hallan subordinadas a la sociedad esmeraldera en su conjunto. Por otra parte, tampoco es desdeñable que el uso de la palabra se haya aclimatado, dando a entender otro tipo de institución, el cual no necesariamente se involucra con actividades delictivas. Al fin y al cabo, de seguro el término fue tomado de como los “fuereños”, tradicionalmente recelosos, hemos visto a los esmeralderos, y su uso pudo producir efectos similares a, por ejemplo, aquel dado a la noción de “cacique” luego de que fuera importada e impuesta por los españoles (véase la nota 53 de este escrito). Además, como lo sugerimos en nuestra interpretación de la *Probanza* de 1584 con la cuestión del canibalismo, tampoco podría descartarse que la apropiación émica del término se hubiera hecho con la intención de atemorizar a los de afuera. Valga recordar en todo caso el axioma del mafioso Salvatore Contorno tal y como era citado por el malogrado juez Giovanni Falcone (1994, p. 31): “Nel mio sangue io solo posso mettere mano”, “Solo por mi sangre puedo meter la mano”.

79 Durante seis años, la prolongación del conflicto alineó pueblos contra pueblos. Se establecieron dos bandos: el grupo de Coscuez (conformado por Coscuez, Briceño, Maripí, Pauna, Buenavista y Coper) y el grupo de Borbur (conformado por Quípama, Muzo, Borbur, Santa Bárbara y Otanche, municipios a los cuales pertenecían, además, las minas más importantes). Cada pueblo, como ya se ha dicho, se confunde en la memoria colectiva con el nombre de sus respectivos caudillos. Según Pedro Claver Téllez (1993b, p. 76), “la zona minera quedó dividida por una especie de Muro de Berlín, en la quebrada La Mioca. Todo el que intentó atravesarlo impunemente lo pagó con su vida. Apenas, de vez en cuando, dejaban pasar a las mujeres, pero únicamente a hacer mercado. Y no podían llevar un hijo mayor de siete años porque lo mataban. [...] Los hombres de los dos grupos quedaron condenados a quedarse en sus pueblos o a salir a escondidas, por su cuenta y riesgo. [...] Un hombre que

El dolor y la venganza hace [sic] de que usted, lo que no sepa, lo aprenda sin necesidad de instrucción. Yo tenía un dolor porque a mí me habían matado un tío [...] y en un caso de esos, o uno es hombre vivo, o uno es hombre muerto. Y si uno siente orgullo y siente honor de su sangre y de su familia, saca adelante la familia, por ese honor y ese orgullo: algo que usted lleva adentro. Eso es inexplicable.<sup>80</sup>

De acuerdo con este testimonio —para nada el único en girar en torno a los mismos temas del honor, la venganza y la sangre—, la familia (que en este caso es equivalente a la “cuerda” o incluso —en los propios términos de la zona— a la “mafia”) solo puede ser “sacada adelante” mediante la vindicación de la sangre perdida, eso es, de su reincorporación al cuerpo social, ahora transmutada en aquella del enemigo que, a su turno, consumió la del miembro vindicado. Aunque hay que reconocer que esta interpretación describe un hecho que se halla lejos de representar un acto antropofágico *per se*, puesta en conjunto con la forma en que los mismos esmeralderos se describen como caníbales —acaso otra forma de eso que se “lleva adentro”, eso que se aprende “sin necesidad de instrucción” de un acervo indígena primigenio—, lo que resulta es una *metáfora* (que tal vez les resulta “inexplicable”) de una práctica que, si alguna vez existió, ya dejó de ser lícita en su realización *de facto*, pero cuya simbología primigenia, arquetípica, continúa dándole sentido al mundo. Liborio Zerda (1947, p. 236) escribió en 1883 que “el castigo del homicidio era entre los muzos un acto de venganza a que tenían derecho la familia de la víctima y los que llevaban su

---

quisiera, por ejemplo, salir de Coscuez, rumbo a Bogotá, tenía que irse a pie o a lomo de mula por entre lo montes, expuesto a toda clase de alimañas, hasta salir a Pauna o Maripí al cabo de 18 horas ininterrumpidas de camino. [...] Y si alguien del otro grupo, el de Borbur, tenía que hacer una diligencia en Tunja o Chiquinquirá, debía hacer un rodeo insólito: ir por Otanche hasta Puerto Boyacá, viajar desde allí a Bogotá y ahí tomar la flota a Chiquinquirá o a Tunja. Una vuelta descomunal”. Esta fue una de las razones por las cuales Gilberto Molina se apresuró a construir un aeropuerto en Quipama, siendo este el primero de la zona.

- 80 Este aparte pertenece a una entrevista realizada a Delgadillo por Pablo Mora Calderón (1998), aparecida en su serie documental radial *Relatos de a Pie*. Pablo Mora hizo parte del grupo de investigación que elaboró el documento ICAN (1994) y le agradezco haberme facilitado una copia del mismo, así como varias muestras de la música local que registró en campo durante la grabación de sus programas.

mismo apellido”. Si los muzo de los tiempos antiguos iban a la guerra para “ejercitar sus personas en ver quiénes eran más valientes”, pero también porque eran “hermanos en armas” emparentados con (y por) el “cacique”, y si en ello era frecuente que “se comían unos a otros”, los esmeralderos de ahora van a la guerra para “sacar adelante la familia”, “porque la sangre tira”, luego de que cada patrón —o cacique, o padrino— ha “formado su mafia”. Y, para ganar la guerra, los esmeralderos se sirven de muchas metáforas de la antropofagia: de “comérsele la mujer” a su enemigo, de “matar y comer del muerto”<sup>81</sup>.

En el mundo esmeraldero, la mina —como también sucede en ese otro contexto fronterizo que es la selva— predispone una gramática de lo caníbal, donde, pase lo que pase, la caprichosa Fortuna habrá de hacer del devorador un devorado, donde la riqueza, que más que riqueza es *energía*, ha de mantenerse constante sin denuedo de sus múltiples transformaciones<sup>82</sup>. De allí que sea tan fuerte esa axiomática de las canciones y corridos mexicanos, reproducida por igual en casi todas las novelas producidas en la zona, que predica que “nadie es eterno en el mundo”, que “la vida es un juego”, que “el que muere ya no es nada” y, en consecuencia, sólo podrá llevarse “no más un puño de tierra”, pues “del polvo viniste [...] y al polvo vas a parar”.

---

81 Así, por supuesto, se llama al acto de contar y escuchar chismes, y de manera previsible esta práctica ocupó un papel táctico fundamental en el desarrollo de la contienda. Pablo Elías Delgadillo me relató cómo, a su buen entender, ganó el “grupo de Coscuez” la “segunda guerra” por ser “moderno”. Según Delgadillo, en las épocas más duras del conflicto, cuando cada uno de los pueblos se hallaba literalmente sitiado, los jefes de Coscuez mandaban espías a los municipios enemigos a ver qué les hacía falta y compararlo con lo que estaba de moda en Bogotá. Es así como, supuestamente, ordenaban traer desde la capital camiones llenos de tenis Nike o Reebok para repartirlos entre la población aliada y, consecuentemente, desmoralizar con su ostentación a los adversarios. De igual manera, se aseguró de disponer de los equipos más avanzados en comunicaciones. Según Uribe (1992, p. 52) “las mujeres [...] contribuyen con los chismes y los rumores a ampliar la cobertura del terror que decretan los hombres en la guerra. En efecto, ellas son el instrumento del que se valen los hombres para extender la red de espionaje connatural a todos los sistemas sociales donde el tabú de la traición es utilizado como instrumento de poder”.

82 El tema mítico del “devorador devorado” por la Fortuna ha sido examinado en detalle por Luis Alberto Suárez (2008) en su magistral artículo sobre otro “patrón” minero, en este caso del siglo XVI, don Juan Díaz Jaramillo, que entre otras cosas asaz dicientes fue consuegro de Bernardo de Vargas Machuca, encomendero de Trinidad de los Muzos a quien nos referiremos enseguida.

