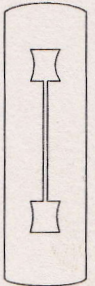


BOGOTÁ, COLOMBIA · N.º 22 · AÑO 2008

ISSN: 0120-3045

22
2008

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

maguaré

N.º 22 · AÑO 2008
ISSN: 0120-3045

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA · FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · BOGOTÁ, COLOMBIA

Maguaré es una revista anual dirigida al público latinoamericano y de otras regiones del mundo. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales en Antropología que contribuyan al avance de la disciplina. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica mediante la publicación de documentos con una perspectiva antropológica relativos a otras áreas del conocimiento con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad.

Maguaré se encuentra en el Sistema de Indexación de Publicaciones Periódicas (Publindex) en categoría C hasta junio del 2008.

Los autores son responsables directos de sus artículos. Por lo tanto, *Maguaré* no asume ninguna responsabilidad en relación con las ideas, expresiones, contenidos o tesis que en estos se pronuncien.

DIRECTORA: Alma Ximena Pachón Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

EDITOR: Luis Alberto Suárez Guava, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

COMITÉ EDITORIAL:

Alma Ximena Pachón Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Augusto Javier Gómez López, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Carlos Guillermo Páramo Bonilla, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
César Ernesto Abadía Barrero, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Margarita Serge de la Ossa, Universidad de los Andes, Colombia
María Angélica Ospina Martínez, Universidad Externado de Colombia, Bogotá

COMITÉ CIENTÍFICO:

Joanne Rappaport, Georgetown University, Estados Unidos
Marianne Cardale de Schrimpf, Fundación Procalima, Colombia
Matthew Gutman, Brown University, Estados Unidos
Christian Gros, Universidad de París, Francia

ASISTENTES DE EDICIÓN: Zamira Namén Urrutia, Andrés Felipe Ospina Enciso, Adriana Bolaños Gómez



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia creative commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

DIRECCIÓN POSTAL:

Revista Maguaré
Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia
Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130
Bogotá, Colombia
revistamaguare@gmail.com
revmag_fchbog@unal.edu.co
<http://www.revistas.unal.edu.co/maguare>

CANJE:

Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones
Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo
Av. El Dorado n.º 44A-40
Telefax: 3165000 ext. 20082. A. A. 14490
canjednb_nal@unal.edu.co



CENTRO EDITORIAL
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
www.humanas.unal.edu.co
Ciudad Universitaria, edificio 205
Tel. 3165000 ext. 16208
Bogotá, D. C., 2008

Corrección de estilo: Dalilah Carreño Ricaurte
Diseño gráfico y armada: Andrés Conrado Montoya
Impresión: Xpress Estudio Gráfico Digital

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTOR: Moisés Wasserman Lerner
VICERRECTORA: Natalia Ruiz Rodgers

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANO: Fabián Sanabria Sánchez
VICEDECANO ACADÉMICO: Sergio Bolaños Cuéllar

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTORA: Alma Ximena Pachón Castrillón

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

Siglo del Hombre Editores
Cra 31A n.º 25B-50, Bogotá · PBX: 337 7700
www.siglodelhombre.com

DISTRIBUCIÓN

UN La Librería · Bogotá
Plazoleta de Las Nieves
calle 20 n.º 7-15
Tel: 281 9003 ext. 29490

Ciudad Universitaria: Torre de Enfermería, piso 1
Tel: 316 5000 ext. 19647
www.unlalibreria.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co

Librería de la U
www.lalibreriadelaun.com

FOTOGRAFÍA DE PORTADA (modificada)
*Comè les yndiens ont ordinairement] des
illusions du maling esprit. Publiée en Histoire
Naturelle Des Indes. The drake manuscript: in the
Pierpont Morgan library de F. Drake (London:
André Deutsch Limited, 1996 [1590]), f. 111.*

TABLA DE CONTENIDO · TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN	7

ARTÍCULOS

DOSSIER VIDAS INFAMES

<i>Comentario: Las vidas infames y la naturaleza</i> Roberto Pineda Camacho	15

PAPÁ NOEL EN LA PIRA

<i>Father Christmas on the Pyre</i>	21

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
Traducción de Anne-Marie Sallenave

"UN MONSTRUO ABSOLUTO": ARMANDO NORMAND Y LA SUBLIMIDAD DEL MAL

<i>"An absolut monster": Armando Normand and the sublimity of evil</i>	43

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA · Universidad Externado de Colombia · Bogotá

"EL GRAN JUSTADOR": ENTRE LA GUERRA Y EL JUEGO.

UNA APROXIMACIÓN A LA FIGURA DE PEDRO ARIAS DÁVILA

<i>"The Great Jouster": Between gamble and war.</i> <i>An approach to the figure of Pedro Arias Dávila</i>	93

MARÍA JIMENA LÓPEZ LEÓN · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

LUGARES CRUZADOS, RELATOS COMUNES:

EL GENERAL TULIO VARÓN DE PASO POR MIS PASOS

<i>Crossed Paths, common stories:</i> <i>my steps by the steps of General Tulio Varón</i>	117

ANDRÉS FELIPE OSPINA ENCISO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

ÁLVARO DE OYÓN: ENTRE LA TRAICIÓN Y LA LIBERTAD

Alvaro de Oyón: between betrayal and freedom 141

ANDRÉS JOSÉ VIVAS SEGURA · Pontificia Universidad Javeriana · Bogotá

ROSA PATRICIA QUINTERO BARRERA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

JUAN ROA SIERRA: PERSISTENCIA

DE UN FANTASMA O LA EVANESCENCIA DEL MITO

Juan Roa Sierra: the persistence of a ghost

or the evanescence of the myth 169

LAURA ASTRID RAMÍREZ ELIZALDE · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

Anexo: Carta de Ricardo Rendón a su hija - 17 de abril de 1948 202

EL RÍO MINERO: MATAAGENTE, LADRÓN Y FANTASMAL

The Minero river: assassin, thief and ghost 205

HELÍ VALERO · Artesano e historiador popular

JUAN DÍAZ ENGAÑADO POR LA RIQUEZA. UN ARTÍFICE

DE LA FORTUNA Y LA TRAGEDIA EN EL MUNDO COLONIAL

Juan Díaz deceived by "riches". A craftsman

of fortune and tragedy in the colonial world 223

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA · Universidad Externado de Colombia · Bogotá

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES

FUSILES DE MADERA: RITUALES DE PASO Y PROCESOS

DE INSERCIÓN SIMBÓLICA EN LA GUERRILLA COLOMBIANA

Wooden rifles: initiation rituals and processes

of symbolic insertion in Colombian guerrilla life 293

CARLOS FRANCISCO CÁRDENAS ÁNGEL · Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) · Brasil

CARLOS ARTURO DUARTE TORRES · Universidad Icesi · Cali, Colombia

GENTE DE AGUA: COMUNIDADES NEGRAS EN EL BAJO ATRATO

Water people: Afro-Colombian communities in the lower Atrato River 339

DANIEL RUIZ SERNA · Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep) · Colombia

TEORÍA EN ARQUEOLOGÍA

Introducción

Carlos Augusto Sánchez 363

PERIFERIA Y MARGINALIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN ARQUEOLÓGICA:

LAS SOCIEDADES PREHISPÁNICAS TARDÍAS DE LAS ESTRIBACIONES

ORIENTALES DE LAS CUMBRES CALCHAQUÍES (NOROESTE DE ARGENTINA)

Periphery and marginality in the archaeological construction: late prehispanic societies in the eastern foothills of the Calchaqui Summits (Northwestern Argentina) 365

MARIANO CORBALÁN · Universidad Nacional de Tucumán · Argentina

EL VUELO DE HERMES: UNA CRÍTICA A LA POSMODERNIDAD

EN ARQUEOLOGÍA DESDE LOS ANDES

Hermes' flight: a critique to the Andean archeological postmodernity 397

MIGUEL AGUILAR DÍAZ · Universidad de los Andes · Bogotá, Colombia

HENRY TANTALEÁN · Universidad Autónoma de Barcelona · España

TEORÍA ARQUEOLÓGICA EN AMÉRICA DEL SUR:

TEXTOS, PRETEXTOS Y CONTEXTOS

Archaeological theory in South America: texts, pretexts and contexts 425

MARIO CONSENS · Centro de Investigación de Arte Rupestre del Uruguay (CIARU)

Panorama crítico

Carl Henrik Langebaek Rueda 443

ANTROPOLOGÍA DE LA ANTROPOLOGÍA

CUESTIONAR LA ALTERIDAD: REFLEXIONES SOBRE

LA HISTORIOGRAFÍA DE LA ANTROPOLOGÍA COLOMBIANA

Questioning "otherness": reflections on the historiography of Colombian anthropology 455

HÉCTOR GARCÍA BOTERO · Pontificia Universidad Javeriana · Bogotá, Colombia

"LA MUERTE DEL BUEN SALVAJE FUE EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA

EN MÍ": RELATO DE LA EXPERIENCIA DE TRABAJO DE CAMPO DE KAWALOULE

"The death of the good savage was the birth of anthropology in me": a narration of the Kawaloules first field work 483

DAVID ELIÉCER ARIAS MARÍN · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá, Colombia

Comentario: Tonalidades antropológicas

Zandra Pedraza	515

EN EL CAMPUS

<i>Roberto Pineda Giraldo (16 de agosto de 1919 - 27 de julio del 2008)</i>	523
JOSÉ FERNANDO PINEDA	

<i>Responsabilidad del investigador social en el proceso de planificación</i>	547
ROBERTO PINEDA GIRALDO	

LO RECIENTE

<i>Sal y poder en el altiplano de Bogotá, 1537-1640</i> de Ana María Groot	555
Por: LAURA SÁNCHEZ ALVARADO · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá	

<i>Raza, sexualidad y etnicidad. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina</i> de Peter Wade, Mara Viveros & Fernando Urrea (editores)	560
Por: MARCELA AMADOR OSPINA · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá	

Normas para la presentación de artículos dirigidas a los autores	565

Perfil académico de autores Maguaré, n.º 22	571

El maguaré, entre los murui-muinane de la selva amazónica colombiana, comunica las comunidades y los espíritus. El antropólogo muinane Luis Ernesto González (Nutba-Deka) explica que la madera de la que está hecho este tambor sagrado debe proceder de un buen árbol. También, que la preparación necesaria para interpretarlo (hacerlo sonar y entender su mensaje) es larga y se manifiesta en los momentos críticos de la vida social de los muinane. Los ecos del maguaré cambian de acuerdo al dueño del baile que convoca y a la maloca desde donde se emiten. Un buen maguaré lleva los sonidos hasta lo más profundo de la selva y de la noche. Lo mismo ocurre con *Maguaré* n.º 22: en este vertiginoso proceso de puesta al día, luego de lanzarnos al proyecto de números con conjuntos temáticos (proceso que reconoce la necesidad de la discusión en torno a temas de interés común), las resonancias de *Maguaré* cambian en cada número y cada número contiene tres o cuatro tonadas de sonidos. La pericia de estos intérpretes deberá ser medida por nuestros lectores.

En su sección de artículos, esta edición trata cuatro grandes temas: la teoría en arqueología, la antropología de la antropología, las vidas infames y la antropología en imágenes. Con excepción del último, todos los conjuntos tienen una introducción, un comentario o un balance crítico de antropólogos reconocidos. El cometido de esos pequeños textos es propiciar el tráfico de ideas. Estas son, a la postre, intercambio entre espíritus y con los espíritus.

En la introducción a *Teoría en arqueología*, el profesor Carlos Augusto Sánchez presenta los textos de Corbalán, Consens y, Aguilar y Tantaleán al tiempo que manifiesta sus impresiones generales sobre su pertinencia en el momento actual de la arqueología latinoamericana. El profesor Carl Langebaek, al cabo de dichos artículos, presenta un juicioso balance crítico que se detiene en los dos últimos textos. Esperamos que delante de los escritos, tanto de los autores como de los profesores invitados a presentarlos y discutirlos, crezca un provechoso diálogo.

En su comentario final a *Antropología de la antropología*, la profesora Zandra Pedraza observa que las formas que ha tomado el estudio de la historia y la práctica de la antropología en Colombia

podrían entenderse como “tonalidades antropológicas”. Con su fina lectura avanza en la tarea que objetiva, parafraseando a Bourdieu, la objetivación. De dicha labor considera, entre otros textos (incluidos los publicados en *Maguaré* n.º 21), los de Arias y García.

Dos artículos atípicos conforman el conjunto de *Antropología en imágenes*. Esto, por supuesto, obedece al particular estado del campo mismo que nuestra subsección inauguró desde el número anterior. En ambos casos, que la antropología pueda comunicarse también a través de imágenes es un supuesto asumido con valentía. Cárdenas y Duarte proponen un argumento que no tendría sentido sin las imágenes y, además, unas imágenes que hacen la esencia del argumento. La publicación, por vez primera, de los productos de una investigación que culminó en el año 2002 se justifica por su pertinencia en la reflexión sobre el uso de las imágenes en antropología para acceder a la información y para mostrar resultados.

El precioso conjunto de imágenes del Bajo Atrato que presenta Ruiz Serna en “Gente de agua...” nace de la certeza del autor de que hay asuntos del trabajo de campo que son inasibles con palabras, al menos lo fue así para él. En ese sentido, sus fotografías son un selecto conjunto de anotaciones de campo con la particularidad de que son de las más sutiles y sublimes, como aquellas de las que se enorgullece la etnografía experimental. Con todo, el problema que plantea el placer estético e intelectual de cara a estas imágenes deberá ser tratado con mayor profundidad en otros artículos de *Antropología en imágenes*.

En el campus, en este número, es un homenaje al fallecido Roberto Pineda Giraldo. La revista incluye una biografía extensa del destacado pionero de la antropología colombiana escrita por José Fernando Pineda, su hijo. Además, *Maguaré* ha rescatado un valioso documento para la historia de la antropología: “Responsabilidad del investigador social en el proceso de planificación”; un artículo inacabado de alrededor de 1974 en el que el profesor Pineda da cuenta de una vertiente de la reflexión sobre antropología aplicada en Colombia, campo del que es también precursor.

El *Dossier vidas infames*, grato producto de la convocatoria temática, es el más largo de los legajos. Prologado por el profesor Roberto Pineda Camacho, se sumerge en un conjunto de vidas malditas o de las que se ha “dicho mal”; el cauchero sin rostro y los guaqueros

con el rostro ennegrecido, el famoso y trivial asesino del caudillo o el traidor traicionado por la historia, todos estos hombres tuvieron vidas tocadas por la maldad. Otros personajes infames, aunque llenos de buena fama, abren y cierran el *dossier*: Papá Noel y Juan Díaz son, en última instancia, unos ambiguos dadores de regalos; son condenados y elegidos.

Pero Papá Noel merece una nota adicional. *Maguaré* n.º 22 incluye la traducción de “Le Père Noël supplicié”, publicado originalmente en *Les Temps Modernes* en 1952 (pp. 1573-1590). La traducción cuidada que ha realizado Anne-Marie Sallenave inaugura una aspiración largamente postergada en esta revista. Esperamos nuevas traducciones. La calidez y generosidad con que el profesor Lévi-Strauss nos ha confiado su texto para hacerlo disponible al público hispanohablante en Latinoamérica nos honra y obliga. A él, nuestra gratitud.

Todo el proceso editorial que hizo posible *Maguaré* n.º 22 fue ardua labor que cumplieron con dedicación y esfuerzo Andrés Ospina, Zamira Namén y Adriana Bolaños. En los procesos de recepción y revisión inicial de artículos colaboraron Diego Jiménez y Pamela Castañón Pinto. El soporte inmejorable de los profesores de nuestro Comité Editorial es la sólida base sobre la que esta publicación se erige. La idea de convocar un conjunto de escritos sobre *vidas infames* fue del profesor Carlos Páramo; de su apoyo y acompañamiento es también *Maguaré* n.º 22. A Dalilah Carreño, quien realizó una atinada labor en la corrección de estilo y el seguimiento de nuestro proceso editorial, agradecemos por el depurado material que entregamos a los lectores. Sandra Acero descubrió, en el momento preciso, la carátula que estábamos esperando. Camilo Baquero, director del Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas, nos ha proporcionado el mejor de los acompañamientos. Andrés Conrado Montoya, como en el número anterior, nos ayudó con su paciencia y dedicación en la diagramación. Los profesores Mara Viveros y Andrés Salcedo y el estudiante Santiago González nos apoyaron con la gestión necesaria para la traducción. Anne-Marie Sallenave fue espléndida, desprendida y laboriosa con *Maguaré*. Ximena Pachón, directora del Departamento de Antropología y de la revista *Maguaré*, es sustento y serenidad que siempre agradecemos. Los autores, los comentaristas de las secciones y las reseñadoras han confiado a *Maguaré* sus más ricas líneas; esta les agradece y felicita.

ARTÍCULOS





DOSSIER VIDAS INFAMES



EJÉRCITO DE SAN MIGUELES. BARRIO 20 DE JULIO, BOGOTÁ.
Édgar Moncada, 2008. Archivo del autor.

Comentario:

LAS VIDAS INFAMES Y LA NATURALEZA

Este *dossier* contiene seis ensayos elaborados por colegas antropólogos de la Universidad Nacional de Colombia, algunos de ellos profesores del Departamento de Antropología; a estos se suma un escrito del año 1952 de la pluma de Claude Lévi-Strauss y una carta referente a los acontecimientos del 9 de Abril de 1948. Todos refieren a hombres de diversa condición social e histórica, a hombres de carne y hueso, que fueron y son famosos en la memoria histórica, oral o escrita, en la historia de Colombia, excepto “Papá Noel en la Pira”, cuyo personaje, el bonachón Papá Noel, tiene una naturaleza simbólica, aunque por ello no menos anclado en la realidad social; y el río Minero “el mata gente, ladrón y fantasmal”, un ensayo de Helí Valero acerca de la situación de infamia social expresada en la explotación de esmeraldas, la cual, sin duda, también tiene sus personajes infames.

Pedro Arias Dávila, el gobernador de Castilla de Oro en los albores del siglo xv; Armando Normad, el tristemente célebre capataz de la sección de Matanzas de la Casa Arana en el Amazonas; Álvaro de Oyón, traidor incluso antes de Lope de Aguirre; Tulio Varón, el general hacedado célebre en el Tolima junto con sus macheteros en la Guerra de los Mil Días; Juan Díaz, el pudiente minero de la ciudad de Tocaima, son personajes notables en la memoria colonial o contemporánea de Colombia, de sus regiones o incluso de algunos países vecinos. Si bien en algunos casos son héroes para ciertos grupos (como el general Varón para los liberales, o Papá Noel para los niños y los padres contemporáneos), también tienen en común, aunque de forma diversa, su mala fama o haber sido expuestos al escarnio público. Uno de ellos, Juan Roa Sierra, representa una vida olvidada, excepto en los expedientes y en los recientes relatos literarios que han escarbado su vida; al decir de Laura Ramírez, llega a la historia de forma inversa a Gaitán, mediante su infame asesinato que conmociona y divide en dos la historia de Colombia del siglo xx, según la representación de muchos colombianos, en cuanto se le atribuye el desencadenamiento de La Violencia y la pérdida de la esperanza del progreso expresada en “el Negro” Gaitán.

La lectura de este *dossier* se podría hacer de forma cronológica, según su localización en el tiempo, de atrás hacia adelante, o de

manera regresiva. Confieso que de manera deliberada la hice según el orden, en una especie de zigzag, en que me llegaron los documentos anexos al correo de internet, con la intención de formarme ciertas intuiciones acerca de sus situaciones, de sus proyectos, de sus vidas; como una manera de escapar en cierta medida, ante la yuxtaposición de los heterogéneos eventos narrados, a mis propios prejuicios sobre los hombres infames; o a las aproximaciones a la condición de infamia de algunos connotados autores.

Debo confesar, asimismo, que uno de los aspectos que más me ha llamado la atención de la fascinante lectura de estos escritos es la atribución —en los relatos del protagonista o de los autores— a la Naturaleza —en muchos casos— de una condición de “infamia”: Ríos mata-gente, Llanuras que incendian los espíritus, Volcanes y Avalanchas que arrasan riquezas y esperanzas, Selvas que constituyen verdaderas vorágines de los hombres y mujeres, detalles monstruosos o animales en la fisonomía de los hombres, como en el caso de Álvaro de Oyón. La Naturaleza forma parte inextricable de sus historias y de la historia, como si fuesen seres animados, con vida y aliento propio, como lo pensara Rivera en *La vorágine*.

De otra parte, todos nuestros personajes se encuentran en situaciones liminales, históricas y personales, o se les atribuye esa condición. El contabilista y “civilizado” Normand (contratado por la Casa Arana en virtud de su conocimiento del inglés y sus estudios en la misma Inglaterra) se convierte, como nos narra Carlos Páramo, en un “salvaje” —como el Kurtz de Conrad— responsable del asesinato a sangre fría de los andoques del campamento de Matanzas en el Amazonas; se transforma en un “monstruo absoluto”, en la selva, entre gente que el cauchero consideraba “salvaje”.

Pedrarias Dávila, de origen judío converso y gran jugador de ajedrez, según nos lo presenta Jimena López, se sumerge en el gran desencuentro de la Conquista de la Tierra Firme, y se transforma con el tiempo en la misma imagen de “desgobierno”, del caos.

También Juan Díaz, dueño de minas de oro, que prestaba dinero hasta al mismísimo Rey, propietario de una deslumbrante gran casa —casi palacete— en la antigua ciudad de Tocaima, tiene su vida (¿destino?) signado por el oro, los volcanes y la avalancha. Su codicia por el oro lo conduce, a su muerte, a convertirse en un alma en pena, pero también en un mohán asociado a montañas, picachos y volcanes, nos advierte Luis Alberto Suárez, autor del escrito.

Al general liberal Tulio Varón —héroe para los liberales de la Guerra de los Mil Días, y pesadilla de Ibagué y de las huestes conservadoras, las cuales sucumbieron en más de una ocasión con la complicidad de la noche ante sus macheteros— se le logra evocar, como lo hizo Andrés Ospina, con su compenetración con ese llano del Tolima, sus grandes inmensidades, sus piedras que hacían de cerco, como si fuese asimismo una expresión de la misma naturaleza bravía tolimese.

A estos hombres la tierra caliente, la selva, las llanuras del Tolima, verdaderos “espacios salvajes”, los transforman en personajes cuyas conductas desmedidas los harán, por uno y otro motivo, “famosos” y, paradójicamente, infames. Porque ¿quién quisiera imitar al general Varón, preso del alcohol, en su carga a caballo que lo llevaría a la muerte en la misma Ibagué? ¿O al afortunado y al mismo tiempo desventurado Juan Díaz, cuya codicia trajo la destrucción de su gran casona de Tocaima por la creciente del hoy llamado río Bogotá, o de sus minas de oro, víctimas de las avalanchas? ¿O Álvaro de Oyón, personaje atormentado por terribles dolores de cabeza que alivia enrollándose un ridículo pañuelo en ella? ¿Acaso Normad no es uno de los más famosos criminales de Arana, ya repudiado por el mismo Cament durante su investigación en el Putumayo en 1910?

Estos hombres infames —incluyendo al Papá Noel de Lévi-Strauss que fue quemado en una pira frente a la catedral de Dijon, Francia, a los pocos años de finalizada la Segunda Guerra Mundial— representan una “vida pagana”, en la que la naturaleza se cuela hasta en los mismos tuétanos de sus actores, todos, como se anotó, en situación liminal —en el caso de Papá Noel, como lo anotan Páramo y Suárez, un hombre viejo (Papá Noel) interactúa con los niños (aun no adultos) en una especie de rito que enuncia la llegada de los niños muertos—. Este último texto, introducido de manera relevante por Carlos Páramo y Luis A. Suárez, nos muestra, de otra parte, las virtudes del análisis estructural para esclarecer las condiciones de los ritos modernos, a través de una pertinente comparación con una ceremonia de los indios hopi, en las cuales los *katchina* (dioses y ancestros) regresan a la aldea a través de los mayores, enmascarados y en trajes rituales, para premiar o castigar a los niños sin que sepan la identidad de sus benefactores.

En muchos casos podríamos decir que el Dios-Volcán, o el Dios-Río, o el Dios-Selva determinan como las divinidades griegas —esos dioses

que se complacían o compadecían ante la fortuna e infortuna de los hombres— la trayectoria de los hombres, hacen la historia, las historias.

La crítica contemporánea a la historiografía del siglo XIX y a gran parte de la novela de la selva —entre ellas *La vorágine*— señala que están construidas sobre la base de una falsa oposición entre *barbarie* y *civilización*, equivalente a otra dicotomía fundamental salvaje/civilizado. A mi entender, en la mayoría de los textos aquí presentados sobresale nuevamente esta oposición, pero entendiéndola como un tránsito, un sendero, un túnel, que constituye un eje esencial del relato. Sus autores comprenden que los procesos de transformación en este espacio de encuentro son parte constitutiva de la metamorfosis de aquellas vidas en hombres infames. Por ejemplo, el comportamiento del gobernador Pedrarias Dávila se inscribe en los cánones de su época, pero no podríamos pensar que esta primera fundación en Tierra Firme, en los trópicos húmedos del Darién, igualmente fue embrujada por la selva que la rodeaba, o en el desencuentro con los indígenas cuevas y otros grupos que, como los españoles, se preguntaban sobre la naturaleza de los hombres que llegaban. Llegar a las minas de esmeraldas de Muzo representa acceder —desde Chiquinquirá, ciudad célebre por su Virgen colonial— por caminos y trochas, por selvas y bosques, a ríos y socavones en donde la fortuna signa, para bien o para mal, a sus desarrapados, ilusionados por un nuevo Dorado, por transformarse en unos, digamos, Juanes Díaz.

A diferencia de algunas novelas de la selva, los autores de estos artículos no escriben desde una perspectiva de letrados “racionales” —al contrario de Arturo Cova o Antonio (el visitador médico) de la novela *Toá* de César Uribe Piedrahita)— sobre sus personajes y situaciones; intentan y logran narrar y analizar las diferentes situaciones más allá de la “jaula de la racionalidad” que aludiera el gran Max Weber. Me parece que tampoco se colige de sus narraciones que sus personajes representan “la banalidad del mal” de la que hablara Hanna Arendt a propósito de Eichmann —el “eficiente” administrador de los trenes que conducían a los judíos y demás condenados a las cámaras de gas—, que sean hombres infames en el sentido que el mismo Foucault se refirió a ellos, porque sus vidas no se entienden únicamente con relación a la sociedad, sino también a la naturaleza, las selvas, las llanuras, las montañas, los ríos, los volcanes, el oro, el caucho, las esmeraldas, o a los imaginarios

que se inscribían en sus épocas y modelaban sus mentes; incluso a Juan Roa, un hombre nacido en el mismo barrio de Gaitán, también se le ha percibido como un “alma errante”, aunque quizás su infamia corresponde más bien al modelo clásico: una vida que merece ser olvidada por la historia. Este artículo debe leerse en relación con el testimonio de don Ricardo Rendón, expresado en su carta del 17 de abril a su hija Cecilia, donde describe la situación “tenebrosa” de aquel 9 de Abril en Bogotá, transformada en un verdadero infierno, que sugiere quizás que Roa pueda ser imaginado como un “alma en pena”.

Se me podría reprochar reintroducir la dicotomía naturaleza/cultura hoy poco estimada en la antropología o considerada como un producto de la modernidad. Pero quizás la situación es más compleja, como lo muestran estos artículos que nos conducen a reflexionar sobre la fortuna e infortuna de los hombres y de las mujeres que viven en el mundo de la “barbarie”, incluso cuando fundan ciudades. No por ello pretendo que volvamos a una lectura de nuestra historia basada en la oposición civilización/barbarie. Estas páginas más bien nos incitan a pensar la vida de estos y otros hombres con nuevos lentes, a considerar sus espacios de acción e interacción como mundos simbólicos en los que se interactúa con otras sociedades, grupos y con la naturaleza; mundos cerrados, juegos de espejos, que atrapan a sus protagonistas de forma ineluctable, de forma infame. Esto no exculpa la responsabilidad de algunos de ellos —por ejemplo, Normand— pero sí nos lleva a reflexionar sobre algunas de las condiciones existenciales del Mal, o del Diablo, otro personaje que, aunque soterrado, está latente en estas historias. ¿El viaje a las tierras bajas, de bosques o simplemente de tierra caliente no representa, en cierta medida, para algunos de estos hombres un viaje al Infierno?

Estos escritos constituyen una rebelión contra la racionalidad de *La ciudad letrada* de la que habla Angel Rama, porque se proponen explorar, de manera disímil según la materia de su interés, con otros ojos episodios y personajes de la historia de Colombia; porque tratan de comprender que la historia de Colombia es un permanente relato de viaje, por ríos y caminos que no tienen límites claros y definidos, cuyos personajes se transmutan a través del tiempo —por obra y gracia de la cultura popular o de nuevos letrados que intentan salir de la urbe, irse—, por ejemplo, por los caminos del Tolima, como lo hace

Andrés Ospina para comprender al general Varón, para transitar con sus personajes sus propias historias, para transformarse a medida que sus hombres o mujeres, de carne y hueso, también se transmutan, así sea en *infames*. Lo que no significa complacencia ante sus acciones, sino un intento de reflexión crítica sobre sus condiciones de emergencia y de posibilidad.

ROBERTO PINEDA CAMACHO

Profesor Titular · Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá

PAPÁ NOEL EN LA PIRA*

Father Christmas on the Pyre

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

* Traducción al castellano de Anne-Marie Sallenave, aceptada por el autor. Contiene una introducción a cargo de Carlos Guillermo Páramo Bonilla y Luis Alberto Suárez Guava.

Artículo de reflexión recibido: 3 de junio del 2008 · aprobado: 29 de junio del 2008

RESUMEN

En “Papá Noel en la pira”, Lévi-Strauss desdobra la aproximación al noble anciano en una pesquisa histórica y en otra etnológica. La primera lo lleva a leyendas medievales en las que sobreviven festividades del Imperio Romano y oscuras celebraciones en las que niños y muertos se confunden. La segunda sumerge al lector en una especulación acerca de la relación entre los vivos y los muertos que toma por excusa las *katchina* de los indios de Norteamérica. Al cabo, constata que esta figura mediadora enmascara la presencia de la muerte y tiende a negarla.

Palabras clave: *Papá Noel, vivos y muertos, pira, ritos de fin de año, katchina.*

ABSTRACT

In “Father Christmas on the Pyre”, Levi-Strauss unfolds the approach to this noble old man in two investigations- a historical one and an ethnological one. The first takes us to medieval legends where survive Roman Empire festivities and obscure celebrations still survive, and in which the difference between the children and the dead is diffuse. The second submerges the reader in a speculation about the relationship between the living and the dead, excused on the “katchina” (beings of the spirit) of the North American aborigines. All in all, it confirms that these mediating characters disguise the presence of death and tend to deny it.

Keywords: *Father Christmas, Santa Clauss, living and dead, pyre, year-end rituals, katchina, spirit beings.*

BREVE INTRODUCCIÓN¹

Que un texto de Claude Lévi-Strauss aparezca en *Maguaré* no tiene nada de insólito, máxime cuando este año se conmemoran cien años de su nacimiento. Más raro sí resulta que lo haga en el contexto de un *dossier* sobre “Vidas infames”, pues al rompe nada pre-dispone la inclusión: ni el tema, ni el enfoque, ni el autor. Empero, como fácilmente se colige del mismo título “Papá Noel en la pira” (como hemos decidido traducirlo), se trata de una provocación, si no de un desenmascaramiento: aquí la historia secreta del amable benefactor navideño se asoma por debajo de su atuendo carmesí, ya consumido por las llamas.

Lévi-Strauss examina en este artículo de 1952 la incorporación de Papá Noel en las celebraciones de la Navidad francesa, justo después de la Segunda Guerra Mundial: época de racionamientos, polarizaciones políticas a diestra y siniestra y, por supuesto, de la “americanización” de la sociedad gálica vía las agencias y recursos del Plan Marshall. La Guerra Fría delineaba entonces las condiciones del ascenso (¿casi definitivo?) de los principios culturales del capitalismo. El privilegio de esta mirada más lejana permite entender que la bondadosa figura del anciano vestido de rojo jugó un papel importante en ese proceso. Las razones culturales, los motivos que justifican y explican su presencia, incluso su sacrificio en la pira, son claramente señaladas por el etnólogo estructuralista. Papá Noel sería la resolución de un largo proceso de condensación en el que distintos personajes de la mitología de Occidente confluyen. Desde el Rey de Burlas, que presidía la saturnalia romana, pasando por San Nicolás, un oscuro mediador de la relación con los muertos, hasta la personificación dudosamente jocosa de los muertos en los niños (el 31 de octubre) o dudosamente aterradora de los niños en los muertos (el día de los Santos Inocentes), Papá Noel hace su aparición en el atrio de la catedral de Dijon, tal vez por última vez en mucho tiempo, como un personaje infame.

La infamia no es, como parece admitir el examen etimológico, la ausencia de fama. Más bien, mucha mala fama. Ambigua posición la del infame en tradiciones, como la nuestra, que necesitan héroes, de

1 A cargo de Carlos Guillermo Páramo Bonilla y Luis Alberto Suárez Guava, profesores del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

por sí famosos y, por supuesto, modelos de lo que ha de ser. Todo lo contrario es el infame: modelo de lo que no es. ¿Qué es lo que hace al infame? ¿Acaso el simple hecho de su caracterización del lado de los antivalores y el desorden que supone su acción en el mundo? Incluso después de Lévi-Strauss, el estudio de Papá Noel se ha extendido en páginas y páginas. Macey, uno de los más notables estudiosos del tema, explora la singular relación entre este personaje, Saturno y Satán. Parece que a finales de la Edad Media el jovial anciano tuvo un álgter ego de rostro oscuro y carácter aterrador. Un devorador de niños que, igualmente, aparecía en diciembre y, bajo el influjo de Saturno, era dador de experiencias aterradoras. Peor que un caníbal, un devorador de niños; esa circunstancia eleva exponencialmente la infamia. Pero Macey solamente señala la ambigüedad de “Father Christmas”; no se pregunta de dónde viene, no se pregunta por las razones profundas de su existencia.

El argumento central de “Papá Noel en la pira”, que desdobra la explicación en una pesquisa histórica y otra etnológica, ubica al noble anciano en una tradición que, delante de los muertos, elige agasajarlos en los infantes (a quienes suele nombrar con los nombres de quienes han muerto). Y para ese intercambio, que ocurre en un momento crítico del año, decide enmascarar el origen de los dones en la figura de un infantil hombre viejo (o un abad niño), así enmascarando la presencia de la muerte. En cualquier caso, Papá Noel está a medio camino entre dos mundos: es un otro. Hay tradiciones que señalan su condición como la de un ser condenado.

Los infames serán siempre “lo otro”: delante de lo cual, para seguir una fórmula que Lévi-Strauss rescata de Tylor, no tenemos más que dos opciones: o intercambiamos dones (nos aliamos) o nos enfrentamos en guerra. Esa es la posición de los muertos en distintas tradiciones; y es la misma de los niños: ambos son “lo otro”. La figura de Papá Noel —esto resulta todavía más claro en nuestros tiempos— guarda una poderosa ambigüedad: puede ser generosa y jovial, puede ser aterrador y tacaña. Participa por igual del llanto y la risa. Ya Tim Burton ha explorado esa dimensión en un cuento de navidad en el que “Santa” es reemplazado por San Atroz, el lánguido gobernante de un mundo infernal. Papá Noel sería entonces la personificación de un contrato entre los niños-muertos y un viejo casi muerto (que es un adulto cualquiera o es todos los adultos) a través del cual garantizamos que no moriremos. En efecto, podemos consumir comedias de

Navidad y no películas de terror sobre la Navidad. Decidimos un pacto con los muertos que en la contemporaneidad resulta una negación exacerbada de la muerte. Pero en 1952 las tecnologías de no-morir no estaban tan desarrolladas como ahora; esa consciencia aflora en *Tristes trópicos* (1955), cuando el mismo Lévi-Strauss se parafrasea y, a propósito del dualismo Bororo y la relación muertos-vivos, escribe:

No es solo para burlar a nuestros niños que nos entretenemos con la creencia de Papá Noel: su fervor nos reconforta, nos ayuda a autoengañarnos y a creer que, ya que ellos creen en él, un mundo de generosidad sin contrapartes no es absolutamente incompatible con la realidad. Y sin embargo, los hombres mueren: jamás volverán; y todo orden social se aproxima a la muerte: se apodera de algo contra lo cual no da equivalente.

En el tránsito de la muerte a la vida están los niños y en el de la vida a la muerte los viejos. Papá Noel resulta un niño-viejo (casi vivo) que les permite a los adultos creer que no morirán y un viejo-niño (casi muerto) que les otorga dones a los muertos para que todos podamos reír. Papá Noel es doblemente infame por donde se le mire: carga la infamia de ocultar la muerte a los ojos del mundo cuando, acompañado de una risa monótona e inofensiva, distribuye dones venidos del más allá para que el capitalismo consuma las primicias de la cosecha anual en todos los hogares; y carga la infamia de ser asesino de muertos (devorador de niños), poderoso destructor de todo, incluso de la muerte.

Por demás, ¿no hay mucho de infame en todo comediante?

“Le Père Noël supplicé”, apareció en Brasil, en la revista paulistana *Anhembi* (n.º 16, año II, vol. 6; pp. 12-26), y simultáneamente apareció publicado en la edición de marzo de 1952 *Les Temps Modernes* (pp. 1573-1590), publicación dirigida por Jean-Paul Sartre para la cual Lévi-Strauss escribió un par de artículos: este y “Diogène couché”, de 1955. Si bien existe una edición previa en castellano publicada en el 2001 como pequeño texto por Muchnik Editores (Madrid), la traducción que aquí presentamos es a nuestro juicio no solo una rendición más fiel del original, sino además la que emplaza a Papá Noel donde también pertenece: entre las vidas infames. Publicamos esta traducción con autorización del profesor Lévi-Strauss, a quien agradecemos por su generosidad con la revista *Maguaré*.

PAPÁ NOEL EN LA PIRA

Las celebraciones de la Navidad en Francia, en 1951, fueron marcadas por una polémica que se propagó a la prensa y a la opinión pública, hasta poner en el ambiente habitualmente alegre de este periodo del año una nota amarga inesperada. Algunos meses antes, las autoridades eclesiásticas, a través de algunos prelados, habían expresado su desaprobación frente a la creciente importancia dada por las familias y el comercio al personaje de Papá Noel. Denunciaban una “paganización” preocupante de la fiesta de la Natividad, que desviaba al público del sentido intrínsecamente cristiano de esta conmemoración en provecho de un mito sin valor religioso. Estos ataques recrudecieron en vísperas de la Navidad. Con más discreción pero con igual firmeza, la Iglesia protestante unió su voz a la de la Iglesia católica. Cartas de lectores y artículos con contenidos diversos pero en su mayoría opuestos a la posición eclesiástica aparecieron en los periódicos para mostrar el interés suscitado por el asunto. El punto culminante fue el 24 de diciembre, con una manifestación relatada así por el periódico *France Soir*:

ANTE LOS NIÑOS DE LA BENEFICIENCIA, PAPÁ NOEL FUE QUEMADO EN EL ATRIO DE LA CATEDRAL DE DIJON

Dijon, 24 de diciembre

Papá Noel fue ahorcado ayer en la tarde en las rejas de la catedral de Dijon y quemado públicamente en el atrio. Esta ejecución espectacular se desarrolló en presencia de varios centenares de niños de La Beneficiencia. Fue decidida con el apoyo del clero que había condenado a Papá Noel por usurpador y herético. Lo acusaban de paganizar la fiesta de Navidad, al instalarse en ella como un pájaro cucú invasor. Le reprochaban sobre todo haberse introducido en las escuelas públicas donde el pesebre está escrupulosamente prohibido.

El domingo a las tres de la tarde, el desdichado hombre de barba blanca pagó, como muchos inocentes, una falta de la que eran culpables los que iban a aplaudir su ejecución. El fuego abrasó su barba y se fue desvaneciendo en el humo.

Después de esta ejecución se publicó un comunicado, que en sus partes sustantivas decía:

En representación de todos los hogares cristianos de la parroquia que quieren luchar contra la mentira, 250 niños, reunidos ante la puerta principal de la catedral de Dijon, quemaron a Papá Noel. No se trataba de una atracción sino de un gesto simbólico. Papá Noel fue sacrificado en holocausto. En verdad, la mentira no puede despertar en el niño el sentimiento religioso y de ningún modo es un método educativo. Que otros digan y escriban lo que les parezca y hagan de Papá Noel el contrapeso del Coco. Para nosotros, los cristianos, la fiesta de Navidad debe seguir siendo la conmemoración del nacimiento del Salvador.

La ejecución de Papá Noel en el atrio de la catedral fue diversamente apreciada por la población y provocó encendidos comentarios, incluso entre los católicos.

Por otra parte, esta intempestiva manifestación podrá tener consecuencias imprevistas por sus organizadores.

.....
El asunto divide la ciudad en dos campos.

Dijon espera la resurrección de Papá Noel, asesinado ayer en el atrio de la catedral. Resucitará esta noche, a las seis, en la alcaldía. Un comunicado oficial ha anunciado que, como cada año, convocaría a los niños en la plaza de la Liberación y les hablaría desde los tejados de la alcaldía mientras se mueve entre las luces de los proyectores. El canónigo Kir, alcalde de Dijon, se habría abstenido de tomar parte en este delicado asunto.

Aquel día, el suplicio de Papá Noel estuvo en primera plana. Todos los periódicos comentaron el incidente, algunos incluso en sus editoriales, como *France Soir*, ya citado, con el primer tiraje de la prensa francesa. Condenan la actitud del clero de Dijon de suerte que las autoridades religiosas optan por retroceder o al menos mantener cierta discreción, pero parece que no hay consenso sobre el tema. La

mayoría de los artículos muestran una sensiblería llena de tacto: es tan lindo creer en Papá Noel, esto no perjudica a nadie, los niños se sienten felices y conservarán deliciosos recuerdos en su edad madura, etc. De hecho, se evade la pregunta en vez de contestarla, porque de lo que se trata no es de justificar las razones por las que Papá Noel agrada a los niños, sino las que llevaron a los adultos a inventarlo. Pero estas reacciones tan unánimes revelan un divorcio entre la Iglesia y la opinión pública. A pesar del carácter menor del incidente, el hecho es importante. En efecto, la evolución de Francia desde la Ocupación mostraba una progresiva reconciliación entre una opinión ampliamente atea y la religión. El acceso a los consejos gubernamentales de un partido claramente confesional como el MRP² es prueba de ello. Los anticlericales tradicionales agarraron la oportunidad inesperada. Son ellos los que, en Dijon y en otras partes, se improvisan como protectores de Papá Noel amenazado. Papá Noel, símbolo de la irreligión: ¡vaya paradoja! En este asunto parecería que la Iglesia adoptara una posición crítica ávida de franqueza y sinceridad, mientras que los racionalistas se volvieran guardianes de la superstición. Esta aparente inversión de papeles basta para sugerir que el inocente asunto encierra realidades más profundas. Estamos en presencia de la manifestación sintomática de una acelerada evolución de las costumbres y las creencias, en Francia primero, pero también en otras partes. No todos los días el etnólogo tiene la posibilidad de encontrar, en su propia sociedad, el crecimiento súbito de un rito, incluso de un culto, buscar sus causas y estudiar su impacto sobre las otras formas de la vida religiosa, y, finalmente, tratar de comprender a qué transformaciones mentales y religiosas corresponden unas manifestaciones visibles que la Iglesia, con una experiencia tradicional al respecto, supo comprender, al menos en la medida en que se limitaba a asignarles un valor significativo.



Desde hace aproximadamente tres años, o sea desde que la actividad económica volvió a la normalidad, la celebración de la Navidad ha tomado en Francia una importancia desconocida antes de la guerra. Es cierto que este desarrollo, por su importancia material y por

2 Movimiento Republicano Popular: partido de orientación demócrata-cristiana, fundado al terminar la Segunda Guerra Mundial. [Nota de la traductora].

sus formas, es un resultado directo de la influencia y del prestigio de los Estados Unidos. Aparecieron simultáneamente los grandes árboles iluminados en la noche, en los cruces de avenidas y en las principales arterias; los papeles de regalo y las tarjetas con motivos navideños, y su exposición durante la fatídica semana en las chimeneas de los destinatarios; las colectas del Ejército de Salvación colgando sus calderas a manera de platillos en plazas y calles; y las personas disfrazadas de Papá Noel para recibir ruegos de los niños en los almacenes. Todas estas costumbres que eran consideradas pueriles y estrambóticas por los franceses de visita en Estados Unidos y como uno de los signos más evidentes de la incompatibilidad intrínseca entre las dos mentalidades se fueron implantando y aclimatando en Francia con una facilidad y una amplitud que representan una lección de meditación para el historiador de las civilizaciones.

En este campo como en otros, estamos asistiendo a una vasta experiencia de difusión, no muy diferente de los fenómenos arcaicos que estábamos acostumbrados a estudiar a partir de los lejanos ejemplos del encendedor de pistón o de la piragua con balancín. Pero es a la vez más fácil y más difícil razonar sobre hechos que se desarrollan ante nuestros ojos en nuestra propia sociedad. Más fácil, porque la continuidad de la experiencia está salvada, con todos sus momentos y cada uno de sus matices; más difícil, porque es en estas experiencias escasas donde se percibe la extrema complejidad de las transformaciones sociales, aun las más tenues, y porque las razones aparentes que damos a los acontecimientos de los que somos actores son muy distintas de las causas reales que nos asignan un papel en ellos.

Sería entonces más sencillo explicar el desarrollo de la celebración de la Navidad en Francia por la sola influencia de Estados Unidos. La influencia es un hecho, pero no lleva sino muy incompletamente sus razones. Enumeremos rápidamente las que son evidentes: hoy hay más norteamericanos en Francia que celebran la Navidad de acuerdo con sus costumbres; el cine, las revistas, las novelas, algunos grandes reportajes en los grandes diarios han dado a conocer las costumbres americanas, que se benefician del prestigio del poderío militar y económico de Estados Unidos; no es improbable que el Plan Marshall haya favorecido directa o indirectamente la importación de algunos productos propios del rito de la Navidad. Pero todo esto sería insuficiente

para explicar el fenómeno. Costumbres importadas de Estados Unidos se imponen a capas de la población que no son conscientes de su origen; los medios obreros, donde la influencia comunista tendería a desacreditar todo lo que lleve la marca *made in USA*, las adoptan más fácilmente que los otros. Además de la mera difusión, conviene evocar este proceso importante que Kroeber, primero en identificarlo, llamó “difusión por estimulación” (*stimulus diffusion*): el uso importado no es asimilado, desempeña más bien un papel catalizador, es decir, que suscita, por su sola presencia, la aparición de un uso análogo que ya estaba presente en estado potencial en el medio de llegada. Ilustremos este punto con un ejemplo que concierne directamente a nuestro tema. El fabricante de papel que va a Estados Unidos, invitado por sus colegas americanos o el miembro de una comisión económica, constata que se fabrican allí papeles especiales para los regalos de Navidad; toma la idea, es un fenómeno de difusión. El ama de casa parisina que va a la papelería del barrio para comprar papel de regalo ve en la vitrina unos papeles más bonitos y más cuidadosamente elaborados que los que solía comprar. Desconoce completamente los usos americanos, pero este papel llena una exigencia estética y expresa una disposición afectiva ya presentes, aunque privadas de medios de expresión. Al escogerlo, a diferencia del fabricante, no adopta directamente una costumbre extranjera, pero esta costumbre estimula en ella el nacimiento de una costumbre idéntica.