“Los guaqueros vivían de brinco en brinco”, dice *Cuando llora un esmeraldero* (Moreno Cortés, 1993, p. 60):

Era allí donde en un instante los hombres daban un brinco y pasaban a ser ricos de la noche a la mañana, pero algunos invertían mal y en pocos días despilfarraban sus billetes, daban otro brinco de arriba abajo y llegaban a ser los pobres del montón, o de la montonera donde estábamos nosotros que somos los guaqueros y alcanzábamos el título de paleros y hasta aquí nos llegaba la suerte porque esta no se estiraba más.

Y esta situación no es nueva. Ya en los albores del siglo xvii, el cronista y encomendero de Muzo Bernardo de Vargas Machuca (1892, p. 168) anotaba en su *Milicia y descripción de las Indias* que “acaece estar todo el año trabajando una cuadrilla y no topar con centella; y otras veces es pintar a prisa con gran riqueza”<sup>83</sup>. Ese vaivén de la Fortuna

---

83 Como se anticipó en la nota 29 de este artículo, la noción de “pinta” y el verbo que la determina, comportan un buen número de acepciones relativas al mundo de las esmeraldas, de tal profundidad, además, que aquí solo se pueden insinuar al paso. Como sea, la primera entrada del *Diccionario de Autoridades* de 1737 hace una bella síntesis: “Metaphoricamente significa la señal ó muestra exterior, por donde se conoce la calidad buena ó mala de las cosas”, hecho que por supuesto comprende por igual un examen físico y espiritual, como de seguro sucede con la veta de “El corrido del minero” (que “pinta bueno”) o con el destello al que antes alude Vargas Machuca —el cual, por cierto, me recuerda otra historia del empleado del aeropuerto de Quípama que cité en la nota 8. Este me contó que una vez, aparejando la gravilla de la pista, compuesta de pizarra menuda proveniente de la mina, percibió un fulgor bajo el cenit meridiano que no era sino el de una piedra que entonces le valió quinientos mil pesos, dinero suficiente para irse de juerga con sus amigos todo el fin de semana y retornar, ya casi sin nada y otra vez pobre, pero satisfecho, el lunes a su lugar de trabajo. “Pero es que la oportunidad la pintan calva”, decía. Ahora bien, también le va lo que el mismo diccionario trae como cuarta entrada: “Significa también fingir, engrandecer, ponderar ó exagerar alguna cosa”, si se quiere “engallarse” o al contrario despistar con la apariencia, como ocurre con las guacas. Por eso es tan importante que la veta pinte *bueno*. Con todo esto no pretendo dar a entender que los esmeralderos piensen como académicos de la lengua, pero sí es relevante que ambos términos estén ligados a la extracción minera desde el siglo xvi, si no antes, como se atestigua en el pasaje de la *Milicia y descripción de las Indias*; por lo mismo, también es notable que el moderno DRAE defina la novena acepción de pintar como “En la minería, labrar la boca de un barreno”, y la tercera del segundo lema de “pinto, ta” como “Mancha o señal pequeña [...] en la masa de los minerales”, y que en ambas ocasiones también haya acepciones alusivas a los juegos de cartas, “mostrarse cuando se talla” en la onceava de “pintar”, “señalar que es el triunfo del juego” en la duodécima, y, en la sexta del segundo caso, “Señal que tienen los naipes en sus extremos, por donde se conoce, sin descubrirlos por entero, de qué palo son”, y en la

—que alternativamente aparece en las canciones como carrusel, ruleta o algún otro juego de azar— dispone a su turno otras metáforas alimenticias que refuerzan la idea de que la mina devora a quien le devora<sup>84</sup>. Está, por ejemplo, la historia diseminadísima del hallazgo de esmeraldas en el buche de las gallinas —registrada tempranamente por Juan de Castellanos (1997, p. 1350) y Fray Pedro Simón (1981, IV, p. 419)<sup>85</sup>— que así aparece descrita hacia 1941 por Kathleen Romoli en su célebre texto sobre Colombia (1996, pp. 127-128):

[...] no hay pollos en Muzo, cosa perfectamente lógica. Los pollos tienen un buche muy adecuado y, si un ama de casa encuentra una esmeralda al cortar un ave para la cena, bien, entonces ello ha sido obra de la Divina Providencia. Hubo allí un sacerdote de

---

séptima, “Carta que, al comienzo de un juego de naipes, se descubre y designa el palo de triunfos”. Si se abstraen un poco (pero solo un poco) las referencias puntuales, se percibirá que el pintar de la mina es todo esto al tiempo: apariencia, cualidad, designio, fortuna. Y nótese que tanto las barajas como las esmeraldas se *tallan* para revelar su genuina pinta. Taussig (2002, p. 250) anota que en el lenguaje chamánico del Putumayo, la *pinta* es “la imagen que cura” y que quien tiene y adquiere el don de percibirla es el taita. En el mundo de la mina existe una suerte de contraparte mágica del chamán, que es al que llaman “el geólogo”, no necesariamente alguien que ostente ese título profesional sino quien porta el martillo que allí se da en llamar de igual forma (un “geólogo”, es decir), y cuya función primordial es, cómo no, ubicar la pinta; sentirla, adivinarla. (De nuevo estoy en deuda —¡como tiene que ser!— con el editor de esta revista por reparar en la plural importancia del vocablo y ponerme a pensar sobre el particular, gracias, entre otras cosas, a que me refirió al aparte de Taussig.)

- 84 Ciento cincuenta años después de lo escrito por Vargas Machuca, en las intermediaciones del siglo XVIII, Basilio Vicente de Oviedo (1930, p. 275) hacía en su descripción de los curatos de Muzo esta enigmática aseveración que, de seguro, iba en la misma vía: “La dicha ciudad de Muzo [...] Tendrá 200 vecinos y entre ellos algunas familias nobles, aunque todos pobres por la misma riqueza de las esmeraldas”.
- 85 Escribe Castellanos (1997, p. 1350) que los conquistadores en Muzo “hallaron gallinas de las nuestras, / de los de paz habidas por contrato, / y entonces en los papos se hallaron / algunas esmeraldas pequeñuelas”. Otero Muñoz (1948, p. 32) atribuye a Fernández de Piedrahita la misma anécdota. Empero, si se lee con cuidado el pasaje que cita se notará fácilmente que Otero concilió dos historias diferentes, aunque simultáneas. “[...] entonces —escribe el cronista, luego de relatar los trabajos por los que pasó la expedición del capitán Martínez— fue cuando descubrieron las primeras minas de esmeraldas [...] encontrándose con una de ellas Juan de Penagos, con la ocasión de haberse apartado a sacar una guaca [...]. También hallaron gallinas de las que se habían llevado de España, y lo que se pensó fue que las adquirirían por rescate, o las habían robado los indios moscas” (Fernández de Piedrahita, 1942, III: p. 232; véase también la nota 56 de este trabajo). El pasaje es relevante, sin embargo, por la connotación que tiene la guaca en la historia. Sobre esto (*vid. Infra*).

parroquia que, como resultado de una serie de guisos de pollo, ostentaba un chaleco totalmente prendido con esmeraldas a modo de botones.

Gallináceos, esmeraldas y la Divina Providencia. En otras palabras, la Fortuna pone a merced del gUAQUERO en estado de gracia un animal que, sacrificado y comido, le conduce a la riqueza de la mina. O que puede aparecerse como un ser luminoso y sobrenatural, como aquel que llaman “pollorrico” o “pollo de oro” y que no es sino un gallo, imposible de cazar, que con su fulgor indica dónde está la guaca. O que puede ser el mismo esmeraldero convertido en el ave, pues al acto —silente y clandestino— de recoger la piedra se le llama “picotear”. La piedra, apenas encontrada, se va para la boca. Nadie debe saberlo, pues de ello depende la vida. Solo volverá a salir de allí cuando su portador la venda en Chiquinquirá o en Bogotá. Con lo de la ganancia regresará a la mina e invertirá la mayoría en celebrar con sus camaradas. Vivirá “de brinco en brinco”, ya que, si es tacaño, la Fortuna no volverá a sonreírle. De antemano sabe que su destino está escrito, que todo está para que ascienda meteóricamente y luego caiga con igual rapidez. “El corrido del minero” dice que “cuando alguna veta pinta bueno doy gracias a Dios, doy gracias al cielo. Y bendigo esta tierra de ensueño, tomando aguardiente celebro este premio”. Pero, nos lo recuerda la canción “Fuego verde” (Díaz, 1997b), “son muchos los invitados y pocos los elegidos. [...] A veces me da tristeza mirar cómo pasa el tiempo: yo parado en la riqueza, ¡pero andando sin un peso! Mirar que otros las encuentran, ¡saber también cómo han muerto!”. Solo pocos, muy pocos, logran sortear el ciclo de la fatalidad, y estos son quienes, se espera, devengan en patronos, en caciques. Y aún así, la Fortuna pasa su cuenta de cobro. Esa es la condición de la guaca.