En segundo lugar, no se debe olvidar que, antes de la guerra, la celebración de la Navidad en Francia y en toda Europa venía en ascenso por el mejoramiento progresivo de las condiciones de vida, pero también por causas más sutiles. La Navidad que conocemos es una fiesta esencialmente moderna a pesar de sus múltiples rasgos arcaicos. El uso del muérdago no es una sobrevivencia druídica porque volvió a estar de moda en la Edad Media. El árbol de Navidad no está mencionado en ninguna parte antes del siglo XVII, cuando aparece en algunos textos alemanes; pasa a Inglaterra en el siglo XVIII y a Francia en el siglo XIX. El diccionario *Litttré* apenas lo reconoce o lo hace bajo una forma muy diferente de la nuestra. El artículo Navidad lo define así: “en algunos países, una rama de pino o de acebo diversamente adornada y llena de dulces y juegos para los niños, que los disfrutaban felices”. La diversidad de los nombres dados al personaje que reparte

los juguetes a los niños (Papá Noel, San Nicolás, Santa Claus) muestra también que es el producto de un fenómeno de convergencia y no un prototipo antiguo conservado en todas partes.

Pero el desarrollo moderno no inventa: se limita a rearmar piezas y pedazos de una antigua celebración cuya importancia nunca ha sido totalmente olvidada. Si para el *Littré* el árbol de Navidad es una institución casi exótica, Cheruel, en su *Diccionario Histórico de las instituciones, usos y costumbres de Francia* (según el mismo autor, revisión del *Diccionario de las Antigüedades Nacionales de Sainte Palaye*, 1697-1781) hace una anotación significativa: “La Navidad... fue, durante siglos y hasta una época reciente (el énfasis es nuestro), el momento de fiestas familiares”; hace luego una descripción de la fiesta de Navidad en el siglo XIII, que no tiene nada que envidiar a las nuestras. Estamos entonces en presencia de un ritual cuya importancia ha ido variando a lo largo de la historia, con apogeos y ocasos. La forma americana es solamente el más moderno de estos avatares.

Dicho sea de paso, estas rápidas indicaciones bastan para mostrar que, ante problemas de este tipo, hay que desconfiar de las explicaciones fáciles que remiten automáticamente a los “vestigios” y a las “sobrevivencias”. Si no hubiera existido, en la prehistoria, un culto a los árboles, que se mantuvo en diferentes usos folclóricos, Europa probablemente no habría “inventado” el árbol de Navidad. Pero, como se vio antes, se trata realmente de un invento reciente. Sin embargo, este invento no nació de la nada. Porque existen otros usos medievales documentados: el leño de Navidad (convertido en pastel en París) lo suficientemente grueso para arder toda la noche; los cirios de Navidad, de un tamaño tal que también pueden arder toda la noche; la decoración de los edificios (desde las Saturnales romanas de las que hablaremos luego) con ramos verdes: hiedra, acebo, pino; y, finalmente, sin ninguna relación con la Navidad, las novelas de la Mesa Redonda que hablan de un árbol sobrenatural cubierto de luces. En este contexto, el árbol de Navidad aparece como una solución sincrética; concentra en un solo objeto unas exigencias hasta allí dadas en estado disyunto: árbol mágico, fuego, luces duraderas, verdor persistente. Inversamente, Papá Noel en su forma actual es una creación moderna y, más reciente aun es la creencia (que obliga a Dinamarca a tener una oficina de correos especial para responder las cartas de

niños del mundo entero) que lo ubica en Groenlandia, posesión danesa, y lo muestra viajando en un trineo tirado por renos. Se dice incluso que este aspecto de la leyenda se desarrolló durante la última guerra, por la presencia de fuerzas norteamericanas en Islandia y Groenlandia. Y sin embargo, los renos no están allí por casualidad. En efecto, documentos ingleses del Renacimiento mencionan trofeos de renos paseados con motivo de las danzas de Navidad, anteriores a cualquier creencia en Papá Noel y a su formación como leyenda.

Se barajan y se vuelven a barajar unos elementos muy viejos, se introducen otros, se encuentran fórmulas inéditas para perpetuar, transformar o revitalizar antiguos usos. No hay nada específicamente nuevo en lo que uno quisiera llamar, sin juego de palabras, el renacimiento de la Navidad. ¿Por qué entonces suscita semejante emoción y por qué se concentra la animosidad de algunos en el personaje de Papá Noel?



Papá Noel viste de escarlata: es un rey. Su barba blanca, sus pieles, sus botas, el trineo en el que viaja evocan el invierno. Se le llama “Papá”³ y es un viejo que encarna la bondadosa autoridad de los ancianos. Todo esto está claro, pero ¿en qué categoría se le puede situar desde el punto de vista de la tipología religiosa? No es un ser mítico, porque no existe un mito que dé cuenta de su origen y de sus funciones; tampoco es un personaje de leyenda, ya que ningún relato semihistórico lo menciona. De hecho, este ser sobrenatural es inmutable, eternamente fijado en su forma y definido por una función exclusiva y un retorno periódico; pertenece más bien a la familia de las divinidades. Además, es objeto de un culto por parte de los niños, en ciertas épocas del año, bajo la forma de cartas y ruegos; recompensa a los buenos y castiga a los malos. Es la divinidad de una franja de edad de nuestra sociedad (franja que la creencia en Papá Noel basta para caracterizar), y la única diferencia entre Papá Noel y una verdadera divinidad es que los adultos no creen en él, aunque animan a

3 *Père*, en francés, además de las diferentes acepciones de *padre*, evoca en el lenguaje coloquial y familiar, especialmente campesino ‘hombres mayores’, en general bonachones. Por otra parte, *Père Noël* traduce literalmente ‘Papá Navidad’, sentido que, como bien sabemos, se pierde bastante en el “Papá Noel” castellano. [Nota de la traductora].

los niños a hacerlo y mantienen esta creencia por medio de muchas mistificaciones.

Papá Noel es, en primer lugar, la expresión de un estatus diferencial entre los niños y los adolescentes y adultos. Hace parte de un vasto conjunto de creencias y prácticas que los etnólogos han estudiado en la mayor parte de las sociedades, es decir, los ritos de paso e iniciación. Son pocos los grupos humanos en los que, bajo una forma u otra, los niños (a veces también las mujeres) no están excluidos de la sociedad de los hombres por la ignorancia de ciertos misterios o por la creencia —cuidadosamente mantenida— en alguna ilusión que los adultos se reservan el derecho de revelar en el momento oportuno, para así consagrar la agregación de las jóvenes generaciones a la suya. En ocasiones, estos ritos se parecen asombrosamente a los que estamos examinando. ¿Cómo, por ejemplo, no sorprenderse ante la analogía que existe entre Papá Noel y las *katchina* de los indios del suroeste de los Estados Unidos? Estos personajes disfrazados y enmascarados encarnan dioses y ancestros que regresan periódicamente a sus aldeas para bailar y para premiar o castigar a los niños, quienes no reconocen bajo el disfraz tradicional a sus padres o familiares. Papá Noel pertenece a la misma familia de otras figuras hoy relegadas: el Croquemitaine, el Père Fouettard, etc⁴. Es muy significativo que las mismas tendencias educativas que proscriben hoy el recurso a estas *katchina* punitivas hayan concluido en la exaltación del personaje bondadoso, de Papá Noel, en vez de —como el desarrollo del espíritu positivo y racionalista los dejaría suponer— envolverlo en la misma condena. A este respecto, no ha habido racionalización de los métodos educativos porque Papá Noel no es más “racional” que el Père Fouettard (la Iglesia tiene razón sobre este punto): asistimos en realidad a un desplazamiento mítico que debemos explicar.

Es cierto que en las sociedades humanas, los ritos y mitos de iniciación tienen una función práctica: ayudan a los mayores a mantener a los menores en el orden y la obediencia. Durante todo el año invocamos la visita de Papá Noel para recordarles a los niños que su

4 Croquemitaine es el equivalente del Coco. El Père Fouettard (“Papá Fuede”) es la contraparte de San Nicolás; castiga a los niños que se portan mal. [Nota de la traductora].

generosidad dependerá del buen comportamiento que demuestren, y el carácter periódico de la distribución de los regalos sirve para disciplinar las reivindicaciones infantiles y reducir a un corto periodo el momento en que tienen realmente el *derecho* de exigir regalos. Pero este simple enunciado basta para hacer estallar los marcos de la explicación utilitaria. Porque ¿de dónde viene la idea de que los niños tienen ese derecho; que se impone tan imperiosamente a los adultos, que estos se ven obligados a elaborar una mitología y un ritual costoso y complicado para lograr contenerlos y limitarlos? Se ve enseguida que la creencia en Papá Noel no es solamente una *mistificación* de los adultos infligida por gusto a los niños; es, en gran medida, el resultado de una *transacción* muy costosa entre las dos generaciones. Con el ritual en su conjunto pasa lo mismo que con las plantas: pino, acebo, muérdago, hiedra que decoran la casa. Hoy lujo gratuito, estas fueron en tiempos pasados, en algunas regiones, objeto de *intercambio* entre dos clases sociales: en vísperas de Navidad en Inglaterra, hasta fines del siglo XVIII, las mujeres iban *a gooding*, es decir, que iban a pedir dinero de casa en casa y a cambio entregaban a los donantes unos ramos verdes. Encontramos a los niños en la misma actitud de regateo, y conviene anotar aquí que para pedir en el día de aguinaldos, los niños se disfrazaban a veces de mujeres. Mujeres, niños, es decir, en ambos casos, no-iniciados.

Ahora bien, hay un aspecto muy importante de los rituales de iniciación al que no se ha prestado la atención suficiente, y que aclara con mayor profundidad su naturaleza que las consideraciones utilitarias evocadas en el párrafo anterior. Tomemos el ejemplo del ritual de las *katchina* de los indios Pueblo, ya mencionado. Si los niños son mantenidos en la ignorancia de la naturaleza humana de los personajes que encarnan las *katchina*, ¿es solamente porque les temen o los respetan y por ello se portan bien? Probablemente sí, pero es apenas la función secundaria del rito. Porque hay otra explicación, que el mito originario aclara perfectamente. Este mito explica que las *katchina* son las almas de los primeros niños indígenas, trágicamente ahogados en un río en la época de las migraciones ancestrales. Las *katchina* son entonces a la vez prueba de muerte y testimonio de la vida después de la muerte. Pero hay más: el mito cuenta que, cuando los ancestros de los indios se establecieron en sus aldeas, las *katchina* venían cada año a visitarlos y

que cuando se iban, se llevaban a los niños. Los indígenas, desesperados por la pérdida de su progenitura, obtuvieron de las *katchina* que se quedarán en el más allá, a cambio de la promesa de representarlas cada año con máscaras y danzas. Si los niños son excluidos del misterio de las *katchina*, no es de ninguna manera para intimidarlos. Me atrevería a decir que es por la razón inversa: es porque *son katchina*. Los mantienen fuera de la mistificación porque representan la realidad con la cual la mistificación constituye una suerte de compromiso. Su lugar está en otra parte: no con las máscaras y los vivos, sino con los dioses y los muertos; con los dioses que son los muertos. Y los muertos son los niños.

Creemos que esta interpretación puede aplicarse a todos los ritos de iniciación e incluso a todos los casos en que la sociedad se divide en dos grupos. La no-iniciación no es un simple estado de privación, definido por la ignorancia, la ilusión u otras connotaciones negativas. La relación entre iniciados y no iniciados tiene un contenido positivo. Es una relación complementaria entre dos grupos: donde uno representa a los vivos y el otro a los muertos. En el curso del mismo ritual, los papeles se invierten a menudo porque la dualidad engendra una reciprocidad de perspectivas que, como en el caso de los espejos enfrentados, puede repetirse al infinito. Si los no iniciados son los muertos, son también sobreiniciados. Y si, como ocurre con frecuencia, son los iniciados quienes personifican los fantasmas de los muertos para asustar a los novicios, es a estos últimos a quienes les corresponderá, en una etapa posterior del rito, dispersarlos y prevenir su retorno. Sin ir más adelante en estas consideraciones, para no alejarnos de nuestro propósito, bastará con recordar que en la medida en que los ritos y las creencias ligados a Papá Noel se remiten a una sociología iniciática (sin ninguna duda), ponen en evidencia, detrás de la oposición entre adultos y niños, una oposición más profunda entre muertos y vivos.



Hemos llegado a esta conclusión por un análisis meramente sincrónico de la función de ciertos rituales y del contenido de los mitos que los fundan. Pero un análisis diacrónico nos habría llevado al mismo resultado. Porque los historiadores de las religiones y los folcloristas admiten que el lejano origen de Papá Noel se encuentra en

este Abad de Alegría, *Abbas Stultorum*, Abad de la Desgobernancia que traduce exactamente el inglés *Lord of Misrule*, personajes que son, por un tiempo determinado, reyes de Navidad en los que se reconoce a los herederos del rey de las Saturnales de la época romana. Ahora bien, las Saturnales eran la fiesta de los *larvae*, es decir, de los muertos por violencia o abandonados sin sepultura, y detrás del anciano Saturno devorador de niños se perfilan, en imágenes simétricas, el buen Papá Noel, bienhechor de los niños, el Jubelok escandinavo, demonio cornudo del mundo subterráneo que lleva regalos a los niños, San Nicolás que los resucita y los llena de regalos, y, finalmente, las *katchina*, niñas muertas de muerte precoz, que renuncian a su papel de asesinas de niños para convertirse alternativamente en distribuidoras de regalos o de castigos. Agreguemos que, como las *katchina*, el prototipo arcaico de Saturno es un dios de la germinación. En realidad, el personaje moderno de Santa Claus o de Papá Noel resulta de la fusión sincrética de varios personajes: el Abad de la Alegría, obispo-niño elegido con la invocación de San Nicolás y el mismo San Nicolás a cuya fiesta se remiten las creencias en las medias, los zapatos y las chimeneas. El Abad de la Alegría reinaba el 25 de diciembre, la fiesta de San Nicolás se celebra el 6 de diciembre, los obispos-niños eran elegidos el día de los Santos Inocentes, el 28 de diciembre. El Jubelok escandinavo se celebraba en diciembre. Estamos directamente remitidos a la *libertas decembris* de la que habla Horacio y que, en el siglo XVIII, de Tillot había invocado para unir la Navidad con las Saturnales⁵.

Las explicaciones por sobrevivencia son siempre incompletas porque las costumbres no desaparecen ni sobreviven sin razones. Cuando subsisten, es menos por viscosidad histórica que por la permanencia de una función que el análisis del presente permite encontrar. Si hemos dado a los indios Pueblo un lugar predominante en nuestra discusión, es precisamente porque la ausencia de cualquier relación histórica entre sus instituciones y las nuestras (si se exceptúan algunas influencias españolas tardías, en el siglo XVII) muestra que, con

5 Se trata de Jean-Benigne Lucotte, señor de Tillot (1668-1750), filólogo e ilustrado dijónés, cuyas *Mémoires pour servir à l'histoire de la Fête des Fous* ('Memorias para servir a la historia de la Fiesta de los Locos'), publicadas en Ginebra, en 1741, constituyen una de las primeras piezas de estudio minucioso sobre un rito popular. [Nota del editor].

los ritos de Navidad, estamos en presencia no solamente de vestigios históricos, sino de formas de pensamiento y conductas que tienen que ver con las condiciones más generales de la vida en sociedad. Las Saturnales y la celebración medieval de la Navidad no contienen la razón última de un ritual inexplicable de otra manera y desprovisto de significado, pero proporcionan un material comparativo útil para encontrar el sentido profundo de instituciones recurrentes.

No es sorprendente que los aspectos no cristianos de la fiesta de Navidad se parezcan a las Saturnales. Tenemos razones para suponer que la Iglesia escogió el 25 de diciembre como fecha de la Navidad (en lugar de marzo o enero) para substituir con su conmemoración a las fiestas paganas que se desarrollaban el 17 de diciembre pero que, a finales del Imperio, se extendían por siete días, hasta el 24. De hecho, desde la Antigüedad hasta la Edad Media, las “fiestas de diciembre” presentan las mismas características: en primer lugar, la decoración de los edificios con plantas, luego el intercambio de regalos y los regalos a los niños, la alegría, los festines y, finalmente, la fraternización entre ricos y pobres, entre amos y sirvientes.

Al analizar más detenidamente los hechos, aparecen ciertas analogías de estructura sorprendentes. Igual que las Saturnales romanas, la Navidad medieval ofrece dos características sincréticas y opuestas. En primer lugar, una reunión y una comunión: la distinción entre clases y estatus es temporalmente abolida, esclavos o sirvientes se sientan en la mesa de los amos que se convierten en sus sirvientes; las mesas opíparas son para todos, los sexos intercambian su vestimenta. Pero al mismo tiempo, el grupo social se divide en dos: la juventud se constituye en cuerpo autónomo, elige a su soberano, abad de la juventud o, como en Escocia *abbot of unreason*; y como el título lo indica, se entrega a una conducta desordenada que se expresa en abusos cometidos contra el resto de la población. Sabemos que, hasta el Renacimiento, tenían las formas más extremas: blasfemias, robos, violaciones e incluso asesinatos. Durante la Navidad, al igual que durante las Saturnales, la sociedad funciona a un doble ritmo de *solidaridad acrecentada* y *antagonismo exacerbado* y estas dos características aparecen como una pareja de oposiciones correlativas. El personaje del Abad de la Alegría efectúa una suerte de mediación entre estos dos aspectos. Es reconocido e incluso entronizado por las autoridades regulares; su misión

consiste en regir los excesos dentro de ciertos límites. ¿Qué relación existe entre este personaje y su función, y el personaje con la función de Papá Noel, su lejano descendiente?

Hay que diferenciar cuidadosamente el punto de vista histórico del punto de vista estructural. Históricamente, ya lo hemos dicho, el Papá Noel de Europa Occidental, su predilección por las chimeneas y los zapatos resultan meramente de un desplazamiento reciente de la fiesta de San Nicolás, asimilada a la celebración de la Navidad, tres semanas más tarde. Esto explica que el joven abad se haya convertido en anciano. Pero lo explica solamente en parte, porque las transformaciones son más sistemáticas de lo que el azar de las conexiones históricas y calendáricas podría hacerlo admitir. Un personaje real se volvió personaje mítico; una emanación de la juventud, simbolizando su antagonismo con los adultos, se convirtió en símbolo de la edad madura, traduciendo su disposición bondadosa hacia la juventud. El apóstol de la mala conducta es el encargado de sancionar la buena conducta. Los adolescentes abiertamente agresivos con sus padres son sustituidos por los padres que se esconden detrás de una barba postiza para hacer felices a sus hijos. El mediador imaginario reemplaza al mediador real, y al mismo tiempo que cambia de naturaleza, se pone a funcionar en el otro sentido.

Descartemos de entrada unas consideraciones que no son esenciales para el debate pero que amenazan con crear confusión. En la sociedad contemporánea, la “juventud” prácticamente ha desaparecido, como franja de edad (aunque, en los últimos años, vemos algunos intentos de reconstitución, sin poder predecir sus posibilidades). Un ritual que otrora se distribuía entre tres grupos de protagonistas: niños, jóvenes, adultos, hoy apenas implica dos de ellos (al menos en el caso de la Navidad): los adultos y los niños. La “sinrazón” de la Navidad ha perdido entonces su palanca; se desplazó atenuándose: en el grupo de los adultos, ella solamente sobrevive en la cena de Navidad en el cabaret y en la noche de San Silvestre, en el Times Square. Pero examinemos el papel de los niños.

En la Edad Media, los niños no esperan pacientemente la llegada de sus juguetes en la chimenea. Disfrazados y agrupados en bandas que el viejo francés llama “guisarts”, van de casa en casa cantando y deseando feliz Navidad para recibir a cambio frutas y pasteles. Hecho

significativo, evocan la muerte para hacer valer su creencia. En Escocia, en el siglo XVIII, cantan esta copla:

Rise up, good wife, and be no, swier	Levántate, buena mujer, no seas perezosa,
To deal your bread as long's you're here;	a conseguir el pan, mientras estés aquí;
The time will come when you'll be dead,	ha de llegar el tiempo en que estés muerta
And neither want nor meal nor bread.	y no necesites vianda ni pan. ⁶

Aun si no dispusiéramos de esta preciosa indicación y de la, no menos significativa, del disfraz que transforma a los actores en espíritus o fantasmas, tendríamos otras, sacadas del estudio de las colectas de niños. Sabemos que no se limitan a la Navidad⁷. Ocurren durante todo el periodo crítico del otoño, cuando la noche amenaza el día, de la misma manera que los muertos se vuelven acosadores de los vivos. Las colectas de Navidad comienzan varias semanas antes de la Natividad, generalmente tres, así establecen la relación con las colectas, también de disfraces, de la fiesta de San Nicolás que resucitó a los niños muertos. Su carácter es más acentuado en la colecta inicial, la de Hallow-Even —que se volvió víspera de Todos los Santos por decisión eclesiástica— donde hoy todavía, en los países anglosajones, los niños disfrazados de fantasmas o de esqueletos persiguen a los adultos hasta que estos se rediman entregando regalitos. El progreso del otoño, desde su inicio hasta el solsticio que marca el rescate de la luz y de la vida, se acompaña, en el plano ritual, de un tránsito dialéctico con las siguientes etapas: el regreso de los muertos, su conducta amenazante y perseguidora, el establecimiento de un *modus vivendi* con los vivos, a través de un intercambio de servicios y regalos, y, finalmente, el triunfo de la vida cuando, en Navidad, los muertos, colmados de regalos, abandonan a los vivos para dejarlos en paz hasta el próximo otoño. Es significativo que los países latinos y católicos, hasta el siglo pasado, hayan hecho énfasis en la fiesta de San Nicolás, es decir, en la forma más *mesurada* de la relación, mientras que los países anglosajones la desdoblan en sus dos formas extremas y antitéticas de *Halloween*, cuando los niños se hacen los muertos para volverse cobradores de

6 Citado por J. Brand, *Observations on popular antiquities*, (Londres: s. e., 1900) p. 243. [Nota del autor].

7 Véase al respecto A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, 1948, pp. 92, 122. [Nota del autor].

los adultos y *Christmas*, cuando los adultos colman a los niños para exaltar su vitalidad.



Las características aparentemente contradictorias de los ritos de Navidad se aclaran así: durante tres meses, la visita de los muertos a los vivos se hace cada vez más insistente y opresiva. El día de su partida, se les puede entonces festejar y darles una última oportunidad de manifestarse libremente, o, como lo dice tan fielmente el inglés, *to raise hell*. Pero, en una sociedad de vivos, ¿quién puede personificar a los muertos sino todos los que, de un modo u otro, no están completamente incorporados al grupo y participan de esta alteridad que es la marca misma del dualismo supremo: el de los muertos y de los vivos? No es sorprendente entonces que los extranjeros, los esclavos y los niños sean los principales beneficiarios de la fiesta. La inferioridad de estatus político o social, la diferencia de las edades proporcionan al respecto criterios equivalentes. De hecho, tenemos innumerables testimonios de los mundos escandinavo y eslavo, que revelan el carácter de la cena de Navidad como una comida ofrecida a los muertos, donde los invitados hacen el papel de muertos; los niños, el de ángeles; y los ángeles, el de muertos. No es raro que Navidad y Año Nuevo (su doble) sean fiestas de regalos: la fiesta de los muertos es esencialmente la fiesta de los otros, ya que el hecho de ser otro es la primera imagen que nos podemos hacer de la muerte.

Estamos ahora en capacidad de dar respuesta a las dos preguntas planteadas al inicio de este estudio. ¿Por qué se desarrolla el personaje de Papá Noel, y por qué la Iglesia observa este desarrollo con preocupación?

Hemos visto que Papá Noel es a la vez heredero y antítesis del Abad de la Sinrazón. Esta transformación es en primer lugar indicio de un mejoramiento de nuestras relaciones con la muerte; ya no es necesario, para estar en paz con ella, permitirle periódicamente la subversión del orden y de las leyes. Ahora en la relación predomina una suerte de benevolencia algo desdeñosa. Podemos ser generosos, tomar la iniciativa, ya que no se trata sino de darle regalos e incluso juguetes, es decir, símbolos. Pero este debilitamiento de la relación entre muertos y vivos se da a expensas del personaje que la encarna; al contrario, parecería que por ello se desarrolla mejor. Esta contradicción

sería insoluble si no se admitiera que otra actitud frente a la muerte va progresando entre nuestros contemporáneos, actitud tal vez no hecha del temor tradicional a los espíritus y a los fantasmas, sino de todo lo que la muerte representa en sí y también en la vida en cuanto a empobrecimiento, sequía y privación. Indaguemos por el tierno cuidado que tenemos con Papá Noel, por nuestras precauciones y nuestros sacrificios para mantener intacto su prestigio con los niños. ¿No será que en nuestro interior está siempre latente el deseo de creer, aunque sea un poco, en una generosidad sin control, en una gentileza sin segunda intención; en un breve intervalo durante el cual están en suspenso cualquier temor, cualquier envidia, cualquier amargura? Tal vez no podemos compartir plenamente la ilusión, pero lo que justifica nuestros esfuerzos es que esta ilusión, mantenida por otros, nos proporciona al menos la posibilidad de calentarnos a la luz de la llama prendida en estas jóvenes almas. La creencia en donde guardamos a nuestros hijos de que los juguetes vienen del más allá aporta una coartada al secreto movimiento que nos incita en realidad a ofrecerlos al más allá con el pretexto de darlos a los niños. Por este medio, los regalos de Navidad son un verdadero sacrificio a la alegría de vivir, que consiste, en primer lugar, en no morir.

Con mucha profundidad, Salomon Reinach escribió una vez que la gran diferencia entre las religiones antiguas y las religiones modernas está en que “los paganos rezaban a los muertos, mientras que los cristianos rezan por los muertos”⁸. Sin duda el rezo a los muertos dista de este rezo mezclado con conjuros que cada año, y cada vez más, dirigimos a los niños —encarnación tradicional de los muertos— para que, al creer en Papá Noel, acepten ayudarnos a creer en la vida. Hemos desenredado los hilos que atestiguan la continuidad entre estas dos expresiones de una idéntica realidad. Pero la Iglesia no se equivoca en absoluto cuando denuncia la creencia en Papá Noel como el bastión más sólido y uno de los focos más activos del paganismo en el hombre moderno. Queda por saber si el hombre moderno no puede defender su derecho a ser pagano. Para terminar, una última anotación: del rey de las Saturnales al Buen Noel, el camino es largo; en el recorrido, un

8 S. Reinach, *L'Origine des prières pour les morts*, en *Cultes, Mythes, Religions*, Paris, 1905, tomo I, p. 319. [Nota del autor].

rasgo esencial —tal vez el más arcaico— del primero pareciera haberse perdido definitivamente. Frazer ya mostró que el rey de las Saturnales es heredero de un prototipo antiguo que, después de personificar al rey Saturno y haberse entregado a todos los excesos durante un mes, era solemnemente sacrificado en el altar de Dios. Gracias al auto de fe de Dijon, el héroe está reconstituido con todas sus características, y en este singular asunto, no es una pequeña paradoja que, con el propósito de poner fin a Papá Noel, los eclesiásticos de Dijon hayan restaurado en su plenitud, después de un eclipse de algunos milenios, so pretexto de destruirla, una figura ritual, comprobando así su perennidad.

**“UN MONSTRUO ABSOLUTO”: ARMANDO NORMAND
Y LA SUBLIMIDAD DEL MAL**

*“An absolut monster”: Armando Normand
and the sublimity of evil*

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA *
Universidad Externado de Colombia · Bogotá

* histomusica@yahoo.com.mx

Artículo de investigación recibido: 24 de abril del 2008 · aprobado: 3 de octubre del 2008

RESUMEN

Entre todos los personajes acusados de crímenes atroces en las caucheras del Putumayo (ca. 1912), ninguno ha producido tanto horror y fascinación como Armando Normand. En este artículo seguimos la pista de esta vida infame, incorporando el camino material previamente no reseñado y examinando cómo y por qué ingresó a la mitología de la frontera, en cuanto arquetipo del terror. Por lo mismo se observa de cerca su relación con las figuras de Roger Casement y el emblemático Kurtz de *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad. Asimismo se aprovecha la circunstancia para discutir con algunos planteamientos de Michael Taussig, Gananath Obeyesekere y Michel Foucault.

Palabras clave: *Armando Normand, Casa Arana, arquetipos, Roger Casement, Joseph Conrad, mal, Putumayo, terror.*

ABSTRACT

Among all the characters accused of ghastly crimes in the Putumayo rubber plantations (ca. 1912), none has exceeded the horror and fascination inspired by Armando Normand. This article follows the trail of this “infamous life”, incorporating previously unreviewed material and examining how and why it joined the frontier mythology like an archetype of terror. On this basis, we can observe his relation with the characters of Roger Casement and Joseph Conrad’s emblematic Kurtz from *Heart of Darkness*. We also use this circumstance to discuss some of the ideas of Michael Taussig, Gananath Obeyesekere and Michel Foucault.

Keywords: *Armando Normand, archetypes, evil, Roger Casement, Joseph Conrad, Peruvian Amazon Company, Putumayo, terror, history, crime, Colombia.*

“Most of these criminals I have
met are fools. This man is not.”

ROGER CASEMENT, *Putumayo Journal*

“**¡Y**o he sido cauchero, yo soy cauchero! ¡Y lo que hizo mi mano contra los árboles puede hacerlo contra los hombres!”. Así reza la tercera parte de *La vorágine* de José Eustasio Rivera (1998)¹, conocida como “el lamento del cauchero”. Sin duda se trata de una de las aproximaciones más vívidas a la ambigua moral del hombre blanco de frontera, y una que en la novela prologa y resume el desenlace, cuando los protagonistas serán devorados casi literalmente por la selva. Asimismo hace espejo de la contundente primera frase de la narración de Arturo Cova, cuando este rememora: “Antes que me hubiera apasionado por mujer alguna, jugué mi corazón al azar y me lo ganó la Violencia”. Son estos temas (la pasión, el azar, la violencia) los que configuran la reacción de Occidente frente a la selva: móviles esencialmente irracionales que parecen desatarse apenas el hombre blanco entra en contacto con lo que su milenario acervo mitológico indica que es el límite entre la cultura y la barbarie; fuerzas que están presentes por igual en los viajes al inframundo de Orfeo, Virgilio y Dante, y que, aparte de *La vorágine*, hallan un reducto clásico en *El corazón de las tinieblas* (*Heart of Darkness*) de Joseph Conrad (2002)².

Para Michael Taussig (2002: 144), en su influyente *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje...*, el ingreso al sinsentido de la selva y el mundo salvaje predispone el recurso al terror. Es así como, a caballo entre el mundo de Rivera y el mundo de Conrad, y enfocándose en las atrocidades perpetradas por los caucheros Colombo-peruanos durante el periodo de la explotación amazónica en el primer tercio del siglo xx, eleva en cuanto explicación de la barbarie blanca la sinrazón misma. En otras palabras, estima que, para otorgarle sentido a un mundo sin sentido (esto es, el mundo salvaje), el blanco —que es lo mismo que

1 La edición original data de 1924.

2 El manuscrito original data de 1898 y la primera edición de 1902.

decir Occidente— revierte a su propia manera de sinsentido, al constituirse él mismo en una parodia del salvaje. Otro tanto ha aseverado el antropólogo singalés Gananath Obeyesekere (1997: 11) en su polémico *The apotheosis of Captain Cook...*, aunque desde un punto de vista matizadamente diferente al de la interpretación marxista-foucaultiana de Taussig. Para Obeyesekere, el hombre blanco se comporta conforme uno de dos “modelos míticos”: el de Próspero (el ilustrado shakespeariano quien mediante el intelecto llega a organizar y, en consecuencia, a redimir el mundo salvaje) o el de Kurtz (el espíritu iluminado de *El corazón de las tinieblas*, quien hace del terror un fin para dominar al mundo salvaje, y, en el camino, se hace más terroríficamente salvaje que los propios “salvajes”)³.

Mientras que para Taussig prima la idea de que en el trasfondo de todo este proceso se encuentra el determinante capitalista, y por lo mismo se fundamenta en la idea marxista de “fetichización de la mercancía” (pues es en la selva donde se da una forma aberrada de fetiche: la vida como una deuda permanente que se cobra a perpetuidad, de generación en generación, mediante el terror expresado a su vez en el sistema de *endeude*), para Obeyesekere existen móviles más insondables, arquetípicos si se quiere, insertos en la estructura profunda de la lógica occidental, independientemente de en qué fase histórica se encuentre. Dado que, como lo hemos señalado, la mitología del encuentro con la selva se remonta a épocas que se asocian a los orígenes mismos de la idea de Occidente —previas, en ese sentido, al surgimiento del capitalismo—, y que se ha extendido casi sin variantes sustanciales hasta nuestros días, tendemos a estar de acuerdo más con el esrilanqués que con el australiano. Es así como nos disponemos a desarrollar un ejemplo ilustrativo, tomado del mismo contexto en el que Taussig desarrolla su tesis, para mostrar cómo es posible interpretar el terror de una manera alterna a como este lo hace. Trataremos, pues, el caso de Armando Normand, el infame capataz de la estación

3 Por “modelos míticos”, Obeyesekere (1997: 10) entiende “un mito importante o paradigmático” que puede “servir como modelo para otros tipos de construcciones míticas”, o bien “un conjunto subyacente de ideas (una estructura mítica o un conglomerado de mitemas) utilizado en una variedad de formas narrativas”. Entendemos que, así trabajada, esta noción resulta esencialmente análoga a aquella de “arquetipo” como la usa, por ejemplo, Caro Baroja (1991), o incluso, como lo veremos, a aquella de “esquema” postulada por Gombrich (1979).

cauchera de Matanzas: alguien a quien el cónsul Casement, durante su célebre investigación sobre las atrocidades peruanas en el Putumayo, en 1910, no vaciló en calificar de “monstruo absoluto”⁴.



Hasta la fecha, no se ha intentado por parte de los estudiosos de la Casa Arana un perfil biográfico de sus personajes más conspicuos, salvo, probablemente, el del propio Julio Arana (Lagos, 2005). Acaso la información es tan apabullante, y a la vez tan reiterativa y tan contradictoria, que *todos* los sindicatos de los crímenes más horrendos contra la población indígena (en los informes de Casement y el juez Carlos Valcárcel, en *El libro rojo del Putumayo* o en la compilación de denuncias de Vicente Olarte Camacho, entre muchos otros) terminan reuniéndose en el mismo espécimen: en el del cauchero sádico e irracional, cínico e inescrupuloso, el mismo que, a la postre, canta José Eustasio Rivera. Esta situación de por sí nos dice bastante sobre lo que significa la figura del empleado de la Casa Arana, similar, por ejemplo, a la del anónimo funcionario de un campo de concentración nazi. Lo que importa son sus crímenes, sus cientos de atrocidades, y no su vida en cuanto individuo. A lo cual hay que sumarle que no son fáciles de exhumar en la literatura impresa (incluso la de la época) datos biográficos que vayan más allá de un par de generalidades. Por ende, intentar reconstruir la vida de cualquiera de estas figuras es un acto en cierto sentido fútil, pues cabe suponer que la personalidad se pierde

4 “[A]n ‘absolute monster’ capable, from his face, of any crime” (Casement, 1997: 258). De aquí en adelante, nos referiremos siempre a esta edición de su diario amazónico ejemplarmente anotada por Angus Mitchell. No tomaremos en cuenta los llamados “Diarios negros” (*Black Diaries*) de Casement, piezas clave en la incriminación del cónsul durante su proceso como traidor a la causa británica durante la Primera Guerra Mundial, en particular por su revelación del patriota irlandés como un homosexual que había hecho del viaje al Putumayo un desaforado *tour* de encuentros eróticos. Nos parecen sensibles los argumentos adelantados por Mitchell sobre la falsificación o, cuando menos, alteración de tales documentos por parte de los servicios de inteligencia militar británicos, que habrían tomado como base el original que aquí se invoca. Lo cual no niega la factible homosexualidad de Casement, pero tampoco la hace muy relevante para nuestros fines. De igual manera vale anotar que nada de lo escrito sobre Normand en los *Black Diaries* varía sustancialmente con respecto a lo aparecido en el *Amazon Journal* —salvo por el hecho de que en los primeros aparece menos veces—, como para incluirlo en cuanto variante significativa en la mitología sobre el personaje (véase también a Inglis, 1973; Mitchell, 2003; Ó Síocháin, 2007; Reid, 1976).

en el fárrago de horrores; horrores que son muchas veces achacados a diversos nombres a la vez y en un marco casi atemporal. En todo caso, si en algo vale el esfuerzo, es justamente porque pone en evidencia un tipo social: ciertos valores y *modus operandi* compartidos, cierta simbiología afín.

Recordemos que están los modelos míticos que propone Obeyesekere, entre los cuales prima, para este caso, el de Kurtz. Tanto así que el editor del diario de Casement (1997: 253), Angus Mitchell, no vacila en afirmar que “si hay una sola figura que se asemeje” al personaje de Conrad, “este es Armando Normand”. El juicio es relevante, pues, como es bien sabido, Casement y Conrad se conocieron en 1890 y convivieron durante algunas semanas en Matadi, en el que entonces era el Estado Libre del Congo, todavía cuando el primero ejercía su irreflexiva labor como curtido agente del colonialismo y el segundo era un aventurero polaco de nombre Józef Korzeniowski, empleado como capitán de un carguero fluvial (Sebald, 1998: 101 y ss.). Mitchell (2003: 22) asevera que “hay poca duda de que Casement tuvo un impacto formativo en la percepción que Conrad tuvo de África”, pero puede que la influencia haya ido más bien en sentido contrario. No solo Kurtz explicó a Normand al moderno editor de Casement, sino que da la impresión de que también ayudó al propio cónsul a disponer de un *modelo* —o de un *esquema*, como lo definiría Gombrich (1979)— para encuadrar al agente cauchero.

Ahora bien, si examinamos la vida de este sujeto *como correspondiente con un modelo mítico*, podemos, al menos parcialmente, resolver el dilema entre lo puesto y lo supuesto. Además, su caso es uno de los más interesantes, ya que, aparte de ser uno de los más socorridos a la hora de ilustrar las atrocidades del Putumayo, frecuentemente se le consigna con mucho detalle. Y aún así, paradójicamente, Normand es uno de los pocos personajes de los cuales, que se sepa, no ha quedado testimonio visual. No disponemos de un solo retrato o fotografía de conjunto que nos dé una idea de cómo era su figura; solamente los testimonios escritos, como solo los tenemos de Kurtz. En este sentido, Armando Normand es a la vez el cauchero más propenso a la reconstrucción histórica y el más proclive a la mitologización.

No obstante, disponemos de un documento precioso, el cual, que sepamos, nunca ha sido atendido. En 1913, el aventurero estadounidense

Peter MacQueen —uno de esos personajes tan de la época, por igual fascinantes y sospechosos, que un día podían cubrir la pérdida de Panamá y otro, la vida gitana en el Danubio— visitó a Normand en la cárcel de Guadalupe, en Lima. Fruto de ello quedó un curioso artículo para *The National Magazine* de Boston, en el que, aparte de bosquejar una rápida semblanza del reo en sus circunstancias actuales, dejó que este narrara su historia y su versión sobre los hechos que condujeron a su captura. Tal y como aparece el texto, diera la impresión que luego de la presentación de MacQueen, Normand tomara la pluma. A lo largo de cuatro apretadas páginas, y en una confiada primera persona, el presidiario hacía memoria de sus orígenes, de su ingreso al mundo de las caucheras, de su relación con los indígenas (a los cuales se le acusaba de haber aniquilado por miles, con un sadismo impávido) y, por supuesto, presentaba sus descargos frente a las acusaciones de Casement, que con razón estimaba que habían incidido en su arresto. El artículo terminaba sin que MacQueen retomara la escritura, dando así la impresión de que aprobaba tácitamente la versión del recluso⁵.

Hay suficiente evidencia para dudar seriamente de mucho de lo que afirma Normand en su recuento —el tono exculpatorio es tan previsible como evidente—, pero no solo resulta afortunado tener acceso a un esbozo autobiográfico por parte suya, sino que provee información contextual que puede suponerse como esencialmente veraz. En cualquier caso, lo que aquí nos interesa no es tanto la verificación factual de los datos sino la construcción de su personaje: de una vida infame que, de seguro, así no lo reconociera en su escrito, también ayudó a modelar. Nos permite seguirlo, además, tanto a partir de lo que dijo de sí mismo, como de lo que otros, interesados en condenarlo o exonerarlo, dijeron de él.



Nació en Cochabamba, cerca de 1880, de padre peruano y madre boliviana. Su familia, escribió, “era una de las primeras” en la

5 Todo parece indicar que este artículo, o al menos el aparte presuntamente escrito por Normand, debe ser el mismo que Valcárcel (1915: 106) y Donadío (1995: 26) mencionan como publicado en el periódico anglófono limeño *The West Coast Leader*, en su edición del 22 de mayo de 1913. No nos ha sido posible ubicar dicho ejemplar para confrontarlo con este de *The National Magazine*, pero lo que es un hecho es que ninguno de los dos autores le dio mucha importancia a tal escrito.

provincia, lo cual “le otorgó excelentes oportunidades para asegurar una educación”. Abandonó su ciudad natal a los veinte años, luego de graduarse del seminario local, para estudiar leyes, presumiblemente en La Paz. No obstante, renunció a la carrera en su segundo término para desplazarse hacia Buenos Aires, donde asistió a la Escuela Nacional de Comercio, de la cual se graduó como contador público. En 1903, viajó a Londres y estudió “por unos pocos meses en la Pitman School de Russell Square, con el fin de perfeccionar [su] conocimiento de la teneduría de libros y los métodos modernos de administración”. Un año después se hallaba en Manaos, trabajando para el cónsul peruano “fundamentalmente en asuntos relativos a la publicación de *La Unión*”, periódico del cual su jefe era dueño, y también haciendo algunas traducciones y dando clases de inglés y contabilidad. Probablemente en virtud de sus dúctiles capacidades fue empleado en 1904 por Julio César Arana para “acompañar en calidad de intérprete al señor Abel Alarco a Barbados, a donde se dirigía para contratar nativos con el fin de que trabajaran en las regiones caucheras”. Al regreso, que se complicó por el creciente descontento de los enganchados, prosiguieron hasta la estación de La Chorrera, sobre el río Igaraparaná, entonces el asiento principal de “Arana, Vega y Compañía”.

Contaba Normand que durante los meses siguientes recibieron “constantes advertencias concernientes a la actividad de [...] los salvajes andoques” (MacQueen, 1913: 942-943). “Todo el tiempo teníamos pequeños encontrones con los indios”, decía.

Manteníamos enviando a nuestros intérpretes [...] entre la manigua, con la intención de inducirles a traer caucho a la estación y recibir bienes a cambio. Por esa época, [...] recibí una nota de [Juan Bautista] Vega (aviador pastuso, socio de Arana y cónsul colombiano en Iquitos) [...] informándome que yo y otro hombre cuyo nombre no recuerdo [...] estaríamos a cargo de la estación de Matanzas. Habríamos de recibir, aparte de nuestro pequeño salario mensual, tres soles por cada quince kilos de caucho recolectado. Esta sociedad duró hasta febrero o marzo de 1906, cuando el otro sujeto fue despedido por su actitud hacia los indios. Él pretendía obligarlos a traer el caucho a la estación, y se metía a la selva a amenazarlos con varios castigos si no traían la cantidad demandada. Yo conocía a los indios y sabía que el único resultado de tales

métodos iba a ser que no obtuviéramos nada. Fui a buscar a Vega a La Chorrera y le puse de presente mis condiciones, y así fue que me pusieron en completo control de Matanzas.

En noviembre de 1906 escuchamos que los indios estaban haciendo planes para atacar la estación. Espero que ustedes enfaticen el punto de que el rencor de los nativos contra los blancos fue el de siempre: porque se les desposeía de una tierra que por derecho era suya, y hasta donde mi experiencia me lo ha enseñado, la cuestión del trato hacia ellos era sólo un asunto menor (p. 944).⁶

Como fuera, ya por esa época Normand y asociados, así como su patrón Julio Arana, eran objeto de las denuncias de Benjamín Saldaña Rocca, un contumaz periodista de Iquitos que los hacía responsables de los crímenes más atroces contra los nativos y colombianos habitantes de la zona, amparándose en las declaraciones de antiguos trabajadores de las distintas estaciones caucheras⁷. En Olarte Camacho (1932:89), se lee:

*Matanzas*⁸ (!!) —escribía Saldaña en 1907—, otra sección de Igaraparaná⁹, es la más pestilente y la que conserva más esqueletos a los alrededores de la casa de los cientos de indios que han sido inmolados por la ferocidad de Norman [*sic.*]. Este mozo, que está en la plenitud de la vida, pues aún no tiene veintidós años, es más criminal que el célebre Chacallaza, de memorable recordación en los anales de la penitenciaría de Lima¹⁰. En la sección que dirige, Norman manda matar sin compasión y quemar por centenas a los

6 El estilo de esta memoria es tan preciso que cae en la redundancia frecuente. Eso mismo nos hace pensar que puede provenir efectivamente de la pluma de Normand. En cualquier caso, en esta traducción hemos evitado lo que consideramos innecesarias reiteraciones, de tal manera que aquí y allá hemos alterado levemente el texto original.

7 La figura y los móviles de Saldaña, “judío y socialista activo” (Casement, 1997: 216; n. 163), se examinan minuciosamente en Stanfield (1998: 125-126).

8 El énfasis es del original.

9 Esta ubicación está errada. Matanzas se ubicaba entre el temprano río Cahuinarí y el medio río Caquetá, sobre todo del lado de este último.

10 Sobre este curioso criminal mestizo y las interpretaciones lombrosianas en torno a su personalidad, muy similares a las que Casement hizo de Normand (por ejemplo que se trataba de “una especie de ser mitológico terrible, cuyo solo recuerdo producía terror”) véase Aguirre (2000).

indios, y se les azota por millares; estas gentes, así flageladas y sin curación de ninguna especie, se agusanan y despiden fetidez de carnes podridas; ya en ese estado de descomposición, e inservibles para el trabajo, los manda matar a machetazos.