#### EL ARTE DE LA HUMILDAD

No deja de llamar la atención que al sitio donde se encuentran las esmeraldas se le haya denominado “guaca” y, claro, que al acto afortunado de encontrarlo se le diga “enguacarse”. Pedro Cieza de León (1995, p. 197) fue de los primeros cronistas en reportar el término en su aliteración quechua, con estas palabras: “llaman a estos lugares que ellos tienen por sagrados Guaca, que es nombre triste: y muchas



dellas se han abierto y aún sacado los tiempos passados, luego que los Españoles ganaron este reyno, gran cantidad de oro y plata”. Aparte de esto, otros autores coloniales como Garcilaso de la Vega o Pablo Joseph de Arriaga anotaron, el primero, la relación del concepto con la anormalidad y las manifestaciones telúricas o, el segundo, con la idolatría y las maldiciones atribuidas por los incas a quienes osaran ultrajarlas. De ello se colige que, cuando haya sido que se impuso llamar de igual manera a los yacimientos de esmeraldas, se hizo muy probablemente con la intención de advertir sobre sus atributos sagrados, con toda su connotación contaminante<sup>86</sup>. En Occidente, la guaca envenena, y pareciera que la única manera de huir de su maldición, o al menos de darle largas, es pasándole el tósigo a los demás. De lo contrario, dicen los esmeralderos (los “guaqueros”, verbigracia) que viene “la seca”: la enfermedad que equivale por igual al entumecimiento de los miembros y a la impotencia sexual, así como al hecho de que la plata se le escape; a que le huyan el dinero y, por supuesto, las gemas. “La esmeralda es como si fuera un ser vivo”, sentencia don Helí Valero (2008, p. 222). “Usted tiene una puñada de esmeraldas aquí y se le caen al suelo y usted ya no las encuentra todas”; la piedra “tiene una magia; un misterio”.

Lo que se cuenta de las riquezas en el Occidente de Boyacá, bien sea con respecto a las esmeraldas o al dinero que estas producen, aplica como un efectivo ejemplo de lo que en otros contextos se dice que ocurre con *otras* guacas, las de los “antiguos” o “infeles”, es decir con los entierros indígenas que podían o pueden ser adoratorios telúricos o bien a los ancestros, y cuyos pesquisidores obstinados son los también llamados “guaqueros”: literales “cazadores de la Fortuna”, de piezas arqueológicas de valor, de ajuares funerarios, de piedras preciosas (no en la mina, sino enterradas) y, sobre todo, de monedas de oro,

---

86 Según fray Alonso de Zamora (1980, pp. 109-110), que escribía a principios del siglo XVIII, “En la primera entrada, que con ciento sesenta españoles hizo el capitán Diego Martínez el año de [1]545 a la belicosa nación de los muzos, descubrió el capitán Juan de Penagos en una huaca la primera esmeralda, reconoció la hermosa y fineza de la piedra y que el garrón en que estaba engastada, indicaba, que se había cortado de alguna veta: con esta muestra se hicieron tantas averiguaciones y diligencias, que Alonso Ramírez Gasco descubrió la superior riqueza de este cerro de Itoco en 9 de agosto de 1564” (véase también la nota anterior en este trabajo). Por otra parte, consúltese el interesante artículo de Salazar-Soler (1997, p. 254): “El término huaca no solamente era un concepto religioso sino, también en algunos casos, existía una correspondencia entre esta idea y un contenido [...] técnico o un saber mineralógico popular”.

“morrocotas” o “esterlinas”, como suele llamárseles en muchas partes del país. Las historias sobre *estas* guacas van por legiones y ameritan un estudio aparte (asunto en el que de presente, en conjunto y cada uno por su lado, hemos venido trabajando con Luis Alberto Suárez), pero, como ya se dijo, son estructuralmente similares a las de las minas y evidentemente connotan el mismo fenómeno en las alturas andinas, en el plan del Tolima o en Territorio Vásquez: implica riquezas evanescentes, de usual signadas por un animal sibilino (una culebra, un toro, un pollo) o incluso por un duende o un fuego fatuo, y comportan una inevitable maldición a quien las obtiene, pues su consecución implica una profanación<sup>87</sup>. El castigo puede ser el “solimán”, etéreo veneno que desprenden las guacas andinas, o —como alguna vez me contaron en la mina de Quípama— el vaho mortecino del cadáver de algún perro, estratégicamente puesto donde “pinta” la veta para ahuyentar a la competencia, pero que por lo mismo bien puede meterse en el cuerpo del descubridor y secarlo. También puede ser *la ambición* en sí misma: otra enfermedad justamente así llamada, que de manera reveladora produce ceguera de tanto que se miran las piedras al trasluz, pues poco a poco se va quemando la córnea. Por eso los relatos de g.uaquería suelen venir acompañados de una cláusula moral muy parecida a la de los corridos: de la ambición solo queda polvo; *Pulvis et umbra sumus*.

Pero la tragedia de la vida del minero está en que sabe que la ambición mata, o cuando menos enceguece, y aun así vive por ella y de ella. A la guaca no hay que mostrarle la ambición, hay que despistarla para que sea ella la que lo busque a él, y a los demás compañeros de fortuna (y de infortunio) hay que mostrarles lo mismo<sup>88</sup>. Dos conversaciones en torno a la mina demuestran este doble juego. Una fue con el gerente de una de las minas quipameñas, quien ni más ni menos me dio la fórmula para hacerme rico. El secreto, me dijo, estaba en perderle el miedo a la plata. El día en que yo (o, claro está, cualquiera de

---

87 Es corriente que los agentes contaminantes (y más que eso, condenatorios) de las guacas se neutralicen con aguardiente, bien sea en libaciones o mediante una aspersión bucal. Otra vez recuérdense estas líneas de “El corrido del minero”: “Cuando alguna veta pinta bueno / doy gracias a Dios, doy gracias al cielo / y bendigo esta tierra de ensueño, / tomando aguardiente celebro este premio”.

88 Ese *él*, no está de más decirlo, es tanto un hombre como una mujer. Hay cientos, que no miles, de mujeres, guaquakeando en los tambres, aunque ciertamente el mundo de las minas de esmeralda es mayoritariamente masculino.

nosotros) fuera capaz de retirar todo el salario del mes y, sin el menor remordimiento, hacer una pelota con todos los billetes y patearla por la calle, ese día empezaría mi opulencia; porque eso le demostraría a la plata que le había perdido el miedo y ella entonces empezaría a buscarme. Lo mismo —remataba— pasaba con la esmeralda, porque si yo le mostraba ambición se iba a esfumar ante mis propios ojos. Pero, igual, también estaba otra conversación que escuché en la vereda Sorquecito del mismo municipio. En un corrillo se comentaba que “el duro” estaba molesto con el nuevo gerente de la mina (uno distinto al del útil y elusivo consejo de arriba) *porque este no robaba parte de las ganancias*. Es decir, que lo que se esperaba era que este supiera robar sin que se notara, pero que aún así diera a entender que lo hacía y que se beneficiaba con ello, *porque si no demostraba ambición entonces las piedras le huían*. ... ¿Qué podía significar esta aparente contradicción? Probablemente dos momentos distintos del ascenso en el “ciclo de deudas” que se mencionó páginas atrás. Alguien que hubiera llegado a gerente debía demostrar que ya no era esclavo sino amo de la ambición: que sabía celebrar con largueza cuando se enguacaba; esto es, que sabía pagar sus deudas derrochando su recién adquirida fortuna —reinvirtiéndola en la sociedad, así como en la guerra se revertía la sangre derramada— y, por lo mismo, asegurándose a su vez su propia cuerda de deudores. También debía demostrar que era astuto; que sabía sobrevivir y ganarle la carrera a la esmeralda y a sus camaradas: de ahí que fuera tan importante saber robar sin ser sorprendido, como cuando se “picoteaba”. Puesto de otra manera, quien iba subiendo en la escala social esmeraldera (por no decir que en la Rueda de la Fortuna) lo hacía porque *iba adquiriendo las propiedades de la guaca*: se había hecho imprevisible, le había ganado la partida a la ambición. Mientras los demás, como en la canción “Fuego verde” (Díaz, 1997b) o en *Cuando llora un esmeraldero*, se quedaban rezagados, secándose y encegueciéndose por exceso de ambición, o absolutamente pobres por falta de ella, el que se acercaba a la cima había dominado, al menos por un tiempo, el arte de la humildad.

Sí: de la humildad. No tanto, en este caso, la humildad como virtud cardinal o moral, sino como una forma internalizada (casi mística) de autocontrol y de reconocimiento de la muerte como inexorable terminación de la vida, o sea, una profunda consciencia de que, de nuevo,

del polvo se viene y al polvo se va. Sin embargo, hay que aclarar que esto es elaboración mía. No recuerdo haber escuchado nunca alguna referencia a la humildad en el Occidente de Boyacá —aunque no me extrañaría que todo el tiempo la idea estuviera presente, por igual, entre los gUAQUEROS y los mineros de socavón—, pero sí salió a flote recientemente en el sur de Colombia, en otro lugar pletórico en guacas —no de riquezas materiales, hay que precisarlo, sino de manifestaciones sagradas de la tierra con carácter protector o atemorizador. Y no es difícil comprender el poder de esta idea: la idea amerindia de *huaca* implica a la vez custodia y contaminación; quien llega ante una guaca debe pedirle permiso, demostrarle que no la codicia<sup>89</sup>. Por eso los gUAQUEROS parece ser que en todas partes rezan, o tienen alguien al lado que reza por ellos mientras abren la guaca: para que el veneno —el espíritu de la guaca— los perdone. Hasta es muy probable que esta actitud humilde frente a los hitos telúricos no sea solo americana. Para no ir más lejos, la leyenda medieval del Santo Grial —en la que de presente me hallo trabajando, justamente en esta clave— pudiera ser la de una guaca. Y sucede que la actitud que determina su final consecución (por parte de Perceval o de Galván) es justamente la humildad, y que el Grial está hecho de esmeralda. Pero por lo pronto no quiero elaborar más esa idea, aun muy rudimentaria. Sí quiero, en cambio, desarrollar la idea de la humildad como un arte que —ahora estimo— debían dominar quienes quisieran ascender en el mundo esmeraldero.

La etimología de la palabra *humildad* es, en cualquier caso, muy sugestiva: viene del latín *humus*, que significa tierra. Ser humilde en este contexto es saberse entonces parte de la tierra, aparentar ordinariéz, si se quiere, pero en el fondo encerrar tesoros; tesoros que contaminan cuando son profanados. Hallar esa humildad es estar en *gracia*<sup>90</sup>. Por eso puede que no sea mera coincidencia la obsesión con

---

89 Para ser un hecho simbólico tan relevante, poca parece ser la literatura antropológica que se haya dedicado explícitamente a pensar el, por lo demás, ubicuo asunto de las *huacas* o *guacas*. Algunos elementos para una discusión contemporánea se encuentran en McCormack (1991), Bernard (2008), Gose (2008), Páramo Bonilla (2009, pp. 171-201) y Suárez Guava (2009).

90 Recuérdese además que Téllez (1993a, p. 63) aseveraba que “caer en desgracia” con Pablo Emilio Orjuela “era tenerse por hombre muerto”. Norman Lewis (1984, p. 33) identificó en Sicilia una práctica perturbadora, concerniente al célebre código mafioso de la *omertà* (tanto “hombría” como “honorabilidad” y “silencio cómplice”):

la tierra en la música mexicana que se canta o cantaba en la zona. Una canción muy popular era “Puño de tierra”, de Carlos Coral, ojalá interpretada por Ramón Ayala:

El día que yo me muera  
no voy a llevarme nada,  
hay que darle gusto al gusto:  
la vida pronto se acaba.

Lo que pasó en este mundo,  
no más el recuerdo queda;  
ya muerto voy a llevarme  
¡no más un puño de tierra!

Y otra era la “Cruz de madera”, de Jesús Chuy Luviano y famosa en la versión de Los Rayos del Norte, cuya letra era por la época de mi estadía una suerte de himno conmemorativo del asesinato de Gilberto Molina en Sasaima, dado que se decía que esta no solo era su canción preferida sino la última que escuchó en vida:

... y si al correr de los años  
mi tumba está abandonada,  
y aquella cruz de madera  
ya la encuentran destrozada,  
remarquen las iniciales  
de aquella cruz olvidada,  
junten la tierra y no olviden  
que el que muere ya no es nada.

A juzgar por el fasto del funeral de Molina y de su tumba en Bogotá, habría algo de vacua ironía en que el epítome de su existencia se encapsulara en estas líneas<sup>91</sup>. Pero también puede ser que le subyazca

---

“La consciencia siciliana se halla... aquejada por una desafortunada confusión lingüística que surge de la similitud entre las palabras *omertà* y *umiltà*... Muchos sicilianos iletrados han combinado las dos palabras para producir un híbrido de significado mezclado, pagano y cristiano. El hombre virtuoso es, como mafioso, ‘viril’ y callado, y como cristiano, humilde”.

91 Antes, la misma “Cruz de madera” reza: “Cuando al panteón ya me lleven / no quiero llanto de nadie; / solo que me estén cantando / la canción que más me agrade”, y un poco más adelante: “este mundo es muy chiquito / y yo lo anduve rodando, / por

una noción mucho más compleja e irónica de lo que significa la tierra en el contexto de la canción, ya que también puede implicar fortuna y, por lo tanto, esmeraldas. Al fin y al cabo, las guacas son entierros (muchos de “caciques”, además) y, conforme la mitología local, hasta las minas son las tumbas de Fura y Tena<sup>92</sup>, pareja fundadora no tanto de la

---

eso quiero me lleven / con una banda tocando”. Alguien en Quípama me contó que en el momento culminante de la misa celebrada por el alma de Molina en Bogotá, en la iglesia de la Porciúncula, antes de proceder a su multitudinario sepelio en un camposanto del norte, fue justamente cuando su hijo Freddy ingresó al templo, ebrio y acompañado de tres mariachis diferentes que entonaron al unísono, y frente al féretro, la “Cruz de madera”.

- 92 Los cerros de Furatena (o de Fura y Tena), entre Pauna y Borbur, constituyen, al lado de Itoco —personaje y cerro con el cual se les suele relacionar (véase la nota 57 de este trabajo)—, el hito topográfico que representa a la zona esmeraldera por antonomasia. Una página de internet (San Pablo de Borbur en Boyacá, s. f.) dedicada a la población de San Pablo de Borbur lo define, por ejemplo, como derivado de una “creencia en la que los aborígenes Muzos atribuían el origen del mundo. Cuenta la leyenda que el dios Are [...] se detuvo a orillas del río Carare o Minero [y] de un puñado de tierra formó los ídolos, que los llamó: Fura (mujer) y Tena (hombre). [...] La leyenda refiere que Fura y Tena, después de recibir los linderos del territorio que les correspondía habitar, se dedicaron a procrear formando el mundo de los Muzos. Pasaron siglos y permanecieron en eterna juventud, pero por el mismo lado que llegó el Creador Are, apareció un joven de extraña raza [que] acudió a Fura para que le ayudara a conseguir [una] flor en las montañas. Allí ocurrió la infidelidad de Fura con Tena, que al descubrir el engaño, [...] separa a los esposos, ya que Tena yacía en brazos de Fura, al haberse atravesado el corazón con un puñal de macana. [...] El agua dividió a los dos ídolos y los convirtió en dos peñas, actualmente separadas por un río [el Minero]. [...] Se cuenta que como bondad de Are, les dio un guardia permanente de tempestades, rayos y serpientes. Su hijo mimado Itoco lloró mucho, por lo que sus lágrimas se transformaron en una cordillera de esmeraldas”. Hacia 1582, Diego de Poveda (citado en Tovar Pinzón, 1994, p. 404) refirió, por su parte, que: “Llamase los picos de Furatena respecto de una caçica yndia mosca que allí cerca tenya su poblazon de yndios y estos dos peñoles eran su adoratorio y santuario a donde ella echava su riqueza”, muy en el estilo de lo que también por entonces se dijo de Itoco, pero con la diferencia de que esta es una cacica muisca. Para el padre Simón (1981, p. 423), en cambio, Furatena “quiere decir mujer encubrada en su lengua [la de los muzos], y el cerro mas pequeño decían era su hijo. Estos dos cerros eran los adoratorios más famosos de los moscas que o cupaban aquellas tierras y esto con tanta devoción, que cuando los muzos los ahuyentaron de ellas de noche y ocultándose lo mejor que podían, iban a adorar y ofrecer a su Furatena y su hijo [...] Pero esto no lo hacían con tanto secreto que no viniesen a caer muchas veces en manos de los muzos y se los comían como carneros, con que se hizo notable estrago en los moscas y aun han perdido el cariño de la adoración de este santuario, que muchos españoles han intentado sacar aunque con trabajos en balde, por ser el lugar inaccesible”. Evidentemente, para Simón el cerro era una guaca, más por su carácter de idolatría que porque albergara esmeraldas; una guaca que, por lo demás, tenía como particular trampa el canibalismo de los muzos. Para otros autores, como Zamora (1980, p. 257), Furatena eran madre e hija, “Diosas [...] que habitaban en