Aquí ya aparecían en embrión los *leit motiv* que desde entonces acompañaron la figura de Armando Normand: su prolijidad con el fute, su asociación con el olor a carne putrefacta y, sobre todo, su crueldad pirómana. Así, cuando Roger Casement llegó al Putumayo, al cauchero lo antecedían al menos tres años de oprobio, situación que al cónsul parecía resultarle todavía más deshonorosa dados los orígenes del personaje. El cónsul le escribía al canciller británico Sir Edward Grey, en enero de 1911¹¹:

[...] boliviano, creo que de ascendencia extranjera. En gran parte educado en Inglaterra. Un hombre de quien nada bueno puede decirse. Sus crímenes son innumerables y hasta los peruanos blancos me han contado que Normand hacía cosas que ningún otro hacía. [...] Si alguien en el Putumayo merece ser castigado, con este hombre debe darse el ejemplo.

Pero si hemos de creerle a Normand con respecto a su vida anterior a Matanzas (que en principio sería razonable hacerlo, dado que, hasta donde sabemos, no tenía entonces prontuario criminal que le precediera), ni era de linaje europeo, ni había sido “en gran parte educado en Inglaterra”, aunque también es muy posible que en algún momento hubiera presumido de ello. En cualquier caso, ambos atributos trascendieron casi sin cuestionamiento hasta nuestros días, en

11 “[A] bolivian, I believe of foreign parentage. Largely educated in England. A man of whom nothing good can be said. The crimes committed by this man are innumerable, and even Peruvian white men said to me that Normand had done things none of the others had done. [...] If anyone on the Putumayo deserves punishment this man should be made example of” (Casement *et al.*, 1912: 3). El juicio fue transcrito tal cual en las influyentes obras de Hardenburg (1912: 267) y Paternoster (1913: 92). Sin embargo, otra rendición contemporánea del documento —en Philip (1991: 332)— muestra algunas variaciones muy llamativas que aquí ponemos en cursivas: “boliviano, creo que de ascendencia *francesa*. En gran parte educado en Inglaterra. Un hombre de quien nada bueno puede decirse; él es un monstruo. Los crímenes *cometidos por este canalla* son innumerables y hasta los peruanos blancos me han contado que Normand hacía cosas que ningún otro hacía”.

obras de difusión como las de Collier (1968: 275) y Lagos (2005: 267), y sobre todo fueron acentuados en varias novelas. Así, por ejemplo, César Uribe Piedrahita (1933) o Alberto Montezuma Hurtado (1966), probablemente con fundamento en la tradición oral de la zona, le otorgaron un hablado en “espanglish” a medio camino entre la procacidad chola y el amaneramiento dandy. En *El paraíso del diablo*, Hurtado (1966: 175) se refirió a «Armando Lormand, un sujeto de origen inglés, a quien llamaban el “pibe” Lormand en razón de su juventud», mote que tendría sentido tomando en cuenta sus estudios en la Argentina. De manera correspondiente, su apellido se prestó para toda suerte de adaptaciones y transcripciones: se escribió Norman, Lormand, Normán o incluso Nordeu (Olarte Camacho, 1932: 142). Según otros registros (Hardenburg, 1912: 233), parece que también respondió al nombre de Felipe, o que lo usaba alternativamente.

En otras ocasiones, como en *El bosque que llora* de Vicky Baum (1944: 366-367), se prescindió del nombre para llamarlo simplemente “El Boliviano”.

El boliviano, el de cara blanca, el que se jactaba de su educación, el que era el más bestial de los bestiales jefes de la Compañía Peruana del Amazonas, bebía brandy de un gran vaso. Se tenía mucha compasión a sí mismo esa noche. Había sufrido un fuerte ataque de malaria y también le molestaba su vieja sífilis, que los médicos de Iquitos habían prometido curarle tantas veces pero que no le habían curado. Sus ocho muchachas, la cosecha del mes, estaban sentadas a su alrededor y lo contemplaban fijamente con sus estúpidos ojos indios. Las detestaba a todas. Detestaba el olor de sus cuerpos y el contacto de su piel y el sudor de sus frentes y la apagada y fría impassibilidad con que lo aburrían. Eran animales y algo peor que animales y él las detestaba, porque en la niebla de su borrachera y de su fiebre las hacía responsables de su fracaso como hombre. En los últimos tiempos, ni el retorcerse de los flagelados cuerpos, ni el sonido de los gritos, ni la contemplación de las torturas y violaciones lograban la excitación y el deseo. Estaba enfermo hasta la médula de los huesos y vacío e impotente y la vida era para él algo así como un sabor desagradable que no podía escupir. En alguna parte, alguna vez, había sido un joven lleno de fuerza y energía. Un hombre blanco. Un hombre culto. Soy un

caballero, gemía El Boliviano. Había ido al Putumayo a enriquecerse y seguía siendo pobre. Había tenido salud y estaba enfermo. Le habían gustado las mujeres y ahora las odiaba.

En su entrevista con Peter MacQueen (1913: 946), Normand afirmó haber solicitado que se le reemplazara en Matanzas, “a principios de 1910, antes de que llegara Sir Roger Casement y de que nadie hubiera escuchado de su arribo”, alegando hallarse con “escalofríos y fiebres [...] habitualmente enfermo y con síntomas del terrible beri-beri”, lo cual confirma en parte el cuadro psicossomático elaborado por la escritora austriaca, así en cambio no resulte claro si sufrió de sífilis. Lo único poco creíble, aunque de ello bien podía haberse lamentado en público, era su pobreza. Los testimonios de quienes conocieron a Normand, comenzando por el propio Casement, más bien hicieron hincapié en su holgura material. En cualquier caso, el pasaje condensó perfectamente la imagen literaria del cauchero. Luego su identidad cambió, pero no su fama. Así que apareció bajo el nombre de “Jorge Ruiz” en *The Mannings*, un novelón *best-seller* del estadounidense Fred Mustard Stewart (1973: 162), donde su retrato fue igualmente interesante. Ruiz, agente de la estación de “Oro Blanco”, “pudo haber sido un contador exitoso en Caracas, pero aquí en la selva se había convertido en un monstruo”. Stewart trocó nombre, nacionalidad y lugar, pero evidentemente se inspiró en nuestro personaje. O su figura fue leída a la luz de otros caracteres. De ahí que, justo por la época en que los escándalos del Putumayo eran noticia en la prensa británica, el publicista G. Sidney Paternoster (1913: 116) haya aseverado que “Los actos de Simon Legree palidecen frente a aquellos de Armando Normand”. Simon Legree era el esclavista ambicioso, cruel y depravado de *La cabaña del tío Tom*, de Harriet Beecher Stowe (1852), y su nombre ingresó al léxico del idioma inglés como definitorio del villano por antonomasia. Para Paternoster, decir Normand hubiera podido significar lo mismo en castellano.

Aun así, fue Roger Casement quien más contribuyó a proliferar semejante conjunción de asociaciones. Empero, su diario amazónico atestigua que cuando fue al encuentro de Normand, el dublinés también llevaba consigo una imagen predeterminada del villano. Conocía ya las terribles acusaciones de Saldaña Rocca y, a medida que se iba

acercando a Matanzas, iba persiguiendo el rastro creciente de su leyenda. El 24 de septiembre de 1910, en La Chorrera, supo por boca del barbadiano Joshua Dyall cómo por órdenes del boliviano este había aplastado los testículos a dos indígenas rebeldes. Seis días después se enteró en la sección “Occidente” sobre la suerte de Aquileo Torres, un colombiano originalmente esclavizado por Normand que luego — acaso bajo la tutoría de su antiguo captor— se convirtió en uno de los peores cazadores de indios¹². El 3 de octubre reportaba con sorna que Normand obtenía dividendos de hasta el 20% sobre las entradas totales de su distrito y que ello debía permitirle el mantenimiento de un populoso harén. De tal manera que cuando Casement por fin alcanzó Matanzas, el lunes 17 de octubre, su percepción ya no podía ser más aprensiva (Casement, 1997: 256):

Me dieron la sala de estar de Normand; estaba toda pegada de recortes tomados del Graphic, cuya gran mayoría tenía que ver con la guerra ruso-japonesa de 1904. También había muchas cocottes [fotos de prostitutas] tomadas de algún periódico parisino de baja clase, y varios retratos de gente suramericana con aspecto brutal. Uno de estos me imagino que debe ser del propio Normand “cuando niño”; parece un judío delincuente del East End [de Londres], con labios gordos y grasientos y ojos circulares. También cuelgan certificados de la Escuela Londinense de Contabilidad, de 1904, por los que se atesta su formación en alguna escuela de enseñanza media, en una fecha anterior¹³.

Difícil hubiera sido esperar una descripción más halagüeña. Pero a pesar de que el cuadro que presentaba el cónsul de Normand era deliberadamente repulsivo (y de que, por cierto, se hallaba teñido de un sorprendente antisemitismo¹⁴), también demostraba la insospechada

12 Normand también se hizo célebre por sus varias excursiones contra los asentamientos colombianos en la zona. Varios testimonios se recogen en Gómez, Lesmes & Rocha (1995).

13 Aquí, como en otras ocasiones más adelante, nuestra traducción del original inglés será por fuerza mayor aproximada, dado el carácter coloquial y abreviado del diario. En todo caso, como sucede igualmente con el testimonio de Normand, la exactitud de nuestra versión puede verificarse fácilmente de cara a la edición citada.

14 Dado que el aporte de Casement a la infamación de Normand fue enorme, resulta importante recalcar la proclividad del irlandés por las interpretaciones

complejidad psicológica de su modelo, al menos si se le ponía en relación con los demás elementos del lugar. Nadie hizo nunca una descripción más detallada de su rostro, aun cuando Casement no confirmó en su diario si, al cabo de conocer a Normand, su semblante correspondía efectivamente con la presunta fotografía de “cuando niño”¹⁵. Por lo demás, la vívida ambientación daba una idea del tipo de persona que era: cosmopolita en cuanto las circunstancias y la formación se lo permitieran, dado a la pornografía francesa y a confrontar su experiencia directa con la de las imágenes folletinescas de la selva, orgulloso de su educación media. Hurtado (1966: 179), quien es imposible que hubiera tenido acceso a los diarios originales de Casement, anotó por su parte que

[...] la barraca del pibe tenía una especie de alta terraza interior, desde la cual se dominaba un extenso y tupido sector de la selva. En las paredes estaban pegadas varias oleografías con motivos ingleses y un retrato en negro del rey Eduardo VII, arrancado de alguna revista de su patria; además, detalle curioso, había dos mesitas en la esquina con dos grandes vasos de flores de la selva.

fisiognómicas y social-darwinistas. Independientemente de que sus denuncias hayan sido ajustadas a la dimensión barbárica de los crímenes de Normand y asociados —que muy probablemente lo fueron—, con frecuencia aparecen juicios racistas en su diario y hasta en el informe final sobre las atrocidades putumayenses, presentado ante el Parlamento británico. Casi invariablemente, los objetos de su prejuicio son peruanos mestizos o negros barbadenses. Así, en su diario Casement (1997: 260) describe al capataz Westerman Levine como “un negro pequeño y malencarado de sonrisa impostada”, cuya “cara despierta desconfianza y disgusto a la vez; su mirada siempre al acecho, y una boca débil y chapucera”, hasta el punto que más adelante lo califica como “la contraparte negra” (p. 301) y el “instrumento miserable” (p. 302) de Normand. Adan Negrete (o “Negretti”, como lo escribe con obstinación), ayudante del boliviano, no sale mejor librado. Es un «“animal humano” [...] Un mestizo delgado, de aspecto vicioso, procedente de Moyobamba», de “ruinosa cara de hurón y dientes como los de un animal salvaje, y una mirada feroz y hambrienta” (p. 274). Por su parte, en el informe ante el Parlamento, Casement, sostiene con desesperación sobre otro barbadense, Augustus Walcott, que “se contradice de pura estupidez” (Casement *et al.*, 1912: 113). (Este polémico aspecto de Casement se trata en un esclarecedor artículo de Séamas Ó Síocháin, de 1997, a quien agradezco haberme facilitado una copia del mismo por vía electrónica).

- 15 MacQueen, en su entrevista de 1913, no fue la excepción. Lo más que llegó a citar fue al periodista C. N. Griffis, su acompañante en la visita carcelaria, quien describió a Normand como “una figura delgada y activa. Sus facciones eran bien definidas y resueltas, sus ojos brillantes e inteligentes, y sus maneras intrépidas y a la vez corteses” (MacQueen, 1913: 942).

Tal vez se tratara de otro espacio de la residencia; tal vez fuera una reconstrucción de oídas, o imaginada a partir de lo que escuchó decir sobre Normand, pues delataba un presunto ascendiente británico. El hecho es que, en ambos casos, lo que transpiraba hasta este momento era la imagen de un ser más bien inocuo, de un agente de frontera, algo vulgar, tal vez, pero no monstruoso, e incluso con algunas aspiraciones intelectuales. Un Kurtz, en suma, antes de ser *el* Kurtz de Conrad.

“El Kurtz original [escribía Conrad (2002: 94)] había sido educado en parte en Inglaterra, y, como él mismo era capaz de admitir, sus simpatías se hallaban en el lugar adecuado. Su madre era medio inglesa, su padre medio francés. Toda Europa contribuyó a hacer a Kurtz”. En el caso de Normand, si hemos de creerle, su ascendente no era europeo, pero aun así las coincidencias eran notables. Ambos eran jóvenes de mundo, ambos eran agentes exitosos de sus respectivas empresas, ambos habían transmutado en seres temibles. Tan lejos llegaban las similitudes, que al menos un autor, W. J. Mc Cormack (2002), aventuró una teoría sobre Normand en líneas parecidas. Este historiador de la literatura irlandesa estimó que el cauchero podía ser hijo de los pintores ingleses Ernest Normand y Henrietta Rae, él exponente menor de la pictórica orientalista, tan en boga en la segunda mitad del siglo XIX —“poco de su trabajo se elevó del nivel de pornografía encubierta” (Mc Cormack, 2002: 121)— y ella retratista de algún renombre y componedora de escenas hiperrománticas, pletóricas en hadas y heroínas medievales. Rae, además, se radicó durante una larga temporada en Belfast, Irlanda del Norte, situación por la que el investigador adujo que Casement pudo haberla conocido y, a partir de esto, haberse interesado por su hijo. Armando Normand habría sido entonces un vástago del imperialismo estético y hedonista, más o menos como pudo haberlo sido Kurtz. La teoría es fascinante pero se sostiene sobre bases muy frágiles. Aunque aprovecha coincidencias o influjos inductibles, su única evidencia son los temas tratados por Ernst Normand (la esclavitud —sobre todo en la acepción erótica que implica el término inglés *bondage*—, los parajes exóticos, la vida disoluta) y las relaciones personales de su esposa. El planteamiento es muy confuso y discutible, incluso si supusiéramos, apelando a un sano escepticismo, que Normand hubiera tenido razones para ocultar su verdadero origen. Ahora bien, reitera el hecho que Normand, dondequiera que

haya nacido y quienesquiera que hayan sido sus progenitores, no debía estar muy lejos de una existencia más bien burguesa y mitigadamente bohemia, que era la misma de Kurtz. Y Kurtz también era pintor; en algún momento de *El corazón de las tinieblas*, Conrad (2002: 53) —o mejor, su álter ego, Marlow— describía “un pequeño boceto al óleo” de su autoría, cuyo tema y composición podrían haber provenido del pincel de Ernst Normand o su señora: “una mujer, en ropaje y con los ojos vendados, llevando una antorcha encendida”. Más adelante, Marlow meditaba que Kurtz parecía “un pintor que escribía para los periódicos o [...] un periodista que sabía pintar” (p. 131). No sabemos si Armando Normand sabía pintar, pero de seguro sí sabía borrar. Borrar sus facciones, los linderos de su biografía, su rastro¹⁶.



No puede perderse de vista que todas las características hasta ahora enumeradas aparecen en su momento como atributos sumados a un ser que ya se daba por atroz. El Normand “normal” y esencialmente “racional”, el Normand previo al encuentro con la selva, es el que de manera creíble trasluce en la entrevista de 1913. Es más, puede que hasta genuinamente hubiera llegado a Matanzas creyendo que era posible convencer por las buenas a los indios de que recolectaran caucho para él, así como que la resistencia de estos obedecía a una legítima defensa de la tierra que “por derecho era suya”. Pero en el interludio *algo* ocurrió. La confianza cedió al pánico; el pánico condujo al terror. En la indagatoria que el juez Carlos Valcárcel realizó en 1914 (Valcárcel, 1915: 98) aparece, por ejemplo, lo siguiente:

16 Queda también otro tenue indicio por seguir. En el boletín de *Proyectos e informes del Honorable Senado Nacional* del Congreso de Bolivia editado en 1915, entre las páginas 736 y 737 del segundo volumen se da cuenta del indulto al “reo Armando Normand”, absolviéndole de pagar “el resto de la pena de reclusión y de destierro a que fue condenado por homicidio a Cleómedes Ferrufino”. No puede tratarse de nuestro hombre, pero podría ser su padre. Pues justamente la Cámara decidió perdonarlo en consideración a “las circunstancias especiales de que el reo Normand tiene la edad de más de setenta años”. Los datos cuadran en cualquier caso. El cauchero debía frisar los veinticuatro años en 1904, conforme su testimonio, de lo cual se colige que su progenitor bien podía promediar los cuarenta años en 1880 y, en consecuencia, tener “más de setenta” en 1915. ¿Pero quién era este otro Armando Normand, acaso *senior*? Salvo que fue un homicida, nada más nos dice este documento.

El testigo (civilizado) Ismael Portillo (colombiano) declaró en la sección “Atenas”: que vio en Andoques [el otro nombre por el cual se conocía a la estación de Matanzas] a Normand *quemar a un indio vivo*, encadenado previamente; que el mismo Normand *empapó al indio con kerosene y le prendió fuego* diciendo Normand en ese momento al declarante y a otras personas que presenciaron el acto: “*vean así hay que acabar con estos indios que nos quieren matar [...]*”.¹⁷

Otra versión de la historia —que puede ser de un hecho diferente, pero que corresponde con el mismo motivo— se encuentra en esta colorida narración de César Uribe Piedrahita (1933: 87-88) en su novela *Toá*.

—Pongan a los jefes de la tribu la túnica real —ordenaba mister Normand, fumando la pipa con displicencia.

—Eso es. Muy bien! Qué bonitas túnicas se hacen con sacos de empaque! Qué bonitas!

El inglés acarició la carabina de repetición y luego ordenó fríamente:

—Well Stanley! Call the other boys. Give the Indians a bath with kerosene. And... you know!... The bloody rascals!

Los negros de barbadas [*sic.*] bañaron con petróleo el cuerpo de los infelices caciques envueltos en sacos de yute y les arrimaron cerillas encendidas. Gritos desgarradores siguieron a los fogonazos y los indígenas, vestidos de fuego, corrieron hacia el río con la esperanza de apagar en él, la llama que los roía.

Sonó varias veces la carabina de Normand y las víctimas cayeron retorciéndose, crepitantes. Hacían muecas espantosas y saltaban como el rabo amputado de una lagartija. Algunas de las antorchas vivas lograron llegar hasta el río y se hundieron en el agua turbia.

—Oh! Bello espectáculo! Igual que las grandes fiestas del Circus Maximus! Qué bonito!... Wonderful...!

Y encendió la pipa.¹⁸

¹⁷ El énfasis es del original.

¹⁸ Una escena asociada es, por supuesto, aquella que describe *La vorágine* en boca

Ambas versiones son interesantes pues cada una expone una connotación relevante para la figura mitológica de Normand. La primera, la de Valcárcel, da como razón ulterior a la barbarie el miedo a los indios, es decir, a la represalia del mundo selvático a través de los salvajes¹⁹. La de Uribe Piedrahita, mientras tanto, nos presenta un ser que goza mórbida pero infantilmente del acto, una suerte de ser *amoral* como pudieran serlo (simbólicamente hablando) el emperador Nerón —con quien se le habrá de asociar con frecuencia en varias fuentes (p. ej., Rodríguez, 1937: 35)—, o, justamente, un salvaje, un bárbaro por antonomasia. Aunémosle a esto el siguiente sumario de cargos con que inicia el capítulo concerniente a Normand en el informe del juez Valcárcel (1915: 76-78). La cita es extensa, pero su lectura es sorprendentemente instructiva:

Armando Normand, jefe de la sección Andoques pone presos en la casa de esa sección cerca de mil indios los que mueren atormentados a látigo, cepo y hambre. — Normand hace aplicar 150 azotes al capitán indio Añujandoy, quien muere a consecuencia de ese castigo. — Los indios azotados por Normand se pudren y despiden una fetidez insoportable, sentida no sólo en la casa antedicha

del rumbero Clemente Silva, en un suceso acaecido en la estación de La Chorrera, también frecuentada por Normand. Aunque este no es mencionado directamente, no cabe duda de que la historia se inspiró en las denuncias de Saldaña Roca y en lo que al respecto consignó el informe de Casement (1912: 99). Otra variante interesante se encuentra en el crudo testimonio de Jenaro Caporo, empleado de la Casa Arana, según el cual Normand “suspendió a otra india de cuatro estacas o postes, por las manos y por los pies, y después de darle cien latigazos, tomó una bandera peruana, la que estaba al alcance de su mano, y destrozándola en pequeños pedazos los mojó en kerosene y envolvió en seguida los pies de la india y les prendió fuego. Tan pronto como la mujer empezó a sentir esa espantosa agonía, cogió su máuser, le disparó un tiro y la india cayó desplomada” (en Olarte Camacho, 1932: 18). Obviamente, esta y otras historias de la misma índole explican de sobra por qué la nación andoque llamó a los caucheros —y a los blancos, en general— “gente quemadora” (Guzmán, 1971; Espinosa, 1995). Ya el informe presentado en 1912 por el juez Rómulo Paredes afirmaba que “La sección Andoques, que se encuentra a 32 horas de La Chorrera está aniquilada y casi extinguida; y creo que los veinte o veinticinco indios andoques que viven en dicha sección constituyen el único residuo de la tribu del mismo nombre, antes tan numerosa y fuerte” (Valcárcel, 1915: 91).

- 19 Antes también, en el mismo informe, Valcárcel (1915: 79) ha consignado que “Ciriaco Saldaña declaró lo siguiente: ... que Normand asesinaba a aquellos indios de cinco en cinco cada día, [...] que Normand tenía o aparentaba tener la manía de que los indios lo querían matar”.

sino también a gran distancia de la misma. — Un perro de Normand, adiestrado especialmente, desgarró las carnes de los indios vivos. — Normand quema vivos a los indios Guiguíje, Jeviche, Cadañeíneco, a un indio de la gente del capitán Andopopá, a otro indio cuyo nombre no se ha podido averiguar, a la india Jañaique; y a la mujer del muchacho Nerón. — Envenenamiento del indio Tao. — Normand mata a látigo, cepo y hambre al capitán indio To-cmé. — Normand mata a látigo a su querida la india Isolina por celos con el empleado Armando Blondel. — Normand asesina a su muchacho de confianza Caifás. — Considerando degradante tener hijos en las indias que le servían de queridas, Normand las hace abortar. — La india Chaiche que fue querida de Normand declara que éste la hizo abortar una criatura blanca y bonita. — Normand enamorado de la india Paccicañate la arrebató a su marido el capitán Doñecoy y le cambia este nombre por el de Teresa. — Normand obliga a Doñecoy a renunciar a su mujer bajo pena de muerte; y éste tiene que resignarse a ello a pesar de su amor por Paccicañate. — Normand escarnece a Doñecoy dándole de beber en su prisión sustancias inmundas que Doñecoy se niega a tomar. — Normand mata de un hachazo a la madre de Doñecoy llamada Teja; y al padre del mismo Doñecoy el capitán Cadanifichía lo asesina también Normand a látigo, cepo y hambre. — Administrando justicia, Normand condena a muerte a la india Carolina por haber sido infiel a su marido el indio Pablo Andoques. — Fusilamiento del muchacho Nerón por orden de Normand. — Muerte de cinco criaturas en un asalto efectuado por Normand, sus empleados y muchachos de confianza a la choza del capitán Papay. — Normand extermina a los indios de las naciones Cadamechella, Cadanechajá, Japaja, Cadanache, Aduije y Tichuiná. (...) — En una correría, Normand ordena el degüello de muchos indios, hombres, mujeres y criaturas, y como los machetes eran de poco filo las cabezas de las víctimas quedan a medio cortar. — Normand para hacer más rápido el camino de regreso a la casa de la sección estrangula a algunas criaturas. — Serrallo de Normand. — Las hermanas Chiache o Zoy, Sacsoy, Paaj y Dicadaycá pertenecieron al serrallo de Normand, quien llevó consigo a las tres últimas al salir del Putumayo. — Normand corta los pies a la india Muneé, mujer del

empleado Ruiz y le atraviesa el vientre con un cuchillo a pesar de encontrarse la india próxima a dar a luz. — Normand asesina a la india Unubade porque no delató a su marido. — Normand convertido en Legislador, Juez y Verdugo, da leyes, administra justicia y ejecuta sus sentencias. — Según las leyes dadas por Normand los crímenes más horrendos que podían cometer los indios y que se castigaban con la pena de muerte eran: huir los indios al bosque para escapar de la opresión, dejar de extraer goma elástica; y no entregar a Normand caucho en la cantidad que exigía. — Centenares de indios condenados a muerte por haber violado esas leyes sagradas. — Normand asesina de manera más alevosa a su querida la india Pacciñate o Teresa por celos con un empleado, el que es muerto también a palos por Normand. (...) — Empleo de la horca por Normand. [...] — Normand martiriza a un indio cortándole sucesivamente los dedos de las manos y de los pies porque no indicó donde estaban escondidos sus compañeros a los que perseguía Normand para asesinarlos. — Normand asesina a látigos al indiecito Tempestad de ocho años por haber muerto un pollo. — Normand pone a algunos de sus muchachos de confianza (verdugos) nombres de personajes ilustres de los Estados Unidos. — Los muchachos de confianza Washington, Roosevelt, Lincoln y Edison. — Normand azota cruelmente a su muchacho Caruso.

... Atroz, sin duda. Pero hay algo más en este inventario aparentemente interminable de aberraciones. Si se lee con cuidado, pareciera narrar, así enunciada, la *vida ejemplar* de un antihéroe o, por qué no, de un dios brutal. Alguien que se ha convertido en “legislador, juez y verdugo”, que impone “leyes sagradas”; que (como el Próspero de Shakespeare en la isla de *The Tempest*, y nótese que en el prontuario se le acusa de matar “al indiecito Tempestad”) rebautiza a sus subyugados, en este caso con “nombres de personajes ilustres de los Estados Unidos”, pero también de la ópera, e incluso —cosa diciente— de emperadores romanos como Nerón. Como es previsible, tiene un “ser-rallo”: otro tema caro a la pintura de Ernst Normand, pero del cual, en este caso, Casement (1997: 257) también supo hacer un vívido retrato:

A las 2:30 a. m. [del 18 de octubre] fui despertado por un tamborileo de pies alrededor de la terraza, y voces bajas diciendo ante

la puerta del cuarto de al lado “Normand, Normand”. Brinqué de la cama y salí. Un hombre con una linterna y un rifle custodiaba una turba de figuras femeninas, cinco o seis de ellas con bolsas y equipo para el camino. [...] Era la llegada del harén, que se dirigía hacia el cuarto donde suponía que yacía durmiente su amo.

De nuevo se trata de un ser fundamentalmente amoral, bien sea porque está por debajo o, más bien, *por encima* de la moral²⁰. Se trata de alguien que se atribuye a sí mismo —y confirma en el ejercicio ilimitado de su poder— la capacidad para organizar el mundo a su antojo, para renombrarlo conforme a su panteón personal, para prescribir las reglas de su justicia (que no tienen por qué ser comprensibles más allá de su propia e íntima lógica) y disponer sobre todas sus formas de vida. Más aún, se trata de alguien que ha cruzado el umbral de la cultura para romper con el tabú de la vida y la humanidad. Se ha tornado él en *el* caníbal, tal y como lo narra el mismo juez Valcárcel (1915: 96):

El empleado Idelfonso Fachín declaró en la sección “Último Retiro”: [...] *que muchas veces vio que mientras Normand almorzaba, los verdugos por su orden azotaban a las víctimas y la sangre de éstas saltaba sobre los platos en que comía Normand; que éste procedía así por temor de que los indios se sublevaran [...]*.²¹

O, más explícito todavía, como lo consigna un ex empleado colombiano de la Casa Arana, Ricardo A. Gómez (1933: 85), en *La guarida de los asesinos*²²:

20 Justamente Terry Eagleton (2008) escribe en su agudo estudio sobre el terrorismo que “Tanto los dioses como las bestias son seres desmandados: los últimos porque quedan por debajo de la ley por su inocencia amoral, y los primeros porque se considera que al promulgar la ley están por encima de ella” (p. 16). “[S]u lógica, si es que la tienen, está llamada a superar nuestra comprensión” (p. 34).

21 El énfasis es del original.

22 Según Luis Eduardo Nieto Caballero (1933: 172), Gómez “permaneció cinco angustiosos años en la selva, exponiendo a diario la vida, en contacto con todas las fieras de carne humana, salidas de todos los antros del planeta”. Vicente Pérez Silva (1988: 61), en su útil *Raíces históricas de La vorágine*, afirma que de *La guarida de los asesinos* “se hicieron tres ediciones. Fue traducida al inglés y publicada por entregas en el *Times* de Londres”. Véase también Pineda Camacho (2004).

Era Normand un individuo que hacía ostentación de títulos nobiliarios y de finas apariencias exteriores; muy amante de la literatura y como tal amigo de borrar cuartillas que con frecuencia enviaba a periódicos londinenses y limeños; pero de alma impura alimentada por concupiscencias criminales. [...] A buen seguro que si ese moderno inquisidor hubiera existido en los aciagos tiempos de la Roma pagana, habría sido el supremo sacerdote designado por el fanatismo supersticioso para alimentar de *combustible* humano la gigantesca efigie de Moloch, medrosa divinidad ante quien ofrecían sus holocaustos los bárbaros descendientes de Rómulo y Remo.

Un día los muchachos que se hallaban al servicio de los blancos salieron de cacería y a las pocas horas regresaron a la casa llevando auestas una hermosa danta. Ver el gordo cuanto provocativo animal y saltar todos de gusto, fue obra de un instante. Cada cual se armó de cuchillo con ánimo de darse vida regalada. Normand, con las mangas de la camisa arremangadas, preparaba una cecina de carne que luego echó al fuego a cocinar. Los semblantes se mostraban satisfechos y risueños, pudiendo decirse que aquello semejaba una fiesta que hasta la Naturaleza parecía sonreír al suave impulso de las brisas cadenciosas. Los más listos en achaques culinarios estaban ya aplacando sus hambres atrasadas con tan suculento manjar. Sentado sobre un añoso tronco yacía Normand, el primero de los gastrónomos, engullendo a más no poder un trozo de carne a medio asar. De repente aparece en la orilla del monte una larga caravana de blancos que conducía por delante varios indígenas maniatados. El fiero capataz, con altanera insolencia, retiró el sustancioso plato y exasperado por el furor salió al encuentro de los recién llegados. Entre los prisioneros reconoció a algunos que desde hacía mucho tiempo se encontraban prófugos, los cuales, sin haber sido interpelados, fueron decapitados instantáneamente incinerando luego sus cadáveres.

Yo, muchacho de diez y seis años, sobrecogido por el terror, creí volverme loco en presencia de aquella masacre, y con la mente extraviada, ahogando los sollozos, apenas recuerdo que caí desfallecido sobre la hamaca que me sirviera de lecho.

Al clarear un nuevo día se acercó Normand a increparme con dureza por mi pusilanimidad, diciéndome que yo era un cobarde

de quien nada podía esperarse; que estaba perjudicando lastimosamente a la Casa Arana [...]. En seguida me habló de historia antigua, contándome episodios espeluznantes verificados en épocas en que la civilización se hallaba aún en estado embrionario; me dijo que en esas edades pretéritas el hombre había devorado al hombre para no sucumbir devorado por el hambre; que en muchos países había sido tan lícito el negocio de carne humana, que en los estantes de las tiendas de abarrotes se exhibía sin ningún escrúpulo vendiéndola a precios fabulosos!²³

Luego, a la vuelta de página, Gómez (1933: 86) termina el cuadro, haciendo una recapitulación que bien pudiera ser la de Marlow sobre el Kurtz que encuentra río Congo arriba; ese mismo que se ha desprendido de la civilización y que define el modelo mítico que propone Obeyesekere:

El cerebro de Normand [escribe] era como un volcán en constante actividad, de cuyo fondo lóbrego fluían ideas siniestras que ponía en inmediata ejecución en su loco afán de exterminar a los indios: se dijera de él, con sobra de razón, que era una hidra de aspecto feroz, alimentada del inmundo veneno que depositara en su corazón el espíritu del mal.

El mal; el horror... Algo similar experimenta Roger Casement (1997: 256) cuando, horas después de haberse instalado en la salita de estar de Matanzas, se encuentra por fin con Normand:

El correspondió, debo decirlo, con todo lo que había leído o pensado de él; un ser pequeño, esbelto, delgado y más bien bajo,

23 Otro hecho que comprensiblemente debió hacer que Casement viera en Normand un Kurtz, es que ambos coleccionaban los mismos trofeos humanos. Según el barbadense Clifford Quintin (Casement *et al.*, 1912: 128), el propio boliviano decapitaba con su machete a los indios rebeldes, diciendo: “Esto es en pago por los blancos que han matado”. O si no denuncia Valcárcel (1915: 97) que “exigía que le *presentasen las cabezas de las víctimas*, para convencerse que sus órdenes habían sido cumplidas” (énfasis original). Así mismo, cuando no era él quien quería ser visto como canibal, se encargaba que así fueran percibidos sus esbirros. El informe de Casement transcribe también el testimonio de Augustus Walcott, otro de los enganchados caribeños, quien sostuvo que “el Señor Normand, para atemorizar a los indios, les dijo que los negros eran caníbales [...] y que si no traían el caucho, estos se los comerían” (Casement *et al.*, 1912: 118).

dígase, de 5.7 pies y con una cara en verdad la más repulsiva que yo haya visto en mi vida. [...] Era perfectamente diabólica en su crueldad y malicia. Yo sentí como si me hubieran presentado a una serpiente.²⁴

Compárese esto con la confesión personal que Conrad (2002: 27) puso en boca de Marlow, respectiva a sus sueños adolescentes de viajar hacia el corazón africano:

[E]specialmente había [...] un río grande y poderoso que se podía ver en el mapa, parecido a una inmensa serpiente desenroscada, con su cabeza en el mar, su cuerpo en reposo curvándose a través de un extenso país y su cola perdida en las profundidades del continente. Y cuando miraba el mapa en un escaparate me hipnotizaba como una serpiente a un pájaro, a un pobre pajarito incauto. [...] La serpiente me había hechizado.

En el caso de Marlow/Conrad, la serpiente es un símil del tenebroso río Congo, el cual es a su vez simbolizado por el “pequeño” Kurtz²⁵. En el caso de Roger Casement —quien de seguro en 1910 había leído y probablemente releído *El corazón de las tinieblas*²⁶— la serpiente es el

24 Que alguien de 5.7 pies —casi 174 centímetros— de estatura le pareciera “más bien bajo” [*quite short*] a Casement, no solo da cuenta de la excepcional altura del cónsul, atestiguada en muchas fotografías, sino también de su abierto prejuicio. Un metro con setenta y algo de seguro estaba muy por encima de la estatura masculina promedio de entonces, bien fuera en Bolivia, Perú, Colombia, o incluso Gran Bretaña (véase Baten, s. f.).

25 “Kurtz, Kurtz, eso significa corto en alemán ¿no? Pues bien, el nombre era tan verdadero como todo lo demás en su vida [...] y en su muerte. Aparentaba medir por lo menos siete pies” (Conrad, 2002: 111).

26 La manera en que la lectura del texto de Conrad pudo haber influido en Casement, y no solamente en su excursión putumayense, sino también en la preparación de su célebre y devastador informe de 1903 sobre otras atrocidades caucheras, aquellas perpetradas por los agentes belgas del rey Leopoldo II en el Congo, es un punto que al parecer no ha sido mayormente atendido por los biógrafos del patriota irlandés. Lo máximo que hemos encontrado es la afirmación de Mitchell (2003: 33) de que ya para 1904 Casement había efectivamente leído *El corazón de las tinieblas* y le había gustado. Como sea, el recuento del *Amazon Journal* deja claros los comprensibles paralelos que Casement (1997: 280) hizo entre el Congo y el Putumayo, y más aún entre el mismo rey de los belgas y Normand. “Pero —escribir sobre este último— esta hiena es un pobre Leopoldo” (sobre el informe del Congo y su contexto, véase la magnífica edición de Ó Siocháin & O’Sullivan, 2003).

Diablo mismo, aquel quien preside el “Paraíso” de la muerte, *The Devil’s Paradise*, paradójico sobrenombre con el que vino a conocerse el Putumayo desde que hicieron eco en la prensa londinense las denuncias del estadounidense Walter Hardenburg ante la revista *The Truth*, en 1907²⁷. Cada vez nos alejamos más del Normand “histórico”, y las percepciones que de él recibimos son progresivamente simbólicas. Pero lo importante es que no estamos hablando acá de valoraciones o testimonios posteriores a su época. Todo lo contrario: así era visto por sus contemporáneos. Y más significativo aún: *así quería ser visto*.

Y es que, como lo argumenta Obeyesekere para el caso del capitán Cook en su postrera expedición a Hawai, cuando aventura que este fue quien empezó a creer que *realmente* era un dios para los nativos (en contraposición a la conocida hipótesis de Marshall Sahlins de que los hawaianos vieron en Cook al dios Lono y, en consecuencia, lo sacrificaron conforme a la prescripción ritual²⁸), el modelo mítico de Kurtz no implica otra cosa que la deificación de sí mismo por parte del hombre blanco cuando entra en contacto con el mundo salvaje.

En 1902, Joseph Conrad (1988: 209) escribía a Henry-Durand Davray que *El corazón de las tinieblas* era “Una historia loca en el Congo belga, sobre un reportero que se convierte en administrador de una estación en el interior y se hace adorar por una tribu salvaje”²⁹. La raíz de

27 No sobra anotar al paso un hecho revelador. Tal parece que, cuando por primera vez se cuestionó seriamente la autenticidad de los *Black Diaries* de Casement en los años treinta (véase la nota 4 de este artículo), se dijo que el cónsul había traído consigo a Europa el diario íntimo de Armando Normand, y que de este, justamente, se habían extraído los pasajes más escandalosos que luego hallaron cabida en los diarios espurios. La teoría no se sostiene, pero sí la idea de que Normand era, para sus contemporáneos, un ser verdaderamente diabólico, a la vez capaz de mantener un gineceo forzado de indias púberes y correr una maratón homosexual (cfr. Inglis, 1973: 378). Mc Cormack (2002) llama a este procedimiento apologético la “defensa Normand” (“*the Normand Defence*”) y escribe del supuesto diario del cauchero que este «inubicable documento puede ser comparado con los evangelios perdidos o apócrifos que se encuentran justo afuera del canon cristiano. Así, mientras los estudiosos postulan la existencia de Q (una fuente evangélica perdida para Mateo y Lucas) o debaten la pertinencia teológica de los escritos esenios, los “casementalistas” se sirven del infame texto de Normand [*Normand’s Black text*] como un medio para redimir a Roger» (p. 4).

28 He intentado analizar las repercusiones y paradojas de esta polémica en otro lugar (Páramo, en prensa).

29 Es así como, cuando Marlow lee el documento preparado por Kurtz para la Sociedad Internacional para la Supresión de las Costumbres Salvajes, encuentra

ello era, para Conrad, la soledad. En Conrad (2002: 121-122), Marlow dice de Kurtz que

[E]l hechizo, el pesado y mudo hechizo de la selva [...] parecía atraerle hacia su despiadado seno despertando en él instintos brutales y olvidados, trayéndole a la memoria pasiones monstruosas y satisfechas. Sólo esto, estaba convencido, le había llevado al borde del bosque, a la maleza, hacia el resplandor de fuegos, el latido de tambores, el zumbido de conjuros extraños; sólo esto había conducido a su alma inmortal más allá de los confines de las aspiraciones permitidas. [...] [S]u alma estaba loca. Al encontrarse sola en la selva había mirado dentro de sí misma y, ¡santo cielo!, os lo aseguro, se había vuelto loca.

Lo mismo, en otras palabras, dice José Eustasio Rivera (1998: 297) cuando exclama, en primera persona y al comienzo de la segunda parte de *La vorágine*:

Esta selva sádica y virgen procura al ánimo las alucinaciones del peligro próximo. El vegetal es un ser sensible cuya psicología desconocemos. En estas soledades, cuando nos habla, sólo entiende su idioma el presentimiento. Bajo su poder, los nervios del hombre se convierten en haz de cuerdas, distendidas hacia el asalto, hacia la traición, hacia la asechanza. Los sentidos humanos equivocan sus facultades; el ojo siente, la espalda ve, la nariz explora, las piernas calculan y la sangre clama: ¡Huyamos, huyamos!

Conforme a esta idea, los hombres blancos que arriban a la selva sucumben ante sus propios miedos³⁰. En Valcárcel (1915: 355-357) se lee

«el argumento de que nosotros, los blancos, desde el nivel de desarrollo que hemos alcanzado “tenemos, necesariamente, que parecerles (a los salvajes) seres sobrenaturales; nos acercamos a ellos con el mismo poder que una deidad”» (Conrad, 2002: 95).

- 30 Este *locus classicus* occidental se encuentra, para no ir más lejos, en dos textos de obligada referencia con respecto al Caquetá-Putumayo y el conflicto colombo-peruano. En su *Memorandum de viaje* de 1905, Joaquín Rocha (1932: 19) anota que “En el Territorio del Caquetá [...] el hombre en perpetuo contacto con esa naturaleza salvaje, llega a ser tan salvaje como ella, y lejos de las sanciones morales y sociales, cede al imperio de sus pasiones, las cuales se hacen tan formidables en su desborde como aquella en sus energías de muerte y exterminio”. Y Luis Eduardo Nieto Caballero (1933: 172-173) comenta en su *Vuelo al Amazonas*: “[...] el mayor

que sobre los empleados de la Casa Arana, el juez Rómulo Paredes, investigador original de las atrocidades, decía que

Eran unos verdaderos dictadores sin moral y sin Dios. [...]. Verdaderos autócratas, sentenciaban a muerte con la mayor sangre fría; y orden dada era orden cumplida. [...]. Hasta el medio en que vivían, medio de alejamiento y soledad, parece que contribuyó a irritar más sus pasiones induciéndoles al refinamiento y al crimen [...]. Estaban enfermos de imaginación, y veían por todas partes ataques de los indios, conjuraciones, traiciones, sublevaciones, etc.; y para salvar de esos cataclismos fantásticos, para defenderse y no sucumbir, mataban y mataban sin compasión indias enteras, inocentes, ajenas a toda idea libertaria y de venganza [...].

Pero fue también el mismo Juez Paredes quien relató cómo, durante un encuentro con los indios de la sección de Entre Ríos, estos “comenzaron a mirarme con evidente curiosidad. Sus ojos, llenos de terror y admiración, fijos en mí, examinándome de arriba abajo. Me estaban tomando la medida, porque les parecía algo semejante a un dios” (en Pineda Camacho, 2000: 137). Armando Normand de seguro pensaba lo mismo. Tanto así que parece haber llegado al punto de asumir sus actos terroríficos como sacrificios rituales. Dice una noticia del *Jornal do Comercio* de Manaos, fechada el 14 de septiembre de 1907, que a unos niños colombianos los hombres dirigidos por Normand “les cortaron las cabezas y después las colocaron en los hoyos que se habían hecho para soportar los palos de la casa” (en Olarte Camacho, 1932: 26)³¹. Según un documento oficial (en Larrabure i Correa, 1906: 331), por la misma época, Estanislao Castañeda, subprefecto de Ucayali, afirmaba que

peligro en las vastas soledades [...] no es el de la fiebre, ni el de los animales carnívoros, ni el de las serpientes, ni el de las hormigas, ni el de los ríos, ni el de las exhalaciones pútridas y venenosas, sino la disminución moral, la reducción de la conciencia, la bestialización del individuo, que primero en labor de defensa, luego de venganza y a la postre de conquista, va sufriendo sin sentirlo el endurecimiento del corazón, la pérdida de los sentimientos humanitarios, la desaparición de cuanto lo ligaba a una ética de pueblo organizado. Poco a poco el hombre, aislado, pero cercado por fuerzas y por individuos hostiles, se va convirtiendo en malhechor. Y de ladrón pasa a asesino”.

31 Otra narración del mismo incidente se encuentra en la página 142.

[...] casi no puede distinguirse quienes serán salvajes, si los infieles que se defienden de los ataques de los llamados caucheros ó estos que con conocimiento de sus deberes, hacen correrías de sus semejantes, matando á unos i esclavizando á otros para venderlos por vil precio.

Pero lo cierto es que la distinción era clara para los propios caucheros, para Arana, Normand y compañía, así como para Kurtz. Por eso cuando a este último Marlow le pregunta si “¿Sabe usted lo que está haciendo?”, la respuesta es inmediata y contundente: “Perfectamente” (Conrad, 2002: 120). O tenemos a un Armando Normand que para desespero de Casement (1997: 265) es capaz de comportarse de manera así de errática:

Al anochecer, en la cena, tuvimos una buena farsa. Tizón [empleado de la Casa Arana que acompañaba al cónsul] dijo que ni ‘Andokes’ ni ‘Lincoln’, los dos muchachos locales que había traído con él, estaban ansiosos de permanecer en su propio territorio. Les había preguntado si no les gustaría quedarse en Matanzas y estar cerca de su gente, y los dos habían protestado. Normand se portó a la altura.

“Eso es lo que me gusta oír”, dijo. “Significa que la civilización está haciendo su trabajo”.

“Esto casi me atora”, le dije en voz alta a Barnes [otro acompañante de la comisión] y puse un pedazo de pan en mi boca. Todos quedamos sin decir palabra por un minuto, y me daba susto que la risa me fuera a delatar.

Sin embargo, tenemos derecho a preguntarnos si Normand no hablaba en serio. Al menos tan en serio como lo hacía Julio César Arana, quien durante su juicio en Londres, en 1913, parece haber demostrado una genuina indignación ante la acusación de haber sido autor intelectual o cuando menos, cómplice del exterminio masivo de la población indígena (Pineda Camacho, 2003: 14-15)³². Si bien es

32 El proceso adelantado a Arana y su empresa —la Peruvian Amazon Company, sita en Londres con capital y junta directiva británicos— no tenía, en cualquier caso, jurisdicción para incriminarle en persona. Por lo mismo, es notorio que el barón cauchero hubiera no solo viajado a Londres a presentarse públicamente ante el

cierto que nada de lo que sabemos del riojano demuestra que tuviera una crueldad siquiera próxima a la de Normand, muy probablemente cada uno a su manera, y de común acuerdo, se veía a sí mismo como un civilizador³³. Esto transluce en el copioso caudal de defensas de los caucheros preparado en la misma época por Carlos Rey de Castro³⁴, diplomático peruano simpatizante (si no asalariado) de Arana, e incluso en el *Memorial presentado por el gerente de la “Peruvian Amazon” Víctor Macedo y por los jefes de sección a la Prefectura de Loreto* (en Valcárcel, 1915: 381-382), en una fecha tan temprana como 1907, de cara a las acusaciones de Saldaña Rocca en sus periódicos *La Sanción* y *La Felpa*, y en el cual se lee lo siguiente:

Esta empresa no sólo por humanidad, sino hasta por conveniencia, ha tratado siempre y hace tratar a los indios con *consideración y cariño*. No deja de recomendar por carta, y cuando puede hacerlo verbalmente, a sus administradores de *secciones*, que no agiten mucho a los indios para el trabajo, y que éste les sea siempre bien remunerado. Y no puede ser de otra manera desde que la empresa se preocupa por la conservación del indio, no sólo bajo el punto de vista de su salud, invirtiendo en medicinas fuertes sumas de dinero, sino fomentándoles también su aproximación a los civilizados, mediante el buen trato y la equidad en todo [...].

Comité Selecto dispuesto por el Parlamento para inquirir sobre la participación de súbditos imperiales (v. g. los barbadenses) en las atrocidades del Putumayo, sino que haya tenido un incuestionable aplomo para afrontar la sorna e indisposición de sus acusadores (cfr. Lagos, 2005: 338-347). Ciertamente, pudiera tratarse de cinismo o, todavía más creíble, de un acto desesperado por mantener la confianza de sus inversionistas y síndicos. Empero, lo más probable es que Arana hubiera genuinamente creído que su honra estaba en juego, y que nunca hubiera terminado de entender por qué se ponía en entredicho su papel como civilizador. De lo que sí estaba seguro, era que había un complot imperial en su contra (esto último, digámoslo de paso, también es posible que influyera, ciertamente). Como lo afirma Roberto Pineda Camacho (2003: 13): “Quizás sea atrevido decir que Arana era un hombre malo; malo era sin duda el sistema que atrapó a unos y otros en una verdadera Vorágine y que dividió el campo entre victimarios y víctimas, incluso en un momento más allá de las intenciones de los hombres”.

33 Solo bajo la presión del Comité Selecto, Arana vino a reconocer —de seguro a regañadientes— que “Normand no procedió correctamente; que antes fue considerado como un hombre intachable; pero que al presente tenía la convicción que en muchos casos procedió Normand mirando sólo sus propios intereses” (Valcárcel, 1915: 106-107).

34 Sobre estas defensas, véase Rey de Castro & Larrabure y Correa, (2005).

No fatigaremos más la atención de Useñoría, insistiendo sobre la falsedad de las imputaciones al señor Armando Normand... [L]a educación del joven Normand recibida en Londres, el nombre immaculado de su familia, bastante conocida en la capital y en el sur de la República, [...] todo esto nos parece bastante para que Useñoría y en general las personas sensatas de Iquitos no presten su asentimiento a ninguna de las groseras calumnias con que nos obsequian “La Sanción” y “la Felpa”.³⁵

Normand, de hecho, fue uno de los firmantes de este documento. Se trataba, pues, de alguien que no veía contradicción alguna entre los valores de su educación metropolitana —entre ser, por ejemplo, “muy amante de la literatura y como tal amigo de borrar cuartillas que con frecuencia enviaba a periódicos londinenses y limeños”, si hemos de creer en el testimonio, antes citado, de Ricardo A. Gómez (1933)— y asesinar indios “de cinco en cinco cada día”, como lo aseveraba otra denuncia. Casement (1997: 289) sí percibía una disonancia enorme, pero de una manera que no dejaba de resultar paradójica. Algunos días después de la incómoda velada en Matanzas, escribía desde la estación de Entre Ríos, a donde al poco tiempo de llegar le habían secundado Normand y su harén:

Normand permaneció toda la noche y su expresión cruel terminó alterando toda nuestra ecuanimidad. Es una cara perfectamente atroz —pero, sin duda, el bruto tiene coraje, un coraje horroroso y temible, perseverancia y, a la vez, una mente astuta—. Es el más hábil de todos los truhanes que hemos conocido y me atrevería a afirmar que es el más peligroso. El resto estaba compuesto, fundamentalmente, por maníacos asesinos, o por hombres rudos, crueles e ignorantes como [Augusto] Jiménez [empleado de

35 [El énfasis es del original]. Si es cierto que la familia de Normand era para entonces “bastante conocida en la capital y en el sur de la República”, puede que el “joven Normand” no tuviera relación con el homónimo que mencionamos en la nota 16, aun cuando el crimen que a éste se le imputa pueda haber sido perpetrado o judicializado después de 1907. Por otra parte, resulta muy elocuente sobre los intereses de Normand que en su entrevista de 1913 no hiciera una sola referencia a las denuncias de Saldaña, y que por lo mismo del año 1907 solo anotara que hubo una epidemia de fiebre.

la sección Abisinia] —mitad sirviente, cholo mal educado³⁶. Este, en cambio, es un hombre educado que ha vivido mucho tiempo en Londres, conoce el significado de sus crímenes y a lo que equivalen en el mundo civilizado.³⁷

Es decir, en esencia Casement compartía con Normand los mismos valores con respecto a qué era la civilización y dónde se ubicaba, independientemente de que estimara que aquel fuera un truhán y de que, curiosamente, al menos de acuerdo con el aparte anterior, su crianza y astucia lo distinguieran de los demás “maníacos asesinos”, todos ellos mestizos. Bien puede ser, entonces, que la obsesión del cónsul por el boliviano —el que hubiera sucumbido ante su fascinación serpentina— derivara justamente de que veía en él un reflejo de sí mismo: Normand era otro sujeto colonial formado en los valores de la metrópoli y como él, en su juventud, contador y obsecuente funcionario de una gran empresa esclavista. (Casement había ejercido esa profesión, u otra en esas líneas, durante más de diez años, siempre al servicio de compañías activamente involucradas en la expoliación africana³⁸). De ser así, una figura como la del Kurtz de Conrad podía mediar eficazmente entre su experiencia y la de su antagonista, máxime cuando por la misma época que aparecía *El corazón de las tinieblas*, Normand era contratado por Arana para enganchar el contingente de barbadianos que sembraría el terror en el Putumayo. En otras palabras, cuando Casement encontró a Normand (de quien de seguro, al igual que Marlow, había escuchado miríadas de historias antes de

36 De manera igualmente irónica y significativa, la descripción hecha por Casement (1997: 221) de la fisonomía de Jiménez contrasta marcadamente con la que hizo en varias ocasiones de Normand. Del primero se limitó a escribir que “Su cara no es tan mala: es la de un rufián robusto y más bien afable, fuerte, saludable, pardo y corajudo, con un cuerpo musculoso, forzado y macizo. Parece tener menos de 30 años”. ¡Y eso que pocas líneas antes lo ha llamado “triple asesino”!

37 La traducción de este aparte la he tomado *verbatim* de Lagos (2005: 287).

38 En 1890, Casement fue calificado por sus patrones de la Société Anonyme Belge como “un agent exceptionnel” (Bryant, 2007: 9; Ó Siocháin, 2007: 42), justo por la época en que a Marlow le describieron a Kurtz como “un agente de primera clase” (Conrad, 2002: 43). Veintiún años más tarde, un médico que pasó por el Putumayo reportó que para la Peruvian Amazon “Normand era un empleado modelo” (en Valcárcel, 1915: 107).

encontrarlo en persona), el arquetipo o “modelo mítico” de Kurtz le sirvió para encuadrar su interpretación del director de Matanzas.

Puede que resulte imposible demostrar esta esquematización de Normand³⁹, pero en cambio es fácil darse cuenta que la manera en que Casement alude a este cauchero es hartamente distinta a como lo hace con respecto a los demás agentes de Arana. Con Normand el asunto es personal⁴⁰. Desde antes de conocerlo, manifiesta tenerle miedo: “ir a Matanzas sería una locura”, escribe el 5 de octubre (Casement, 1997: 173). Diecisiete días después, el estado de ánimo no puede ser más elocuente: “estoy jugando con el Diablo” (p. 290). Normand debe haberse dado cuenta de la situación y debe haberla manipulado para sus propios fines. Lo persigue. Lo marca. No se le despegue y, entre más disgusto manifiesta el cónsul, más redobla sus atenciones y alegatos de hallarse preocupado por no darle una impresión correcta⁴¹. Al final, la provocación es mayúscula. El 30 de octubre Casement escribe desde La Chorrera que, antes de partir, Normand le ha buscado en sus aposentos para despedirse efusivamente y manifestarle que habrá de hacerle un obsequio en forma de un muchacho andoque. Para el investigador, el ofrecimiento «revela inocentemente —si es que esa palabra puede ser aplicada a tal hombre— la actitud de estos rufianes hacia los indios. “Un hombre de regalo”, ¡qué tal!» (p. 332). Pero no obstante, la

39 Gombrich (1979: 90) escribe sobre cómo operan los esquemas, que “el punto de partida de una anotación visual no es el conocimiento sino la conjetura condicionada por la costumbre y la tradición”. O sea, el esquema hace las veces de una prefiguración o, de nuevo, de un arquetipo que condiciona las posibilidades de percepción con arreglo a un modelo previo, el cual es progresivamente “corregido” para adaptarlo bien sea a las nuevas circunstancias o acercarlo al original. En este caso, Casement habría corregido la figura de Normand para acomodarla a la de Kurtz.

40 Normand se hizo tan conspicuo a través de los escritos de Casement, que a poco de aparecer en 1912 el *Putumayo Blue Book* con el informe del cónsul y otra documentación diplomática, el periodista Henry Wood Nevison escribió un artículo satírico en el que proponía sustituir los safaris africanos por excursiones deportivas al Amazonas “para cazar a Normand y los demás” (en Reid, 1976: 140). Por su parte, el conde Hans Coudenhove, a quien Casement había conocido treinta años antes en la colonia portuguesa de Lourenço Marques (hoy en día Maputo, en el moderno Mozambique), le contó en una carta que “como todo el mundo, él estaba desesperado por poner sus manos encima de Armando Normand” (p. 170).

41 En *La vorágine*, Narciso Barrera procede de manera similar con Arturo Cova. Siempre parece haber algo implícitamente demoníaco en el hecho de que alguien mantenga su compostura y —al menos en el caso de Barrera— su inmaculada pulcritud en la selva.

indignación, Normand sabía de seguro cuán equívoca era la actitud y la consecuente respuesta del irlandés. Pues unos párrafos más abajo (p. 334) en su recuento *del mismo día*, este anotaba:

Hoy vi a un muchacho que tenía una espléndida figura; un joven bora en una de las lanchas. Me gustaría llevarlo a él, o alguno parecido, a donde [el misionero y escultor] Herbert Ward, en París. Es una buena idea, ¿por qué no hacerlo? [...] Este mundo indígena de Suramérica es desconocido en Europa. H. W. podría ayudar materialmente, esculpiendo en bronce el desnudo de un “indio del Putumayo”.

Angus Mitchell comenta, probablemente con razón, que en esta entrada Casement comienza a demostrar un viraje importante en su misión, la cual pasa de ser meramente una investigación sobre la participación de súbditos y capitales británicos en los crímenes de la Casa Arana, a estructurar una campaña en los dos años siguientes, orientada a “elevar la conciencia pública sobre la apremiante situación de los indios amazónicos” (2003: 336, n. 231). Pero aun así, los medios que contempla aquí y el razonamiento que los concibe son en el fondo muy similares a los de cualquier agente colonial, por cierto, a los de Armando Normand. Pues a fin de cuentas, cuando Casement partió el 16 de noviembre de 1910 desde La Chorrera hacia Iquitos, a bordo de *El Liberal* —el vapor insignia de Arana, de siniestro recuerdo—, iba con dos aborígenes para llevarlos consigo a Europa, Omarino y Arédomi, el uno comprado, el otro ganado en un juego de cartas. Casement aseguró que en ambos casos su objetivo premeditado había sido el de liberar a los indios de su esclavitud comoquiera, que si bien denunció con frecuencia y resolución el aberrante mecanismo del *endeude*, nunca cuestionó su validez intrínseca y, por ende, nunca estimó posible la disolución *de facto* del pretendido vínculo contractual. Evidentemente, pensaba que se trataba de seres cuyo destino, por su propio bien, habría de ser dictado por alguien más⁴². Aun cuando dejáramos de

42 No es claro si alguno de los dos indígenas era aquel que había visto días antes en el puerto de La Chorrera. En cualquier caso, de Arédomi —a quien no le permitió ir acompañado de su esposa (Casement, 1997: 394)— escribió que poseía una “espléndida figura de bronce” y cómo su amigo en Europa habría de disfrutar retratándolo.

lado la posibilidad, por polémica y falta de pruebas incorruptas, de que el cónsul experimentara una atracción erótica por ambos nativos, el hecho revela que Normand se había pintado un cuadro bastante acertado de quién era su némesis. La oferta de un indio erraba en procedimiento, no en principio. Cuando se despidieron ese 30 de octubre en La Chorrera, para nunca volverse a ver, puede que Normand se hubiera ido convencido (y satisfecho de estarlo) de que con un poco más de tiempo Casement podía convertirse en otro “monstruo absoluto”. Y que al igual que Kurtz, a Casement la selva —primero congoleña, luego amazónica— “le había susurrado cosas acerca de sí mismo [de su cordura, de su identidad política, de su sexualidad] que desconocía, cosas de las que no tenía idea hasta que no oyó el consejo de esa enorme soledad” (Conrad, 2002: 108).

Tres años después, desde la cárcel, Normand hacía una remembranza de Casement que perfectamente hubiera podido ser la de alguno de aquellos despreciables “peregrinos” que describía *El corazón de las tinieblas*. En MacQueen (1913: 945-946) se lee:

[...] Sir Roger Casement hizo su visita a Matanzas [durante] cuatro o cinco días. No sé de dónde habrá obtenido su título de Sir, pues yo reconozco un caballero inglés cuando lo veo, pero Casement definitivamente no era uno de ellos. El señor Tizón de la Casa Arana estaba con él, y había otros varios blancos en la comitiva. La única evidencia que vi de procedimiento judicial fue a [...] Casement llevándose a dos de mis barbianos a un cuarto, uno a la vez, e intimidándolos durante varias horas. Sé que los coaccionó a elevar cargos falsos en mi contra, pues mientras estaban dentro del cuarto yo escuchaba con frecuencia su voz alzándose en un tono amedrentador, y una vez lo escuché decir “cárcel”. [...] [Luego,] se llevó a los barbianos consigo. ¿Por qué no tomó su testimonio ante mí en Matanzas, o ante algún otro testigo en la estación? Fui condenado por el testimonio de unos negros barbianos tomado a puerta cerrada. ¡Valiente justicia!

Luego Sir Roger [...] quería que le prestara cuarenta indios para que le llevaran su equipaje de vuelta a La Chorrera. Le dije que mis indios estaban cansados y que dentro de uno o dos días habrían de llevar una buena carga de caucho [...]. Entonces yo tendría unos 220 hombres. Él se fue poniendo bravo y yo también me

fui poniendo bravo. Le dije al señor Tizón que la Compañía bien podía despedirme, pero que no veía razón alguna por la que yo debiera agobiar a mis indios con el equipaje del inglés, con su buena dotación de botellas de whisky. ¡De cuántos asesinatos se me habrá acusado en castigo por mi franqueza! Pero Sir Roger se quedó sin mis indios para sus maletas. [...] [H]aberme negado marcó mi destino [...].

Pero el destino parece haberle sido más favorable al impúdico agente que al celoso cónsul. Aunque muy poco de lo alegado parece creíble, Normand supo ubicar a su antagonista en el incómodo nicho de la intromisión foránea y mostrarle, como practicante de un método de extraer confesiones, que era ciertamente heterodoxo; método que por lo demás se ratifica tanto en los diarios de Casement como en su informe ante el Parlamento. Aunque, al igual que otros tantos genocidas, Normand jugó a ser la víctima y no el victimario, el punto era ciertamente sensible con respecto al afán de Casement por obtener las pruebas incriminatorias. Y parecía intuir, una vez más, el lado oscuro del prohombre; uno que poco tiempo después también hizo evidente Joseph Conrad al emitir un juicio desolador sobre su antiguo amigo: Casement “era toda emoción. [...] Una criatura de puro temperamento, una personalidad verdaderamente trágica, a la que solo le faltaba la grandeza. Solo vanidad”⁴³. Así, en una ironía suprema, el creador de Kurtz y su personificación suramericana se encontraban en su opinión de que Casement era un epígono del arquetipo conradiano. Y con más saña aún, la ironía se hizo todavía más evidente cuando Casement pasó de interrogador a interrogado.

Al cabo de su regreso a Europa, Casement terminó de consagrarse a la causa de la liberación nacional; en algunos artículos de prensa incluso llegó a hacer referencia al “Putumayo irlandés” (Inglis, 1973: 224). Como es bien sabido, al estallar la Gran Guerra se jugó su suerte

43 “[H]e was all emotion... A creature of sheer temperament —a truly tragic personality: all but the greatness of which he had not a trace. Only vanity”, escribía Conrad al abogado John Quinn, en mayo de 1916. (Aquí seguimos la traducción de Hernando Valencia Goelkel en Taussig [2002: 40]). A Conrad se le ha juzgado duramente, con algo de razón, por su postrer repudio al patriota irlandés, justo cuando se hallaba él mismo inmiscuido en una probable relación amorosa con una espía alemana (véase Bradley, 2003: 210).

por el enemigo. El 3 de agosto de 1916 fue ahorcado como traidor al imperio en la prisión de Pentonville, en Londres, luego de que se le hubiera capturado mientras desembarcaba de un U-19 alemán en las costas de Kerry. Sin embargo, para entonces hacía ya tiempo que se decía que el patriota había perdido el juicio. Que su irritabilidad le había hecho cada vez más proclive a la violencia. Alguien que lo conoció luego de su travesía amazónica se refirió a Casement como “un Etna que vomitaba la más devastadora lava de insultos” (p. 240), punzante aserto si lo contraponemos a la descripción de Normand como “un volcán en constante actividad”. Otro testimonio aseveraba que el diario que Casement mantuvo en Alemania, mientras preparaba su malograda incursión en Irlanda, “revela hasta qué punto su mente se había vuelto desequilibrada por los horrores del Putumayo” (Mc Cormack, 2002: 101). Todavía más, está lo escrito por Herbert Spencer Dickey (1929), el explorador estadounidense que en sus interesantísimas memorias sobre el Caribe y la Amazonia colombianos describió al cónsul, a quien conoció y con quien trabó amistad, como “ligeramente desequilibrado” (Dickey, 1929: 156) y, páginas después, como “definitivamente enloquecido” (p. 197).

¿Qué hubiera pasado, entonces, si por ventura Roger Casement se hubiera quedado más tiempo en los predios de la Casa Arana? Pareciera como si la respuesta la hubiera anticipado Armando Normand a la luz de su propia experiencia. Si fue así, el juego de espejos reflejó, como tantas otras veces, el dilema de Occidente en la selva. Casement se vio en Normand, Normand se vio en Casement, cada uno vio a Kurtz en el otro, y hasta puede que ambos se hayan visto en Kurtz. Pues si bien es cierto que la traducción al castellano de la novela de Conrad no vio la luz sino hasta 1925 (un año después de que *La vorágine* apareciera, dicho sea de paso), Normand bien podía haber leído el original en inglés. Y aunque no hubiera sido tal cual, Mc Cormack (2002: 187) hace una inferencia interesante: como se recordará, el boliviano tenía recortes del *Graphic* en su barraca alusivos a la guerra ruso-japonesa de 1904. Si esta edición “en cuestión era la del 20 de febrero de 1904, entonces Normand habría leído del reporte del Congo adelantado por Casement y de las mutilaciones que habrían ido de la mano con la producción cauchera de Leopoldo II”. Lo cual es tanto como insinuar que, a falta de Kurtz, el propio Casement lo hubiera

podido inspirar en sus crímenes⁴⁴. Pero para esto se necesitaba igual a la selva y el susurro de “cosas acerca de sí mismo que desconocía”, como le pasó a su perseguidor. Además, tenía sentido que Casement hubiera muerto con su vida igualmente marcada por la infamia, en un sórdido capítulo de la Primera Guerra Mundial. En esta conflagración, los temas previamente tratados por Conrad, Normand y Casement, cada uno a su manera, hallaron una acogida casi planetaria. El soldado Louis Mairet hablaba por todos ellos cuando, desde su trinchera próxima a Ypres, reaccionaba así frente al primer uso del gas clorhídrico por los alemanes, el 22 de abril de 1915: “Será a través del salvajismo que habremos de derrotar a los salvajes” (Eksteins, 2000: 237).



No bien se ajustició a Casement, su figura ingresó a la “cámara de los horrores” del museo de cera de Madame Tussaud, al lado de rufianes y asesinos célebres (Reid, 1976: xiii). Para los ímpetus de la época, el revolucionario feniano era de seguro más espantoso y execrable que el torturador boliviano de *El Paraíso del Diablo*. Pero además, Normand

44 Norman Sherry (2005: 34) hace una reflexión llamativa sobre el desenlace del encuentro entre Conrad y Casement en Matadi: es interesante que este último no aparezca en *El corazón de las tinieblas*, “aun cuando hubiera podido servir como contraste frente a los demás europeos”. Esto podría demostrar que el escepticismo del escritor polaco frente a su amigo de entonces —con respecto a su estabilidad mental y su seriedad política— hubiera estado presente mucho antes de 1916, cuando Conrad se hubiera negado a firmar la petición de clemencia por la vida de Casement que, en cambio, otros escritores y políticos de renombre endosaron alegando, entre otras cosas, la locura temporal como atenuante. O, según Sherry (2005: 35), acaso el irlandés sí halló cabida entre los personajes de la novela, pero justamente entre los más cuestionables desde el punto de vista moral: el ruso que a Marlow le recuerda un arlequín. “Si alguna vez el espíritu de aventura absolutamente puro, no calculador e idealista, ha dominado a un hombre, ese hombre era este joven remendado” (Conrad, 2002: 104). Ese “espíritu de aventura” y ese idealismo ingenuo lo habrían llevado a venerar a Kurtz a tal punto que podía excusar sus barbaridades como actos de genialidad. De seguir este tren de ideas, ¿no adivinaríamos un Casement que, con un poco más de tiempo en Matanzas, se habría podido volver un apologista de Normand? [...] O de nuevo, que hubiera transmutado en otro Kurtz. En muchas ocasiones se ha dicho que lo que opinaba Conrad en una carta sobre Casement (“¡El podía decirte cosas! Cosas que he tratado de olvidar; cosas que nunca logré conocer”) se asemeja bastante a lo que Marlow o el “Arlequín” opinaban sobre el inefable agente. Según Anthony Bradley (2003: 202), “es como si él [Casement] y Kurtz estuvieran poseídos por cierta sabiduría profunda, chocante y obscura que habría provenido de la experiencia del imperialismo, pero que habría de permanecer indecible”.

ya se había esfumado⁴⁵. Lo poco que sabemos de él, a partir de 1911, se resume en pocas líneas. Conforme su propio testimonio (MacQueen, 1913: 946), desde Matanzas viajó “a Manaos, Buenos Aires, Valparaíso y de allí a Antofagasta”, donde durante dos años se dedicó a vender sombreros de Panamá. Luego regresó a su nativa Cochabamba, donde, a pesar de haberse enterado de la orden de captura en su contra, se dedicó a “comprar y vender caballos chilenos”. En algún momento de 1913 fue aprehendido por las autoridades bolivianas y extraditado al Perú, para ser finalmente internado en Iquitos (Vavasour Noel, 1913: 745). Obviamente el lugar no podía ser más propicio para su defensa. Según el juez Paredes (en Valcárcel, 1915: 106), Normand llegó a la capital loreana “después de un viaje más o menos cómodo, *cargado, abrumado de cartas de recomendación para las autoridades y magistrados, cartas que [...] ostentan las firmas más respetables de altos personajes de la política, del ejército, de la banca y del foro*”⁴⁶. Y no duró mucho su confinamiento. El *Annual Register* de 1915 nos informa en la página 352, dedicada al Perú, que Normand escapó con otros esbirros de Arana hacia el Brasil. Allí se perdió por completo su rastro.

Antes, en el texto o entrevista que preparó en Lima (MacQueen, 1913: 946), dejó una reflexión sobre su proceder, elocuente tanto por su frialdad como por lo que pudiera pasar por psicopatía, o bien por cinismo extremo:

No voy a negar que con frecuencia me vi forzado a poner a mis indios en el cepo por periodos cortos. ¿Qué hubieran hecho ustedes frente a hombres que no querían trabajar, hombres que robaban y mentían, hombres que al menor chance los hubieran asesinado a sangre fría? Yo trabajaba el día entero bajo la lluvia torrencial; yo sufría de escalofríos y fiebres y de mucha enfermedad. Pero yo nunca

45 Una versión indígena sobre la detención de Normand, recogida por Roberto Pineda Camacho en conversación con Fisi y Raquel Andoque, cuenta cómo el boliviano buscó eludir a sus captores, pintándose el cuerpo y uniéndose a un baile en una maloca. La historia es reveladora, pues remarca justo la transformación, incluso más que la mimetización de Normand en “salvaje”. Empero, también señala las tensiones de tal metamorfosis, pues asimismo indica que lo que distinguía al prófugo era que en vez de bastón de baile usaba una carabina. (Agradezco al profesor Pineda Camacho el haberme compartido esta maravillosa pieza de información, la cual demuestra una fina conciencia sobre la salvajización de los blancos, por parte de sus víctimas).

46 El énfasis es del original.

fui cruel con los nativos. Considerando las duras condiciones bajo las cuales vivíamos, los traté lo más generosamente que pude.

[...] Hoy ustedes me ven aquí encarcelado, pero no temo encarar a mis acusadores. Ustedes me piden que les deje publicar mi fotografía, pero ése no es mi deseo porque ahora soy tildado de criminal y el mundo no va a creer en mi palabra contra aquella de quienes falsamente me acusan. Después de mi juicio en Iquitos estaré complacido en enviarles mi retrato, pues entonces me habré vindicado en la corte y habré limpiado un nombre honorable.

Pero la foto nunca llegó.



¿Quién era Armando Normand? Casi todo lo que sabemos de él ya ha sido consignado. Lo demás es reiteración o silencio. Nunca tuvimos su imagen. No sabremos si tenía una mirada extraviada como la de Alfredo Montt, o mohína como la de Víctor Macedo, de quienes quedaron retratos, como de otros varios empleados de Arana. Tampoco sabemos qué fue de su vida. Si continuó volcando su crueldad en algún siringal brasileño, si huyó hacia Europa u otro destino lejano, si —como tantos otros fugitivos por crímenes como los suyos— cambió de identidad y se retrajo a una vida deliberadamente callada... Si lo devoró la selva, al cabo de su escape. Por lo mismo, lo inasible de su figura y de su vida produjo un efecto paradójico: hizo arcanos sus móviles, pero igualmente les dio visos de paradigma. Normand fue el blanco que sucumbió ante la selva y buscó sobreponérsele mediante el terror; Normand fue Kurtz y pudo haber sido Casement: proverbiales modelos de una civilización que en la selva también halló tinieblas en su corazón. Luego le ocurrió lo que a Arturo Cova: terminó “vagando, como los vientos”, para extinguirse “como ellos sin dejar más que ruido y desolación”. La suya fue una vida infame arquetípica.

En un texto interesante pero equívoco, citado con excesiva frecuencia, Michel Foucault (1990: 175) quiso ver en “la vida de los hombres infames... *Exempla* que, en contraposición a lo que los eruditos recogían en el decurso de sus lecturas, son espejos que inclinan menos a servir de lecciones de meditación que a producir efectos breves cuya fuerza se acaba al instante”. Son existencias “apagadas” (p. 177), luego afirma (pp. 180-181) que son personajes (180-181)

[...] oscuros, que no estuviesen destinados a ningún tipo de gloria, que no estuviesen dotados de ninguna de esas grandezas instituidas y valoradas —nacimiento, fortuna, santidad, heroísmo o genialidad—, que perteneciesen a esos millones de existencias destinadas a no dejar rastro, que en sus desgracias, en sus pasiones, en sus amores y en sus odios hubiese un tono gris y ordinario frente a lo que generalmente se considera digno de ser narrado [...] [Vidas] que, en consecuencia, [...] hayan estado animadas por la violencia, la energía y el exceso en la maldad, la villanía, la bajeza, la obstinación y la desventura, cualidades todas que les proporcionaban a los ojos de sus conocidos, y en contraste mismo con su mediocridad, una especie de grandeza escalofriante o deplorable.

Puede que esta idea de *infamia* proceda con arreglo a su etimología —la ausencia de fama, en sentido estricto—, pero la hace inevitablemente trivial. Primero, porque “la violencia, la energía y el exceso de maldad” también granjean vidas ejemplares —Nerón, Ricardo III, Lex Luthor o el profesor Moriarty⁴⁷—, y luego, porque, de

47 Para Foucault (1990: 185), estos y otros personajes son *aparentemente* “infames a causa de los recuerdos abominables que han dejado, de las maldades que se les atribuyen, del respetuoso terror que han inspirado; son ellos los hombres de leyenda gloriosa pese a que las razones de su fama se contrapongan a las que hicieron o deberían hacer la grandeza de los hombres. Su infamia no es sino una modalidad de la universal *fama*. Pero el apóstata recoleto, las pobres almas perdidas por caminos ignotos, todos ellos son infames de pleno derecho, ya que existen gracias exclusivamente a las concisas y terribles palabras que estaban destinadas a convertirlos para siempre en seres indignos de la memoria de los hombres. El azar ha querido que fuesen esas palabras, únicamente esas lacónicas palabras, las que permaneciesen. [...] Tal es la infamia estricta, la que, por no estar mezclada ni con el escándalo ambiguo ni con una sorda admiración, no se compone de ningún tipo de gloria”. Pero esta particular forma de vindicación de la “historia desde abajo” resulta bastante paradójica. Si el autor hubiera cambiado “azar” por “destino”, inmediatamente hubiera hecho de “las pobres almas perdidas” seres de tragedia y, por tanto, modélicos. Y todavía más al punto, desconoce por igual que estos seres de seguro actuaron sobre el libreto de la cultura papeles previamente dispuestos, de villano, de fraticida, de hereje, de traidor, y que en ese sentido de seguro *interpretaron a otras vidas ejemplares, de las cuales se creyeron su reflejo* (como sucede con cualquiera de nosotros frente a eso que en inglés se llama los *roll models*), por no decir que en nuestros días su historia devino justamente en lo contrario al anonimato. ¡Cuántas figuras como la de Pierre Rivière —al igual que Mennochio a través de Carlo Ginzburg— no se han hecho famosas y referidas hasta el cansancio, gracias a la obra de Foucault!

ser en cambio incógnitas y sin relieve, nada implica que sean viles. O mejor: si se trata de vidas infames en esa acepción, lo son en cuanto síntomas del mito de la Modernidad. El anonimato aterra, máxime cuando la exaltación a sumarse a la masa demuestra ser prerequisite para el ejercicio del terror colectivo, desde la Revolución Francesa hasta la actual Darfur. En esas líneas ocurre aquello que Hanna Arendt (2005) famosamente llamó “la banalidad del mal”, a propósito del papel de los funcionarios que, como Adolf Eichmann, colaboraron con burocrática eficiencia a la aniquilación sistemática de judíos, gitanos, eslavos y otras poblaciones a merced de las fuerzas de ocupación nazis, al parecer sin experimentar mayor sentido de culpa. Eichmann —*Obersturmbannführer* a cargo del transporte que condujo a miles de personas hacia los campos de concentración y exterminio en el noreste europeo (y luego célebremente capturado en 1960, en Buenos Aires, por el servicio secreto israelí, para ser procesado y sentenciado a muerte en Jerusalén, en 1962)— era, según Arendt, “un fracasado ante sus iguales sociales, ante su familia y ante sí mismo” (p. 57).

Eichmann no era, ni mucho menos, [...] un mercenario, que quería huir a regiones en las que no se observaran los Diez Mandamientos y en las que un hombre pudiera hacer lo que quisiera. Hasta el último instante, Eichmann creyó fervientemente en el éxito, el criterio que mejor le servía para determinar lo que era la “buena sociedad”. Características de Eichmann fueron sus últimas palabras acerca de Hitler [:] (...) «Para mí, el éxito alcanzado por Hitler era razón suficiente para obedecerle». La consciencia de Eichmann quedó tranquilizada cuando vio el celo y el entusiasmo que la “buena sociedad” ponía en reaccionar tal como él reaccionaba. No tuvo Eichmann ninguna necesidad de “cerrar sus oídos a la voz de la consciencia”, tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera consciencia, sino a que la consciencia hablaba con voz respetable, con la voz de la respetable sociedad que le rodeaba (185 - 186). [...] Eichmann [tampoco] era un Yago ni un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que “resultar un villano”, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido

absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que hacía (417-418).⁴⁸

Eichmann era otro “funcionario modelo”, como Kurtz, como Normand, como Casement, pero sin *aquello* que justamente a estos tres, y a otros muchos, los hizo transcendentales. La diferencia, si seguimos a Arendt en su caracterización, se hallaba en que mientras el primero —un genuino “infame” en el sentido foucaultiano, por lo descolorido de su persona— no tuvo inconveniente en ser un simple mediador entre un programa de exterminio meditado y *racional* y sus abstractas víctimas (ya que al parecer difícilmente si alguna vez lastimó a alguien en persona, y de que en absoluto se trataba de un antisemita siquiera doctrinario), los demás tuvieron un contacto de primera mano con la selva, eso es, con lo que para Occidente es la arquetípica frontera entre la cultura y la naturaleza, entre la civilización y la barbarie, entre la razón y la demencia. No había, en los casos de Normand, Kurtz o Casement otro ideal o indicador de éxito que el de su propio riesgo: como lo resumió Arturo Cova, “jugué mi corazón al azar y me lo ganó la Violencia”. Y esa violencia se tornaba en una razón en sí misma: ganarle la batalla a la selva mediante el recurso al terror. Pero incluso allí había deslindes dramáticos: Joseph Conrad tuvo suficientes escrúpulos como para hacer de las últimas palabras de Kurtz —las famosas “*el horror, el horror*”— un genuino acto de contrición; Casement demostró en el Putumayo *lo que pudo haber llegado a ser* y lo que de alguna manera (acaso más noble) alcanzó a ser en su temeraria aventura irlandesa; en cambio Normand encarnó a Kurtz (al menos para Casement) pero no se arrepintió. No, al menos, el Normand mitológico, el que independientemente de qué nuevas cosas llegáramos a saber de él quedó figurado como “un monstruo absoluto”, como alguien que, a diferencia de Eichmann, *sabía perfectamente lo que hacía* y no tenía reparos en hacerlo, pues lo estimaba el único camino posible para mantenerse vivo en medio del caos. Tanto, que si algo queda claro de su caso, es que, más allá de las impresionantes ganancias que, como en el caso de Kurtz, reportaba su estación, el objetivo de Normand —o, al parecer, de cualquiera

48 El énfasis es del original.

de los demás agentes en el Putumayo— no era tanto económico como existencial. Y eso que Normand era contador de oficio, formado en “los métodos modernos de administración” en la que entonces era la capital del Capital. La lucha contra la selva y sus habitantes era a muerte; los réditos, en cambio, eran transitorios. O eso pareciera, pues no de otra manera resulta posible explicar el asesinato pertinaz de la población nativa, por hambre, por cansancio, por tortura, por placer. De seguro, lo que nos enseña la experiencia del etnocidio cauchero, que cristaliza en Armando Normand en cuanto *infame paradigmático*, es cómo primó la vocación por el terror, por encima de cualquier idea de rentabilidad.

Resulta así más creíble la interpretación del hombre blanco en cuanto ser que se eleva a Dios en la selva por temor a esta, que aquella que le otorga cierta instrumentalidad económica a su ejercicio del poder en el mundo salvaje. En la segunda teoría —la de Michael Taussig— el terror no carece de cierta gratuidad causal. Se produce porque se puede producir, porque el poder lo permite, acaso porque hace posible el fetichismo de la deuda perenne entre amos y esclavos. Pero no se perciben móviles más profundos. Es decir, no resulta fácil transportar esta teoría a otras situaciones de encuentro entre Occidente y la selva que no sean aquellas directamente mediadas por el espíritu capitalista; imposible, por ejemplo, aplicarla a la interpretación de otras vida infames de frontera como las del “tirano” Aguirre o Pedrarias Dávila. A ese respecto, la teoría propuesta por Obeyesekere resulta mucho más dúctil.

Taussig (2002: 64) alude, en algún momento temprano de su texto, a la “atmósfera irreal” que produce el informe de Casement. Este “hace que las atrocidades sean menos sorprendentes que fantasmales, como mirar un mundo sumergido bajo el agua”. Por su parte, el juez Valcárcel (1915: 87-88) opinó sobre el proceso seguido a Armando Normand que:

La simple lectura de las declaraciones anteriores nos produce el efecto de un cuento fantástico; pero desgraciadamente no tenemos aquí el consuelo de sonreírnos desdeñosamente, como lo hacemos después de leer algún folletín sobre crímenes espeluznantes; pues por el contrario las otras pruebas actuadas con relación a los hechos descritos en esas declaraciones nos quitan toda esperanza de confinar al mundo de la imaginación los horrorosos crímenes realizados en la sección “Andoques”.

Aquello que hizo *infame* a Normand, que fue justo lo que impidió que el *banal* Eichmann lo fuera, fue el hecho de que sus actos en el fondo resultaron *indecibles*, como los de Kurtz⁴⁹. El suyo fue un mal *sublime*. El “terror es [...] el principio predominante de lo sublime”, escribió Edmund Burke (1995: 43) —otro perceptivo irlandés— en su clásico tratado de 1757.

Todo lo que resulta adecuado para excitar las ideas de dolor y peligro, es decir, todo lo que es de algún modo terrible, o se relaciona con objetos terribles, o actúa de manera análoga al terror, es una fuente de lo *sublime*; esto es, produce la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir (p. 29). [...] La pasión causada por lo grande y lo sublime en la *naturaleza*, cuando aquellas causas operan más poderosamente, es el asombro; y el asombro es aquel estado del alma, en el que todos sus movimientos se suspenden con cierto grado de horror. En este caso, la mente está tan llena de su objeto, que no puede reparar en ninguno más, ni en consecuencia razonar sobre el objeto que la absorbe. De ahí nace el gran poder de lo sublime, que, lejos de ser producido por nuestros razonamientos, los anticipa y nos arrebatada mediante una fuerza irresistible. [...] [Y] no hay pasión que robe tan determinadamente a la mente todo su poder de actuar y razonar como el *miedo* (p. 42; énfasis originales).⁵⁰

De seguro, Normand llegó a Matanzas en 1904 lleno de asombro, y el asombro condujo al miedo y el miedo al terror. Al final, él y el terror eran uno solo. También él se había internado en el “corazón de las tinieblas” para sucumbir en su vorágine. Y como no dejó imagen

49 Varias veces, en *El corazón de las tinieblas*, Conrad alude a esta idea, siempre en relación con el entorno de su personaje. Kurtz preside “ritos indecibles” (“unspeakable rites”), la selva es “una vasta tumba llena de secretos indecibles” (“a vast grave full of unspeakable secrets”), la prometida de Kurtz sufre de una “pena indecible” (“unspeakable pain”) cuando en Bruselas se entera del deceso de su amado. Aquí la traducción es mía, pues por lo general las versiones en castellano prefieren traducir la idea como “indescritible”, que no es lo mismo en su profundidad.

50 Cfr. Eagleton (2008: 59): “Lo sublime es cualquier fuerza que resulte peligrosa, demoledora, deslumbrante, traumática, excesiva, excitante, empequeñecedora, asombrosa, incontinente, abrumadora, ilimitada, oscura, aterradora, apasionante y ennoblecedora. Como tal, y al igual que tantos otros conceptos estéticos modernos, es, entre otras cosas, una versión secularizada de Dios”.

tras de sí, le calan muy bien estos versos con los que Burke (1995: 44) ilustró la oscuridad:

—*the other shape,*
if shape it might be called that shape had none
distinguishable in member, joint, or limb;
or substance might be called that shadow seemed;
for each seemed either; black it stood as night,
fierce as ten furies, terrible as hell;
and shook a deadly dart. what seemed his head
the likeness of a kingly crown had on.

la segunda figura, si así puede
 llamarse aquella forma que carece
 de cuerpo distinguible, de junturas
 y miembros, o si puede decirse
 que es substancia lo que parece sombra,
 pues a una y otra se asemeja,
 negra como la noche se erguía,
 feroz como diez furias y espantosa
 como el infierno, un temible venablo
 blandía; y ceñía corona real,
 en lo que aparentaba su cabeza.

La forma de Normand es igualmente elusiva, “si así puede llamarse aquella forma que carece de cuerpo distinguible”; forma sin rostro y por ello tanto más terrorífica, “feroz como diez furias”. Es la forma de un rey temible, “espantosa como el infierno”, sumida en la penumbra, “si puede decirse que es substancia lo que parece sombra”. Otra traducción, más bella pero por lo mismo más libre, dice:

Sin forma, sin materia, y existentes
 Tan sólo de algún sueño en el reposo;
 Mas, con todo, su rostro es más horrendo
 Que lo es el del Demonio más odioso,
 Más triste que la noche que cubriendo
 Está el Infierno. Al ver al extranjero
 Con un gesto feroz se alza, esgrimiendo
 Un largo dardo en la derecha mano,

De ensangrentado acero;
De una corona el simulacro vano
Ciñe a su altiva frente.

También de Normand dijo Casement que “su rostro es más horrendo que lo es del Demonio más odioso”. Y en correspondencia pudiéramos imaginarnos al boliviano esperando “al extranjero [...] con un gesto feroz [...] esgrimiendo un largo dardo en la derecha mano”. Pero aquí estos versos no pertenecen a *El paraíso del diablo* sino a *El paraíso perdido* de John Milton (1986, t. II: 666-673). Son el retrato de la Muerte.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, C. (2000). Delito, raza y cultura: el desarrollo de la criminología en el Perú (1890-1930). *Diálogos en Historia*, 2, 179-206.
- Annual R. (1916). *The Annual Register: A Review of Public Events at Home and Abroad for the Year 1915*. London: Longmans, Green & Co.
- Arendt, H. (2005 [1963]). *Eichmann en Jerusalén*. Traducción de Carlos Ribalta. Barcelona: Debolsillo.
- Baten, J. (s. f.). Global Height Trends in Industrial and Developing Countries, 1810-1984: An Overview. Recuperado el 20 de septiembre del 2007, de www.econ.upf.edu/docs/seminars/baten.pdf.
- Baum, V. (1944 [1943]). *El bosque que llora*. Traducción de León Mirlas. Buenos Aires: Sudamericana.
- Burke, E. (1995 [1757]). *De lo sublime y de lo bello*. Estudio preliminar y traducción de Menene Gras Balaguer. Barcelona: Altaya.
- Bradley, A. (2003). Hearts of Darkness: Conrad, Casement, and the Congo. *Ariel. A Review of International English Literature*, 34(2/3), 197-214.
- Bryant, W. (2007). *Roger Casement. A biography*. New York: iUniverse, Inc.
- Caro Baroja, J. (1991). *De los arquetipos y leyendas*. Barcelona: Istmo.
- Casement, R. (1997 [1910]). *The Amazon journal of Roger Casement*. Dublin: The Lilliput Press.
- Casement, R. et al. (1912). *Correspondence respecting the treatment of British colonial subjects and native indians employed in the collection of rubber in the Putumayo district. Presented to both Houses of Parliament of His Majesty*. London: His Majesty's Stationery Office.

- Collier, R. (1968). *The river that God forgot. The story of the Amazon rubber boom*. London: Collins.
- Congreso de Bolivia. (1915). *Proyectos e informes del Honorable Senado Nacional*. Tomo II. La Paz: Litografías e Imprentas Unidas.
- Conrad, J. (1988 [1902]). *Heart of Darkness*. An authoritative text, backgrounds and sources, criticism. Edición de Robert Kimbrough. New York: Norton Critical Editions.
- Conrad, J. (2002 [1902]). *El corazón de las tinieblas*. Traducción de Dámaso López García. Prólogo y notas de Araceli García Ríos. Madrid: Alianza.
- Dickey, H. S. & Hawthorne, D. (1929). *The misadventures of a tropical medico*. New York: Dodd, Mead & Co.
- Donadío, A. (1995). *La Guerra con el Perú*. Bogotá: Planeta.
- Eagleton, T. (2008 [2005]). *Terror santo*. Traducción de Ricardo García Pérez. Barcelona: Debate.
- Eksteins, M. (2000 [1989]). *Rites of spring. The Great War and the birth of the modern age*. Boston: Houghton Mifflin.
- Espinosa, M. (1995). *Convivencia y poder político entre los andoquees*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Foucault, M. (1990 [1977]). *La vida de los hombres infames*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Gombrich, E. (1979 [1959]). *Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica*. Traducción de Gabriel Ferrater. Barcelona: Gustavo Gili.
- Gómez A., R. (1933 [1924]). *La guarida de los asesinos. Relato histórico de los crímenes del Putumayo*. Pasto: Imprenta "La Cosmopolita".
- Gómez, A., Lesmes, A. C. & Rocha, C. (1995). *Caucheries y conflicto colombo-peruano. Testimonios, 1904-1934*. Bogotá: Coama & Disloque Editores.
- Guzmán, M. J. (1971). Los andokes: Historia, conciencia étnica y explotación del caucho. *Universitas Humanística*, 1, 53-97.
- Hardenburg, W. E. (1912). *The Putumayo, the Devil's paradise. Travels in the Peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the Indians therein*. London: T. Fischer Unwin.
- Hurtado, A. M. (1966). *El paraíso del diablo*. Madrid: Cultura Clásica y Moderna.
- Inglis, B. (1973). *Roger Casement*. London: Hodder and Stoughton.