cosmogonía muzo como de la esmeraldera. Así, a pesar de que “el que muere ya no es nada”, el que este vuelva a la tierra en tamaño estado de gracia y que sea reingerido por ella, después de que esta ha sido comida en forma de gema, bien puede ser su consumación como guaca. “Una guaca”, escribe perceptivamente Luis Alberto Suárez (2009, p. 391),

[...] es, en principio, “una riqueza” (oro, esmeraldas, un objeto cargado de valor) que se encuentra oculta, pero que se muestra ocasionalmente, ...es una cosa oculta dentro de otra, y a la vez es la cosa que cubre a la primera. Es contenido y continente, ambos preciosos y terribles. Una guaca es una cosa que es dos y es dos cosas que son una. Es una cosa dentro de sí misma y la misma cosa afuera de ella.

Es, en ese sentido, el enterrado y su tumba, o la sangre (eso es, el espíritu), el envase que la porta y la comunidad que participa de ella —como ocurre con el Grial. En el caso de Molina y de muchos otros, los *deudos* quedan para cobrar la deuda en sangre, porque la sangre tira. La sangre llama desde el pasado y desde la tierra. De allí la paradoja en estas canciones que aparentemente nos *recuerdan* que somos materia olvidable, pero que asimismo, y por lo mismo, proclaman que siendo tierra somos una deuda por saldar. La fascinación de la guaca es, pues, la fascinación del Destino. La tierra —envoltura de los muertos— cobra las deudas en especie, en vida. “Matar bien es limpiar la tierra”, dice un líder de la mina de Peñas Blancas entrevistado por María Victoria Uribe (1992, p. 5). Hasta pudiera aventurarse que las guerras esmeralderas fueron, de cierto modo, guerras entre guacas: no *por* ellas sino *instadas por* ellas. Y la ambición es correr a los brazos de la muerte. Saber vivir, en cambio, es trampearla, tener mucho pero no desear nada.

---

aquellas selvas, á quienes los Mussos daban adoraciones, y hacían sacrificios”. La última transformación de la historia devino en un relato de amor y, claro, traición entre la bella Furatena y un capitán español, cuyo abandono de la princesa indígena desató su violenta venganza. Aparte de inspirar (de manera más bien suelta y convencional) una ópera de Guillermo Uribe Holguín, esta versión aparece, para solo citar dos ejemplos, en Arango Cano (s. f.) y Caicedo Rojas (1882). Sobre sus implicaciones en cuanto justificación genética de la violencia endémica en la región, véase a Guerrero (2002).

## NI LAS MURALLAS DE PIEDRA [...]

De Gilberto Molina dice el corrido “El patrón” (Díaz, 1997a; véase el anexo 1):

Él nació pa’ ser un macho  
de esos que eligen su suerte.  
Con gran esmero y trabajo  
fue el más duro de las verdes.

Pa’ don Gilberto Molina  
la plata no valía nada;  
tuvo más de lo que había,  
pero no deseaba más nada.<sup>93</sup>

Todos los temas se conjugan aquí y nos enseñan que la hechura simbólica de los “caciques” esmeralderos se halla prescrita en los corridos y las demás canciones mexicanas. Pudiera también ser la semblanza de Pablo Emilio Orjuela, de quien Téllez (1993a, p. 62) escribe que “la fortuna no lo envaneció”. Estos magnates se movían a sus anchas en el gran capital: viajaban (y viajan) en helicóptero, entre una y otra residencia de aquí o del exterior. Y aún así, el código esmeraldero le hacía quite a la nuez del capitalismo, que es justamente la ambición, el deseo imparable de bienes, la continua creación de necesidades: una genuina adicción. Atenuar, dominar la ambición y supeditarla al honor y a la gracia era, por ende, atenuar y dominar el sistema que paradójicamente estimulaba la extracción y el consumo de esmeraldas. En la mina se escenificaba continuamente ese vaivén: entre el hormiguero humano convivían la opulencia y la miseria no solo en el mismo espacio sino en la misma persona, que un día vivía en una y al día siguiente en la otra; que combinaba, pero también alternaba, “whisky con morcilla”. Hubo un tiempo —incluso cuando estuve, aunque sin duda eran sus últimos

---

93 El tema de tener mucho, pero no desear nada (o casi nada, salvo el amor negado) es recurrente en la música ranchera. Bien se conoce el dictamen de “El rey”, de José Alfredo Jiménez, que con frecuencia aparecía (y de seguro aparece) en las libaciones de los “duros”: “Con dinero y sin dinero / hago siempre lo que quiero / y mi palabra es la ley. // No tengo trono ni reina, / ni nadie que me comprenda / pero sigo siendo el Rey”. Que *la palabra sea ley* tiene una connotación particularmente fuerte en sociedades que viven en función de la palabra empeñada. Por ejemplo, de la Alcalá andaluza Pitt-Rivers (1971, p. 149) escribió sobre “el amo del pueblo” que “su palabra es ley”.



días— en que aún estos hombres-guaca, que como Efraín González actuaban como “una fuerza invisible” a través de sus hombres, fueron amos y señores del Occidente de Boyacá; en que fueron genuinos “caciques” de sus modernas behetrías. Entonces el *ethos* esmeraldero se hacía elusivo a la comprensión porque entraba y salía del capitalismo sin que nos diéramos cuenta. Por eso no había más remedio que suponerlo “mafioso” o entenderlo como propio de los “rebeldes primitivos”. Vivía del mercado mundial y a la vez de la palabra empeñada. Hacía como con la esmeralda, que para atraerla le mostraba desdén. Pero entonces llegó el narcotráfico.

Los esmeralderos compartieron durante un breve periodo un mismo universo simbólico con los capos de la droga, más o menos entre mediados de los ochenta y mediados de los noventa. Esto se debió, en una buena medida, a que fue justamente la inserción del narcotráfico en la zona uno de los detonadores indirectos de la segunda guerra esmeraldera. De hecho, José Gonzalo Rodríguez Gacha, más conocido como “El mexicano”, antes de convertirse en uno de los rostros visibles del Cartel de Medellín había sido esmeraldero, y su participación en la guerra de Occidente selló la muerte de su compadre, y luego enemigo, Gilberto Molina, justo como lo narra otro elocuente corrido, el de “Los dos compadres” (Díaz, 1997c; véase el anexo 1). Efectivamente, una porción sustancial de las redes de tráfico de estupefacientes en el interior del país se montó sobre las redes, previamente existentes, del comercio de las esmeraldas, y en ese proceso el mundo simbólico del narcotráfico adoptó (y adaptó) una multitud de símbolos otrora ligados, más exclusivamente, al mundo de los esmeralderos, como, por ejemplo, su forma de vestir o su música. Lo que antes se consideraba propio de los esmeralderos pasó a ser, con la inserción del narcotráfico en todos los estamentos sociales, un hecho de consumo masivo legitimado en la moda. Pudiera aventurarse que los primeros narcotraficantes reconocidos (sobre todo los del Cartel de Medellín) se camuflaron, por simpatía, en el mundo esmeraldero, en busca de una identidad simbólica popular, de manera análoga a como los propios esmeralderos lo habían hecho en los sesenta tempranos con la iconografía derivada del cine mexicano. De hecho, “El mexicano” y Pablo Escobar buscaron, en su momento, imitar ciertas actitudes y usar ciertos símbolos asociados a bandoleros sociales como Efraín González. Sin embargo, solo hasta allí llegaron las similitudes entre ambos mundos.