- Lagos, O. (2005). *Arana, rey del caucho. Terror y atrocidades en el Alto Amazonas*. Buenos Aires: Emecé.
- Larrabure i Correa, C. (1906). *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*, tomo XVI. Lima: Imprenta de la Opinión Nacional.
- MacQueen, P. (1913). A criminal's life story. The career of Armando Normand. *The National Magazine. An American Illustrated Monthly*, 38, 942-946.
- Mc Cormack, W. J. (2002). *Roger Casement in Death, or Haunting the Free State*. Dublin: University College Dublin Press.
- Milton, J. (1942 [1667/1813]). *El paraíso perdido*. Traducido directamente del inglés y anotado por el Pr[es]b[íte]ro J[uan] Escoiquiz, tomo I. Buenos Aires: Sopena.
- Milton, J. (1986 [1667]). *El paraíso perdido*. Edición y traducción de Esteban Pujals. Barcelona: Cátedra.
- Mitchell, A. (2003). *Casement*. London: Haus Publishing.
- Nieto C., L. E. (1933). *Vuelo al Amazonas*. Bogotá: Editorial Minera s. A.
- Ó Síocháin, S. (1997). Evolution and degeneration in the thought of Roger Casement. *Irish Journal of Anthropology*, 2, 29-41.
- Ó Síocháin, S. (2007). *Roger Casement. Imperialist, rebel, revolutionary*. Dublin: The Lilliput Press.
- Ó Síocháin, S. & O'Sullivan, M. (Eds.). (2003). *The eyes of another race. Roger Casement's Congo Report and 1903 Diary*. Dublin: University College Dublin Press.
- Obeyesekere, G. (1997). *The apotheosis of Captain Cook. European mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- Olarte C., V. (Comp.). (1932 [1911]). *Las crueldades de los peruanos en el Putumayo y en el Caquetá*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Páramo, C. G. (en prensa). *Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente. Mito, selva y racionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Paternoster, G. S. (1913). *The Lords of the Devil's Paradise*. London: Stanley Paul & Co.
- Pérez S., V. (1988). *Raíces históricas de La vorágine*. Bogotá: Ediciones “Príncipe Alpichaque”.
- Philip, G. D. E. (Ed.). (1991). From the mid-nineteenth century to the First World War. In *British documents on foreign affairs —reports and papers from the Foreign Office Confidential Print. Series D, Latin America, 1845-1914*, 5, 1871-1912.

- Pineda C., R. (2000). *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Espasa - Planeta.
- Pineda C., R. (2003). La Casa Arana en el Putumayo. *Credencial Historia*. 160.
- Pineda C., R. (2004). Novelistas y etnógrafos en el infierno de la Casa Arana. *Boletín de Historia y Antigüedades*, 826, 485-522.
- Reid, B. L. (1976). *The lives of Roger Casement*. Yale: Yale University Press.
- Rey de Castro, C. & Larrabure y Correa, C. (2005 [1913]). *La defensa de los caucheros*. Iquitos: CETA & IWGIA.
- Rivera, J. E. (1998 [1924]). *La vorágine*. Edición de Montserrat Ordóñez. Madrid: Cátedra.
- Rocha, J. (1932). *Memorandum de viaje*. Bogotá: Editorial Cromos.
- Rodríguez, A. (1937). *Caminos de guerra y conspiración*. S.C.: Editorial Centro.
- Sebal, W. G. (1998 [1995]). *The rings of Saturn: an English pilgrimage*. Traducción de Michael Hulse. New York: New Directions.
- Sherry, N. (2005 [1971]). *Conrad's Western World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stanfield, M. E. (1998). *Red rubber, bleeding trees. Violence, slavery, and empire in Northwest Amazonia, 1850-1933*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Steward, F. M. (1973). *The Mannings*. New York: Pocket Books.
- Taussig, M. (2002 [1987]). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Traducción de Hernando Valencia Goelkel. Bogotá: Norma.
- Uribe P., C. (1933). *Toá. Narraciones de cauchería*. Manizales: Arturo Zapata.
- Valcárcel, C. A. (1915). *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Lima: Imprenta "Comercial" de Horacio La Rosa y Co.
- Vavasour N., J. (Ed.). (1913). *Peru To-Day*, vol. 5. Lima: West Coast Publishing Co.

**“EL GRAN JUSTADOR”: ENTRE LA GUERRA Y EL JUEGO.
UNA APROXIMACIÓN A LA FIGURA
DE PEDRO ARIAS DÁVILA ***

*“The Great Jouster”: Between gamble and war. An
approach to the figure of Pedro Arias Dávila*

MARÍA JIMENA LÓPEZ LEÓN **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* Este artículo es el producto de un ejercicio académico realizado en el año 2006, enmarcado en el proyecto 200 años de Santa María la Antigua del Darién, a cargo de los profesores José Virgilio Becerra y Paolo Vignolo de la Universidad Nacional de Colombia.

** mariajaloquez@gmail.com

Artículo de reflexión recibido: 2 de febrero del 2008 · aprobado: 29 de junio del 2008

RESUMEN

La imagen de Pedrarias Dávila, construida con base en su experiencia en la conquista del Darién, más allá de hablarnos de un sujeto, nos habla de la mentalidad de una época en transición, de la España a finales del siglo xv y comienzos del xvi. A propósito, el presente artículo explora la figura de Pedrarias Dávila también conocido como “El Gran Justador”, a partir de los personajes que construyeron su mito para confrontarlo con algunas nociones que nos aproximan a la enigmática figura de este conquistador: el juego, la muerte y los ideales militares.

Palabras clave: *Pedro Arias Dávila, mentalidades, arquetipos, Santa María la Antigua del Darién, juego y guerra, España siglos xv y xvi.*

ABSTRACT

The image of Pedrarias Dávila, created from his experience in the conquer of the Darien territory, speaks beyond its main subject and tells us about the mentality of an era in transition: Spain at the end of 15th century and at the beginning of the 16th. In this regard, this paper intends to explore the figure of Pedrarias Dávila, – known as “El Gran Justador” (the Great Jouster), from the viewpoint of those who built his myth, in order to confront it with some notions that can bring us closer to the enigmatic figure of this conqueror, such as gambling, death and military ideals.

Keywords: *Pedrarias Dávila, mentalities, archetype, Santa María la Antigua del Darién, gambling, war, Spain, 15th-16th centuries.*

PEDRARIAS, MENTALIDAD Y ARQUETIPO

«La especificidad de esta cultura occidental europea, a diferencia de culturas que han existido en el pasado y que tenían una posición hegemónica o de dominación, es que aquella no puede vivir con “diferentes” y tiene por tanto que excluirlas, es decir, destruirlas, en un proceso de violencia sistemática, que comienza con la dominación militar, continúa con la explotación económica [...], esto es el “metabolizar” a culturas y pueblos enteros, es decir, el canibalizarlas en el pleno sentido de la palabra. De aquí viene el mito del Homus Vampirus».

YVÉS GUILLEMOT, *Para leer el Qhapaq Kuna: ¿un nuevo paradigma?*

La imagen de Pedrarias Dávila que ha sido construida por la historia de la conquista americana oscila entre una tendencia romántica y moralista del villano novelesco, que se concreta en la imagen de “un traidor movido siempre por alguna pasión inhumana” y otra que lo muestra como un modelo ejemplar de colonización (cfr. Álvarez, 1944)¹. Ambas tendencias logran aproximarnos muy poco a la historia de vida de este enigmático y controvertido conquistador español y gobernador de Santa María la Antigua del Darién. No obstante, algunos historiadores (p. ej., Mena, 1992; 1998; 2004) han enriquecido sus estudios desde una revisión de la historia de las mentalidades.

El objetivo del presente artículo es aportar al estudio de este conquistador con un análisis de sus hechos y, en particular, de su imagen como hombre “violento y cruel” (no en términos de subjetividad), teniendo como base un contexto histórico y social definido: España a finales del siglo xv y comienzos del xvi. Considero que muchas de las acciones de Pedrarias corresponden a una época, es decir, a una forma

1 Pedro Arias Dávila nace en 1440-1443(?) y muere en 1531. Existen varios puntos de referencia para estipular tales fechas, algunos historiadores hacen referencia a que Pedrarias participó en las guerras de Granada y Portugal desde 1508 hasta 1511 (Mena, 2004: 35) y a que su padre sirvió a la corte del Rey Juan II.

de ver el mundo, lo cual nos impide concebirlas como patológicas o individuales (cfr. Reverte, 2002). De esta manera, la construcción del escrito surge del estudio de la mentalidad occidental durante la Edad Media española, alrededor de aspectos como el ideal caballeresco, el juego y la muerte, nociones determinantes en la personalidad de Pedrarias, como lo demuestran los documentos².

Lo cierto es que para dicho objetivo es importante entender por qué el estudio de las mentalidades puede contribuir a la comprensión de este personaje y por qué se puede hacer referencia a la mentalidad de una época a partir de un sujeto. Cuando se menciona a Pedrarias Dávila se hace referencia a papeles concretos: el de gobernador, el de descendiente de una familia de judíos conversos, o el de jugador; todas estas posiciones públicas de Pedrarias permiten comprenderlo dentro de distintos espacios socioculturales que le dan especificidad y a su vez lo circunscriben a la mentalidad del contexto sociohistórico en el que se mueve. Lo especial de Pedrarias, según esto, es que el conjunto de ideas, asociaciones y espacios que conforman su modo de actuar en el mundo son *arquetípicos* —tomando el concepto empleado por Caro Baroja (1991)— de la historia de la conquista española en América. Se mencionan aquí dos de las cuatro posibilidades que para Baroja conforman un arquetipo: “un personaje real que se presenta con los rasgos de legendario o simbólico” y “una acción real se envuelve en rasgos legendarios” (Caro Baroja, 1991: 28).

Cabe aclarar que con este texto no se pretende juzgar, ni justificar a este personaje, sino —como lo he dicho— comprenderlo desde las circunstancias de su época como un sujeto que carga consigo el símbolo del proceso “modernizador” de la monarquía española. A la par se buscará analizar críticamente el perfil que ha sido elaborado por las crónicas durante su gobierno en Santa María la Antigua del Darién, el cual nos habla tanto de un juego de intereses políticos como de un tipo de sentimiento (a veces explícito, otras no tanto) de rechazo a la

2 Aquí se hace referencia tanto a las crónicas de Fernández de Oviedo y de Las Casas, como a cartas enviadas al Rey Fernando II de parte de Balboa (la del 30 de agosto de 1515, o la del 16 de octubre del mismo año, en las que hace varias críticas al nuevo gobernador) o de parte de otros conquistadores, incluso del mismo Fray Juan de Quevedo.

sangre judía que corría por las venas de aquel que fue llamado *Furor Domini* (Mena, 1992).

PEDRARIAS EN SANTA MARÍA

Dejando de lado a los cronistas, es importante anotar que el mito, más que la historia, de este “villano novelesco” ha tenido una muy importante posición en el imaginario popular, y también académico, de los países centroamericanos, especialmente en Nicaragua y Panamá. Pedrarias se ha convertido en una metáfora histórica del mal actuar, de la crueldad y la injusticia, de ahí que se hable, entre otros ejemplos, de *El síndrome de Pedrarias*, libro del nicaragüense Oscar René Vargas (1999), donde Pedrarias se convierte en arquetipo de la “malévola” herencia política del país.

A mi modo de ver, es imposible introducirnos en el mito de Pedrarias Dávila en América sin empezar por el punto crítico del que historiadores y cronistas han partido para hacerle juicio: la ejecución de Vasco Núñez de Balboa. No obstante, para llegar a esto conviene retomar la historia y buscar en ella los albores de esta controversial relación.

De Vasco Núñez de Balboa se sabe que llegó a América en la nave de Rodrigo Bastidas y que posteriormente se integró como polizón a la expedición del bachiller Martín Fernández de Enciso, empresa que estaba destinada a abastecer a la gobernación de Ojeda llamada “Nueva Andalucía”³. Luego de que la nave sufriera algunos inconvenientes, Balboa comenzó a servir como guía de la expedición para dirigirla finalmente a Tierra Firme, a la zona de los indígenas cuevas. En dicho territorio se fundó la ciudad de Santa María la Antigua del Darién luego de que los españoles salieran victoriosos de una batalla contra “los indios”. Con el paso de los días, Balboa demostró ser un líder mucho más eficiente que Enciso, razón por la cual se convirtió en el adalid de los demás miembros de la expedición, y fue quien posteriormente, con el apoyo de sus compañeros, expulsó del nuevo poblado a Fernández de Enciso.

Pasado un tiempo, llegó a Santa María el expedicionario español Diego de Nicuesa, a quien el Rey había otorgado la gobernación del

3 Territorio próximo al Darién.

Darién. No obstante, Balboa y sus compañeros, que no querían recibir órdenes de “letrados” —como lo explicarán posteriormente en una carta al Rey—, se negaron a recibirlo y lo expulsaron. Debido a las malas condiciones de las naves que le fueron entregadas y al precario abastecimiento con el que fue dotado al ser desterrado de Santa María, Nicuesa murió en un naufragio.

La muerte de Nicuesa y el juzgamiento de Balboa se convirtieron en asuntos importantes para la Corona, pues Santa María la Antigua daba signos de ser un territorio de grandes riquezas, en especial de oro y perlas. Así se aseguraron de difundirlo sus primeros pobladores, sobre todo Balboa, para justificar el envío de refuerzos a la ciudad, pero descuidaron la magnitud de sus palabras y eludieron el consecuente efecto que causarían en la corte del Rey español Fernando II (Núñez de Balboa, 2000):

En esta provincia del Darién hay descubiertas muchas y muy ricas minas, hay oro en mucha cantidad: están descubiertos veinte ríos y treinta que tienen oro salen de una sierra que está hasta dos leguas de esta Villa [...].

De igual modo, el descubrimiento del Mar del Sur significó para Balboa grandes posibilidades comerciales para la Corona. Así, cuando el Rey fue informado por las demandas de Enciso —pues había logrado regresar a España— de lo que había sucedido en la ciudad con Balboa, decidió enviar a ella a Pedrarias Dávila como gobernador, con el objeto, entre otros, de sojuzgar a Balboa, como lo da a entender Fernández de Oviedo (1968 t. I: 206-207):

Por las quejas que al Serenísimo y Católico Rey don Fernando había dado el bachiller Enciso contra Vasco Núñez entre los cuales siempre hacía memoria de su injusta prisión y destierro, y de la crueldad que había usado contra Diego de Nicuesa; y por la relación que después hicieron los procuradores del Darién, el veedor Joan de Quicedo y el capitán Rodrigo de Colmenares, y las cartas que contra él escribieron el bachiller Diego del Corral e Gonzalo de Badajoz, teniente que fué de Diego de Nicuesa, e Luis de Mercado, e Alonso Perez de la Rua, a los cuales tenía preso Vasco Núñez acordó el Rey de enviar a Pedrarias Dávila con una hermosa armada a conocer de las culpas de Vasco Núñez de Balboa, e a gobernar a Castilla del Oro, en la Tierra Firme.

Además de lo anterior, la expedición de Pedrarias debería ir también a poblar, gobernar, conquistar el territorio contiguo a la ciudad de Santa María —que a la llegada de la misma expedición sería llamada Castilla del Oro—, entablar un posible comercio a través del Mar del Sur con Cipango (Japón) y prepararse para capturar y atacar navíos portugueses en caso de que aparecieran por las costas del Darién (Anderson, 1944: 330).

Con todo esto, se puede entender que desde el principio la relación entre Balboa y Pedrarias fue de completa desigualdad. A lo cual se suman dos factores que nutrieron de completa desconfianza el desenlace de dicho conflicto: por un lado, en la corte española, Enciso había desprestigiado la imagen de Balboa lo suficiente como para prevenir al Rey y a la expedición, y por otro, el cargo de gobernador de Santa María, asignado a Pedrarias, corría el peligro de ser arrebatado por Balboa debido a la posible inconformidad de este con el enviado del Rey.

Total, Pedrarias trajo consigo un proyecto de colonización de gran magnitud con el que España logró un paso importante en su proceso de “modernización” de los mecanismos monárquicos de gobierno. Tres pliegos constituyeron la base de tal propósito: *Instrucciones*, *Requerimiento* y *Ordenanzas*. A través de estos se determinaron las circunstancias en que debía ser poblada y gobernada Santa María la Antigua (*Instrucciones*), así como la manera en que debían ser sojuzgados los indios, y lo que se debía hacer si se resistían (*Requerimiento*) (cfr. Anderson, 1944: 370). En definitiva, estos tres documentos pretendieron legitimar el proceso de conquista española. Según esto, se entiende, por un lado, que Pedrarias —para los primeros colonos que habitaron la ciudad como para algunas de las personas que venían en la expedición— llegó a representar una figura de la burocracia monárquica, puesto que de una u otra forma se apoderó de un territorio que no había sido descubierto por él y de un poblado que no había construido. Por otro, también puede entenderse que Balboa, por su misma condición de soldado (al igual que los demás) y por su enfrentamiento contra personas autoritarias como Martín Fernández de Enciso, se convirtió en una figura de la autoridad popular. En conclusión, de un lado tenemos a un hombre que “investido del poder real que le otorgaban sus títulos” fue a imponer autoridad, y de otro, a un soldado

que se ganó el respeto de sus compañeros y a quien le fue concedido el poder popularmente (o al menos por mayoría) (Gasteazoro, 1982, citado en Mena, 1998: 59).

Esta relación polarizada, que es en sí misma una metáfora (al igual que lo son sus personajes), llegó a ser importante en esos momentos de la historia porque ambas figuras se construyeron a sí mismos como mitos, ya fuese a través de la imagen del “líder tirano” o la del “líder clemente”, puesto que de alguna manera, como lo menciona Elémire Zolla (1983: 132), la autoridad como la política son incapaces de encontrar su justificación en ellas mismas y para ello deben hacer uso de la experiencia metafísica, del mito⁴. Esta tendencia que ha acompañado el desarrollo de la humanidad desde diferentes historias hace necesario comprender algunas esferas de lo político desde el arquetipo, desde los rasgos legendarios o simbólicos (Caro Baroja, 1991: 28) que se construyen en torno a un evento o a un personaje.

Es importante esclarecer que los conflictos en Santa María no fueron únicamente entre Pedrarias y Balboa —es más, ambos se convierten en justificación y, simultáneamente, en emblemas del conflicto—, sino entre los primeros conquistadores de la ciudad (los de la primera expedición) y los recién llegados. Así, la rivalidad entre estos dos personajes se convirtió en muchas ocasiones en un medio de manipulación de intereses. Un ejemplo de esto fue lo que sucedió en la retención de la Cédula Real en la que se le concedía el título de Adelantado a Balboa, retención que, ciertamente, no solo correspondió a Pedrarias, sino también a los cuatro miembros de la “Organización Financiera”: al veedor Oviedo, al factor Juan de Tavira, al contador Diego Márquez y al tesorero Alonso de la Fuente (Álvarez, 1994: 104). Otro ejemplo contundente de dicha manipulación fue la ejecución de Balboa cuya causa, según lo cuenta Carmen Mena García (1992), fue motivada por Andrés de Garabito —uno de los capitanes de Pedrarias—, quien, una vez encarcelado Balboa y aprovechando algunas sospechas de Pedrarias sobre una supuesta insurrección, le escribió una carta al gobernador, contándole que Balboa pretendía

4 Vale la pena preguntarse hasta qué punto es la historia la que construye a esos personajes como “arquetipos políticos” (Zolla, 1983), o hasta dónde son evocaciones individuales (inconscientes) de imágenes sociales que han acompañado a la humanidad para justificar su autoridad.

independizarse de él; razón suficiente para que Balboa y sus colaboradores fueran ejecutados.

Luego de ser “ajusticiado”, la cabeza de Vasco Núñez de Balboa fue clavada en una picota y exhibida en la plaza de la ciudad. Este hecho condujo a aumentar la disconformidad de los pobladores respecto al gobernador, en especial la de Fernández de Oviedo (Álvarez, 1944: 134):

No blandeó Pedrarias en nada, antes con gran pasión les respondió, si querían que aquel viviese, en sí mismo quería que ejecutase la justicia; y desta manera con grande angustia y dolor de todos, y aun lágrimas de algunos, fenecieron todos cinco aquel día [...].

Fernández de Oviedo dice más adelante que en el mismo “palo” donde estuvo puesta la cabeza de Balboa, que meses después aún permanecía en su sitio, luego fueron clavados el pie y la mano de Simón Bernal, quien también había atentado contra la vida del gobernador.

Pero ¿cuál es la fuerza que se esconde tras esta “simbólica” ejecución? La gran mayoría de colonos ya habían participado en otros escenarios de guerra —donde es evidente que tales prácticas fueron frecuentes—, es más, debemos considerar que los colonos practicaban cotidianamente “atrocidades” semejantes con los indígenas, entonces ¿por qué este episodio es mencionado con tanta morbosidad como el mayor crimen de Pedrarias?

Según la justicia penal de la época, la degollación “era un privilegio de los hidalgos” a diferencia de la horca, que era considerada una pena infame (De Las Heras, 1994: 318) por lo general impuesta en delitos “de lesa majestad”: homicidios, ir contra la fe o contra la propiedad (De Las Heras, 1994: 317). En este orden de ideas, la ejecución de Balboa, que por cierto fue acusado “[...] por traidor y usurpador de las tierras sujetas a su real corona” (Mena, 1998: 59), estuvo dentro de los márgenes legales de la época; la exposición pública de su cabeza, contrario a lo que se ha creído, fue una práctica no solo permitida, sino también muy utilizada, puesto que hacía parte de los procedimientos judiciales y políticos que garantizaban la efectividad de la política penal: “el respeto de la ley y el desprecio colectivo del reo como del crimen” (De Las Heras, 1994: 212). Con estas demostraciones públicas justificadas por el mismo sistema cultural, no puede considerarse la ejecución de Balboa como bárbara para la época. Lo relevante de

este incidente no fue la ejecución en sí, como quien fue ejecutado: una figura política —un arquetipo, porque Balboa también lo es— que para los españoles de Santa María llegó a representar “el poder popular” (Mena, 1998: 59). Esta evidencia simbólica se convirtió entonces en una contundente estrategia de intimidación del gobernador hacia sus opositores, ya que al tener el control sobre el miedo y el dolor de sus enemigos Pedrarias logró, de un modo u otro, la dominación sobre ellos (de la misma forma como lo hicieron, él y los demás, con los indígenas).

Lo especial del “conflicto” entre Balboa y Pedrarias, específicamente en este episodio, fue que se desarrolló dentro de la normatividad jurídica de la época, lo cual le confirió en cierto modo una “igualdad” de oportunidades tanto a Balboa como a Pedrarias en el desarrollo del litigio⁵. En otras palabras, fue un asunto de estrategias en donde intervino el derecho, la suerte y el prestigio, que finalmente convirtió dicho conflicto, como cualquiera de ese entonces, “en un asunto sagrado, en un modo de medir fuerzas y de decidir el destino” (Hui-zinga, 1943: 290): en un juego. Entonces, ¿hasta qué punto esta forma de asumir la vida y de relacionarse con el mundo, puede permitir profundizar en asuntos como la guerra, la justicia o la muerte? y ¿hasta qué punto nos puede permitir profundizar en la comprensión de una época y una sociedad?

HAMBRE, ENFERMEDAD Y TRATA DE ESCLAVOS EN SANTA MARÍA

Pasado un tiempo de la llegada de las naves de Pedrarias a Santa María la Antigua, la crisis comenzó a hacerse más visible, puesto que afectaba ya no solo el futuro de la gobernación de la ciudad, sino también la salud de sus habitantes. Como el grupo que había arribado llegaba a los 1.500 hombres⁶, los víveres al parecer no fueron suficientes para el nuevo tamaño de la población. Sumado a ello, buena parte

5 Este tipo de “igualdad” sería concedido por los procedimientos legales del juicio, lo cual no significa que Pedrarias no manipulara las circunstancias para lograr sus objetivos; esta fue precisamente su estrategia de juego. En este sentido, como argumenta Caillouis (1986), el engaño no afecta el juego sino la negación de este.

6 “Tenía Vasco Núñez entonces consigo en el Darién cuatrocientos cuarenta hombres o pocos menos, y, cierto, valían hartos más, por estar en tan grandes trabajos curtidos, que los mil y doscientos [sic] o mil quinientos que Pedrarias traía” (De Las Casas, 1986 t. III: 35). No obstante, la discusión permanece abierta.

de estos se habían perdido en el transcurso del viaje, y las reservas, que parecían ser suficientes⁷, permanecieron en el poder de Juan de Tavira “el Factor”, quien convirtió la venta de comida en un mercado negro (Mena, 1992: 54).

Se desató, entonces, una oleada de hambruna y enfermedades en la ciudad que cobró la vida de muchas personas. Frente a tal calamidad, Pedrarias, que también recayó enfermo varias veces y en una de ellas quedó manco, decidió tomar dos medidas: descongestionar la ciudad, movilizándolo a la gente a los territorios aledaños, lo que implicó conquistar y poblar tierras próximas al Darién; e incentivar a sus hombres con la búsqueda de oro (Mena, 1992: 56). No obstante, esta última opción fue la principal perdición de Santa María, dado que los vínculos que habían sido contruidos antes por Balboa entre españoles e indígenas cuevas terminaron por romperse debido a la violencia desmedida con la que los colonos hicieron la pesquisa del oro. Esta persecución desesperada de riquezas estuvo asociada simultáneamente a un contradictorio aspecto de la misma expedición: la razón por la cual fueron convocados los pobladores al Darién fue la recolección del abundante oro y esto no congeniaba con los principios básicos de sostenimiento de una colonia, que consistía en trabajar la tierra (cfr. Anderson, 1944). La difusión de la noticia de la riqueza desproporcionada que se encontraba en el Darién se convirtió en una estrategia para atraer marinos, comerciantes y, en general, financiadores de la gran expedición, la cual, a propósito de renombrada pompa y lujo, fue conocida como de Las Banderas (Severino de Santa Teresa, 1956: 242).

Aunque la expedición de Pedrarias contó con un número suficiente de labradores y campesinos para que cultivasen la tierra, como lo dice el ítem 20 del pliego *Instrucciones*: “Habéis de procurar de llevar labradores para que allá prueben a sembrar la tierra, e lleven su aderezo de las cosas necesarias para ello” (Fernández de Navarrete, 1968 t. I: 208-214), el supuesto oro de la región, que se “pescaba con redes”, fue

7 Según dice Fernández de Oviedo (1968 t. I: 221-222) “La gente que fue con Pedrarias, se repartieron e aposentaron con los pobladores que allí estaban en compañía de Vasco Núñez; e dióseles de comer e ración a todos, muy complidamente, un mes después de llegada el armada, e sobraron de la hacienda del Rey muchas pipas de vino e harina e otras provisiones, que fuera mejor que también se comieran, como se dirá adelante”.

razón suficiente para que algunos campesinos se negaran a cultivar: “De los 230 obreros asalariados pensó el gobernador que podría encontrar a diez hombres dispuestos a trabajar. Ni uno fue hallado que quisiera trabajar por días ni en otra manera [...]” (Anderson, 1944: 405).

El método de saqueo —o “hacer entradas”— y el tráfico de esclavos se convirtieron en mecanismos de subsistencia. De este modo se iniciaría una época de terror y muerte, en la que las relaciones con los indígenas fueron meramente instrumentales. La gravedad de la situación fue desencadenada por la debilidad del gobierno de Pedrarias debido al poco control que ejerció sobre sus hombres. Tal vez Bartolomé de Las Casas no exagera al hablar de “pestilencia” cuando menciona el manejo precario de la situación por parte de Pedrarias: “La pestilencia más horrible que principalmente ha assolado provincia ha sido la licencia que aquél gobernador dio á los españoles para pedir esclavos á los caciques y señores de los pueblos” (Las Casas, 1946: 51).

Lo que fue objeto de críticas, tanto en Santa María como en la Corte Española, fue el nepotismo de Pedrarias, quien, como expuso Castañeda —el veedor de Pedrarias en Nicaragua— (en Mena, 1992: 183) “[colocó] a su antojo en los cargos públicos a familiares y amigos y [reformó] las encomiendas en beneficio de sus panigüados”. Lo anterior indica que la violencia contra los indígenas como argumento condenador de Pedrarias⁸ no es suficiente, puesto que no fue un asunto exclusivo de él, fue permitido también, aunque implícitamente, por la Corona —al menos los pueblos rebeldes y caníbales como aparece en el *Requerimiento*—. Además fue empleada por todos los colonos, entre ellos Balboa; comenta de Las Casas (1986, t. III: 222):

Luego mandó Pedrarias a mandar residencia contra Vasco Núñez [...] por los agravios hechos al Bachiller Anciso y a otros, [...] pero de los robos y matanzas y cautiverios y escándalos que había hecho a muchos señores y reyes particulares personas de los indios, no hubo memoria en la residencia, ni hombre particular, ni fiscal del rey que dello le acusase, porque matar ni robar indios nunca se tuvo en estas indias por crimen [...].

8 Bartolomé de Las Casas (1946: 42) nos ofrece una acusación clara al respecto: “Este gobernador y su gente inventaron nuevas maneras de crueldades y de dar tormentos a los indios porque descubriesen y le diesen oro”.

Esta cita, en cierto modo, nos permite reflexionar un poco sobre esa imagen que se construyó alrededor de Balboa como el conquistador benevolente y justo. Si se considera la magnitud de la denuncia que sugiere de Las Casas, es posible cuestionar si Balboa se mantuvo realmente dentro de unos “límites”, ya que no siempre cumplió con efectividad las preocupaciones de la Corona por mantener el “buen trato a los indios”. Los vínculos que creó Balboa probablemente fueron con unos pocos indígenas, es más —como lo aseveran muchos cronistas, entre ellos de Las Casas—, para ganarse la confianza de comunidades indígenas, Balboa tuvo que apoyar militarmente la lucha contra los enemigos de estas. Fue así como logró entablar alianzas con los “caciques” Pocosora, Pacra y otros⁹, lo que le permitió un mayor conocimiento de la región y de sus habitantes, por ende, una mayor movilidad y acceso a sus riquezas. Esto no debe entenderse como un acto de bondad, sino como una estrategia de guerra y dominación.

De modo que la imagen de Vasco Núñez de Balboa no estuvo exenta de crímenes y torturas, por lo tanto, al estar equiparada con la de Pedrarias, no hablamos solamente de dos formas de ver el mundo, sino también de dos estrategias de gobierno (cfr. Vignolo, 2007): con la del primero, prevaleció el sistema de alianza y tributación con algunos caciques junto a la explotación del territorio, ya que eran fundamentales la información y los productos suministrados por los indígenas para la supervivencia del grupo; con la del segundo, se dio prioridad al tráfico de esclavos indígenas, a la expansión y explotación del territorio (retomando tal vez la experiencia española de las colonias africanas¹⁰), como alternativa frente a las circunstancias que atravesaba la ciudad. Ambas estrategias produjeron daños irreparables en la población, una de ellas fue más exitosa al convertir a los indígenas en vasallos de la Corona, y la otra fue completamente problemática para las aspiraciones absolutistas de los reyes católicos.

9 “Llegado, pues, Vasco Núñez con ochenta hombres a la casa y pueblo de Careta, primero, porque fue tiempo de sementeras, mandó a su gente Careta que sembrasen para los cristianos mucha tierra; ese hecho, aparejan para ir a destruir al cacique y rey Ponca” (De Las Casas, 1986, t. III: 152).

10 Esta hipótesis se basa en el hecho de que Pedrarias participó en algunas guerras en África antes de su llegada a América, lo que se convirtió en una experiencia definitiva en la consolidación de su prestigio en la corte española (Álvarez, 1944; Mena, 1998).

Considerando las ideas anteriormente expuestas, es válido afirmar que los crímenes cometidos por Pedrarias Dávila fueron el reflejo de crímenes que otros conquistadores también cometieron. Por ello, el nepotismo, sumado a una lógica instrumentalista, fueron las mayores acusaciones en contra suya¹¹, puesto que ambos recursos produjeron serios inconvenientes a las políticas de conquista de la Corona. No obstante, estos efectos permanecieron en la conquista de América y, como pretende demostrar este texto, se convirtieron en el producto de la mentalidad de una época.

PEDRARIAS: “EL GRAN JUSTADOR”

Reconocido durante su juventud por su valentía y destacados dotes en los torneos, Pedrarias se hizo merecedor del sobrenombre “El Gran Justador”, un acertado calificativo que podría hablarnos más sobre su extravagante personalidad y misteriosa suerte, como lo cuentan las narraciones de “La leyenda del Palacio” del Conde Cedillo, que lo que puede decirnos Fernández de Oviedo o de Las Casas sobre ambos aspectos. El *juego* en definitiva fue un elemento imprescindible en la vida de nuestro personaje, tanto así que estando en América, donde el juego había sido prohibido por el Rey, Pedrarias aún continuaba practicando el ajedrez, “al que gustaba de hacer fuertes apuestas en interminables partidas que a veces se prolongaban toda la noche” (Mena, 1992: 177).

El juego en cuanto espacio lúdico de la condición humana, medio a través del cual se sopesan fuerzas y se decide el destino (cfr. Huizinga, 1943: 150), existió en la sociedad del hombre medieval, como en la del hombre renacentista y en la del moderno. El juego como drama, espectáculo, entretenimiento y productor y reproductor de estructuras culturales, permite situar al hombre en un contexto alejado de los estigmas meramente económicos, y concebirlo como una figura que permanece en plena “lucha” con el tiempo (con su presente, con su futuro), con sus ideales, en un u otro modo con su dios, con sus creencias y con el azar.

11 Al respecto, vale la pena revisar las acusaciones de Fernández de Oviedo (1968). Excluyo de estas a de Las Casas, quien criticó su particular modo de violencia, e incluso, lo compara con Balboa.

Empecemos por considerar que el juego no puede limitarse a una actividad de ocio, sino a un tipo de modelo reglamentado en el que existe una tensión permanente entre la libertad del jugador y los límites impuestos por el juego; donde se da campo a la innovación (Caillois, 1986) y donde también se simula el rompimiento de ciertas estructuras sociales para reproducirlas y reforzarlas simultáneamente. Esto puede llevarnos a comprender múltiples dimensiones de la vida humana. La guerra, la justicia, el gobierno y la muerte, por ejemplo, son esferas que manifiestan o desarrollan disposiciones psicológicas alrededor de lo simulado y lo reglamentado, de lo sagrado y lo profano; de lo lúdico (Caillois, 1986). De cara a un contexto como el que aquí se presenta, el periodo de transición entre la “Edad Media” y la “Modernidad”, el concepto de lo lúdico nos lleva a pensar en los ideales caballerescos y en la ideología militar, donde la guerra está cargada de “gran dramatización y decoración aristocrática” del mismo modo en el que lo están los torneos (Huizinga, 1943: 294). Así pues, en el disfraz, en la escena y en la estrategia se encuentra el sentido lúdico de la guerra.

Como es sabido, el ideal caballeresco que buscaba proveer de belleza y honor a la guerra no logró tener espacio dentro de las posibilidades reales del campo de batalla, debido, entre otras cosas, a la implementación de nuevos tipos de armas como las bombardas y cañones morteros, cuya capacidad de eliminar varias personas simultáneamente hizo que disminuyera la eficacia de los combates cuerpo a cuerpo. Ejemplo de ello es la llegada de Pedrarias a la bahía de Santa Marta en la que, como lo describe de Las Casas (1986 t. III: 166), luego de ser recibidos con flechas, los españoles se dispusieron a lanzar “ciertos tiros de pólvora desde las naos, creyendo los indios que eran rayos, y truenos, y relámpagos”.

El hidalgo adquirió entonces un sentido más individualista, mientras que el ideal caballeresco se situó en las fiestas y en los juegos, ya que “solo allí [pudo] mantenerse la ilusión perfecta de la vida caballeresca” (Huizinga, 2005: 139). El juego se convirtió en un espacio en el que el honor, la belleza y la gloria tenían un sentido y una eficacia que no se encontraba en los espacios de la guerra. Razón por la cual se volvió imprescindible en la vida de los miembros de la alta nobleza. En el caso de “El Gran Justador”, las justas, enfrentamientos

entre dos jinetes, fueron el motivo de su principal reconocimiento. En el combate, los caballeros sujetaban una lanza bajo el brazo que debían dirigir contra su oponente para golpearlo con fuerza y desmontarlo de su silla, esta maniobra les exigía grandes habilidades, que, por lo visto, Pedrarias Dávila tenía.

Esta relación entre el juego y la guerra desde una finalidad pedagógica tuvo un interés político claro: el adiestramiento del cuerpo para lograr el dominio de los reyes en nuevos territorios. Es el caso de nuestro ilustre personaje, que para haber participado en las guerras de Granada y África, se sabe que debió afianzar desde muy temprana edad sus dotes como jugador hasta convertirse en un respetable estratega militar, como dice Fray Juan Rodríguez de Fonseca en la carta que envía al Rey recomendando a Pedrarias como gobernador del Darién (Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, citado en Mena, 2004: 38): “Supuesto que Pedro Arias ¡Oh Rey Católico! Ha ofrecido su vida a Vuestra Majestad entre peligros de dudosa salida; supuesto que conocemos por larga experiencia su aptitud para mandar tropas, y principalmente se le ha visto en las batallas de África”.

Sin embargo, a finales de la Edad Media, el ideal caballeresco de honor, amor y riqueza, que había sido reducido al juego, comenzó a ser reemplazado por una ideología militar. Juego y guerra coexistían juntos en los ideales caballerescos medievales, pero la introducción del pensamiento militar generó una limitación de los alcances de esta forma lúdica de concebir la vida y la muerte. Bajo estas nuevas circunstancias y bajo las que proveía ese “Nuevo Mundo”, ¿qué sucedió con el juego?

En América, la ideología religiosa y política que convertía al juego en una práctica cultural fue reemplazada por una violencia desmedida. Fue así como el significado lúdico de la guerra se perdió, puesto que las reglas fueron negadas al considerar que sus nuevos adversarios, los indígenas, eran inferiores. Ahora, si el enfrentamiento con los indígenas —visto desde los argumentos de Huizinga (2005)— no puede ser interpretado en términos de lúdica, las disputas entre españoles sí lo fueron. Para Pedrarias no faltaron ocasiones en que no demostrara su personalidad de jugador: imponiendo sus mismas reglas, desafiando el orden de Balboa sólo por obtener la victoria, es decir, privilegiando sus intereses sobre el bienestar común. Si bien la

nueva metodología de guerra producía tantos cadáveres, la muerte del otro, tal y como sucedió en Santa María, se convirtió en espectáculo (Duvignaud, 1989). Pero vale la pena reflexionar al respecto: ¿la guerra puede ser entendida como una nueva forma de juego?, ¿como esa forma de escenificar el acto macabro?

PEDRARIAS: EL JUDÍO CONVERSO

Aceptemos, pues, que no es posible desmentir las atrocidades que cometieron Pedrarias y los demás conquistadores, puesto que es evidente que la población de indígenas cuevas y urabaeas disminuyó considerablemente a la llegada de la expedición enviada por el Rey¹². Uno de los factores de dicha disminución fue el ambiente de completa discordia que se generó entre indígenas y españoles con la nueva empresa de esclavización (Romoli, 1987: 40):

Las entradas de estos nuevos conquistadores eran nefastas, no tanto por las matanzas que hicieron, sino por el robo sistemático de las cosechas y las reservas alimenticias de los indígenas, y sobre todo, por la captura de presuntos rebeldes para esclavos.

Lo importante a considerar en esta historia es que tales excesos no fueron asunto de un solo hombre sino de varios colonos, además, estos hechos obedecieron a las circunstancias de una época y no únicamente del mando de un individuo; por lo tanto, no puede polarizarse la relación entre Balboa y Pedrarias como la del héroe y el villano, puesto que ambos recurrieron a la manipulación y la violencia pero bajo unas nociones distintas de gobierno. Por esto, es importante revisar las condiciones históricas que subyacieron a la imagen de Pedrarias como “el villano desmedido”.

Pedrarias era descendiente de una familia de judíos conversos, y pese a que parezca un detalle ínfimo en la actualidad, en aquel entonces eso determinaba rotundamente la imagen social de un individuo. A Pedrarias, su asociación con el judaísmo no solo le valió

12 Como muestra Romoli (1987: 42, tabla ii), según un documento de la época, en el cacicazgo de Terarequi hubo quinientos indígenas. Esto indica que en el lapso de tres años la población de ese cacicazgo se había reducido notablemente. También es interesante observar que el Rey recibía “repartidos”, a pesar de la gran lucha por evitar la esclavización de los indígenas.

recriminaciones en Santa María, sino que de manera especial lo vinculó a la imagen del “judío burócrata”; veamos por qué.

La personalidad de Pedrarias, en este caso, se encontraba enmarcada en una etapa de transición entre lo medieval y lo renacentista, la cual prácticamente nos habla del proceso de “modernización” de la monarquía española: de la unificación de la fe, de la expansión de las vías comerciales, del crecimiento urbano y el desarrollo de la industria (López, 1998). Frente a esta condición se hace evidente y pertinente descubrir en Pedrarias, como en otros conquistadores, la convergencia de elementos plenamente medievales como el juego y el ideal caballeresco; y elementos que podríamos considerar plenamente “modernos”, como la razón instrumental y el sentido individualista. De igual forma, un asunto más contundente en esta dicotomía entre lo medieval y el proyecto de “modernidad” en España es el de los judíos y los conversos, y sus circunstancias políticas y sociales a finales del siglo xv. De esta manera su condición como descendiente de un linaje de judíos conversos se convirtió en un elemento vital, y lo fue aún más en América.

En España, durante el siglo xv, el antisemitismo —que tenía unas raíces mucho más profundas vinculadas a asuntos como el desarrollo de la economía y a las mentalidades dominantes— fue estimulado por ciertos sectores de las iglesias mendicantes (como los franciscanos) que “decían que los judíos no debían tener cargos con jurisdicción sobre los cristianos” (Valdeón, 2000: 19). Esta propaganda antisemita comenzó a ser radicalizada a medida que la insatisfacción popular aumentaba contra los judíos por su papel como prestamistas a usura y en la recaudación de tributos. Así, el judío se convirtió en símbolo de la represión fiscal, aún cuando sólo era un intermediario de la corona (cfr. Valdeón, 2000). Es el caso de Diego de Arias (abuelo de Pedrarias), un judío converso vendedor de especias y luego cobrador de alcabalas, que comenzó a tener fortuna cuando el príncipe Enrique lo nombra Contador Mayor (Serrano y Sanz, 1918: 265), oficio que luego heredaría su hijo, Pedro Arias.

Desde generaciones anteriores a la de Pedrarias existían actitudes de rechazo en aquella España “radical” de finales de siglo hacia esta familia de judíos conversos. Prueba de ello son *Las Coplas del Provincial* que hacen alusión, de un modo burlesco, al pasado judío de los Arias

Dávila. Puede decirse que solamente a través de dos formas —al menos en ese entonces— era posible ridiculizar una figura de autoridad: con el juego o con el uso de las armas. Lo que permite, entonces, una canción o una copla como la del Provincial, es que de un modo trivial se inviertan los esquemas de poder para establecer un reordenamiento simbólico de la realidad donde, en este caso, el poder político que representó Pedrarias se subvierte por una identidad deshonrosa, la del judío. En Serrano y Sanz (1918: 265) se lee:

Águila castillos y cruz dime de dónde te viene?
El águila es de San Juan; El castillo, el de Emaús,
Y en cruz pusiste á Jesús, Siendo yo allí capitán.
Coplas del Provincial

La burla se centra en el escudo de armas de la familia Arias Dávila, y se puede comprender así: la mención del águila como símbolo de San Juan sugiere que dicha figura alegórica que pertenecía al apóstol Juan fue apropiada por los Dávila¹³. El castillo llamado “el de Emaús” hace referencia a un pasaje bíblico de la resurrección de Jesús —cuando algunos de sus seguidores se dirigían a dicha ciudad desesperanzados por la muerte del “mesías”, olvidando la promesa de que resucitaría—. El significado cristiano de tal recorrido de Jerusalén a Emaús se asocia a un tipo de negación de la divinidad de Cristo, de su poder de volver a la vida. Finalmente, la última frase, la de la cruz, es bastante contundente al aludir que fueron “los judíos” quienes crucificaron a Jesús.

Pero, ¿todo esto qué puede decirnos sobre Pedrarias Dávila?, sobre todo ¿qué puede decirnos de la imagen de Pedrarias en las crónicas sobre su historia en Santa María? En primera instancia, Pedrarias no sólo representó —y fue, como se dijo anteriormente— una figura de nepotismo y autoritarismo frente a la de Balboa, sino que también fue llamado hereje en varias ocasiones, especialmente por el obispo Juan de Quevedo, franciscano que llegó con la expedición de Pedrarias. Dicho obispo fue el perseguidor de los conversos en Santa María, en

13 Considerando que en la iconografía cristiana cada santo tiene su propio símbolo, el cual era además evocado en las representaciones religiosas, San Juan Evangelista posee como atributo un águila y un cáliz con una serpiente.

respuesta a una orden dada por Fernando *el Católico* en 1506 (Severino de Santa Teresa, 1956: 126) en la que decía

[que] los prelados fuesen inquisidores en sus distritos y que ni los gobernadores ni las justicias seglares se entrometiesen en hacer oficio de inquisidores; ni los dichos prelados conociesen, por vía de inquisición, de cosas que no fuesen graves, y que para ellos los gobernadores y ministros les diesen todo favor.

Evidencias sobre estas labores se encuentran en documentos como la *Carta del contador y el tesorero al Rey* (Severino de Santa Teresa, 1956: 124):

Sobre sacar a uno de la Iglesia, dice, llamó el obispo al alcalde mayor [Gaspar de Espinosa] que era un judío hereje y en los sermones y fuera de ellos dizque dixo palabras injuriosas al tesorero.

Y en Mesa (1986: 36-37) se lee:

Otras acusaciones contra él se levantaron se refieren a que, en ausencia del gobernador, tomó medidas de justicia contra un cirujano converso.

Pero según Mena (1992: 137), todas estas inconformidades trascendieron y llegaron a los oídos del Rey, quien, a causa de la desconfianza que empezó a tener en Pedrarias, decidió enviar en su reemplazo un nuevo gobernador llamado Lope de Sosa. No obstante, de Sosa murió a la llegada de su flota al Darién el 7 de mayo de 1520.

Volvemos aquí, nuevamente al asunto de Pedrarias como arquetipo, donde no solo representa la imagen del tirano que ajusticia a Balboa, sino que, además, es “el judío” que ejecuta al “buen cristiano”. La religión, en este sentido, es una dimensión importante que permite ampliar las imágenes que circunscriben la personalidad de Pedrarias. Así, “El Gran Justador”, a pesar de su condición desventajosa respecto a su “pureza de sangre”, supo mantener su posición de poder, su prestigio como “buen guerrero” y como “buen caballero”, a costa no solo de sus estrategias militares, sino también de las formas en que logró sortear las circunstancias adversas durante su vida, hasta llegar a obtener la gobernación de Nicaragua y asegurar la vida de sus herederos en tierras americanas.

COMENTARIOS FINALES

Pedrarias muere el 6 de marzo de 1531 en la ciudad de León en Nicaragua a causa de la “vejez e pasiones y enfermedades que tenía”, como lo dice Castañeda¹⁴ en una carta que envía al Rey (Mena, 1992: 187). Su vida como mito nos permite considerar el asunto de la violencia no como algo provocado por hombres aislados, sino como una manifestación conjunta del encuentro —choque— entre la sociedad occidental y el continente americano.

Es evidente que Pedrarias fue —y aún hoy lo es— una figura que se sitúa en la frontera de una cultura donde los límites se desdibujan. Pedrarias es precisamente eso, un personaje que transita entre dos épocas y dos formas de experimentar el mundo. En cuanto arquetipo de su época, Pedrarias reúne todos los ideales de un hombre medieval como sus sentidos más humanos, más reales. Pedrarias es un hombre que oscila entre las imágenes del caballero y colonizador ejemplares, y las de hombre bárbaro y corrupto; entre el romanticismo caballeresco y la crudeza y realismo militares; entre el “oscurantismo” medieval y la “luminosidad” de la “modernidad”. En este sentido, lo que encarna nuestro personaje es la “tipificación” de lo que llama Carmen Mena (1993: 190) la “Epopeya de las Indias”, donde la violencia, la razón instrumental y el individualismo fueron las manifestaciones más patentes del nuevo espíritu de una época; ese espíritu en el que sin la violencia, sin el fanatismo y la intolerancia, “no hay entusiasmo ni eficacia” (Emerson, citado en Huizinga, 2005: 144).

Este tipo de violencia que se vive desde los límites de la cultura, pero que se reproduce, se construye y se justifica dentro de esta, no puede entenderse dentro de una irracionalidad injustificada sino dentro de la misma lógica que la sustenta. De ahí que la presencia del juego, como instrumento cultural mediador de lo prohibido y lo legítimo, es decir, de la “libertad” y la norma, se convierta en un interesante espacio epistemológico para estudiar las formas en que se asimilaron las nuevas condiciones sociales, políticas, económicas y psicológicas resultantes del proceso de colonización. Pues fue a partir del juego que se logró reafirmar lo ausente desde la simulación, como digerir la perturbación y el miedo desde la degeneración del otro. En definitiva,

14 Alcalde Mayor de Nicaragua y lugarteniente de Pedrarias.

puede pensarse que juego y violencia, como cada acto, contienen algo “de exageración y falsedad en sí mismo” (Emerson, citado en Huizinga, 2005: 144).

Después de todo este despliegue de palabras resulta importante preguntarse qué tanto puede decirnos la figura de Pedrarias sobre su tiempo, y más importante aún, sobre el nuestro.¹⁵

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, P. (1944). *Pedrarias Dávila. Contribución al estudio de la figura de “El Gran Justador”, gobernador de Castilla de Oro y Nicaragua*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Anderson, L. (1944 [1941]). *Vida y cartas de Vasco Núñez de Balboa*. Traducción, prólogo y notas de José Rovira Armengol. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Balboa, V. N. de. (2000 [1513]). Carta de Vasco Núñez de Balboa al Rey fechada en Santa María la Antigua de la Provincia del Darién el jueves 20 de enero de 1513. *Revista Crítica* 1. Recuperado el 15 de octubre del 2006, de <http://www.critica.com.pa/archivo/visiones/vasco1.html>
- Caillois, R. (1986 [1958]). *Los juegos y los hombres*. Traducción de Jorge Ferreiro. México: Fondo de Cultura Económica.
- Caro B., J. (1991). *De los arquetipos y leyendas*. Madrid: Istmo.
- Casas, B. de Las. (1986 [1552]). *Historia de las Indias*, tomo III. A. Saint-Lu, (ed.). Biblioteca Ayacucho. Caracas: Artes Gráficas Grijelmo.
- Casas, B. de Las. (1946 [1552]). *La destrucción de las Indias. Refutación de Las Casas*. Bernardo Vargas Machuca (ed.). Madrid: Sociedad de ediciones Lonis Michaud.
- Duvignaud, J. (1989 [1978]). El juego: el hecho lúdico del pensamiento vivido. En F. Braudel & G. Duby (comps.), *El mediterráneo: los hombres y su herencia*. Traducción de Francisco González Aramburu. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández de Navarrete, M. (1968 [1535]). Instrucción dada por el Rey a Pedrarias Dávila para su viaje a la provincia de Castilla del Oro. En

¹⁵ Agradezco a los profesores José Virgilio Becerra y Paolo Vignolo el hecho de haberme introducido en ese grandioso mito que es la antigua ciudad del Darién. Asimismo, doy un profundo agradecimiento al profesor Carlos Páramo por guiarme en el abordaje de la historia de Pedrarias Dávila, como en la escritura del presente texto.

- Lecturas de Historia Colonial 1. Descubrimiento y conquista del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Fernández de Oviedo, G. (1968 [1535]). Como fue proveido Pedrarias Dávila de la gobernación de Castilla del Oro. En *Lecturas de Historia Colonial 1. Descubrimiento y conquista del Nuevo Reino de Granada*, tomo I. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Guillemot, Y. (2004). *Para leer el Qhapaq Kuna: ¿un nuevo paradigma?* Recuperado el 15 de octubre del 2006, de <http://emanzipationhumanum.de/downloads/NP.pdf>.
- Heras, J. L. de Las. (1994). *Justicia penal de los Austrias en la Corona de Castilla*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Huizinga, J. (1943 [1938]). *Homo Ludens*. Traducción de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- Huizinga, J. (2005 [1919]). *El otoño en la Edad Media*. Traducción de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- López F., A. I. (1998). *Europa en la época del Descubrimiento. Comercio y expansión hacia ultramar, 1450-1550*. Bogotá: Ariel Historia.
- Mena, C. (1992). *Pedrarias Dávila o la "Ira de Dios": una historia olvidada*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Mena, C. (1998). *Sevilla y flotas indias: la Gran Armada de Castilla del Oro*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Mena, C. (2004). *Un linaje de conversos en tierras americanas*. España: Universidad de León.
- Mesa, C. E. (1986). *Primera diócesis en Tierra Firme*. Bogotá: Celam.
- Reverte, J. M. (2002 [1975]). *Biopatología de Pedrarias Dávila*. Recuperado el 20 de noviembre del 2006, de <http://www.ucm.es/info/museoafc/loscriminales/biografias/davila.html>.
- Romoli, K. (1987). *Los de la lengua de cueva: los grupos indígenas del istmo oriental en la época de la Conquista Española*. Bogotá: ICANH.
- Serrano y Sanz, M. (1918). *Orígenes de la dominación española en América*, tomo I. Madrid: Casa editorial Baillo-Bailliere.
- Severino de Santa Teresa, P. (1956). *Historia documentada de la Iglesia de Urabá y el Darién. Desde el descubrimiento hasta nuestros días*. Bogotá: Ediciones Kelly.
- Valdeón, J. (2000). *El chivo expiatorio: judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*. Valladolid: Ámbito.
- Vargas, O. R. (1999). *El síndrome de Pedrarias*. Managua: Centro de Estudios de la Realidad Nacional (Ceren).

- Vignolo, P. (2007). Santa María la Antigua. Prácticas y representaciones de un culto mariano entre Sevilla y el Darién. Ponencia presentada en el Simposio Resignificaciones del Pasado y el Presente, en el marco del XII Congreso Colombiano de Antropología realizado en octubre de 2007. Bogotá, Colombia.
- Zolla, E. (1983). Arquetipos y política. En *Los arquetipos*. Caracas: Monte Ávila Editores.

**LUGARES CRUZADOS, RELATOS COMUNES:
EL GENERAL TULIO VARÓN DE PASO POR MIS PASOS**

*Crossed paths, common stories: my steps by
the steps of general Tulio Varón*

ANDRÉS FELIPE OSPINA ENCISO *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* andesosama@gmail.com

Artículo de reflexión recibido: 26 de enero del 2008 · aprobado: 29 de junio del 2008

RESUMEN

Pareciera que los lugares son retratos de la andanza de los hombres. En los suelos, en las calles, en los mojones, se inscriben las jornadas aciagas o dichosas de tiempos lejanos y presentes, se guardan recuerdos de lo que allí ha sucedido, de quienes allí han transitado, combinando momentos, referencias y posibles versiones sobre un mismo lugar. El relato a presentar es una remembranza de los recorridos que el general Tulio Varón, guerrillero liberal de la Guerra de los Mil Días, hace por el valle del río Magdalena, próximo a la ciudad de Ibagué; remembranza de sus días en otros días, de sus pasos en otros pasos y de sus lugares, que por otros también han sido ocupados. Una simple experiencia, la mía, cruza por donde lo hizo una vez la avanzada del rebelde. He aquí la relación.

Palabras clave: *relatos y versiones, memoria espacial, Tulio Varón, Ibagué, Guerra de los Mil Días.*

ABSTRACT

It seems that places are portraits of men and their wanderings. Fateful or happy moments of distant and present times are engraved on the ground, in the streets, in roadside markers. They keep memories of what happened there, of those who have passed through, combining moments, references and possible versions about the same place. This paper is a remembrance of the routes of General Tulio Varón, liberal rebel from the Thousand Days' War, when tragic journeys were experienced in the Magdalena River valley near Ibagué; a remembrance of his days in other times, of his steps in other steps' time, and of his locations, which have been occupied by others as well. A simple experience, my own, crosses the place where the rebel once advanced. Here lies their relation.

Keywords: *Common places, stories, versions, spatial memory, Tulio Varón, Ibagué, Guerra de los Mil Días, Thousand Days' War, Colombian history, military.*

Los recorridos hechos a un lugar no solo ocurren con el tránsito de los pasos, también suceden con el andar de los recuerdos. La memoria se apropia de nombres, razones y sucesos que tienen su origen en un espacio concreto, espacio que por consabida gracia del tiempo vuelve a ser cruzado y sentido en la nueva experiencia que sucede en el lugar recordado o en la narración que logra evocar lo antes allí vivido.

A mí se me arma un dolor en la boca de la panza cuando empiezo a comparar la imaginación y la experiencia de mis lugares con esos mismos lugares en la experiencia e imaginación de otros, pues pareciera que las sensaciones y vivencias de un lugar son las mismas para todos los que por allí transcurren. Las impresiones y experiencias únicas e irrepetibles del individuo respecto a un lugar son tan improbables como la elaboración de una historia que hable en forma específica de cualquiera sin hablar de todos los demás participantes que en esa misma historia se cruzan.

Sin embargo, debo también reconocer que por más que la dinámica de un lugar nos sea familiar y reiterada a muchos, no significa que sea constante y fija. Fluctúa, no solo entre los periodos de tiempo, sino también entre los recorridos de la memoria, y empieza a perfilarse distinta tanto en la dimensión física del lugar como en las formas de recordarlo y comprenderlo entre un momento y otro. Hay cambios que operan en el sitio y en la mente que remembra, por lo cual vale decir que dos momentos distintos no se pueden recordar de la misma manera así ambos ocurran en el mismo escenario y lugar. Heráclito bien recuerda la imposibilidad de bañarse dos veces en el mismo río, sin embargo, hay veces que la corriente se atora, las aguas se entremezclan y viene la turbiedad.

Creo que un lugar puede remontarse sobre sí mismo y hacerse otro, manteniendo o desdibujando su continuidad. Mis lugares y costumbres se separan pero también se entremezclan con las narraciones de las heroicas jornadas del general Tulio Varón Perilla, allá por los tiempos de la Guerra de los Mil Días en las cálidas tierras del norte del Tolima. En los relatos de guerra los lugares que de ordinario yo transitaba —el mirador, la iglesia, la plaza, habituales en mis tranquilos días— aparecen descritos como teatros de operaciones donde la defensa, la milicia y el ataque eran los comunes habitantes de los

calurosos, efusivos y sencillos parajes que he cruzado en mi tiempo. Yo no viví la Guerra de los Mil Días y Tulio Varón no vivió el tiempo que a mí me correspondió, sin embargo, ambos lugares, ambos eventos resultaron combinándose, y las trágicas escenas y relatos mortecinos de la guerra se vuelven una bofetada al porvenir de los tranquilos días y a la ignorancia de otros recuerdos.

EL HOMBRE DEL OTRO TIEMPO: TULIO VARÓN Y SUS PASOS POR EL TOLIMA EN LLAMAS

Parte de la región llana del norte del Tolima, bordeada por el curso del río Piedras, aparece limitada por cercas hechas de piedra en piedra que se extienden sobre la planicie y delimita los terrenos de tal familia o tal señor hacendado. Toda la vida, contaba don Juan de Dios¹, había visto haciendas ingentes en las que el señor propietario concentraba enormes cantidades de ganado en terrenos inmensos, esparcidos por monótonas distancias solo quebradas por las empedradas barreras que cruzan la planicie. Pareciera que primero desaparecía la gente antes que esas cercas de piedra a las que les ha pasado el tiempo, la gravedad, los anónimos hombres, las cálidas tardes; siguen ahí, paradas, aparte de toda descomposición, sordas al terror de los frágiles, testigo y compañía de los límites de tierras que siguen existiendo, como lo hacen las narraciones que hablan de aquel que entre esas tapias y en esas mismas tierras se hizo hombre y guerrero.

En una hacienda de estas llanuras llamada El Paraíso, nace y se cría un mocito de familia liberal. Hombre de ascendencia prestigiosa mas no pudiente, propietario de tierras, amo de gente, cultivos y animales. Para finales del siglo XIX el tolimense consideraba al amo como suprema autoridad, no por la cantidad de riqueza acumulada sino por la capacidad de brindar techo, protección y comida al campesino que habitara las tierras del señor (Rocha, 1968). Por esto, era común en la época que el amo tomara a quienes así lo llamaban para hacerlos laborar en la siembra, en la vaquería y, cuando era preciso, en la guerra,

1 Juan de Dios es un hombre de avanzada edad que vive en la hacienda La Rusia, lugar donde Tulio Varón y sus macheteros propiciaron el golpe más contundente a las fuerzas del gobierno de toda la región del Tolima en aquella guerra. Aquel viejo cuenta cómo Tulio Varón es recordado en aquellos parajes por su carácter valiente y brioso.

validado todo en la costumbre de fidelidad al señor que protege. Por más feudal que parezca este trato, el hacendado se caracterizaba por un “pensamiento liberal”, consolidado en una militancia de partido que justificaba todo tipo de alzamientos y guerras en contra del gobierno conservador que para la época constituía una absoluta hegemonía política afirmada en los principios de la regeneración (cfr. Bergquist, 1999). En el ocaso del siglo XIX, cada guerra civil era vista por los liberales opositores del orden como la oportunidad de volver a poseer el poder que sus padres o abuelos habían tenido y al que debían llegar para anular la retrógrada y lesiva amenaza conservadora. Eran hombres liberales, valientes y civilizados —decían ellos—, amantes de la libertad y del progreso —osaban afirmar—, luz del conocimiento y de la verdad política, emisarios de la razón y de la conciencia humana —también lo creían—.

Tulio Varón, además de conjurar aquellos principios y misiones trascendentales, también tomaba las armas para mostrar a sus criados y paisanos la forma en que podía mantenerse, mediante el fuego y los títulos guerreros, el control de la tierra y la obediencia de las gentes. Lo que a este general y a otros militares liberales les da poder en sus regiones es el prestigio marcial y el control efectivo por medio de las armas.

Sin embargo, la forma en que operaban estos comandantes rebeldes en sus regiones dista mucho de una estructura militar compleja. Usaron ejércitos irregulares, organizados para enfrentar una guerra de guerrillas, dichas fuerzas las integraban campesinos de a pie, con poco entrenamiento marcial, pero que sostenían la guerra porque veían en esta una oportunidad de reconocimiento social, un facilitador de venganzas contra el gobierno enemigo, o una forma de subsistencia cuando el arado y los otros oficios se encontraban arruinados por culpa de la misma guerra que animaban.

La guerra fue más una rencilla de vecinos y veredas enfrentadas que de ejércitos regulares en disputa. Una tipología del combatiente rebelde diría que sus rasgos característicos son los mismos que se encuentran en las costumbres y vida cotidiana del campesino. En la labor de campo, este hombre usa casi los mismos elementos y técnicas que utiliza en la guerra, su disciplina y conducta militar va en sintonía de los atributos y necesidades que ofrece la vida rural; el amplio uso que en estas batallas tuvieron el machete y la escopeta de cacería da para pensar en ello. Si el combatiente cargaba con el filo (el machete), no lo

hacía porque fuera el arma más eficaz contra el enemigo, sino porque ante la precaria tecnología en el combate y la imposibilidad de acceder a armas más contundentes, los guerreros tenían que armarse con las mismas herramientas con que antes de pelear trabajaban la tierra. El machete sufre la misma transición del campesino que deja de cortar pastos para destazar cabezas.

El general Varón, que en sus primeras jornadas de guerra no era un combatiente de alto rango conocido, también experimenta esa situación del hombre de campo convertido a un miliciano. El hombre del llano montado a caballo aparece ahora como el combatiente liberal armado de caballería.

En el Plan del Tolima², en trayectoria paralela a la cordillera Central y a borde de las tierras bajas que baña el río Magdalena, es costumbre que las distancias se cubran sobre potros ligeros y que el ganado bruto sea contenido y agrupado por recios alazanes que aseguran el dominio del vaquero sobre los tercetos ganados. El caballo, extremidad inferior del llanero que sobre la silla montada busca tragarse a galopes la tierra, aparece unido al jinete cual centauro que en un solo ritmo de pecho de hombre y patas equinas se vuelve un poderoso sujeto, tan hábil para enlazar cachos como para decapitar cuerpos.

La guerrilla de Tulio Varón, la Columna Ibagué, se encontraba dividida en dos cuerpos: el batallón Rosas de infantería y el Conto de caballería (Jaramillo, 1986: 48). El Conto era bastante temido por los enemigos, sus jinetes montaban muy bien y tenían además una extraordinaria habilidad en el uso del machete. Tulio Varón designaba sobre el Conto las misiones más arriesgadas, pues consideraba con razón que el territorio llano sobre el que se movía la Columna podía ser aprovechado de un mejor modo por sus hábiles jinetes. La estampa de Tulio es la de un jinete bien montado, amante de los caballos, que sobre su mocho³ negro llamado Sombra aparecía como hábil y enérgico general que cargaba contra los “godos” o que podía pasear por la extensa llanura en faenas de vaquero hacendado.

2 Este es el nombre que reciben las tierras planas que conforman el valle del río Magdalena en el departamento del Tolima. El Plan se extiende desde las estribaciones de la cordillera Central hasta las primeras elevaciones de la cordillera Oriental.

3 Caballo.

Las descripciones de Jaramillo (1986) cuentan cómo Tulio montaba en su bestia envuelto en una ruana negra, o vistiendo una capa roja si era para la batalla, paseaba engalanado con un enorme sombrero que protegía su piel blanquizca del ardiente sol que devora las tierras bajas, la barba espesa que siempre se le vio le daba un aire de mando e imponencia, y sus botas en el estribo aumentaban la firmeza que de por sí ya le otorgaba el hermoso potro en que montaba.

Tulio Varón era un hombre bastante apuesto, de muchos amores y enredos de faldas. Tuvo una esposa, Cleotilde Montealegre, prima suya y también hija de hacendados. La desposó cuando ella tenía trece años y él la doblaba en edad, tuvieron ocho hijos, quienes para el momento en que el general muere contaban con escasa edad; la mayor tenía doce años y el menor contaba apenas con ocho meses. No había necesidad de que el padre se quedara velando por sus hijos, ya que la guerra (un negocio de hombres) era más importante que todo, además estaba la madre, y un hombre de tanto valor en el combate (así lo hacen ver sus relatores⁴) no podía desperdiciarse en el hogar. Es costumbre, por lo menos en nuestra cultura popular, que el hombre abandone su lugar de origen para intentar ser más de lo que en un principio es. Lo que un hombre hace por fuera de sus tierras es retar al destino para lograr hacerse a la fortuna, y cuando ello sucede, el hombre se hace más hombre. Pero tal osadía conlleva su riesgo, sobre todo si es la guerra aquella garita del destino en la que muchos encuentran muerte y anonimato antes que gloria y virtud.

LAS PRIMERAS INCURSIONES

Cuenta Jaramillo (1986) que cuando estalló la Guerra de los Mil Días, el hermano del general Varón, Mardoqueo Varón, coloca a un gallo de hermoso plumaje sobre una de las tapias de piedra que bordean la hacienda, retrocede unos pasos, afina su puntería y con la descarga de su fusil Grass causa la primera víctima por este conflicto en la región de Doima (próxima al río Piedras), teatro de operaciones del general y sus hombres.

4 Las relaciones que se hacen del general Varón no son muchas, se destacan principalmente tres textos, el de Jaramillo, 1986; París, 1937 y Cuartas, 2002. Este último no se ha tenido en cuenta para el desarrollo de este escrito pues considero, no ofrece una información adecuada.

Después de finado el gallo, Tulio y algunos criados desentierren las armas que habían utilizado en la última guerra civil de 1895 en que fueron perdedores. Una vez sacadas las escopetas, ponen a hervir agua para quitarles a los fierros la grasa de animal que les habían untado antes de enterrarlas para librarlas de la oxidación durante el tiempo que duró la última paz de derrotados. Con pocas armas y con muchas ganas, los liberales gritan alborozados que hay guerra, que no importarán las pérdidas porque el heroísmo, el arrojo y la valentía llevarán de vuelta al partido al anhelado poder que hace mucho tiempo perdieron.

La “guerra de guerrillas” es una forma de combate en la que grupos de escasos guerreros buscan propinar escurridizos golpes a grupos armados más grandes, mejor dotados y de mayor regularidad. Esta forma de hacer la guerra fue muy utilizada por los liberales en la contienda de los Mil Días. Ellos aprovechaban el conocimiento que tenían de las geografías locales para hacer más efectivo el movimiento de las escasas fuerzas, además se valían de la inexperiencia de los soldados del gobierno en el territorio para ocasionar, en la medida de lo posible, duros golpes al ejército oficial. El general Varón se hace a grandes éxitos y reconocimientos entre su gente por la misma habilidad con la que este enfrenta la “guerra de guerrillas”, ya fuera comandando sus propias fuerzas o integrando grupos dirigidos por otros liberales. Poco a poco los liberales van comprendiendo que las fuerzas ligeras y flexibles son más útiles para burlar las defensas oficiales y atacar de forma más contundente.

Después de recorrer bajo la orden de comandantes liberales los Llanos Orientales, la región del Sumapáz, el altiplano de Bogotá y la cordillera Central en el norte del Tolima, Tulio Varón decide integrarse con los suyos, tomar el nombre de jefe y operar con su propia guerrilla en la región de Doima, lugar de sus tierras y crianza. Aprovecha todos los conocimientos sobre el lugar y las gentes del Plan del Tolima para encontrar fortalezas, puntos de ataque y apoyo popular. La Columna Ibagué logra desarrollar una compleja red de informantes que mantenía a sus dirigentes al tanto de los lugares que ocupaba el enemigo, la cantidad de defensa oficial que había en la capital del Tolima y las oportunidades que se presentaban para el ataque por descuido del gobierno o por virtud de la propia fuerza.

París y Jaramillo recuerdan que uno de los primeros ataques de la Columna lo llevan a cabo en un paraje cercano a Ibagué llamado Gualanday. Hay allí un destacamento del gobierno, conformado en su mayoría por antioqueños temerosos de patrullar las zonas cercanas al río Magdalena por el desconocimiento que tienen de las tierras bajas. Aquellos hombres de montaña suplican a sus jefes en Ibagué que los hagan devolver a la segura cordillera para no sufrir la dureza del clima cálido y malsano. En la Semana Santa de 1900 dan la orden que estos hombres regresen a la capital del Tolima. En su recorrido de vuelta, el viernes de Pasión los encuentra en Gualanday y deciden detenerse allí antes de la llegada a Ibagué. Como es un día santo, los conservadores creen que no habrá ataques y deciden pasar ahí con cierta tranquilidad la última noche. En tanto, Tulio Varón organiza a su gente para que en la noche sagrada y espesa, sin llamar a ruidos, con el filo de sus silenciosos macheteros pueda atacar a esta confiada gente. Una tormenta, de las que solo suceden en estos ardientes llanos, cubre la entrada del general Varón y su gente a las carpas gobiernistas. Los guerrilleros acuerdan que entre tanta oscuridad la forma de reconocer a los de su bando será usando la camisa arremangada, de tal forma que si un machetero siente el dorso de un brazo cubierto lance con fuerza su filo y acabe con el contrario. No dieron tregua los hombres de Varón y pronto acabaron con la confiada tropa. Antes del amanecer ya estaba todo consumado y la sangre que corría en tierra hacía más tormenta que los vientos y las lluvias de ese cielo espantado, a los hombres del gobierno los terminó de amedrantar ese horror sanguinolento que vivía incluso en los cuentos de miedo que mentaban con desespero a Tulio Varón y sus macheteros.

PRIMER ENCUENTRO DE LUGARES:

LA CRUZADA DEL PLAN A CABALLO

Los ágiles jinetes en sus vivos potros lograban atravesar el llano sin mayor dificultad. Podría decirse que vivir en el llano significaba aprender a andar primero sobre zancadas antes que pensar en el estatismo de un hogar o en la estrechez de un solo sendero. El carácter móvil de los cuerpos guerrilleros requería de un rápido desplazamiento para sortear los afanes de la huida o lograr las efímeras alineaciones a la hora de un combate.

En respuesta a los ataques del general Varón —en especial uno, que comete en la ciudad de Ibagué (al cual me referiré luego)—, el gobierno pone precio a su cabeza y comienza un gran despliegue para acabar con él y su gente en el territorio de Doima. Lo cercan desde todos los accidentes geográficos, y para acabar rápido con esta cacería buscan encerrarlo en sus propios terrenos. Conocedor de este asunto, Tulio Varón organiza una estrategia que busca, antes de huir, asestar un fuerte golpe a quienes lo andan buscando. Según Jaramillo y en palabras del mismo Varón, la idea era hacer la del zorro: “colarse en el gallinero, matar las gallinas y salir huyendo” (Jaramillo, 1986: 70).

Aprovechando el gran conocimiento que sobre el territorio tenían y la información que el mismo pueblo de Doima suministraba a los rebeldes, Tulio Varón y su gente logran detectar las fortalezas donde se concentra el gobierno y arman una estrategia de ataque. Para eso, los guerrilleros comienzan a tejer toda una trayectoria que recorra por completo el lugar, empiezan a tomar los puntos de ataque, cierran los lugares de posibles huidas, rodean las zonas de la futura contienda y osan cruzar en las narices de sus enemigos por entre el abrigo de los eternos muros de piedra, únicos obstáculos en la extensa llanura. Saben los rebeldes que el ejército gobiernista se encuentra desplegado por varios lugares pero que el punto central es La Rusia, hacienda cercana al poblado de Doima en donde aprovechan los rebeldes una vez más la guarda de la noche y el implacable silencio de los mortales macheteros.

Se preparó una formación precisa y escalonada. Tulio alterna la posición de los atacantes y el instante en que estos empiezan la incursión a fin de causar la mayor sorpresa entre los gobiernistas. En un ambiente de absoluto silencio y con las numerosas tropas del gobierno ignorantes de lo que pasaba, Tulio ordena el ataque con solo machetes para evitar la reacción de los enemigos más lejanos. Con la arremetida llegó la furia y con la furia el exterminio. La eliminación de los soldados del gobierno fue efectiva e implacable. Fiel a su plan inicial el general Varón “alborota el avispero” y huye entre la desesperación del enemigo aterrorizado. Cuenta Jaramillo que en la huida uno de los soldados le dice a Tulio que salgan más rápido de la zona, que de seguro los godos los alcanzan y acaban. Tulio contesta que no hay por qué angustiarse, “porque a esos godos los retienen sus muertos”

(1986: 76). Contaban los relatos más angustiantes que fue tan grande la masacre y tan alta la cuota de muerte, que los combatientes sintieron por momentos que el suelo se anegó de sangre y que esta llegó a alcanzar los tobillos de aquellos que aún se mantenían de pie. No hay un número preciso de la cantidad de muertes que cobró ese combate, los relatos más dramáticos como el de París (1981) creen que las bajas del gobierno llegaron a 2.000. En lo que coinciden Jaramillo y París es que no alcanzaron las manos para enterrar tanto cadáver, ni siquiera las quemaduras de cadáveres bastaron, y que de los cuerpos desperdigados terminaron dando cuenta los chulos y los perros.

El golpe fue tan brutal que los conservadores llenos de horror al detallar con los primeros rayos de sol la magnitud del desastre desisten de perseguir a los atacantes y se dedican a aumentar los esfuerzos para deshacerse de los cuerpos de sus propios hombres, pensando que con esto se podía espantar un poco el miedo que trae consigo la muerte. Tulio, con toda la calma y con gran conocimiento de la zona, logra encontrar escape mientras sus hombres aún tenían temblorosas las manos, engarrotadas, sin poder zafarse las empuñaduras de los ensangrentados machetes.

LA ANDANZA DEL LLANO EN UN CABALLITO FLOJO

Tulio Varón con sus hábiles movimientos en el Llano logra una sonada victoria militar. Yo con mis andanzas por tan temerarias tierras sólo logré ampollar mis débiles pies. De aquí en adelante entrecruzo mis recuerdos de niño, mis primeras andanzas, con los recorridos, experiencias y memorias que suscitan los relatos sobre el general Varón y sus proezas. Reconozco que es atrevido combinar mis cortos pasos con la marcada senda de Tulio, sin embargo, paso grande o paso pequeño, si andan el mismo camino, en cualquier momento se pisan.

La primera y hasta ahora única vez que he trotado a pie limpio por esos parajes del Plan fue la mañana en que salí con una bicicleta Peugeot hasta el cruce de la Virgen del Carmen. Este cruce de caminos es especial: a la Virgen le cuelga una plaquita que reza “Madre María: uniendo los caminos de Colombia”, debajo de esta se desbordan cuatro caminos que definen el límite municipal de Ibagué y conducen; por el Sur, al centro de la ciudad; por el Occidente, al barrio El Salado (sitio al que pertenezco); por el Norte hacia la llanura del río Magdalena

hasta llegar a Honda; y por el oriente, a la entrada de la hacienda San Isidro, desde donde se observa la casa del señor Zorroza, un español dueño de la monumental hacienda arrocerá.

Montado en bicicleta y atraído por la brisa mañanera decido andar hacia el Norte y cruzar lo que a mi parecer es un umbral. En la primera distancia recorrida atravieso el borde cordillerano para llegar a la planicie uniforme mientras olvido los pliegues y las abruptas escalas de montaña. Ya en carretera, empecé a notar que la bicicleta alcanzaba un paso veloz; en la ruta las formas se desvanecían de inmediato y las cosas se hacían fugaces a cada paso. Sin embargo, las líneas generales del paisaje no dejaban de ser las mismas y kilómetro tras kilómetro en una uniforme plana aparecían monótonos carteles de la hacienda San Isidro que indicaban su bastísima extensión. Esta es una carretera que pocos atraviesan a pie, y quien se atreve a ello queda absorto y desdibujado en tan inmensa soledad, quizá el único que se atreve a seguirla en forma imponente y continua es un ramal de la cordillera Central que no se preocupa por seguir la trayectoria de la carretera pues fue esta la que se trazó siguiendo el curso de la cadena montañosa. Cualquiera que recorra este curso advierte la esencia solitaria de la llanura, aquí el universo de la planicie destroza toda presencia y hace insignificante la idea de continuidad.

Mi paso veloz en la bicicleta obedecía más que a la habilidad de mi cuerpo o a la capacidad de la máquina a una leve pero continua declinación de la llanura que aumentaba mi ritmo en ese descenso y me exigía poco esfuerzo por cruzar las enormes distancias. Mientras, veía cómo las cercas de alambre y piedra se cruzaban entre tapetes de sorgo, arroz o maíz, y delineaban pastizales secos en los que ganados flacos (por la temporada de verano) paseaban buscando algún brote fresco de hierba en medio de la inmensidad.

La primera población que se encuentra rumbo norte es Alvarado, un lugar bastante caliente que en los tiempos del general Varón se conocía como el poblado de Caldas. En el parque central de esta población encontré la fachada de una iglesia tan colorida y cargada que bien parecía un monumento al pastel de cumpleaños, frente a sus puertas parqueaban unas busetas viejas y pequeñas de la Rápido Tolima. Estas son un animal vivo y metálico que subsiste recorriendo el Tolima de arriba a abajo y viceversa, van desde la ardiente llanura del

Plan hasta los helados picos de la cordillera, transitan por el valle y la montaña ensordeciendo el aire con rugidos de motor agitado que se resiente en los desniveles y ascensos. Cuando cruzan la planicie o descienden por la montaña devoran velozmente la distancia, lo que me causa sorpresa, porque no me queda fácil comprender el vuelo que toman las cosas cuando logran desbocarse de sí mismas.

En el recorrido del pueblo encontré a una hermosa mujer descalza, la cañada de una pequeña quebrada, un sorbo de agua fría y el sol caliente sobre mi corona que me recordaba la necesidad de regresar a El Salado después de recorridos 27 kilómetros. Al regreso sentí la inclemencia, el fácil camino de salida tenía que ser otro en la vuelta, no era posible evitar el descenso invertido. La suave bajada de la ida ya no era tan sutil cuando se convertía en cuesta a la hora de devolverse, los kilómetros cobran a las piernas la osadía del tránsito, más cuando el camino va rumbo a la montaña. Mi atrevimiento en la distancia comienza a ser efectivo. El sol de medio día golpea mi cara y es la única compañía en la maltrecha cabalgata de este potro de acero que ya no aguanta mi cuerpo y que por momentos tengo que desensillar. Lo cabestreo cuando mis piernas no alcanzan a dar vuelta a la cadena, y recorro unos pasos de a pie para seguir. A ratos sentía que el asfalto me quemaba la planta de los pies y me volvía a montar en el caballito, pero a los pocos metros retornaba el dolor del cansancio y desistía. Andaba sin poder caminar o montar. Los campesinos veteranos, atemperados a estas condiciones, pasaban por mi lado montados en sus bicicletas sin la menor preocupación y con toda la preparación que estas tierras exigen para ser transitadas.

Yo raquítico niño, de carita delicada, con ampollas en los pies y en las manos, sin el pulso para sostener bien un manubrio entre tanto ardor, sin la firmeza del cuerpo para soportar tan alta temperatura. Yo niño, yo flojo hombrecito que no sirve para los menesteres de la pampa, atrapado a mitad de camino entre dos poblados cercanos y apenado conmigo mismo por la enorme incapacidad.

Pensando en frío y con la certeza del inútil, comparo mi angustiosa marcha con el paso de Tulio Varón “el guerrero”, por estos mismos parajes. Creo que el aguante y la habilidad para cruzar estos lugares no solo dependen de adaptarse al exigente medio, se precisa además una entera comprensión de la trayectoria, y la capacidad para forjar

camino. Las rutas y las gentes se combinan cuando la travesía es motivada por una razón que justifica las distancias y por una costumbre que empieza a recorrerlas.

Existe un sentido que orienta y estimula el trayecto. Tulio Varón buscaba las formas de poder andar sin ser visto y atravesar con delicadeza los llanos empedrados de la hacienda La Rusia. Yo vagaba sin tener equilibrio en el manubrio, a la zaga de una franja negra de asfalto que indicaba por dónde ir. Horas después, con la bicicleta al hombro llegué avergonzado y maltrecho —como pobre jinete— al lugar de donde había salido.

Preguntaron en la casa: ¿dónde estaba? “Me había perdido” sólo pude responder. ¿Por dónde? volvieron a interrogar. “por ahí, cerquita” les contesté. Y me eché a dormir.

SEGUNDO ENCUENTRO DE ESPACIOS:

IBAGUÉ CALLE, IBAGUÉ TRINCHERA

Ibagué se parece en su forma a un hueso, es larga y estrecha como un caucho trenzado sobre el Valle de las Lanzas y a la orilla oriental de río Combeima. Esta particularidad topográfica es evidente en la nomenclatura de sus calles y carreras. Las calles se numeran de la 30 sur hasta la 160, mientras que las carreras, dependiendo del lugar van de la 2.^a este hasta la 15. Las carreras son arterias que atraviesan de extremo a extremo la ciudad en su distancia más larga, paralelas las unas de las otras. La carrera más nombrada y la más concurrida es la quinta, que en alguna ocasión se llamó avenida Tulio Varón, pero que ahora se conoce como La Ibaguereña. La avenida tomó el nombre del general por dos razones: la primera, porque la calle fue pavimentada y embellecida en la época en que gobernaban los liberales y es evidente que una obra del periodo liberal debía tener nombre de liberal; la segunda razón y la más fácil de ubicar es que en 1901 en esta misma calle asensaron al general Varón.

Lo que queda del hombre en la memoria espacial es un busto con su imagen en el separador de la calle 15 con carrera 5.^a donde aparece la firma del general y debajo de esta los nombres de varios dirigentes liberales reconocidos en la región que describen al general como un liberal comprometido con la libertad y la justicia. Aquel nombre y fama no son los mismos que tenía para el año 1900 (y también para hoy día)

cuando los notables de la ciudad, todos conservadores, le tenían pánico y lo trataban de impío, sanguinario y matagente. Antes del primer ataque que el general Varón hiciera a Ibagué, los religiosos lo habían acusado de que cuando se tomó a El Espinal (población ubicada en el Plan a 40 km de Ibagué) había entrado blasfemando a la Iglesia, que permitió que sus hombres violentaran el templo y que sacó un puñado de escapularios bendecidos y se los puso en el cuello a las mulas de los liberales que habían entrado triunfales (cfr. Jaramillo, 1986: 46).

Aquellos miedos no eran mal fundados. Dentro del plan de campaña que los liberales guerreristas habían previsto se encontraba la toma de Ibagué, pues esta pequeña ciudad que no superaba los 2.000 habitantes era un punto central que permitía la comunicación de Bogotá con el sur y el occidente del país. El liberal más idóneo y que mejor conocimiento del lugar tenía era el general Tulio Varón, quien tiempo atrás había vivido en este poblado y había sido estudiante del colegio San Simón, pero que no acabó sus estudios por no ceder al disciplinamiento de los religiosos maristas.

El 8 de junio de 1901 la Columna Ibagué entra por el norte de la ciudad, concentra sus ataques hacia el centro de esta esperando encontrar una flaca resistencia, pues el ataque se realiza en momentos en que los liberales sospechan que la ciudad se encuentra desprotegida. Pero esto no ocurre y lo que se da es una encarnizada lucha que se extiende durante dos días. Los liberales amenazan con entrar pero los conservadores apelan al “sentido cívico”⁵ de los ciudadanos y a la fortaleza de las trincheras que estos armaron de lado a lado en las principales calles como punto de apoyo para mantener la defensa. Los rojos⁶, organizados en guerrillas y acostumbrados a los movimientos ligeros, no contaban con un pesado parque de artillería, pero, para intimidar

5 En las guerras civiles de los partidos, los conservadores en el poder mantenían una estrecha relación entre lo que debía ser un buen ciudadano y un buen militante. Tanto el ciudadano como el militante (que eran el mismo) debían ser fieles a la tradición y a las instituciones, debían mantener el orden y prestar servicio a favor si así el gobierno lo requería. Ante cualquier amenaza el ciudadano-militante reaccionaba y acudía a lo que fuera necesario para mantener el orden en la ciudad. En los periodos de guerra en distintas poblaciones era destacado el grupo de los guardias cívicos, conservadores que en tiempo de confrontación se encargaban de apoyar a las fuerzas del orden en la defensa de sus poblaciones.

6 Como también eran conocidos los liberales.

a los conservadores y aparentar un mayor poderío, ponían en la boca de una gigantesca guadua un telar negro que la recubría, así desde lo lejos daba la apariencia de un cañón que apuntaba a la ciudad.

Este ataque solo cesó en la noche del primer día de batalla, pero con los primeros rayos de sol continuaron los disparos y la carga de sangre que arrojaban los guerreros. En el relato de Gonzalo París (político y escritor, familiar del general Varón) se narra con dramática atención la forma en que quedaba una de las esquinas céntricas de Ibagué, la de la calle 12 con carrera 2.^a. Contaba París (1981) que en la batalla más de uno había perdido sus extremidades o cabeza y que en esta esquina empezaba a amontonarse un sanguinolento amasijo de forma indescifrable, pútrido en esencia, en el que ya no se podía identificar qué parte era de quién. Al medio día del 9 de junio los liberales comienzan a retroceder, y por la misma carrera 2.^a, donde se acumulaban tanta sangre y espanto, los combatientes van saliendo casi en desbandada con Tulio Varón a la cabeza y dejando por ese sendero muertos y heridos de uno y otro bando. Los conservadores logran defender la ciudad, después del combate solo queda contemplar el desastre mientras hacen la recolección de los muertos propios y los del enemigo. Calle 12 abajo, en lo que hoy es la Clínica Tolima, fueron abiertas unas inmensas zanjas donde depositaron todos los cuerpos sin distinción ni opción de identidad, pues además del miedo a un posterior ataque también rondaba el temor a una epidemia por la descomposición de los cadáveres. Los que no alcanzaron a ser sepultados fueron quemados en hogueras en otra de las salidas del pueblo. Esa noche nadie durmió y no se celebró rito para despedir a tanta muerte.

La calle 12 con carrera 2.^a que recorro en mi tiempo dista mucho de esos trágicos escenarios. En mi espacio transitado estaba el cinema Metropol y a su lado varias tiendas comerciales que nada tienen que ver con el drama de la muerte. Al otro lado de la acera, bajando esa misma calle está el centro comercial Combeima y al lado el edificio de la Beneficencia del Tolima, donde todos los lunes a las 10:30 de la noche juega la Lotería del Tolima, con su lema de fortuna “millones que cambian su vida”. En la esquina de la Beneficencia está el Archivo Histórico Departamental, donde se guardan sobre anaqueles de polvo las cosas que por aquí sucedieron pero de las que ya no hay sombra y casi que ni recuerdo. No es posible para nosotros, tolimenses de pocos años recordar las

brutales y heroicas incursiones de comienzos del siglo xx en la pequeña Ibagué. Los referentes de aquellos días se corrieron por carteles publicitarios y por calles de ángulos anchos habilitadas para los automóviles que cargan los torbellinos de gente que ahora cruzan por esas calles.

Si en esta calle hoy día no aparecen los escombros de la muerte, no significa por ello que las formas violentas y los lugares de la disputa hayan desaparecido. Otros murieron y siguen muriendo inclusive en esta céntrica calle, lugar que no recomiendan recorrer de noche para evitar peligros. Tras los tiempos, las gentes y los procesos, van dándose desplazamientos que reubican los fenómenos (ya no hay guerras bipartidistas en el centro de Ibagué aunque siga existiendo la guerra en todo el territorio del Tolima), que alteran las circunstancias (la gente ya casi no se mata a machete pero de otras formas se sigue matando), y que desplazan los lugares por otros lugares (los límites que tuvo la ciudad ya no son sus límites aunque algún otro lugar seguirá siendo el punto final).

De Tulio Varón siguen hablándose cosas. A pesar de que este ya no sea su tiempo a él se le sigue evocando; además de un pálido monumento, hay un barrio deprimido en Ibagué que se llama Tulio Varón, al general lo nombran en las reuniones del Directorio Liberal del Tolima y aparece su firma marcada en la lápida que guarda sus restos en la Iglesia del Carmen, ubicada frente a la avenida que llevó por un tiempo su nombre. Sin embargo, el recuerdo más temido, afamado y negado a la vez sucede en un hito rebelde, en otro ejército guerrillero que se conoce como el Frente Tulio Varón. Para la década de 1990 aparece en la zona rural de Ibagué un movimiento adscrito a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) conocido como El Tulio Varón, este grupo fue identificado y temido en las incursiones que hacía a las haciendas de la planicie del norte del Tolima, en los retenes ilegales que montaba en la carretera que de Ibagué comunica con Honda, en escaramuzas y enfrentamientos que tenía con la policía o el ejército en los pueblos que circundan a Ibagué y en las actividades políticas y de propaganda dirigidas a la población campesina.

En la década presente, el Tulio⁷, aunque menguado, continúa operando en la periferia de Ibagué. El Ejército Nacional, contradictorio absoluto de este movimiento armado, asevera que aquel se encuentra

7 Como es conocido el Frente entre la gente de Ibagué.

desarticulado y ya no existe una estructura militar que lo sostenga. Sin embargo, en los comentarios de la gente que ve como pasan los nombres, las vidas y los lugares aparecen también los recuerdos que cobran vigencia ahora. No hace mucho se presentó un hecho casual que las autoridades de Ibagué repudiaron.

Una madrugada, la comunidad del barrio Tulio Varón en el norte de Ibagué amaneció sorprendida porque un busto del general Tulio Varón que hay en la entrada del barrio, apareció velado con una capucha puesta sobre el rostro de la estatua. La gente curiosa decía que eso había pasado porque el general hoy todavía seguía siendo guerrillero, pero ya no era un solo hombre sino todo un frente que lo seguía cubriendo.⁸

El tiempo puede formularse como una ligera tonada, o como un veloz corrido musical, pues aunque le pasen los días, y se interprete en distintas versiones, se seguirá cantando con la misma letra.

LA FATALIDAD DEL EXCESO

Después del primer ataque a Ibagué, las guerrillas de Doima tienen un vertiginoso ascenso que contrasta con la difícil situación que padecen los demás grupos liberales en guerra. Con excepción del centro del Tolima y el occidente de Cundinamarca, los liberales llevan perdidas todas sus campañas y pareciera que el final de la guerra es cuestión de tiempo con tantas pérdidas liberales en las demás zonas del país. Sin embargo, ataques como el de la Rusia y otras victorias que obtienen los rebeldes hacen pensar en una continuidad de la lucha, sostenida en la habilidad de las guerrillas para tomarse territorios y desestabilizar al gobierno, con golpes rápidos y contundentes.

Las acciones de la Columna Ibagué tuvieron quizá más relevancia en el campo de la impresión sobre el enemigo que en la efectividad estratégica de la guerra. El terror causado al bando contrario nunca logró materializarse en derrota para los gobiernistas. La Columna, que nunca contó con más de 150 hombres, no dejó de ser un pequeño cuerpo de combatientes que operaban en el área de influencia del general,

8 Esta información fue obtenida en una conversación informal con un habitante de Ibagué, quien pidió no ser identificado.

aquel grupo rara vez llegó a participar en grandes campañas en alianza con otros frentes. Esta situación, explica Jaramillo, obedece al carácter fragmentario y particular de cada una de las guerrillas que no pudo articular un mando conjunto durante toda la guerra, los cuerpos de guerra solo se movían por coyunturas a la orden de jefes locales que hacían sentir su poder sobre pequeños núcleos. Tulio Varón operaba de la misma manera, apelaba a su carisma para conformar su ejército, esto explica por qué después de su muerte la Columna Ibagué rápidamente se desintegró.