Una buena muestra de las diferencias entre esmeralderos y narcotraficantes se ilustra con “El gran mafioso”, compuesta e interpretada por Uriel Henao:

Desde muy niño soñaba  
con tener mucho dinero,  
tener muchas propiedades  
en Colombia y el extranjero.  
Quería ganármela fácil,  
¡porque pobre no me quedo!

Hoy tengo mucho dinero,  
mi sueño se hizo realidad.  
Ahora soy un gran mafioso,  
nunca me van a encontrar.  
Hoy yo me río de la vida:  
¡soy más poderoso que Pablo Escobar!

Tengo por ahí mis caletas  
con armamento del fino.  
Ya se me perdió la cuenta  
de cuántos trabajan conmigo.  
Pero aquel que se me tuerza  
lo mando a quebrar ahí mismo.

Tengo mujeres de sobra,  
de reinas hasta modelos;  
me gusta el güisqui del fino  
con un buen grupo norteño,  
y pa’ darle gusto al dedo  
no me tiembla cuando quiero.

Este tema emblemático, perteneciente al primer volumen de la popular colección discográfica de los “Corridos prohibidos”, habita un universo directamente opuesto al que se manifiesta en “El corrido del minero”. Aparte de que su texto es mucho más explícito y, en cierto sentido, burdo, este último tema, más que obviarlo, *desprecia* el honor. Mientras que el esmeraldero buscaba fortuna y se jugaba la suerte en la

mina “por aquellas cosas de la vida”, el gran mafioso busca “ganársela fácil”. Mientras que el minero daba “gracias a Dios y gracias al cielo” cuando aparecía una veta (y, de paso, bendecía a la tierra), el mafioso se “burla de la vida” o, lo que es lo mismo, de la fortuna. El esmeraldero consideraba el dinero como un bien ilusorio y, por ello, se preciaba ante todo de “ser fiel amigo”. El narco de lo que se ufana es, justamente, del dinero que tiene. El primero razonaba que “a la buena se va por la buena, y a la mala tira del gatillo”, a la vez que afirmaba “jugarse el pellejo”, o incluso la vida, por sus amigos. El segundo, en el único pasaje que involucra alguna forma de conducta honorable, habla de “mandar quebrar” a quien se le “tuerza”, y, por lo demás, aprieta el gatillo, no porque “le vayan a la mala” sino por “darle gusto al dedo”. ... Llegó un momento en que la tentación se hizo muy fuerte y los esmeralderos sucumbieron ante la ambición. No hay humildad posible en el mundo transnacional y fulgurante de los narcos. Así como Efraín González fue abatido cuando la ambición lo llevó a perpetrar un secuestro estúpido e innecesario, a Gilberto Molina y muchos otros de su generación los arrastró la ambición de la coca y los grandes carteles, como arrastra el río Minero —máximo agente justiciero de las guacas— a los muertos y a los que justo pescan la fortuna en río revuelto. Todavía Víctor Carranza se mantiene como “el Zar de las esmeraldas” y acaso en su impenetrable semblante y su austeridad personal (no usa cadenas de oro, no es gesticulante) preserve el último intento de los hombres-guaca por entrar y salir del gran capital del narcotráfico, pero con todo lo que ello implica. La contaminación ya es imposible de conjurar. Hoy en día algunos me han contado que en Occidente a los corridos los está desplazando el vallenato... y que las guacas se están acabando.

#### AGRADECIMIENTOS

En distintos momentos la anterior reflexión se benefició del diálogo con los antropólogos Gerardo Ardila, Virgilio Becerra, François Correa, Gonzalo Jara, Claudia Steiner y Luis Alberto Suárez. Cuando estuve en la región, María Yaneth Pinilla y Jairo Nieto fueron mis compañeros de campo y, sobre todo, mis guías en la comprensión de muchos aspectos del ethos esmeraldero. Por la misma época, Carlos Alberto Benavides y Ernesto Montenegro fueron interlocutores constantes y agudos. A todos ellos mi gratitud.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, J. de. ([1590] 1985). *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de Edmundo O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguado, F. P. ([1569-1575] 1956). *Recopilación historial*, tomo II. Edición de Juan Friede. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.
- Alba, J. T. (s. f.). *Vida, confesión y muerte de Efraín González*. Bogotá: Tipografía Bermúdez.
- Ancízar, M. ([1853] 1983). *Peregrinación de Alpha: por las provincias del norte de la Nueva Granada, en 1850-51*. Bogotá: Editorial Incunables.
- Arango Cano, J. (s. f.). *Aborígenes legendarios de Colombia*. Bogotá: Carbel.
- Arlacchi, P. (1983). *Mafia, Peasants and Great Estates. Society in Traditional Calabria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arriaga, P. J. de. ([1621] 1999). *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Estudio preliminar de Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Ayala, C. A. (1995). *Nacionalismo y populismo. Anapo y el discurso político de la oposición en Colombia: 1960-1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Barbosa Estepa, R. (1995). Paraestados y crisis institucional en la Orinoquía colombiana. En J. Guerrero (ed.), *Iglesia, movimientos y partidos: política y violencia en la historia de Colombia* (pp. 135-163). Tunja: UPTC, Archivo General de la Nación, Asociación Colombiana de Historiadores.
- Barker, F., Hulme, P. y Iversen, M. (eds.) (1998). *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benítez, F. (1972). *Los primeros mexicanos. La vida criolla en el siglo XVI*. México. Era.
- Bernard, C. (2008). Cerros, nevados y páramos: un intento de arqueología etnográfica. *Revista Española de Antropología Americana*, 38(1), 167-189.
- Bloch, M. ([1939] 1958). *La formación de los vínculos de dependencia*. En *La sociedad feudal*, tomo I. Traducción de Eduardo Ripol Perelló. México: Uteha.
- Bustos Valencia, A. (1998). *Sobrevivientes de la tempestad*. Bogotá: Círculo de Lectores.
- Caicedo Rojas, J. (1882). Carta séptima al señor D. Alberto Urdaneta. *Papel Periódico Ilustrado, Año II* (1882-1883). Bogotá: Imprenta de Silvestre y Compañía.
- Calder, J. (1974). *There Must Be a Lone Ranger. The Myth and Reality of the American Wild West*. London: Abacus.

- Caro Baroja, J. (1969). *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Caro Baroja, J. (1991). *De los arquetipos y leyendas*. Madrid: Istmo.
- Caruso, F. (2000). U lupu d'Asprumunti. En *Il canto di Malavita. La musica della Mafia* [CD]. Germany: PIAS.
- Castellanos, J. de. ([ca. 1615] 1997). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Edición de Gerardo Rivas Moreno. Bucaramanga: Gerardo Rivas Moreno.
- Castro Caycedo, G. ([1976] 1986). *Colombia amarga*. Bogotá: Planeta.
- Cieza de León, P. ([1540] 1995). *La crónica del Perú. Primera parte*. Introducción de Franklin Pease G. Y. y notas de Miguel Maticorena E. Lima: Pontificia Universidad Católica.
- Cortés Moreno, A. (1993). *Cuando llora un esmeraldero*. Bucaramanga: Ediciones Compulaser.
- Covarrubias, S. de. ([1611] 1994). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición de Felipe C. R. Maldonado, revisada por Manuel Camarero. Madrid: Castalia.
- Deas, M. (1993). Algunas notas sobre la historia del caciquismo en Colombia. En *Del poder y la gramática* (pp. 207-231). Bogotá: Tercer Mundo.
- Díaz, H. (1997a). El patrón [grabada por Los Ranger's]. En *Se buscan* (vol. 1). Bogotá: Discos El Dorado.
- Díaz, H. (1997b). Fuego verde [grabada por Los Ranger's]. En *Se buscan* (vol. 1). Bogotá: Discos El Dorado.
- Díaz, H. (1997c). Los dos compadres [grabada por Los Ranger's]. En *Se buscan* (vol. 1). Bogotá: Discos El Dorado.
- Díaz del Castillo, B. ([ca. 1568] 1994). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Introducción y notas de Luis Sainz de Medrano. Barcelona: Editorial Planeta.
- Drennan, R. y Uribe, C. A. (eds.) (1987). *Chiefdoms in the Americas*. Lanham: University Press of America.
- El Espectador*. (2009, julio 6). Una y mil guerras de Víctor Carranza [versión electrónica. Consultado el 18 de diciembre del 2010 en [www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso149295-una-y-mil-guerras-de-victor-carranza](http://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso149295-una-y-mil-guerras-de-victor-carranza)
- El Tiempo*. (2002, diciembre 1). Se reactiva la guerra verde [pp. 1-10, 1-11].
- Escorcía Baquero, B. (1986). *La sociedad Muzo-Colima (1582-1617)* (tesis de grado). Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Bogotá, Colombia.

- Falcone, G. y Padovani, M. (1994). *Cose de Cosa Nostra*. Milano: Rizzoli.
- Fernández de Piedrahita, L. ([1688] 1942). *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, tomos II y III. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Friede, J. (comp.) (1960). Fragmentos de una probanza. En *Documentos inéditos para la Historia de Colombia*, tomo VII (1543-1544), Doc. 1751. Bogotá: Academia de Historia.
- Friede, J. (transcriptor). (1968). Informe colonial sobre los indios de Muzo (“Probanza de lo que solían pagar y tributar los indios Muzos en tiempo de su infidelidad”). *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 9(4), 36-46. Bogotá: Banco de la República.
- Galán, N. (1994). *El camino de las esmeraldas*. Bogotá: Tonos Gráficos.
- Gamboia Mendoza, J. A. (2010). *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del shipkua al cacique colonial (1537-1575)*. Bogotá: ICANH.
- Garcilaso de la Vega. ([1609] 1943). *Comentarios reales de los incas*, tomos I y II. Edición de Ángel Rosenblat. Prólogo de Ricardo Rojas. Buenos Aires: Emecé.
- Gaviria, L. (1989). *De arriero a emperador*. (Sin más datos).
- Gilhodés, P. ([1972] 1988). *Las luchas agrarias en Colombia*. Bogotá: ECOE.
- Gose, P. (2008). *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.
- Guerrero, J. (1986). La economía esmeraldífera y la violencia: la micro-historia institucional y contra-institucional. En *Quinto congreso de historia de Colombia* (pp. 227-247). Bogotá: Icfes.
- Guerrero, J. (1991). *Los años del olvido. Boyacá y los orígenes de la violencia*. Bogotá: Tercer Mundo, Iepri.
- Guerrero, J. (1993). La guerra de las esmeraldas: desestructuración estatal, economía ilegal y conflicto armado. En *VIII congreso nacional de historia de Colombia: cultura política, movimientos sociales y violencia en la historia de Colombia*. Bucaramanga: UIS.
- Guerrero, J. (2002). La maldición de Furatena: historia y mito, amor y desamor en la guerra de las esmeraldas. *Pensamiento y acción*, 10, 122-130.
- Guerrero, J. (2008). Región, ilegalidad y violencia en el caso de las “guerras de las esmeraldas”. En J. Guerrero Barón y O. Y. Acuña Rodríguez (eds.), *Boyacá: región y conflicto* (111-135). Medellín: La Carreta.

- Guzmán Campos, G., Fals Borda, O. y Umaña Luna, E. (1963). *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Henaó, J. y Arrubla, G. (1958). *Compendio de la historia de Colombia* (29.<sup>a</sup> edición). Bogotá: Librería Voluntad.
- Henaó, J. y Arrubla, G. (1967). *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria* (8.<sup>a</sup> edición). Bogotá: Librería Voluntad.
- Hernández, D. (2002). *Esmeraldero arrepentido y su mejor tesoro*. Bogotá: Eben-Ezer.
- Hernández Rodríguez, G. ([1949] 1978). *De los chibchas a la Colonia y a la República. Del clan a la encomienda y al latifundio en Colombia*. Bogotá: Ediciones Internacionales.
- Herrera y Tordesillas, A. de. ([ca. 1600] 1934). *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, tomo XVI. Madrid: Editorial Maestre.
- Hilarión Sánchez, A. (1953). *Balas de la ley*. Bogotá: Editorial Santafé.
- Hobsbawm, E. (1963, abril). The Anatomy of Violence. *New Society*, 28, 16-18.
- Hobsbawm, E. ([1959] 1983). *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Traducción de Joaquín Romero Maura. Barcelona: Ariel.
- Hobsbawm, E. ([1969] 2003). *Bandidos*. Traducción de Maria Dolors Folch, Joaquín Sempere y Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds.) (1996). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Instituto Colombiano de Antropología (ICAN). (1994). *Proyecto recuperación de la Historia Local en los municipios que conforman la cuenca del Río Minero. Una historia para ver a través de la esmeralda* [informe final]. Santafé de Bogotá. ICAN, PNR, ICBA.
- Jaramillo, C. E. (1991). *Los guerrilleros del novecientos*. Bogotá: Cerec.
- Krauthausen, C. (1998). *Padrinos y mercaderes. Crimen organizado en Italia y en Colombia*. Bogotá: Espasa, Planeta.
- Lewis, N. ([1951] 1984). *The Honoured Society. The Sicilian Mafia Observed*. London: Eland.
- Llobera, J. R. (1990). *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama.
- López de Mesa, L. (1934). *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Bogotá: Librería Colombiana.
- Marín, F. (1979). *La guerra de las esmeraldas*. Bogotá: Ediciones Baal.

- McCormack, S. (1991). *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- McDowell, J. H. (2001). Corridos. En *Concise Encyclopedia of Mexico* (pp. 138-142). Chicago, London: Routledge.
- Mendoza, V. T. (1954). *El corrido mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montaigne, M. de. ([1584] 1985). *Ensayos*, tomo I. Edición y traducción de María Dolores Picazo y Almudena Montojo. Madrid: Cátedra.
- Montenegro, E. (2007). *Le mythe des caraïbes: l'émergence d'un discours ethnographie du XVII<sup>e</sup> siècle au XVIII<sup>e</sup> siècle* (thèse de doctorat). Paris: Université Paris IV Sorbonne.
- Mora Calderón, P. (director y guionista). (1998). El río se llevó los muertos (programa 2). En *Relatos de a Pie* [serie documental radial]. Entrevista de Pablo Mora Calderón a Delgadillo. Bogotá: Grupo de Radio, Ministerio de Cultura.
- Moreno Cortés, A. R. (1993). *Cuando llora un esmeraldero*. Bucaramanga: Compulaser.
- Moreno y Escandón, F. A. (1985). *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVII*. Introducción e índices de Jorge Orlando Melo. Transcripción de Germán Colmenares y Alonso Valencia. Bogotá: Banco Popular.
- Morgan, D. (2007). *From Satan's Crown to the Holy Grail: Emeralds in Myth, Magic, and History*. Westport, Connecticut: Praeger.
- Nash, J. (1993). *We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York: Columbia University Press.
- Ortiz, A. y Díaz, N. (1993). El corrido del minero. En *Gracias por tu amor*. Ortiz Producciones.
- Otero Muñoz, G. (1948). *Esmeraldas de Colombia*. Bogotá: Banco de la República.
- Oviedo, B. V. de. ([ca. 1761] 1930). *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*. Edición de Luis Augusto Cuervo. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Páramo Bonilla, C. G. (2009). *Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Parra Morales, T. (1985). *Los muzos, un pueblo extinguido*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Peralta Barrera, N. (1998). *El país de los muzos*. Tunja: Academia Boyacense de Historia.