Quienes escriben sobre la vida del general Varón se ponen de acuerdo en exaltar el poder de mando que este tenía y su habilidad de cabecilla temerario lanzado al frente de ataque. Esa habilidad en la guerra, acompañada del arrojo y el coraje propio de los hombres de las tierras cálidas del Tolima, llevó a Tulio Varón al logro de sus victorias, a la recordación de sus actos de valor pero también a la muerte. Su última batalla refleja todo el arrojo del guerrero pero también el exceso y la desmesura que trae consigo el dramatismo de la guerra.

Tres semanas después del contundente ataque de La Rusia, la Columna Ibagué decide ir a molestar el avispero (Jaramillo: 1986, 67 y ss.), los liberales querían tomar por sorpresa a los guardias que defendían la entrada de Ibagué y después de un leve ataque regresar a sus campos de Doima. Al llegar a un punto llamado Mirolindo, donde se empieza a ascender la cordillera, los liberales atacan la primera guarnición del gobierno sin ser avistados por los guardias más cercanos a la ciudad, por lo mismo deciden avanzar hasta el siguiente punto que defendían los guardias, conocido como “el Papayo”. Antes de llegar a este lugar la gente del batallón Conto decide vestirse de aperos azules (color distintivo de los conservadores) y gritar vivas al partido de gobierno y al general de turno que comanda la guarnición de la ciudad. Con este artificio se acercan sin ser atacados y logran también el control de esa defensa, pero la sorpresa se delata cuando un soldado liberal por robarle el potro a un capitán conservador termina disparando su escopeta y pone en aviso a la ciudad (cfr., pp. 84-85).

En “el Papayo”, los liberales encuentran un estanco lleno de aguardiente de olla⁹, el cual no dudan en consumir al instante de acuerdo

9 El aguardiente de olla es un alcohol destilado del anís en forma artesanal, se

con la creencia de que el aguardiente se debía beber mezclado con pólvora al momento de un ataque para envalentonar a los guerreros y aumentarles el arrojo, bien reza el Bunde de Castilla, Himno del departamento del Tolima compuesto por Nicanor Velásquez, en su segunda estrofa:

Baila, baila, baila
sus bambucos mi Tolima
y el aguardiente
es más valiente y leal.

Ebrios los liberales, incluido el general Varón, deciden hacer ataque franco a Ibagué y se olvidan del propósito inicial de hostigar solo los puestos de avanzada. El pánico en la ciudad comienza a aglutinar civiles, militares y hasta empleados del gobierno detrás de las trincheras y en los principales edificios, con el fin de evitar la entrada de los enardecidos liberales.

Cuentan algunos de los que atacaron —de acuerdo a la narración de Jaramillo—, que desmedidos por el exceso de trago arremetieron con fuerza en la ciudad, y llegaron a pensar que podían tomarse a Ibagué, incluso, lograron ascender y capturar el cerro Pan de Azúcar, sitio emblemático de la ciudad, ubicado encima de la cárcel-panóptico en uno de los costados del centro de Ibagué. Desde aquel cerro se podía atacar con más efectividad la ciudad. Mientras tanto, los conservadores respondían a la incursión desde el punto más alto en el interior de la ciudad, la torre de la catedral. Cualquier aproximación liberal desde ahí era repelida y los tiradores allí puestos evitaron una mayor avanzada.

En lo más álgido del combate, los liberales llegaron a estar muy cerca de los edificios oficiales, varios conservadores ya planeaban la huida; escaparían por el camino que comunica a Ibagué con el Quindío; pero la desmesura en la bebida causó en los liberales excesos inmensos que fueron fatales para aquel bando. De lo ebrio que estaba el general Varón ya no podía medir sus fuerzas, y en vez de montar, colgaba de su potro como péndulo sin equilibrio. Aquel hombre

le llama así porque se conserva en ollas de barro tapadas que tienen su rabo enterrado en tierra.

envalentonado al igual que todo su ejército comenzó a extraviarse en los límites del arrojo y la desmesura.

De la temeridad se pasó al desorden y los liberales comenzaron a ceder. La línea de ataque que estaba más próxima a tomarse la ciudad era la del general Varón. En la esquina de la 14 con 5.^a, a una cuadra de donde hoy se encuentra su monumento, el general esperaba lanzarse para batir la trinchera más fortalecida. Con un puñado de hombres y sordo a los ruegos de su hermano Mardoqueo, que le dice: “no salga porque lo matan”, Tulio se arroja a la calle para responder al fuego que desde la trinchera le dirigen; en esas, no advierte el general que en uno de los ventanales de las casas vecinas hay un tirador que le apunta y logra acertar un disparo en el cuerpo del liberal, y destruye su arteria pulmonar, en palabras de Jaramillo “el general ahogado en su propia sangre, sale a buscar la defensa de la otra esquina” (Jaramillo, 1986: 89).

Cuando los liberales ven a su comandante herido, el pánico los envuelve y sucede la desbandada. Al general no logran rescatarlo y se queda agónico en plena calle mientras aquellos que lo ven caer riegan por todo el campo la noticia de su muerte y la huida se torna en desespero. Algunos de los que se dedican a catear heridos para rematarlos y quitarles sus pertenencias se encuentran con el general, este, en palabras de Jaramillo, “alza su dedo índice y suplica que no lo maten” (Jaramillo, 1986: 90), pero un machetazo a la altura de su cabeza lo degüella y empieza la profanación del cadáver.

Los conservadores que mantenían fresco en su cabeza el terror causado en el ataque a La Rusia cometen todo tipo de vejámenes con el cuerpo; lo trepan en astas de guadua cual lechón que va a ser asado, destazan su cuerpo, lo capan, y lo pasean triunfantes por el lugar que hoy se conoce como la plaza de Bolívar. Al final, cuando un torrencial aguacero borra las huellas de la lucha, el cadáver del general es dejado al frente de la casa de su viuda y sus hijas, a las que los festejantes conservadores gritaban en coro “rojas hijueputas, ahí tienen a su general” (Jaramillo, 1986: 92).

LA PEREGRINACIÓN POR LOS LUGARES COMUNES, DISTINTOS EN TODO CASO

Dice el coro de una canción de Miguel y Miguel “las distancias apartan las ciudades, las ciudades destruyen las costumbres”. La Ibagué

sangrienta del general Varón dista de la Ibagué de mis pasos, pero su centro aguarda ciertas formas y espacios que a la manera del recuerdo evocan un aire de continuidad y ausencia. Las veces que he pasado por la plaza de Bolívar de Ibagué, y hoy todavía, me detienen el camino unas ceibas gigantes que obligan a alzar el cuello y ver sus ramas suspendidas, más altas que cualquier edificio, sobre unos troncos enormes que ni el abrazo de un gigante podrían rodear. Son los árboles más grandes que he visto y eso me basta para saber que ellos han sentido más cosas que yo.

Curiosamente, esos mismos árboles se ven muy pequeños desde el cerro Pan de Azúcar, donde los edificios también se ven pequeños; los carros, en miniatura; y la gente, insignificante. Lo que allí se impone es la vista del inmenso Plan y una monumental Virgen que se alza sobre el cerro, con su sombra ella va cubriendo como inmensa nube las casas que bordean aquel montecillo. Lo que más cerca se ve desde esa altura es el panóptico de Ibagué, llamado anteriormente Cárcel Distrital y ahora Museo de la Paz (en construcción), lugar famoso porque allí Quintín Lame elaboró sus escritos de lucha indígena y por ser esta la última cárcel que conoció Tirofijo antes de partir hacia Gaitania y el Davis¹⁰.

Una de las visitas más plácidas que hice a Pan de Azúcar fue acompañado de alguien que quise mucho. Arriba jugamos a trepar en la inmensa Virgen, luego escribimos nuestros nombres en la cima del cerro y cuando el sol se escondía nos detuvimos a ver los lugares que reconocíamos. La catedral no nos gustó, es una flaca bodega, muy blanca, muy simple, algo insulsa, su torre es achaparrada y no nos intimida esa cúpula roja que apunta hacia el cielo. Más hacia el Norte está la iglesia del Carmen, donde se halla enterrado el general Varón, esa nos encantó, en especial sus paredes color carmesí y la forma de inmensas gotas que tienen sus campanarios. Con los ojos caminamos por la carrera 3.^a hasta llegar a la plaza de Bolívar para nuevamente hipnotizarme con las ceibas, aunque se vieran pequeñas.

Esa vez el cerro y su vista no fueron para mí la misma altura y panorama que encontraron los hombres de Tulio en el dramático ataque a Ibagué; pues mientras que ellos mantenían una retaguardia, yo

10 Veredas del sur del Tolima, pertenecientes al municipio de Planadas, en donde fueron organizados los primeros campamentos y escuelas militares que conformarían las FARC (véase Marulanda, 1973).

jugaba a hacer camino con mis ojos, y mientras que ellos murieron en el tétrico ataque, yo armaba los primeros recuerdos de la vida. Mis pasos, si bien atravesaron la misma senda de la Columna Liberal, jamás se desplazaron por el mismo rumbo. Pero otros pasos sí lo hicieron haciéndole fuego a la historia y presencia al recuerdo que retorna: en el año 2001, desde el cerro Pan de Azúcar y otras lomas cercanas, el Tulio Varón atacó las instalaciones de la Sexta Brigada del Ejército con cilindros bomba lanzados desde aquellas alturas, durante toda una noche se presentó cruento combate entre militares y guerrilla que se desbordó por los barrios aledaños a la brigada.

El Frente en los últimos tiempos ha sido menguado, bien lo anuncian los militares en cada golpe efectivo que le propinan al Tulio. Tanta maña aprendida en la magra experiencia de la guerra ha hecho que el Frente Tulio Varón no cometa los garrafales excesos del general y su Columna. Cuentan que el Tulio Varón, constantemente perseguido ha optado por resguardarse en la cordillera, sobre las zonas altas en “la patica del nevado”, pues dicen que arriba los ven patrullar. Cuando planean asestar un golpe la gente los ve bajar de forma ligera aunque silenciosa, ya abajo arremeten con fuerza, golpeando (a veces con el ímpetu de la muerte) aquello que arriba concibieron arrasar. Luego del ataque, siguiendo el ejemplo del general Varón en La Rusia, los guerrilleros de uno en uno se van difuminando hasta desaparecer, entonces dejan en el aire el espanto y la seña de horror.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bergquist, C. (1999 [1981]). *Café y conflicto en Colombia 1886-1910: la Guerra de los Mil Días; sus antecedentes y consecuencias*. Traducción de Moisés Melo. Bogotá: Banco de la República & El Áncora Editores.
- Cuartas, Á. (2002). *Tulio Varón el guerrero heroico (biografía)*. Bogotá: Graphics.
- Jaramillo C., E. (1986). *El guerrillero de El Paraíso: General Tulio Varón Perilla 1860-1901*. Bogotá: Ediciones Contraloría General del Tolima.
- Marulanda V., M. (1973). *Cuadernos de campaña*. Bogotá: Abejón Mono.
- París L., G. (1981 [1937]). *Los guerrilleros del Tolima*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Rocha, C. (1968 [1959]). *Prehistoria y folclor del Tolima*. Ibagué: Publicaciones de la Dirección de Educación del departamento.

**ÁLVARO DE OYÓN:
ENTRE LA TRAICIÓN Y LA LIBERTAD**

Alvaro de Oyón: between betrayal and freedom

ANDRÉS JOSÉ VIVAS SEGURA *

Pontificia Universidad Javeriana · Bogotá

ROSA PATRICIA QUINTERO BARRERA **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* vivas.andres@javeriana.edu.co

** rpquintero@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 11 de marzo del 2008 · aprobado: 3 de octubre del 2008

RESUMEN

Este artículo considera tres aspectos: primero, una sinopsis sobre los hechos acaecidos con el conquistador Álvaro de Oyón, los cuales le valieron su fama de traidor en las Crónicas de Indias; segundo, la representación de este personaje en los textos de cronistas e historiadores; y tercero, algunas reflexiones acerca del tratamiento histórico de las fuentes, la interpretación de nociones como *traidor* y *tirano* en su propio momento histórico y en las perspectivas analíticas de quienes escriben. La importancia de Oyón en la historiografía se basa en que la empresa por él abanderada lo constituyó como el primer insurrecto español de la Corona en el territorio que hoy conforma Colombia.

Palabras clave: *historiografía, etnohistoria, representaciones, conquistadores españoles, siglo xvi, infamia, Álvaro de Oyón, Corona española.*

ABSTRACT

This paper approaches three particular aspects: first, a synopsis about the events in which Álvaro de Oyón, the Spanish conqueror, was involved, and which gave him the reputation of traitor in the Chronicles of Indias; second, the character's representation in the writings of chroniclers and historians; and third, some reflections on the historical treatment of the sources, the interpretation of notions like *traitor* and *tyrant* in their own historical moment, and on the analytic approaches of those who tell the story. The importance of Oyón in historiography lies in the fact that he was the first Spanish rebel against the Crown, in the territory that is now Colombia.

Keywords: *historiography, ethno-history, representations, Spanish conquerors, 16th century, infamous characters, Álvaro de Oyón, Spanish Crown.*

“ [...] digovos e confirmo a rebeldía total contra el Rei e os seus lacaios que se aproveitaron de noso sufrimento, da nosa loita e desasosego, da nosa andadura de anos por vieiros inhóspitos de niguas e de feras para acrecentar o seu caudal persoal e non dar en troques os títulos e encomendas que merecemos e gañamos polo noso animo e fortuna [...]”.

ANTÓN AVILÉS DE TARAMANCOS, *Nova Crónica Das Indias*, 1989

INTRODUCCIÓN

Corría el año de 1553 en la gobernación de Popayán cuando sucedió la primera rebelión —en suelo americano— de españoles en contra de la Corona. Su líder principal fue Álvaro de Oyón, un español que había peleado recientemente en la rebelión comandada por Gonzalo Pizarro en el Perú, por cuya causa fue desterrado. Pasó entonces al Nuevo Reino de Granada, donde se rebeló dando muerte a las principales autoridades en las poblaciones de La Plata, Neiva y Timaná; luego se desplazó a Popayán con la intención de tomarla y dominar su territorio. Los payaneses, advertidos de las intenciones de Oyón, lo recibieron bien aparejados, vencieron al pequeño ejército del villano tras algunas horas de combate, reduciéndole su tropa en número y calidad. Finalmente, este infame fue juzgado y su cuerpo descuartizado junto con algunos de sus compañeros de rebelión, quienes recibieron castigos diferenciales relativos a su participación en la insurrección. Los detalles del hecho histórico nos han llegado por muy pocos testimonios, de los cuales se destaca la comunicación epistolar entre la Corona y sus funcionarios en América, así como las obras de Juan de Castellanos y fray Pedro Simón; además de los trabajos más recientes de Juan Friede, Alberto Miramón y Rafael Méndez.

La historia tradicional sobre Álvaro de Oyón y su alzamiento se conoce a través de los cronistas del siglo XVI, principalmente Juan de Castellanos con sus *Elegías de varones ilustres de Indias*, obra a partir de la cual los demás cronistas e historiadores se han referido al hecho, al menos en cuanto a la esencia del relato y, en especial, en la reiteración de los adjetivos usados para describir a Oyón, en algunos casos con nuevos epítetos peyorativos respecto de la figura de este *villano*.

A mediados del siglo XIX el historiador Jaime Arroyo amplió la historia con base en su conocimiento de los archivos públicos y familiares existentes en el suroccidente de Colombia, pero sólo hasta el siglo XX algunos historiadores como Juan Friede y Alberto Miramón se han referido al tema y han aportado nueva información para reinterpretar la rebelión de Oyón, en la jurisdicción de la Gobernación de Popayán.

En tiempos de la Conquista la comunicación epistolar era fluida entre las autoridades del Nuevo Reino y la Corona española en la Península Ibérica, situación que le permitió al Rey conocer los sucesos de ultramar de primera mano. Estos testimonios que han sobrevivido hasta hoy permiten evidenciar las perspectivas de cada uno de los escribientes, colmadas de intereses personales. No es difícil imaginar el tratamiento que Castellanos (1997: 942) le da a la representación histórica de Oyón, cuando al iniciar su relato sobre los hechos menciona:

Y un Álvaro de Oyón, de quien la historia
Que hago tratará prolijo rato,
Haciendo de sus cosas la memoria
Que los antiguos hacen de Erostrato,
Vaso de necedad y vanagloria,
Arrojadizo, torpe, mentecato,
Más del vulgo tenido comúnmente
Siendo hombre temerario, por valiente.

Si bien la figura de Oyón es similar a la del insurrecto Lope de Aguirre y su rebelión de 1560¹; es un encomendero que se subleva ante su rey, cometiendo crímenes y delitos bajo el influjo de sus deseos, consideramos que su figura ha sido ampliamente incomprendida por aquellos historiadores que la han abordado. Bien vale la pena remover el cieno de los testimonios que aluden a la rebelión de Álvaro de Oyón, así como el tratamiento que los historiadores le han dado a su representación histórica y, de esta manera, en un pequeño paso, hacer una nueva interpretación de los hechos y sus narradores para comprender la historia del territorio que conforma la actual Colombia.

1 La historia se hizo tan famosa que incluso dio origen a la película *Aguirre, la ira de Dios* (en alemán, *Der Zorn Gottes*) producida en 1972. Dirigida por el cineasta Werner Herzog, considerada como una de las más importantes películas en la historia del cine alemán.

Foucault (1979: 1) sostiene que

las sublevaciones pertenecen a la historia. Pero, en cierto modo, se le escapan. El movimiento mediante el cual un solo hombre, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: “no obedezco más”, y arroja a la cara de un poder que estima injusto el riesgo de su vida.

Luego de tanto tiempo transcurrido desde la rebelión de Oyón, y ante el hecho de que se haya impuesto una narración hegemónica casi sin variantes entre cronistas e historiadores, sería imposible reproducir un texto fiel sobre los hechos sucedidos, y menos reconstruir el pensamiento del beligerante conquistador para indagar por sus tribulaciones. ¿Cuál sería la motivación, el detonante de Oyón para organizar su rebelión? Lo cierto es que ante la ausencia de vestigios de la rebelión de Oyón, podríamos decir como Foucault que en nuestro caso “[...] es la escasez, y no la prolijidad, lo que hace que se entremezclen la ficción y lo real” (Foucault, 1996: 81).

Los cronistas atribuyeron su accionar a una supuesta locura desquiciada en don Álvaro, la cual le venía por la sangre, así como por su predestinación, pero que a la vez también tiene una relación profunda con motivos de orden político y económico. Sin embargo, las insubordinaciones, rebeliones y reyertas han estado presentes como parte integral en la historia de la humanidad, en cualquier lugar que haya descontento en la administración del poder. Rafael Méndez agrega a este respecto que “La autoridad, consumida por su propia avidez de intemporalidad y poder absoluto, ha fracasado en su vocación de abarcar todas las posibilidades de la socialidad y, para mal o para bien, ha sido constantemente desafiada y objeto del más pertinaz irrespeto” (Méndez, 2000: 11).

FALLIDA IMPLANTACIÓN DE LAS “LEYES NUEVAS”

En tiempos de la Conquista española era usual que en cada campaña victoriosa a cada conquistador se le repartiera un número determinado de indígenas, a quienes “debían sustentar e instruir en los fundamentos de la vida social en retribución de sus trabajos en las minas, en la agricultura o como domésticos” (Arroyo, 1955: 25). Bajo esa premisa se desarrolló la Conquista, sustentada en castigos brutales hacia los indios, como los cometidos por el propio capitán Sebastián Quintero, futura víctima de Oyón, quien “les ha hecho muchos malos tratamientos y

concertó y mandó matar indio e indios y otros muchos indios amenazó, e hizo caer ciertas hechicerías a un indio viejo”; a otros les azotó “porque no le tenían abiertos los caminos y porque no le sacaron comida”; a otra india “la colgó y después no quiso decir nada y la chamuscó con paja”, entre otras crueldades denunciadas por el bachiller Luis Sánchez sobre el tratamiento a los indios en testimonios de un juicio (Friede, 1975a: 246). Por su parte, Jaime Arroyo (1955: 27) analiza esta situación así:

Apartados los aventureros conquistadores del centro del gobierno por el inmenso océano y habiéndose encontrado de repente convertidos en señores de un mundo desconocido y subyugado con el precio de su sangre y de inauditos padecimientos, nada existía que pudiera poner freno a sus pasiones.

Este mismo autor también increpó el modo como se adelantó la evangelización católica en tierras americanas en manos de los soldados, a quienes catalogó de “ignorantes” y de pertenecer a la “profesión de la guerra”, con base principalmente en las *Elegías* de Castellanos. En la carta que remite el obispo Juan del Valle al Rey Carlos V desde Cali el 8 de enero de 1554, comenta las actuaciones del oidor Briceño en contra de los indios², e incluso de los propios intereses de los conquistadores, sobrepuestos al proceso de la evangelización.

Ante aquel contexto y en vista de las grandes penurias a que eran sometidos los indios por parte de conquistadores y encomenderos, la Corona española dictó algunas leyes para protegerlos, pues la población nativa en el Nuevo Reino se había diezmado sensiblemente. En 1512 se dictaron las leyes de Burgos, que reconocían la libertad de los indios y el derecho a la propiedad sobre la tierra, cuyos señores eran los reyes católicos; y prohibían a los encomenderos explotar a los indios —que sometían a los indígenas a trabajos propios de animales sin recibir una remuneración adecuada— entre otras disposiciones. Esas leyes fueron reforzadas con otras posteriores, motivadas por la presión

2 El obispo Juan del Valle reclama que los encomenderos decían: “mi indio, mi india”, como si dijera “mi esclavo”. Esta defensa del obispo Juan del Valle a los indios se relaciona con la visión que difundió el dominico Bartolomé de las Casas en 1531 acerca de la humanidad de los indios y que llevó a la promulgación de las leyes españolas que legitimaron la trata africana. Los negros no motivaron escritos a su favor, y como consecuencia fatal de las sugerencias del sacerdote, transcurrieron tres siglos de esclavización africana (Quintero, 2005: 32).

de diferentes defensores de los indios, como fueron los dominicos Antón de Montesinos, Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas. Entonces, mediante la legislación conocida como las *Leyes Nuevas*, firmada por Carlos V en Valladolid en 1542, “se elevaba a la condición de voluntad real la prohibición de las encomiendas y se arrebatava la tutela y jurisdicción de los naturales americanos a los conquistadores y principales indianos, trasladándola a la Corona” (Méndez, 2000: 99).

Como era de esperarse, en los territorios que se hallaban aún en proceso de conquista se encontró una férrea oposición a las *Leyes Nuevas*, que tuvo como consecuencia un descontento generalizado entre los encomenderos, quienes vieron amenazadas sus riquezas y posesiones ganadas en compensación por su participación activa en las campañas de conquista. Por ejemplo, Gonzalo Pizarro se rebeló en Perú contra su hermano Francisco en protesta por la aplicación de las *Leyes Nuevas*, al grito de ¡Libertad! ¡Libertad! —en cuyo ejército se encontraba Álvaro de Oyón—; pero, después de una victoria pasajera, los hombres que formaron parte de esa empresa fueron derrotados y ajusticiados en la plaza mayor de la Ciudad de los Reyes, el 11 de abril de 1548 (Méndez, 2000: 101-103).

Oyón se libró de la muerte pero no del extrañamiento, por lo que hubo de partir con rumbo al Norte, junto con otros desterrados, quienes más adelante participaron de nuevas expediciones de conquista en territorio de la Nueva Granada, así como en el alzamiento de este infame caballero. Fray Pedro Aguado relata que “Publicose en su tiempo la cesación y quitación del servicio personal de los indios, pero no hubo efecto ni se atrevieron a ello” (Aguado, 1956: 416). Como resultado de esta pugna, para beneplácito de los encomenderos, “los reyes cambiaron algo las leyes, para darles un poco más de ventajas a los españoles, pero dejando algunas de las reglas para proteger a los indios” (Melo, 1992).

ÁLVARO DE OYÓN, EL TIRANO

De acuerdo con Castellanos³, Álvaro de Oyón arribó al Nuevo Reino luego de haber sido desterrado del Perú junto con otros conquistadores

3 Para la reconstrucción de la historia sobre la rebelión de Oyón, seguimos el hilo narrativo que propone Juan de Castellanos en sus *Elegías*, porque él es quien trama los hechos con mayor minucia y, además, porque sus elegías son la base de muchos de los relatos posteriormente elaborados sobre el tema, tanto en los cronistas

y sus huestes debido a su complicidad en el alzamiento de Gonzalo Pizarro. Al respecto, Jaime Arroyo comenta que debió cometer diversos crímenes, sin aludir a su naturaleza, pero agrega que recibió la pena menor del destierro por haber desertado de las filas de su caudillo (Arroyo, 1955: 82). Castellanos plantea que Oyón era nieto de un comunero que había peleado entre 1521 y 1522 contra la monarquía de Carlos V en España, hecho que el cronista relaciona con una carga hereditaria de maldad que el infortunado nieto recibiría de su abuelo, adquiriendo de antemano el comportamiento propio de un canalla. Castellanos habla, por supuesto, desde una tradición hispanista que resalta la grandeza del pueblo ibérico y su aporte a la civilización de pueblos *bárbaros*.

¿Cómo era Álvaro de Oyón? Desafortunadamente no quedó de él sino el relato, Castellanos (1997: 943-944) le hace una presentación que da pocas luces sobre su apariencia física, y transmite la imagen que despertó en el cronista, o la figura que él quiso perpetuar en sus *Elegías*⁴:

Hombre más que mediano, bien fornido,
Y no de entendimiento delicado,
Pues aunque hijodalgo conocido,
Bronco me pareció y avillanado;
Andaba del demonio revestido,
El rostro torvo, melancolizado,
Como quien se quemaba con el fuego
De la fea maldad que diré luego.

No nos es dada la fecha y forma en que llega Oyón al Nuevo Mundo, pero sí tenemos conocimiento de que un hermano suyo

del siglo XVI como en aquellos de siglos venideros. De ahí que la mayoría de las palabras en *cursiva* corresponden a su pluma, a menos que se indique lo contrario; sin embargo, complementamos su relato con información de fuentes adicionales y comparaciones con otros cronistas e historiadores, a fin de incluir la mayor cantidad de representaciones posibles que se han atribuido a este villano.

- 4 Restall propone que un conquistador, en sentido amplio, y vagamente definido por sus rasgos más comunes, "sería un hombre joven de entre 25 y 30 años, semianalfabeto, procedente del sur de España, formado en una profesión u oficio concreto, que busca una oportunidad a través de las redes de vasallaje basadas en vínculos familiares y locales de la ciudad de origen. Armado en función de sus posibilidades, y con cierta experiencia en la exploración y conquista de América, estaba dispuesto a invertir todos sus bienes y a arriesgar su vida, en caso necesario, con el fin de ser miembro de la primera compañía encaminada a conquistar alguna región rica y bien poblada" (Restall, 2004: 79).

—de nombre Gonzalo— ingresó al territorio de la Nueva Granada en la expedición de Gerónimo Lebrón, conquistador que salió de Santa Marta por vía del río grande de la Magdalena entre 1544 y 1545, como narra Lucas Fernández de Piedrahita (1881) en su *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Álvaro llegó antes que su hermano, pues Castellanos refiere su participación en el alzamiento de Gonzalo Pizarro en las lejanas tierras del Perú pocos años después, en 1548. Castellanos ubica a Gonzalo —el hermano de Álvaro— junto a las huestes conquistadoras realizando acciones heroicas y atravesando el río Bejuco, en su camino hacia Bogotá (Castellanos, 1997: 1278-1280).

En cuanto a su lugar de origen los testimonios discrepan entre autores: los oidores Briceño y Montañó el 18 de junio de 1554 le informaron al Rey en una carta que Oyón era “natural de Villa de Moguer, junto a Sevilla”, argumento que parece más probable a Juan Friede en su análisis del acontecimiento de Oyón, dado que la información sobre el lugar de origen llegó a los oidores de primera mano (Friede, 1955: 576; 1976: 167). Sin embargo, la tradición de cronistas e historiadores ubica su origen en la villa de Huelva (Arboleda Llorente, 1966: 49; Arroyo, 1955: 82; Castellanos, 1997: 942; Simón, 1884: 12), excepto Lucas Fernández de Piedrahita (1881), quien afirma que era *natural de Sevilla*. Lo que sí podemos saber es que en 1551, durante la refundación de Almaguer en el Macizo Colombiano, Oyón aparece formando parte en la expedición que partió de Popayán al mando de Alonso de Fuenmayor, en el sitio donde ya la había fundado el conquistador Vasco de Guzmán justo un año antes, y que había sido destruida por los indios. En Almaguer tuvo un altercado con uno de sus propios compañeros de escuadra llamado Francisco Domínguez, asesinado posteriormente a manos de Sancho de Rojas, amigo de Oyón.

Nadie creyó a don Álvaro sus palabras que alegaban inocencia, que él estaba en su cama cuando sucedió el asesinato, y que nada tenía que ver al respecto. Después de aquel suceso Oyón y Rojas escaparon hacia Cali, donde buscaron refugio en el convento de La Merced. Amparado en el fuero de que gozaban los conventos, Oyón buscó el auxilio de sus amigos ante el oidor Briceño, en especial de don Vicente Tamayo, para que le ayudaran a salir de este embrollo. Sin embargo, Briceño no quiso terciar en su favor, argumentaba que “por ninguna vía / El dejaría de hacer justicia”, lo que instó a Álvaro de Oyón a abandonar la ciudad

en calidad de prófugo, con destino hacia Popayán, ante el temor de ser capturado, enjuiciado, y en el mejor de los casos, preso.

Allí se encontró con el capitán Sebastián Quintero, antiguo amigo suyo en España, quien reclutaba personas para dirigirse hacia la provincia de los indígenas yalcones, en el valle de Neiva, donde él mismo había fundado la ciudad de San Bartolomé de Cambis, hacia 1551 (Flores de Ocariz, 1943), y que fue refundada en 1552 como San Sebastián de La Plata, en el actual departamento del Huila. Desde aquel lugar Quintero envió a Oyón hacia Santafé, *con intento de vella mucho más acreditada*, encargado de la compra de algunas armas y otros aparejos necesarios para defenderse de los constantes ataques de los indígenas.

Álvaro de Oyón se presentó entonces ante la Audiencia en Santafé, con todos los documentos que acreditaban la fundación de una nueva población llamada San Bartolomé de Cambís, así como las cuentas sobre el repartimiento que del territorio había hecho el capitán Sebastián Quintero entre los conquistadores que participaron de la expedición, siendo los oidores Galarza y Góngora quienes lo recibieron. Sin embargo, después de un examen de los documentos y de la composición de los conquistadores involucrados en la empresa, los oidores decidieron otorgar las encomiendas y demás señalamientos, pero alteraron las proporciones y condiciones de distribución del territorio entre los potenciales beneficiados: “Donde no tuvo tal el despidiente / Que conformase con su conyectura, / Porque en el confirmar algo se altera, / Y no faltó quien dijo quién él era” (Castellanos, 1997: 943).

Oyón, quien esperaba recibir la confirmación del pago por los servicios prestados en la anexión de un nuevo territorio para la Corona, seguramente se sintió frustrado y montó en cólera por la decisión de los oidores. Probablemente fue este el momento en que decidió rebelarse ante la autoridad real, para lo cual debería preparar un plan con base en la experiencia que había adquirido algunos años atrás, cuando participó en la insurrección de Gonzalo Pizarro, y con la colaboración de algunos amigos desterrados del Perú. Álvaro de Oyón finalmente compró arcabuces y municiones, *conformes a su loca fantasía*, y con estas regresó a La Plata, donde inmediatamente se puso en contacto con amigos y aliados, con quienes dio muerte *de puñaladas* a Sebastián Quintero, su hasta entonces amigo que lo había recibido con todos los honores propios de su rango como alcalde. Con este hecho

selló una execrable traición a quien lo había protegido, autoproclamándose *príncipe de la libertad*.

Oyón, junto con sus aliados, robó y quemó el pueblo, asesinó a ocho vasallos del Rey, y juntó cincuenta hombres, entre los cuales se encontraban algunos otros *peruleros*, sobrenombre que se daba por ese entonces a las personas provenientes de las guerras del Perú. A medida que Oyón avanzaba en sus ataques a las poblaciones, quitaba las varas de justicia que ostentaban los servidores del Rey, nombró a los oficiales *a su gusto* y propinó sendos castigos —o la muerte— a todos aquellos que se opusieron a su empresa. En su asalto a San Sebastián de la Plata sólo les perdonó la vida a dos hombres; gracias a los ruegos que hicieron los habitantes del lugar les redujo la pena al destierro inmediato del pueblo, confiado en que, ante los serios peligros que ofrecían los indios que rodeaban el valle de Cambís, estos serían asesinados al instante.

Álvaro de Oyón decide entonces atacar los pueblos cercanos que presentaban fuerzas castellanas pequeñas, comenzando por Neiva, que se ubicaba por aquel entonces en la actual población de Villavieja (Arroyo, 1955: 84), donde cometió los mismos delitos que en La Plata; luego siguió a Timaná, donde refiere Castellanos *que robó del rey caudales ciertos / Y el oro de los vivos y los muertos*, hecho ante el cual Friede supone que “El empleo de los bienes de la Caja de Difuntos para mejor lograr sus fines, tuvo que tener a los ojos de Álvaro de Oyón una justificación moral” (Friede, 1955: 579). Robó además el armamento que encontró y reclutó más gente para su empresa, algunos de ellos a la fuerza, al igual que acalló algunas facciones que comenzaban a formarse entre sus propias tropas. Estos brotes de oposición no obstaron para que Oyón enfilara su escuadra —ahora fortalecida— hacia Popayán, ciudad estratégica para el control de una vasta región. En Timaná, por ejemplo, se le unió Gonzalo de Zúñiga, viejo *perulero*, con “otros treinta hombres de los muchos que del Perú se desgarraban á cada paso á contagiar otros Reinos” (Fernández de Piedrahita, 1881).

La noticia corrió rápidamente por el territorio neogranadino, y desde otras regiones se enviaron refuerzos para contener una insurrección cuyas consecuencias serían potencialmente lesivas para la autoridad real, como había sucedido en Perú. El licenciado Montaña en calidad de oidor fue delegado por el licenciado Briceño para hacer

frente a los inconvenientes ocasionados por Oyón y por sus hombres en las villas pertenecientes a la Gobernación de Popayán; y además, para dar *cuenta y razón* a los servidores de la Corona.

OYÓN ATACA POPAYÁN

Oyón cometió una gran equivocación al haber perdonado a aquellos dos personajes en La Plata, pues estos *desgraciados* contaron con la suerte de llegar hasta Popayán, sin alimentos, armas ni cabalgaduras, dando la voz de alarma entre los payaneses, quienes escuchaban horrorizados las acciones cometidas en La Plata contra los vecinos de esta ciudad y demás excesos cometidos por Álvaro de Oyón. En Popayán cundió el pánico al conocerse la noticia, la población se apresuró a preparar la defensa ante un eventual ataque de Oyón y sus fuerzas, acumulando armamentos y avisando la noticia a las ciudades vecinas, especialmente Cali y Almaguer, de donde solicitaron ayuda con urgencia. En Cali se decidió no enviar tropas ni armamentos; por el temor de ser atacados: *No le pareció bien quedar a obscuras / Por dar al otro pueblo la candela*, mientras que desde Almaguer se envían *doce vecinos, hombres escogidos*, cuyos nombres han trascendido el tiempo que nos separa de aquel momento y son mencionados por Castellanos en su documento⁵.

Una vez que llegaron a Popayán, los doce colaboradores fueron bien recibidos por el Cabildo y su capitán Diego Delgado, quien distribuyó los oficios de guerra entre ellos, y se aprestaron con cota⁶ y almete⁷, con diecisiete castellanos de a caballo y cuarenta y ocho de a pie, además de una gran cantidad de negros e indios yanaconas. El capitán Delgado dispuso espías entre los indios, así como en los caminos para que avisaran con tiempo un posible acercamiento de las tropas

5 En el verso de Castellanos se lee: “Estos son: Luis Mideros, lusitano, / Francisco Ruiz y Álvaro Gudino, / Antonio de Guevara, toledano, / y Joanes de Gaviria, vizcaíno, / Tamayo, Alonso Casco, trujillano, / Martín Muñoz, de Ubeda vecino, / Cosme de Torres, Pedro Galiciano, / Gonzalo Gómez, Juan de Medellín, [sic] / En caballos lozanos y lijeros, / Y por su capitán Luis Mideros” (Castellanos, 1997: 945).

6 “Arma defensiva del cuerpo, que se usaba antiguamente. Primero se hacían de cuero y guarnecidas de cabezas de clavos o anillos de hierro, y después de mallas de hierro entrelazadas”. (Real Academia Española, 2001).

7 “Pieza de la armadura antigua, que cubría la cabeza”. (Real Academia Española, 2001).

de Oyón; incluso el obispo Juan del Valle, recientemente llegado a la ciudad, debió participar en la defensa con todo su clero, protegiendo especialmente a las mujeres, que estaban encerradas en el templo.

Al parecer la rebelión de Oyón duró varios días, pues Arboleda refiere el testimonio de Antonio de Alegría, quien se enteró de los acontecimientos ocurridos en el camino entre Pasto y Popayán; él mismo había llegado a esta última ciudad diez días antes que Oyón, y fue enviado con Juan Escudero a vigilar (Arboleda Llorente, 1966: 52). Oyón ya estaba en camino a *la ciudad pajiza*. Llegó con su ejército al caer el sol, el 2 de noviembre de 1553 (Friede, 1975b: 120), y se escondió silenciosamente entre la vegetación esperando la noche, con la seguridad de que nadie los aguardaba y podrían atacar de improviso a la población; sin embargo, la gente de la región ya estaba avisada de su proximidad y en los caminos corría la voz de su cercanía y ubicación. Entonces, cuando los hombres de Oyón pasaron por el río, los espías acudieron presurosos y entraron por la plaza diciendo “arma, caballeros, arma” (Arboleda Llorente, 1966: 52). Al recibir esta noticia, el capitán Delgado y sus hombres tomaron posición para retener el ataque, habiendo planeado permitir libremente la entrada de los hombres de Oyón a fin de rodearlos con todas sus fuerzas militares y así poder atacarlos desde todas direcciones y rendirlos en el menor tiempo y esfuerzo posibles.

En la noche salieron de entre los matorrales setenta y cinco hombres al mando de Oyón, que se presentó vestido con malla⁸ y cota, armado con partesana⁹ y sobre estas una piel de danta que le proporcionaba un aspecto feroz. Delgado los esperó dentro de la ciudad, en el más profundo sigilo mientras sus habitantes se guarnecieron en dos casas cuyas puertas daban a la plaza, desde aquellas troneras podrían defenderse disparando sus arcabuces. Los hombres de Oyón treparon el barranco del río que daba acceso a la ciudad, y mientras el bando atacante se deslizaba sigiloso por las calles oscuras y polvorientas, los

8 “Tejido de pequeños anillos o eslabones de hierro o de otro metal, enlazados entre sí, de que se hacían las cotas y otras armaduras defensivas”. (Real Academia Española, 2001).

9 “Arma ofensiva, a modo de alabarda, con el hierro muy grande, ancho, cortante por ambos lados, adornado en la base con dos aletas puntiagudas o en forma de media luna, y encajado en un asta de madera fuerte y regatón de hierro. Fue durante algún tiempo insignia de los cabos de escuadra de infantería”. (Real Academia Española, 2001).

hombres de Delgado esperaban calladamente conforme al plan establecido. Pero *cierto caballero mal sufrido*, preso de la impaciencia salió en su caballo al encuentro de Oyón acompañado de los demás jinetes y lanzó una arenga que Castellanos refiere así: “Aquí estamos, les dijo, no sin gana / De ver vuestros remates desastrados / ¡Oh miserables, que venís por lana / Adonde seréis presto trasquilados / Divisos de los cuerpos vuestros cuellos, / Porque caigan de golpe los cabellos!”. Al escucharlos, los hombres de Oyón acometen con furia, trabándose un aguerrido combate entre los contendientes, pero en el enfrentamiento hacen huir a cinco de los jinetes de Delgado y, en escuadrón cerrado, arremetieron ferozmente creyéndolos vencidos, haciéndolos regresar y entrar en la misma casa de donde habían salido.

Álvaro de Oyón lanza un grito de aliento para sus hombres y decide ingresar a la casa, trepando una tapia lateral, para crear alboroto y lograr que *Los de fuera ganasen esa puerta*. Sin embargo, uno de sus contendores —Juan de Medellín, almaguereño— que se encuentra cerca le da un golpe con una partesana que lo hace caer *galanamente*. Al reponerse, Oyón enfurecido anima de nuevo a su gente y embiste contra la puerta mientras decía: “Aquí, soldados míos, / Aquí y a ellos, porque no son veinte”. Pero estaba muy equivocado, los hombres de Delgado lo contuvieron con denuedo.

Al ver su tropa maltrecha, y confusa por la oscuridad de la noche, convino entonces en pasar al solar de una casa vecina donde había un pequeño rancho a fin de curar y esconder a su tropa, a lo que hubieron de encender una fogata —craso error— para poder observar las heridas. Delgado y los demás payaneses advirtieron el humo que salía del solar e inmediatamente la tropa tomó la entrada y rodeó la cuadra. Los indios que los acompañaban, armados de arcos y flechas, incendiaron la techumbre del bohío haciendo que Oyón y sus compañeros huyeran y se refugiaran en la casa mayor a la que pertenecía el solar, tras unas paredes grandes desde donde pretendían resistir el ataque de los payaneses.

Delgado se acercó entonces a la puerta del lugar y les espetó su rendición, de no hacerlo él prendería fuego a la casa que los albergaba, donde morirían quemados vivos. La tropa de Oyón, viéndose maltrecha y cansada, derrotada por sus adversarios, finalmente se rindió pidiendo clemencia, y salieron *uno a uno, sin armas defensivas ni ofensivas*,

hablando en contra de Oyón y su propia participación en la empresa insurrecta mientras eran prendidos con cadenas. Al otro día llegaron de los pueblos cercanos ejecutores para dictar sentencia a los capturados, y sacerdotes para confesarlos, especialmente a quienes serían ejecutados.

Oyón fue puesto en un cepo en la plaza central. Antes de su ejecución *Demandó de comer, como si fuera / De menos pesadumbre su camino*, después de esto fue descuartizado junto con otros tres, por considerar que eran quienes habían tenido mayor participación en los excesos de la insurrección; catorce más fueron colgados *sin gastarse papel en los procesos*; a otros se les amputaron los pies o las manos, *De los que constó ser menos aviesos; / Y los otros a penas más ligeras, / Azotes o destierros, y a galeras*.

Al descuartizar a Oyón, los concurrentes notaron con asombro —de acuerdo con Castellanos— la presencia de *Cerdas de más rigor que de lechones, / Nativas en la via de la urina, / Algo larguillas, y de tal manera / Que buen espacio le salían fuera*¹⁰. Este fue el final de la rebelión de Oyón, en la mañana del 3 de noviembre de 1553, en la ciudad de Popayán.

Muchos hombres que partieron de otras tierras y estaban en camino a esta ciudad tuvieron que regresar ante la noticia ampliamente difundida del vencimiento de Oyón. Entre ellos se encontraba el oidor Juan de Montaña, quien, al enterarse de la derrota del caudillo insurrecto, decidió avanzar hacia Cali, pese a las ordenes contrarias que le envió el licenciado Briceño, como consta en una carta de este al Rey, fechada el 8 de enero de 1544 (Friede, 1975b: 119-122).

10 Este episodio ha sido vagamente retomado por cronistas e historiadores para reforzar —una vez más— el carácter diabólico de Oyón, al describir el estupor con que esta imagen debió ser recibida entre las gentes de Popayán. Sin embargo, un análisis a la luz de los conocimientos actuales sobre la ciencia médica permite aventurar una hipótesis, relacionada con un tipo especial de cáncer llamado teratoma, muy raro en la actualidad gracias a las técnicas de detección con que cuenta la medicina moderna, pero que en aquella época, sin métodos de diagnóstico y un generalizado conocimiento sobre este tipo de enfermedades, pudo haberse presentado este caso clínico histórico. De acuerdo con el urólogo Javier Lee (Comunicación personal, 20 de enero, 2008), “[...] los teratomas se presentan generalmente en los ovarios o en los testículos y pueden generar estructuras como uñas, dientes o pelos; estos últimos pueden, eventualmente, sobresalir por el orificio de la uretra, por falta de diagnóstico temprano”. Entre los síntomas asociados pueden presentarse fuertes dolores de cabeza como los padecidos por Oyón en Santafé, conforme a la crónica de Castellanos.

NARRACIONES SOBRE ÁLVARO DE OYÓN

Los primeros documentos de que disponemos, que relatan los acontecimientos sucedidos con Álvaro de Oyón, en orden cronológico, son algunas de las cartas publicadas por Juan Friede que refieren situaciones relacionadas con Álvaro de Oyón (Friede, 1975b: 84-365). Debido a que Oyón quería apropiarse del Reino de Santafé luego de cortar las cabezas de oidores y capitanes, los licenciados Briceño y Montañó en una misiva dirigida al Rey Carlos I en 1553 lo previnieron acerca de la amenaza que se avecinaba. Ante ese inminente infortunio los licenciados albergaron la esperanza de que Dios castigara al *traidor*. Montañó le explicó al Rey Carlos V desde Cartagena, el 21 de julio de 1554, que Oyón iniciaba su empresa conquistadora a medida que se robaba los bienes de difuntos y la hacienda del Rey. Briceño le escribió al Rey Carlos V desde Santafé que Oyón era un *mal hombre*, y que el 2 de noviembre de 1553 a la media noche entró a Popayán diciendo: “libertad, libertad”. En otra misiva, el mismo licenciado reportó que había recibido información de la toma de Oyón a Popayán, en la que él se proclamó capitán general de la libertad¹¹.

Fray Antonio Medrano fue quizás el primero que pudo recopilar la historia de Oyón, pues él comenzó la escritura de la *Recopilación historial* entre 1550 y 1555, continuada luego por Fray Pedro de Aguado. Como se ha mencionado, entre otros cronistas está el sacerdote Juan de Castellanos, quien llegó al nuevo continente en 1539 y posteriormente escribió sus *Elegías de varones ilustres de Indias* —en prosa— entre 1561 y 1562; los siguientes doce años los invirtió volcando su obra al verso. Es el único de los cronistas que declaró haber conocido a Álvaro de Oyón presencialmente —*E yo lo ví, que me hallé presente*— cuando este viajó a Santafé para conseguir armas y herramientas (Castellanos, 1997: 943). El cronista además asegura haberlo visto siempre con un paño de cabeza y un sombrero, al parecer para calmar un fuerte dolor de cabeza que lo aquejó. Castellanos desarrolló en su estilo lo que Ocampo denomina el *ideal caballeresco*, ideal social que exalta las *glorias heroicas* de los conquistadores españoles,

11 Las expediciones conquistadoras que llegaron al Nuevo Reino seguían un modelo militar en el que el supremo líder era llamado capitán general (Avellaneda, 1996: 25), de ahí el interés de Oyón en proclamarse con tal título.

con las que se acercaban cada vez más a sus intereses y aspiraciones de nobleza; es decir, con las que lograban alcanzar títulos de Adelantado, Gobernador o Capitán General para adquirir entonces el estatus de caballeros (Ocampo, 1997: xxviii-xxix).