- Pitt-Rivers, J. ([1954] 1971). *Los hombres de la sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo en Andalucía*. Traducción de Angel Arnau. Barcelona: Grijalbo.
- Pitt-Rivers, J. (1992). Post-scriptum. En J. G. Peristiany y J. Pitt-Rivers, *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Real Academia Española (RAE). ([1726] 1963). *Diccionario de autoridades*. Madrid: Gredos.
- Redmond, E. M. (1994). *Tribal and Chiefly Warfare in South America*. Ann Arbor: Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan, n.º 28.
- Redmond, E. M. (ed.) (1998). *Chiefdoms and Chieftaincy in the Americas*. Gainesville: University Press of Florida.
- Rivet, P. (1943). La influencia Karib en Colombia. *Revista del Instituto Nacional de Etnología*, 1(1), 55-93.
- Rodríguez Baquero, L. E. (1995). *Encomienda y vida diaria entre los indios de Muzo (1550-1620)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Romoli, K. ([1941] 1996). *Colombia*. Traducción de Tomás Gracián. Bogotá: Presidencia de la República.
- Salazar-Soler, C. (1997). Las huacas y el conocimiento científico en el siglo XVI: a propósito del descubrimiento de las minas de Potosí. En T. Bouysson-Cassagne (ed. y comp.), *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes* (pp. 237-257). Lima: Institut Français d'Études Andines.
- Samper Pizano, D. (1980). *A mí que me esculquen*. Bogotá: Editorial Pluma.
- San Pablo de Borbur en Boyacá. (s. f.). San Pablo de Borbur tierra de esmeraldas y leyendas [documento en línea]. Consultado el 30 de noviembre del 2009 en [www.sanpablodeborbur-boyaca.gov.co/sitio.shtml?apc=C1p1--&x=1853203](http://www.sanpablodeborbur-boyaca.gov.co/sitio.shtml?apc=C1p1--&x=1853203)
- Sánchez, G. y Merteens, D. (1983). *Bandoleros, gamonales y campesinos. El caso de la Violencia en Colombia*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Scott, S. W. ([1817] 1970) *Rob Roy*. Traducción de Romo Contreras. Barcelona: Bruguera.
- Serje, M. (2005). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Uniandes, CESO.
- Serna, A. et ál. (1994). Historia de los habitantes de Quípama, departamento de Boyacá. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Alcaldía Municipal de Quípama, Tecminas.
- Silverman, S. F. (1991). Patronage and Community-Nation Relationships in Central Italy. En F. McGlynn y A. Tuden (eds.), *Anthropological Approaches to Political Behavior* (pp. 210-231). Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

- Simón, F. P. ([1627] 1981). *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*, tomo IV. Recopilación, introducción y notas de Juan Friede. Bogotá: Banco Popular.
- Singlemann, P. (1991). Establishing a Trail in the Labyrinth. *Latin American Research Review*, 26(1).
- Stanford, T. (1999). Corrido (III). En *Diccionario de la música española e hispanoamericana* (vol. IV, pp. 94-95). Sociedad General de Autores y Editores.
- Steiner, C. (2006). Un bandolero para el recuerdo: Efraín González también conocido como *El Siete Colores*. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 2, 229-252.
- Suárez Guava, L. A. (2008). Juan Díaz engañado por la riqueza. Un artífice de la fortuna y la tragedia en el mundo colonial. *Maguaré*, 22, 223-289. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Suárez Guava, L. A. (2009). Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero. *Maguaré*, 23, pp. 371-416.
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Traducción de Hernando Valencia Goelkel. Bogotá: Norma.
- Téllez, P. C. (1987). *Crónicas de la vida bandolera*. Bogotá: Planeta.
- Téllez, P. C. (1993a). *Efraín González. La dramática vida de un asesino asesinado*. Bogotá: Planeta.
- Téllez, P. C. (1993b). *La guerra verde. Treinta años de conflicto entre los esmeralderos*. Bogotá: Intermedio.
- Tovar Pinzón, H. (ed.) (1994). *Región Centro-Oriental*. En *Relaciones y visitas a los Andes. Siglo XVI*, tomo III. Bogotá: Colcultura, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Uribe, M. V. (1992). *Limpiar la tierra. Guerra y poder entre esmeralderos*. Bogotá: Cinep.
- Valero, H. (2008). El río Minero: matagente, ladrón y fantasmal. *Maguaré*, 22, 205-222.
- Vargas Machuca, B. ([1599] 1892). *Milicia y descripción de las Indias*, tomo 2. Madrid: Librería de Victoriano Suárez.
- Vásquez Santos, J. (1954). *Guerrilleros buenos días*. Bogotá: Editorial Argra.

- Villalobos, J. P. y Ramírez-Pimienta, J. (2004). *Corridos and la pura verdad: Myths and Realities of the Mexican Ballad*. *South Central Review*, 3(21), 129-149.
- Villegas Gómez, Ó. (1992). *Luz verde. La violencia y la paz de las esmeraldas*. Bogotá.
- Wikipedia. (s. f.). Quípama [documento en línea]. Consultado el 14 de noviembre del 2010 en <http://es.wikipedia.org/wiki/Qu%C3%ADpama>
- Wolf, E. (1969). Kingship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies. En M. Banton (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies* (pp. 1-22). London: Tavistock.
- Zamora, F. A. de. ([1701] 1980). *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reyno de Granada*, tomo I. Edición de Caracciolo Parra. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.
- Zerda, L. ([1883] 1947). *El Dorado*. Bogotá: Biblioteca Popular Colombiana.

## ANEXO 1

### Dos corridos sobre Gilberto Molina

#### *El patrón*<sup>94</sup>

Por la región de Rionegro  
todo comienza, señores:  
la historia de don Gilberto Molina  
que era uno de los patrones.

Él nació pa'ser un macho  
de esos que eligen su suerte.  
Con gran esmero y trabajo  
fue el más duro de las verdes.

Pa'don Gilberto Molina  
la plata no valía nada;  
tuvo más de lo que había,  
pero no deseaba más nada.

---

94 "El patrón", letra y música de Humberto Díaz (1997a), interpretada por Los Ranger's.

Y disfrutaba ayudando  
sin mirar las condiciones.  
Le gustaban los placeres,  
los gallos y mis canciones.

En una finca lejana  
de donde él había nacido,  
una noche de parranda  
se lo llevó su destino.

Pa'la muerte no hay barrera,  
es ley que viene del cielo.  
Ni las murallas de piedra  
protegeron a Gilberto.

Quípama, Chiquinquirá,  
Muzo y otras poblaciones,  
Tudela, tierra natal,  
te envían un ramo de flores.

***Los dos compadres***<sup>95</sup>

Voy a cantarles un cuento que's algo sensacional.  
Lo que les voy a decir  
es la pura realidad  
de dos compadres que muertos son fama internacional.

*[Aquí el interludio musical, que se repite al cabo de cada estrofa, parafrasea el tema de la serie de televisión Bonanza]*

Érase una vez dos hombres que nacieron por ahí.  
Empezaron a crecer

---

95 "Los dos compadres", letra y música de Humberto Díaz (1997c), interpretada por Los Ranger's. Los dos compadres son obviamente Molina y Rodríguez Gacha. El segundo mandó asesinar al primero el 27 de febrero de 1989.

como cualquier ser normal.

No voy a decir sus nombres, pero todos los sabrán.

El uno nació en La Palma y para Quípama partió.

Su juventud la pasó

como cualquier pobretón:

lo pasó arriando ganado, pero un día todo cambió.

El otro, que era pachuno, en su pueblo se quedó.

Fue ayudante de chofer,

fue un simple trabajador,

pero un día su buena suerte le dio un nuevo amanecer.

En cuestiones de negocios cada quien buscó un color:

con el blanco se quedó

el pachuno soñador;

con el verde —dijo el otro— vivirá mucho mejor.

Por cuestiones de dinero miren lo que sucedió:

para bien o para mal

un día se unieron los dos.

Por cosas de la cabeza la cuestión no funcionó.

Tal vez fue una coincidencia o quizás tenía que ser.

Un ejército mató

al primero en forma cruel.

Después, como al año y medio, en cambio al otro también.

Hoy, desechos en sus tumbas, los dos descansan en paz.

Su recuerdo durará

por muchos años, quizás.

Para muchos fueron buenos, para otros quién lo dirá.