Acerca de Álvaro de Oyón, Castellanos escribió que era *mente-cato de conciencia loca*, que en el Perú fue culpado por alzamiento y además desterrado; que en Almaguer fue señalado por reñir sin motivo con un soldado, que se refugió en un convento tratando de *librarse del delito cometido*, que formó parte de una *caterva loca sediciosa*. Lo describió como *del demonio revestido*. Que se alzó en armas conforme a su *loca fantasía*. Además era *desatinado, traidor, demente, torpe, disparatado, tirano*. Que se declaró *El príncipe de la libertad* como resultado de *sus propios males*. Además de robar al Rey *caudales ciertos y el oro de los vivos y los muertos*.

Castellanos, fiel a su tradición hispanista, se refiere en términos despectivos sobre aquellos hombres infames que osaron desafiar la autoridad real; así lo hace al describir las huestes de Pedro de Ursúa, *muchos de corazón malo y horrendo*, entre los cuales se encontraba *un Cristóbal Fernández, mal cristiano* (Castellanos, 1997: 307). Líneas más adelante añade en su contra la siguiente estrofa:

Otros algunos en maldad insines,
Gente desesperada y atrevida,
Amiga de traiciones y motines,
Sin Dios y sin olor de buena vida:
Al fin en sus costumbres tan ruines,
Que tienen la virtud aborrecida;
Ningún concierto hay que los concierte,
Ni temen temporal ni eterna muerte.

Otros autores se refirieron a la rebelión. En 1564 arribó Fray Pedro Simón al Nuevo Mundo; su relato sobre el levantamiento se ajusta a las descripciones expuestas por Aguado y Castellanos y, en algunos casos, amplía sus narrativas. Una reproducción de los textos de Fray Pedro Simón, publicados en 1884 en *El Repertorio Colombiano*, estaba acompañada de una leyenda escrita por los editorialistas de la publicación, sobre el poema épico que Julio Arboleda tramó acerca de Gonzalo de Oyón, hermano del rebelde, con la intervención de un “héroe del

bien, Gonzalo, puramente fantástico, y Álvaro, encarnación del genio del mal, nuevo Catilina, revolucionario sombrío que resuelve vastos planes de dominación, y que posee medios eficaces para adelantar sus empresas titánicas” (Simón, 1884: 11). Simón describe a Oyón como: “cobarde, villano, blasfemo y echando maldiciones en el momento de su captura” (Simón, 1884: 11-24).

Jaime Arroyo caracterizó en el siglo XIX a Oyón de *díscolo, pendenciero, desterrado del Perú, pérfido, villano, malo, acostumbrado a cometer toda clase de delitos y traiciones*. Se enseñoreó de las colonias que encontró y desconoció la autoridad del monarca español. Arroyo sostiene que ese plan no pudo ser “más atrevido, ni más absurdo, propio sólo de cabezas desequilibradas y de cabezas avezadas al crimen y a la licencia, y muy hechas a la matanza y a la vida tumultuaria” (Arroyo, 1955: 83-84). Después de narrar la muerte de Álvaro de Oyón, Arroyo (1955: 87) reflexionó acerca de

las ideas de justicia y la cruel legislación penal que en esos tiempos existían. Nosotros que vivimos en un siglo más ilustrado, teniendo principios más humanitarios y muy distintas ideas sobre la penalidad, nos horrorizamos de la barbarie de esos castigos; más no culpamos a nuestros mayores por no haber podido pensar como nosotros.

El autor entremezcla sus apreciaciones con segmentos casi textuales tomados de Castellanos: “De torpe comprensión y de alma negra, las atrocidades que era capaz de ejecutar ya las hemos referido” (Arroyo, 1955: 88).

El historiador payanés Arcesio Aragón (1939: 58) retoma principalmente la descripción de Jaime Arroyo y describe a Oyón como *forajido, asesino, desertor*:

[...] desterrado por sus pésimos antecedentes, de índole pendenciera, de carácter díscolo, desalmado, sin honor, que turbó la calma colonial con la amenaza de una muerte despiadada y del saqueo de la ciudad a fuego y sangre, por individuos que, más que de hombres, debieron tener fama de demonios salidos del averno; despreciadores de la religión y rebeldes al monarca, es decir, verdaderos monstruos en aquella edad en que todo estaba cifrado en la obediencia a Dios y al rey.

Por su parte, el historiador Alberto Miramón sostiene que los recursos históricos empleados hasta el momento han dejado ocultos los rasgos humanos de Oyón al mostrar únicamente la agresiva belicoidad del rebelde de Popayán. Considerado tanto por los cronistas coetáneos a Oyón como por historiadores modernos como *tirano*, calificativo que entonces era sinónimo de ‘rebelde’ o ‘alzado contra el rey’, y que con el tiempo se ha asemejado con ‘gobernante sanguinario y despiadado’; o de ‘hombre sanguinario y cruel’, Miramón sugiere que escribir sobre este personaje requiere desde luego de un esfuerzo de investigación histórica, pero además, de un análisis psicológico para interpretar su psiquis humana, incluso de crítica literaria en la medida en que la vida de Oyón ha inspirado a poetas como don Julio Arboleda. Según Miramón, además de hilar los datos biográficos y contradictorios, se requiere considerar los contextos de la época y “de- marcar el ambiente febrático en que actuó” (Miramón, 1983: 253-254). Así Miramón propone definir el valor histórico de Oyón a partir del estudio de su personalidad en función del ambiente para entender sus “anormalidades” y “desviaciones psíquicas”¹².

Alberto Miramón (1983: 253) desarrolla varias interpretaciones y, aquí retomamos solo dos. La primera tiene que ver con la “fuerza del sino”, en su argumentación interroga:

¿Cuál es su verdadera realidad, cuál la verdad de su alma sombría? ¿Fue medularmente un rebelde o un convencido honestamente de la urgencia de demoler lo existente o acaso simplemente un resentido perturbado que, como dijo Juan de Castellanos, quiso hacer de su memoria lo que los antiguos hicieron de Eróstrato?

Miramón, consecuente con su idea de retomar el contexto específico de los hechos y sujetos investigados, asocia y explica la empresa conquistadora de los llamados peruleros —*hombres estrafalarios, pose- sos del demonio, ostentadores de orgullo satánico y posesos de un humor de todos los diablos*— con las supersticiones de los siglos XVI y XVII que presuponían escritos en los signos de las estrellas los acontecimientos

¹² Al respecto, tomamos distancia frente a la pretensión de estudiar la psique de Álvaro de Oyón, debido a que nuestro interés se centra en un análisis historiográfico sobre las representaciones que del conquistador español se han realizado.

terrestres (Miramón, 1983: 255-257). La segunda interpretación corresponde al *estigma de Caín*. Se vale de las comparaciones elaboradas por cronistas e historiadores modernos entre Álvaro y su hermano mayor Gonzalo, en las cuales el segundo encarna al “varón justo, al contrapunto humano, gallardo, franco, fiel a Dios y al Rey”. Miramón encuentra la máxima expresión del “estigma de Caín”¹³ en el poema que Julio Arboleda le dedicó al “caballero sin mácula” Gonzalo de Oyón, y complementa reconociendo en la obra del poeta la influencia de Lord Byron, cuya obra estudió en profundidad (Miramón, 1983: 266-269)¹⁴.

Pese a la cantidad de documentos que relatan esta historia, es quizás en la obra de Rafael Méndez (2000) donde se trata el problema de Oyón con una mayor precisión, esta se enfoca en los puntos clave que conforman la tragedia, a saber: su participación en la insurrección de Gonzalo Pizarro, el incidente en Almaguer y su posterior huida a Cali, el contacto con Quintero y las disposiciones de la Real Audiencia respecto de los repartimientos de encomiendas, así como sus acciones contra la Corona y posterior captura y enjuiciamiento. Al parecer, cuando se cuenta con una mayor cantidad de información sobre un suceso particular es posible generar una narración más acertada sobre el mismo, cuyo desapasionamiento por los personajes permita evaluar el acontecimiento en sus justas y apropiadas dimensiones históricas.

Julio Arboleda, inspirado en las gestas de la Conquista, elaboró una historia a partir de la leyenda de Álvaro de Oyón. En esta historia el tirano se enfrenta con su hermano Gonzalo, quien constituye su antónimo, gentil y caballeresco, cuando este último llega a Popayán procedente de la victoriosa campaña de Pasto e intercede a favor del cacique Pubén, hombre que iba a ser ajusticiado por los españoles (Miguel Antonio Caro citado en Caparroso, 1964: 1663). En la pugna entre

13 A manera de complemento, el escritor alemán Hermann Hesse (1877-1962) se refiere al estigma de Caín como una señal, una especie de marca, en lo físico o en la actitud de los personajes, y sostiene que “Los hombres con valor y carácter siempre les han resultado siniestros a la gente” (Hesse, 1994: 41).

14 El trabajo de Alberto Miramón sobre Álvaro de Oyón quedó inconcluso dado su fallecimiento, ocurrido una mañana de sábado de 1981, cuando se disponía a redactar el capítulo XII: “Quien tal haga tal paga”, en el cual seguramente habría expuesto su interpretación del episodio de enjuiciamiento de las huestes del tirano después de la contienda (según palabras de Monseñor Mario Germán Romero, en Miramón, 1983: 286-287).

estos dos personajes contrapuestos se desarrolla su poesía, donde mezcla además un oscuro e interesante personaje, el pirata Walter, quien induce a Oyón a obrar con las maneras propias de un tirano; y de paso agrega algunos epítetos a la descripción de don Álvaro, como *belicoso, enemigo crudo* de España, *rebelde y orgulloso, enemigo del reposo*, “En cuyo pecho empedernido, mudo, / Arde perenne de ambición la tea, / Y en la sangre y en la muerte se recrea”, (Arboleda, 1942: 19) y continúa:

Su amor la guerra; el pabellón del cielo
 Su mejor techo; el césped esmaltado
 Su lujoso sillón; su lecho el suelo,
 Y su festín el campo ensangrentado;
 Su deleite las armas, el desvelo,
 El peligro afanoso y angustiado;
 Ávida sed de imperio y de renombre;
 Su mundo él, y su juguete el hombre.

En esta obra, el “poeta-soldado” Julio Arboleda immortalizó a Álvaro de Oyón a través de su inspirada pluma. Hay incluso una obra mural del pintor Luis Alberto Acuña sobre las artes y las letras en la historia de Colombia donde aparece don Gonzalo de Oyón, el hermano bueno de Álvaro —el tirano—, elaborada en el muro de la Academia Colombiana de la Lengua, en la ciudad de Bogotá.

Además de los autores colombianos queremos resaltar la obra de Antón Avilés de Taramancos (1935-1992), escritor gallego que vivió exilado casi veinte años en Colombia, tiempo en el que seguramente tuvo acceso a la leyenda de Álvaro de Oyón y a la obra de Julio Arboleda que lo inspiraron a escribir libros como *Cantos Caucanos* (1985) y *Nova Crónica das Indias* (1989) (Novo, 2003: 15-16). En esta última obra incluye el texto *Entrada e recebimento do Imperador Don Álvaro de Oyón na praza de Neiva e das fatais consecuencias do seu levantamento*, donde tergiversa la leyenda de acuerdo con una construcción literaria, al tiempo que narra una historia fantástica; en esta obra Álvaro de Oyón se rebela contra la Corona en reclamación de sus derechos en el uso de la tierra y la explotación de mano de obra indígena, para lo cual secuestra al obispo Juan del Valle y nombra gobernador a Sebastián Quintero. Después marcha sobre Popayán con un numeroso ejército compuesto por encomenderos rebeldes, al igual que indígenas

de todas las tribus circundantes. Juan del Valle se escapa con dos indígenas el día anterior —providencialmente— y da la voz de alarma en Popayán, para luego presenciar el fiero combate donde Oyón y su tropa caen presos y son juzgados con diferentes penas; la cabeza del villano es puesta entonces en una picota en la plaza de Neiva; allí las aves de rapiña dejaron la calavera limpia y, “de noche, fosforecía y hacía aún doblegar las espaldas de algún cacique indio en señal de respeto y reverencia” (Avilés de Taramancos, 1989: 79-84)¹⁵.

A MANERA DE CONCLUSIONES

Acerca de la vida infame de Álvaro de Oyón no se han escrito tantas páginas como sobre otros conquistadores, rebeldes e insurrectos; sin embargo, Oyón protagonizó la primera insurrección de españoles contra la Corona en el territorio que hoy conforma Colombia. Aquí nos hemos remitido a cronistas como Juan de Castellanos, Fray Pedro de Aguado y Fray Pedro Simón, pasamos por Julio Arboleda y su obra épica sobre Gonzalo de Oyón, para retomar a Jaime Arroyo y algunos otros historiadores de importancia en el departamento del Cauca como José María Arboleda Llorente y Arcesio Aragón, entre otros, y hemos concluido con el tratamiento histórico que Alberto Miramón, Juan Friede y Rafael Méndez hacen de Oyón. Las diversas fuentes que refieren el hecho en versiones similares e incompletas «ilustran las dificultades de los historiadores para deducir qué ocurrió “realmente”, para encontrar “alguna verdad” sobre un determinado acontecimiento» (Restall, 2004: 143). De todas formas, como complementa Restall, “Siempre hay múltiples narraciones de un momento histórico, pero eso no significa que, en calidad de interpretaciones, no nos cuenten alguna verdad” (2004: 22). En palabras de Peter Burke “lo que los historiadores escriben actualmente son narrativas sobre narrativas” (Burke, 2003: 328). En tal sentido, en este artículo hemos buscado indagar no solo el acontecimiento en sí mismo, sino también las diferentes percepciones con que cronistas e historiadores han aportado a la construcción de la memoria sobre una situación en particular: la insurrección de Oyón.

Al narrar de diversas maneras la rebelión de Álvaro de Oyón ocurrida en 1553, se escribe la historia de un acontecimiento, “no [...] según

¹⁵ La traducción es nuestra.

distintos puntos de vista de los personajes históricos, pero con arreglo a distintos enfoques del pasado” (Burke, 2003: 340), es decir, se escribe la historia al indagar las narraciones paralelas y sus variaciones entre autores de diferentes estilos y épocas. De acuerdo con este enfoque, que Burke ejemplifica a través de la obra de Paul Cohen, *History in three Keys*, se sugiere abordar, la insurrección, en primer lugar como “acontecimiento”, con “su propia narrativa al modo tradicional de los historiadores siguiendo las narraciones en conflicto de los protagonistas”; luego se hace un acercamiento a la insurrección como “experiencia”, donde “en lugar de resolver las diferencias de las historias, las pone de relieve para mostrar la multiplicidad de puntos de vista contemporáneos”, como es el caso de los diferentes cronistas que relataron el levantamiento de Oyón. Y en tercer lugar, «como “mito”, es decir, sus últimas repercusiones» (Burke, 2003: 340), patentes en la memoria que han construido los historiadores sobre el acontecimiento.

Álvaro de Oyón causó miedo por doquier en sus andanzas por el Nuevo Reino. Su imagen fue asociada de manera reiterada con el demonio, el más poderoso símbolo del mal en el pensamiento occidental cargado de reminiscencias católicas. Así, Oyón pasó a la remembranza histórica como un hombre vil, despreciable, sin honra, ni estimación, conspirador en contra de su monarca y por ende de su Dios, traicionero, ladrón, sin escrúpulos, feo, malo. Atentó contra los propósitos de seguridad que pretendía instaurar la Corona española en sus reinos, a través de las estrategias de conquista, evangelización y colonización y del diseño de sus ciudades permanentes, siguiendo el modelo castellano; Oyón se rebeló al Rey, se impuso en San Sebastián de La Plata, y finalmente murió queriendo repetir su faena en la ciudad *pajiza* de Popayán. Además, asesinó al capitán Quintero, y según cuentan los cronistas e historiadores modernos, su empresa conquistadora iba por otras cabezas de importantes representantes de la Corona. En este análisis historiográfico del acontecimiento acaecido con la persona de Oyón, tiene amplio sentido interpretar tanto el contexto en que fueron escritos los documentos que lo refieren como la materialización de los imaginarios e intereses socialmente establecidos en cada época con el uso constante de figuras retóricas comparativas y peyorativas.

Oyón fue tan solo uno de los muchos inconformes de la Corona en la América española que en algún momento se atrevieron a imaginar y

poner en marcha intentos contrahegemónicos, y que fueron condenados por cronistas e historiadores como *vidas infames*. Foucault (1996: 80) afirma que estas vidas estaban animadas

[...] por la violencia, la energía y el exceso en la maldad, la villanía, la bajeza, la obstinación y la desventura, cualidades todas que les proporcionaban a los ojos de sus conocidos, y en contraste mismo con su mediocridad, una especie de grandeza escalofriante o deplorable.

La satanización de la memoria sobre estas vidas infames en cronistas e historiadores ha estado ligada a una perspectiva hispanizante de la disciplina histórica fuertemente arraigada en Colombia, con la exaltación de las grandes personalidades y sus gestas heroicas desde la época de la Conquista, muchas veces en detrimento de la representación sobre sus enemigos, contradictores o detractores, hasta extremos deformantes. Esta satanización es una estrategia que ha usado la Historia¹⁶ para la conformación de una memoria colectiva, cuyos villanos se parecen más a sus análogos en la literatura, plagados de defectos morales, conductas atípicas de carácter execrable y, como si fuera poco, acompañados de una fealdad física evidente para sus contemporáneos. Este recurso literario usado por los historiadores desdibuja al personaje y no permite discernir con claridad lo que le es inherente de lo que le ha sido impuesto en el proceso de su construcción histórica.

La profunda infamia que se achaca a Oyón y a otros villanos de la historia es solo comparable con la honorabilidad que se atribuye a su contraparte, el héroe. En este caso, quienes acudieron a luchar contra el rebelde fueron registrados como héroes por la historia; su actuación sirvió más adelante como argumento para justificar prebendas ante el Rey a través de las “probanzas de méritos”, como premio por la lealtad a la Corona, valor y denuedo en el mantenimiento del orden castellano en América. Pero tomando en consideración las posibles motivaciones de cronistas e historiadores en la narración del hecho, la villanía de Oyón y sus hombres resulta tan incierta como la entereza moral de sus

16 Con “H” mayúscula, que hace referencia a una historia de carácter hegemónico, escrita por y para legitimar estructuras de poder; es la historia oficial y tradicional que hasta hace algunas décadas dominó el discurso historiográfico, de gran aceptación y acomodo entre las clases privilegiadas de la sociedad.

adversarios. Hemos perdido la posibilidad de conocer la intencionalidad de cada uno de los circunstantes, por ende tampoco podríamos juzgar actos del pasado con los parámetros de la legalidad o de la ética actual; solo nos queda la posibilidad de evaluar con cautela lo poco —o lo mucho— que se ha escrito sobre estas “Vidas singulares convertidas, por oscuros azares, en extraños poemas” (Foucault, 1996: 78).

Mediante este escrito pretendimos hacer una modesta contribución al análisis historiográfico de un villano poco conocido, casi olvidado en la historia antigua de Colombia, cuya aventura insurreccional lo llevó al cadalso antes que al cumplimiento de su consigna: la libertad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguado, P. (1956 [1627]). *Recopilación historial*, tomo I. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.
- Aragón, A. (1939). *Fastos payaneses 1536-1936*, tomo I. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Arboleda, J. (1942). *Gonzalo de Oyón*. Popayán: Tipografía La Perla.
- Arboleda LL., J. M. (1966). *Popayán a través del arte y de la historia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Arroyo, J. (1955). *Historia de la Gobernación de Popayán. Seguida de la cronología de los gobernadores durante la dominación española*, tomo II. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Avellaneda, J. I. (1996). La vida cotidiana en la Conquista. En *Historia de la vida cotidiana colombiana* (pp. 15-56). Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Avilés de Taramancos, A. (1989). *Nova crónica das Indias*. Vigo: Ir Indo Ediciones S. A.
- Burke, P. (2003 [1992]). *Formas de hacer historia*. Traducción de José Luis Gil Aristu & Francisco Martín Arribas. Madrid: Alianza Editorial.
- Caparros, C. A. (1964). Gonzalo de Oyón. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 7(9), 1663-1666.
- Castellanos, J. de. (1997 [1589]). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Cali: Fundación FICA.
- Fernández de Piedrahita, L. (1881 [1688]). *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Imprenta de Medardo Díaz.

- Foucault, M. (1979, mayo). ¿Es inútil sublevarse? *Le Monde*, 10.661 [Versión electrónica]. Recuperado el 25 de febrero del 2008, de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/poder/es%20inutil%20sublevarse.pdf>
- Foucault, M. (1996 [1990]). *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. Traducción de Julia Varela & Fernando Álvarez Uría. La Plata: Editorial Altamira.
- Friede, J. (1955, abril). La muerte de Álvaro de Oyón, “El tirano”. *Revista Bolívar*, 38, 575-582.
- Friede, J. (1975a). *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada. Desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*, tomo I 1550-1552. Bogotá: Editorial Andes.
- Friede, J. (1975b). *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada. Desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*, tomo II 1553-1555. Bogotá: Editorial Andes.
- Friede, J. (1976). *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, tomo VII. Bogotá: Banco Popular.
- Flores de Ocariz, J. (1943-1944). *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*, tomo II. Bogotá: Prensas de la Biblioteca Nacional.
- Hesse, H. (1994 [1919]). *Demian: La historia de la juventud de Emilio Sinclair*. Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza Editorial.
- Melo, J. O. (1992). *La conquista de la Nueva Granada: Un relato sencillo*. Colección de artículos sobre Historia de Colombia. Recuperado el 20 de enero del 2008, de <http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/histcolom/ninos.htm>
- Méndez, R. (2000). *Grandes insurrecciones. Colombia prehispánica, Conquista y Colonia*. Bogotá: Intermedio Editores.
- Miramón, A. (1983). Tres personajes históricos Arganil, Russi y Oyón. En Academia Colombiana de Historia, *Complemento a la historia extensa de Colombia*, vol. III. (pp. 251-287). Bogotá: Plaza y Janés Editores.
- Novo, O. (2003). Un grao de semente sosten as trabes do universo. O ciclo da Terra. *Revista Galega do Ensino*, 39, 15-36.
- Ocampo, J. (1997). Prólogo. En J. de Castellanos. *Elegías de varones ilustres de Indias*. (pp. xxviii-xxix). Cali: Fundación FICA.
- Quintero, P. (2005). *En el nombre del Padre, de la Madre, del Hijo y del Espíritu Santo: dimensión afro de la religiosidad católica bogotana*. Tesis de

maestría en Antropología Social no publicada. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22.ª ed.) [versión electrónica]. Recuperado el 15 de febrero del 2008, de <http://www.rae.es/rae.html>

Restall, M. (2004 [2003]). *Los siete mitos de la conquista española*. Traducción de Marta Pino Moreno. Barcelona: Paidós.

Simón, P. (1884, marzo). Álvaro de Oyón. *Repertorio colombiano*, 7, 11-24.

**JUAN ROA SIERRA: PERSISTENCIA DE UN FANTASMA
O LA EVANESCENCIA DEL MITO**

*Juan Roa Sierra: the persistence of a Ghost
or the evanescence of the myth*

LAURA ASTRID RAMÍREZ ELIZALDE *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* lauraastrid.ramirez@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 15 de mayo del 2008 · aprobado: 29 de junio del 2008

RESUMEN

A partir de los acontecimientos desatados en el país el 9 de Abril de 1948, y centrando el análisis en la imagen de Juan Roa Sierra, presunto asesino del líder político Jorge Eliécer Gaitán, este artículo reflexiona sobre la construcción historiográfica y los preceptos temporales en que esta se fundamenta. Este hombre es el ejemplo que se utilizará a fin de analizar la forma en que la historia asume de maneras divergentes la construcción de personajes de una misma época, un mismo territorio y un mismo contexto social. Mientras el interés por los autores intelectuales del magnicidio ha sido un tema recurrente y casi obsesivo en la historiografía nacional, la referencia de la autoría material ha quedado relegada al expediente.

Palabras clave: *Juan Roa Sierra, Jorge Eliécer Gaitán, 9 de Abril de 1948, historiografía, temporalidad, mito, historia colombiana, magnicidio, crimen.*

ABSTRACT

This paper approaches the historiographic construction of the image of Juan Roa Sierra, alleged assassin of the Liberal political leader Jorge Eliécer Gaitán, based on the events unleashed in Colombia on April 9, 1948, and focusing its analysis the temporal precepts on which it is grounded. This man is the example used to analyze how history assumes, in diverging ways, the construction of characters of the same epoch, the same territory and the same social context. While the interest on the masterminds of this assassination has been a recurring, almost obsessive subject for the national historiography, the reference to the material authorship has been relegated to the record. This paper focuses on getting more acquainted with the character of Juan Roa Sierra using primary sources, historical and literary texts, and assuming the methodological importance of linking anthropology with other disciplines in order to analyze the elaboration of this character's image as an evidence of the mythological construction of culture.

Keywords: *Juan Roa Sierra, Jorge Eliécer Gaitán, April 9, 1948, historiography, temporality, myth, Colombian history, magnicide, crime.*

“¿Qué es un fantasma?, preguntó Stephen.
Un hombre que se ha desvanecido hasta ser impalpable
—por muerte, por ausencia, por
cambio de costumbres—”.

JAMES JOYCE

El olvido es memoria y la memoria es olvido. Esta enunciación, en apariencia contradictoria, me ha llevado a reflexionar sobre el tiempo, el que se ve como pasado, presente y futuro; o aquel que se plantea como antes y después. Ambas concepciones parten de ver la historia como una línea secuencial de acontecimientos. En el primer caso, la determinación de los tres elementos (pasado, presente y futuro) dependen, primero, del momento justo en que se enfoca la mirada, pues son categorías móviles temporalmente que se modifican continuamente con el pasar del reloj; y segundo, de quién hace la mirada, esta continuidad es subjetiva y parte del punto de vista de quien observa. En el segundo caso, el antes y el después tienen como eje de referencia una disección específica en la linealidad, ¿antes y después de qué? En ambas posibilidades de contemplación del tiempo la memoria se presenta como un tejido finamente elaborado con los restos del olvido, pues la naturaleza del recuerdo es difusa. Así, al reflexionar sobre la construcción historiográfica es importante preguntarse: ¿qué es lo que se olvida y qué lo que se recuerda?

Este escrito es una reflexión sobre la ausencia, no nos lleva al reino de la nada, es el imperio de los fantasmas, resalta la carencia de las cosas que han dejado una huella que se diluye con el tiempo. En el lazo indisoluble entre pasado, presente y futuro ¿qué papel tiene este abandono? ¿cómo marca el antes y el después? A estas preguntas nos enfrentamos cuando abordamos la construcción de la memoria desde un personaje como Juan Roa Sierra, presunto asesino de Jorge Eliécer Gaitán. La sintomática ausencia de este hombre en la historiografía nacional evidencia la inequitativa selección de los personajes que tienen derecho a trascender en la historia.

La historia, labrada entre el olvido y la memoria, está llena de Juanes Roa, de personajes no recordados, escindidos. Pero no

necesariamente desaparecidos para siempre. La memoria está llena de fantasmas que tocan a su puerta y Juan Roa Sierra es el ejemplo perfecto del abandono que la historia da a un hombre que pareciera no ser digno de reconocerse como un célebre magnicida.

March Bloch nos dice: “El pasado es, por definición, un dato que ya nada habrá de modificar. Pero el conocimiento del pasado es algo que está en constante progreso, que se transforma y se perfecciona sin parar” (Bloch, 2006: 61). Este proceso deshace la idea de acceder al momento histórico como fenómeno puro, lo transforma en un punto focal, en una imagen de la cual se desprende un haz de conjeturas, análisis e interpretaciones. Se conjugan en la construcción del pasado nacional, la historiografía, la memoria y la mítica para construir el pasado en un presente que evoca. El pasado renaciendo se mitifica de una forma distinta a como apareció inicialmente, y diferente también a como se manifestará en un futuro; camaleón adherido al paisaje que lo contiene, pues nuestro tiempo pende del presente que lo construye, que lo vuelve fuego vivo, y mañana la interpretación que hoy se hace del 9 de Abril de 1948 no será más que cenizas del tranvía del tiempo, que cristalizadas presentarán una nueva imagen de lo sucedido.

La imagen del 9 de Abril es la génesis de un mito. Mircea Eliade (1965) señala que los hechos históricos se transforman en mitos cuando dejan de ubicarse en el transcurrir histórico de la vida profana para situarse en el campo de lo sagrado, de lo originario. En esta ocasión el suceso no se ubica en el lugar originario del *érase una vez*, o de *al principio de los tiempos*; el suceso mantiene unas coordenadas históricas definidas, el 9 de Abril se incrusta claramente en el año de 1948. Esta situación se debe a que no es una mitificación del origen del hombre o del origen de los tiempos, la narración se ha visto como una ruptura en la continuidad histórica, es un acontecimiento originario que marca la diferencia entre el antes y el después. Así se inscribe en la memoria como un hecho paradigmático y arquetípico, que conlleva a que la memoria colectiva sitúe allí el inicio de una nueva etapa social.

La producción bibliográfica en torno al 9 de Abril de 1948 no ha sido homogénea, a lo largo del tiempo varía en la cantidad, en la calidad y en las perspectivas. Las formas de contar la historia se moldean dependiendo de los paradigmas y corrientes de las épocas en las que se realiza la lectura; y la verdad se establece por los discursos y las

realidades sociales, poniendo la construcción académica en el campo de la interacción social. Así la reconstrucción del pasado se presenta como un diálogo entre épocas y actores. Juan Roa Sierra y Jorge Eliécer Gaitán son personajes contruidos por las contingencias históricas de los últimos sesenta años; para estudiar a estos personajes es necesario ver más allá de la diacronía histórica de los procesos sociales e introducir en el análisis las concepciones simbólicas del lenguaje, pues el vehículo que moviliza a la colectividad a un pensamiento común es el lenguaje simbólico, mítico.

Los estudios sobre el 9 de Abril de 1948 han prestado poco interés a la figura del magnicida. Mientras la historia construye discursos sobre el pasado que tratan de unir unas huellas con otras, el narrador literato teje sobre los lugares en blanco, sobre lo que no ha trascendido en el tiempo. Son estos tenues espacios de olvido, donde tiene cabida la imaginación, el lugar desde el que se ha rescatado más claramente la imagen de nuestro personaje. Su nombre sin duda se registra en los textos históricos, cuando se retoma el expediente del caso, cuando se rastrean los móviles del crimen; pero además de la prensa de la época y del desarrollo del proceso judicial, es en la literatura donde se ha buscado caracterizar al personaje y, por tanto, es allí donde lo podemos rastrear. En *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Jacques Le Goff (1991: 227), hablando de la memoria colectiva y su forma científica, la historia, nos recuerda que

[...] en efecto, lo que sobrevive no es el complejo de lo que ha existido en el pasado, sino una elección realizada ya por las fuerzas que operan en el desenvolverse temporal del mundo y de la humanidad, ya por aquellos que se han ocupado del estudio del pasado y de los tiempos pasados, los historiadores.

La literatura es una de esas fuerzas que operan en el desenvolverse temporal del mundo, lo que la transforma en un dispositivo de memoria.

A la historiografía se le añade un valor agregado: la conciencia de que la historia se construye y se legitima por la sociedad presente, más que por la realidad ancestral. Esto les permite a los pueblos y a la academia emprender una lucha por la autonomía de su construcción histórica. Ello no deslegitima a la historia como constructora de

conocimiento, por el contrario, obliga a un análisis más riguroso de los actores que construyen la historiografía, a una observación más detallada de cómo se reconstruyen, interpretan y analizan los acontecimientos sucedidos permitiendo un sustento más fuerte de las coordenadas de construcción del conocimiento que legitiman la disciplina histórica.

La imagen de Juan Roa Sierra como una marioneta manejada por una fuerza política, sean los conservadores, los comunistas o los liberales, entre otros, es indicativa del proceso de construcción sociohistórico. Este hombre se fragmenta en diversas posibilidades de argumentación que justifican lo que tesis contradictorias han creído comprobar; sin embargo, los datos que podríamos llamar verídicos se restringen a su identificación y no a una caracterización profunda de su persona. En el texto de Galán (1986: 84), aparecen las palabras del juez primero superior Simón Montero Torres, en auto proferido en 1951 donde menciona que

El hombre capturado en el lugar de los hechos, es el mismo que se introdujo a la droguería Granada, el mismo que de allí se sacó para arrastrarlo por la carrera séptima, el mismo que convertido en cadáver fue abandonado frente al Palacio Presidencial, el mismo cuyo cadáver fue levantado a las dos y cincuenta minutos de la tarde por el Juzgado Primero Central, y, finalmente, él [es] a quien pertenece la cédula de ciudadanía 2.750.300 de Bogotá, y cuyo cuerpo se depositó en la fosa número 28 del Cementerio Central. Todo esto está plenamente comprobado en los autos.

Esta es la conclusión de los investigadores en el expediente del caso Gaitán. Estos hechos que se plantean como “plenamente comprobados” no contradicen la lógica de la investigación, no existe la duda histórica sobre la identidad del hombre que fue linchado por la muchedumbre y arrastrado por la carrera séptima. Sin embargo, cuando se recrea la escena del asesinato, cuando se preguntan si fue realmente Juan Roa quien disparó el arma, cuando se cuestionan por la filiación política de este hombre y por los móviles que lo llevaron a apuntar contra Gaitán, la respuesta no es unánime. Juan Roa Sierra es un caleidoscopio, que a partir de los mismos datos se le presenta a cada espectador de una forma diferente. Esta es la característica de la

imagen simbólica, mítica, poética, en la que de acuerdo a Durand “[...] no hay ruptura entre lo racional y lo imaginario; el racionalismo no es más que una estructura polarizante particular, entre otras muchas, del campo de las imágenes” (Durand citado en Garagalza, 1990: 56).



Teniendo en cuenta que la intención de este trabajo no es oponer los discursos literarios a los elaborados por los historiadores, sino reflexionar sobre las dinámicas de construcción de los personajes históricos en sus significados simbólicos, utilizaremos fuentes diversas para realizar el análisis: textos historiográficos, textos literarios y fuentes primarias. Con las diferentes versiones sobre el 9 de Abril de 1948 podemos identificar elementos comunes que permiten el reconocimiento de imágenes constantes de Juan Roa Sierra, que llaman a reflexionar sobre la construcción historiográfica.

Para comprender los diferentes relatos históricos, literarios o testimoniales, es importante el concepto de *temporalidad*; pues, la metodología utilizada para recrear este momento histórico instaura como estrategia un juego con la memoria que instituye una cercanía entre el texto y el lector. Al trascender la característica diacrónica de la historia que estudia el movimiento como procesos progresivos, las narraciones se instauran como un dispositivo que activa, en torno al recuerdo, la reconstrucción de una historia que adquiere rasgos de universalidad, dejando al lector libre para identificarse con circunstancias, personajes o sentimientos específicos. Así la doble dimensión de la narración, histórica y mítica, se presenta en términos de acontecimiento y recuerdo; el primero es finito por pertenecer al campo de las vivencias, mientras que el segundo carece de las fronteras que enmarcan el suceso. Sin embargo, la libertad de reminiscencia se circunscribe al marco que delimita la forma en que la sociedad se piensa y recuerda a sí misma, que también es reflejo de cómo la sociedad se proyecta hacia el futuro, pues el acontecimiento recordado adquiere importancia por lo que hubo antes y lo que habrá después de él.

Las fuentes servirán para ilustrar tres características principales que se asocian a la figura de Roa: la primera de ellas es la del pobre loco, imagen de una primera etapa que se refleja tanto en las novelas de la década de los cincuenta como en los primeros artículos de prensa y crónicas periodísticas. Esta imagen se justifica en una supuesta

evidencia de trastorno mental, que encuentra su argumento central en la afirmación de que Roa solía creerse la reencarnación del general Santander, la imagen se gesta en la declaración que algunos de sus familiares dan en el caso Gaitán. En el análisis del caso que realiza Galán Medellín (1986: 88) se registra:

La personalidad de Roa Sierra, según lo que acabamos de decir y exponer, parece que era esencialmente esquizoide y paranoica, es decir, que se trataba de un individuo introvertido, reservado y poco comunicativo. Si se tiene en cuenta que la personalidad de Juan Roa Sierra, era la correspondiente a un esquizoide paranoico, como parecen demostrarlo sus antecedentes y las declaraciones que figuran en el informativo.

La segunda es la imagen de un hombre que no tiene escapatoria a un destino fatal, esta imagen se justifica en el carácter humilde de Roa, en su procedencia de un estrato popular y su incapacidad para obtener un empleo, acá la figura de Roa se opone paradójicamente a la de Gaitán, quien proveniente del mismo grupo social, se transforma en héroe.

La tercera imagen es la de su carácter de cómplice, como colaborador de un actor político que planificó el asesinato de Gaitán con la intención de truncar su veloz ascenso político. Esta última idea ha tenido múltiples actores; liberales, conservadores y comunistas encarnaron el grupo político del que Roa fue cómplice, sin embargo, en el análisis del caso no se logró establecer la filiación del asesino con ninguno de estos grupos, por lo que sobrevivieron en el tiempo con mayor intensidad las dos primeras imágenes. En muchos de los relatos las tres imágenes se yuxtaponen, en algunos casos se jerarquizan y en otros no, sin embargo, los tres son elementos característicos de la descripción que se hace de Roa, siendo la siguiente una conclusión recurrente de las diferentes etapas de investigación del caso Gaitán (Galán Medellín, 1986: 45):

Juan Roa Sierra, el autor material del asesinato del jefe liberal, había nacido en Bogotá el 24 de noviembre de 1921. De profesión no definida y con un nivel muy humilde. Escaso de recursos pecuniarios hasta ser paupérrimo y sin probabilidades de obtenerlos dado el crónico estado de fabulación que lo mantuvo por completo

aislado de su mísera realidad. [...] Este hombre insignificante al parecer, esquizofrénico, sin embargo mantenía un exacerbado resentimiento por su condición de desprotegido, y la escasez de los dineros para vivir.

Los textos literarios, historiográficos y las fuentes primarias son el centro de análisis utilizado para estudiar al personaje antagonista del 9 de Abril de 1948. Sin embargo, el análisis se centra en el primer género, el literario, pues la literatura como lenguaje artístico, fundamentalmente simbólico, rescata los rasgos más característicos de los sucesos y los personajes para darles vida en la narración.

La literatura inspirada en el 9 de Abril y surgida en la época de mediados del siglo xx es anecdótica y, según algunos críticos, carece de calidad estética. Pese a esto, la imagen de Juan Roa Sierra que se presenta en esta primera oleada bibliográfica ya esboza los trazos principales con los que se reconoce, aún hoy, al personaje. Gómez (1951: 113-115) lo caracteriza de la siguiente manera:

Se trataba de un hombre delgaducho y desgarrado, de compleción física extremadamente pobre; de grandes ojos inexpresivos y movimientos mecánicos de maniquí automático, [...]. El hombre con gesto de idiota, se encasquetó el sombrero y siguió adelante, como impulsado por una fuerza oculta.

La descripción de Juan Roa Sierra como un “hombre pequeño en el que nadie había reparado”¹ (*El Tiempo*, 1948) se instauró desde un primer momento y ha persistido a lo largo del tiempo. Juan Roa ha sido visto tan pequeño en la historia de Colombia que aún la gente suele no reparar en él. El fragmento citado anteriormente corresponde a una breve novela, *El 9 de Abril*, publicada en 1951 y pertenece a una serie de novelas que se han categorizado como “seudoliteratura”, pues su interés se encuentra más cercano a la crónica que a la producción artística². Son relatos con una intención testimonial, presentan

1 Es justamente esta la descripción que aparece de Juan Roa Sierra en la edición del periódico *El Tiempo* posterior al 9 de Abril de 1948.

2 María Mercedes Andrade en *La ciudad fragmentada: una lectura de las novelas del Bogotazo*, se plantea que: «Si bien es cierto que existe una enorme literatura sociológica, histórica y política del fenómeno de la Violencia de Colombia, es

estereotipos como signos de un significado directo en donde se anula el sentido; el lenguaje artístico y la multiplicidad del símbolo quedan restringidos y se erige el estereotipo mutilador de la imagen, entonces esta ya no invita a la imaginación evocadora, sino que implica un mensaje limitado, una idea básica de los acontecimientos.

Este tipo de relatos nos sirven para identificar algunos rasgos fundamentales que se han tomado como reveladores de la imagen de Roa, descripciones que han sido evidencia de la “verdadera personalidad” del supuesto asesino. Sin embargo, la idea de representación social tomada como un elemento al que se le puede adjudicar un valor de verdad, como un reflejo verdadero o falso de *La Violencia* o de Juan Roa Sierra, es restringida y quizás inalcanzable, indeseable por su estatismo; lo interesante consiste en comprender la producción, el sentido y la afectación de estos reflejos en la praxis de la vida social, reflejos múltiples, verdaderos y falsos en su dinamismo. Lo valioso de estas primeras representaciones del 9 de Abril es que al observar las expresiones de nuestro pensamiento en una época pasada podemos develar en el recorrido histórico el movimiento de nuestro pensamiento simbólico. Nuestro pasado es imagen, memoria y olvido; imagen sincrónica que acuna la historicidad entera en el momento en que vemos en ella los significados, pues el sentido nace de un parto conjunto entre el espectador y la imagen.

El cruce de los diferentes tipos de fuentes nos permite revelar la imagen mítica del personaje. La literatura basada en la violencia histórica como contexto o eje de la trama que se desarrolla es una expresión artística que evidencia lo artificioso de las fronteras establecidas entre ficción y realidad. La imagen que se presenta en la novela de la primera oleada bibliográfica es el boceto del retrato de Juan Roa Sierra que se irá consolidando con el paso de los años, la misma imagen que se presentó desde un primer momento en las revistas y periódicos publicados a finales del mes de abril y durante el mes de mayo de 1948, cuando después de los incendios lograron publicarse las primeras

muy poco lo que se ha dicho sobre las obras narrativas que se ocupan de este tema. Como ha señalado Lucila Inés Mena, este silencio se debe en parte a que la novela de la Violencia, con conocidas e ilustres excepciones, ha sido considerada como “pseudoliteratura”, que debido a su carencia de distancia se aproxima más al testimonio o al documento sociológico» (Andrade, 2002: 4).

noticias del 9 de Abril. Sin embargo, nos centramos en dos novelas contemporáneas porque en ellas se evidencia lo que podemos llamar “el carácter antropológico de la novela”.

La historia del desarrollo de la novela como género literario ha estado marcada por las disertaciones sobre las apuestas axiológicas que en ella se plantean; del idealismo acérrimo se ha pasado paulatinamente a una postura realista que, a lo largo del desarrollo de la modernidad, marcó la pauta revolucionaria de la novela como antropología, caracterizada por la búsqueda de verosimilitud que se exigía a sí misma como respuesta al advenimiento del proceso moderno, reafirmando su papel histórico y sociológico. En la modernidad el hombre es ambiguo, así que al origen de cualquier producción de conocimiento se le marca la duda. Las formas literarias de la modernidad —la novela— registran un proceso de inquietud, el no saber del hombre, el cuestionamiento al mundo.

En los últimos años se han publicado dos novelas sobre el 9 de Abril de 1948: en el 2005, *El cadáver insepulto*, de Arturo Alape; y en el 2006, *El crimen del siglo*, de Miguel Torres; este último es uno de los pocos textos que ha rescatado la figura de Juan Roa Sierra como un personaje central, en este caso, el protagonista de la novela. Ambas novelas, gracias a la distancia temporal de los sucesos, recogen la memoria colectiva que se ha construido en torno al 9 de Abril.

Cuando el escritor literario se refiere al hecho histórico activa en la conciencia de sus lectores un recuerdo que los identifica y sensibiliza; la asociación de la literatura con un momento determinado influye directamente en el proceso de evocación; en este proceso se construyen idearios sociales en los que la memoria es un actor dinámico que se alimenta constantemente de las nuevas experiencias y representaciones. En la novela histórica, género en el que se pueden vincular las dos novelas que hacen parte fundamental del cuerpo de análisis, la imaginación, y con esta la creación del texto ficcional, es una actividad que parte de la realidad histórica y sociológica para unificar en la novela la investigación social y la creación artística; y presentarla como el universo donde imaginación y realidad configuran una totalidad que activa la memoria social. Así, la imaginación, que hace parte de las formas de representación con las que el mundo es aprehendido, se constituye como parte fundamental de la construcción de realidad.

El hecho histórico se presenta al investigador literario, al igual que al historiador, como un fenómeno al que se pretende acceder por medio de pistas e indicios. La perspectiva policiaca del personaje que sigue las huellas de Juan Roa Sierra en *El cadáver insepulto*, nos recuerda las reflexiones de Carlo Ginzburg, quien plantea que el conocimiento del historiador es indicial, y lo define como la capacidad de hacer profecías retrospectivamente (Ginzburg, 1989). Como el oficio del detective, la construcción histórica se fundamenta en la concatenación de los indicios, pistas o huellas que explican los fenómenos³. Así se ilustra el operar de la investigación en la novela de Alape (2005: 61), quien tomó como personaje protagónico a un narrador detectivesco que está basado en la figura de Felipe González Toledo, cronista policiaco de los años cuarenta y personaje fundamental en el desarrollo de los sucesos del 9 de Abril:

Regué sobre el escritorio las fichas del tarjetero y en una especie de juego de cartas comencé a contar los Juanes Roa Sierra, Juan Manuel, Juan José y así fui eliminando los nombres hasta que quedó reducida a unos cinco o seis. Juego de palpitos: hasta allí llegaban mis deducciones, ahora requería los dedos del cadáver del asesino para la comprobación definitiva de sus huellas.

La diferencia entre el historiador y el detective o el cronista, radica, justamente, en la escala temporal, pues la escala de trabajo de la investigación histórica desborda las fronteras del acontecimiento; no solo debe tener en cuenta las huellas que dan la explicación de un hecho específico, sino que tiene que tomar el hecho en sí como la huella de un fenómeno dilatado en el tiempo que no se ata a la fecha concreta; sin embargo, los indicios son muchas veces los mismos. Como en la novela histórica, los puntos focales desde los que se desprende la narración coinciden con el registro del pasado. El personaje de la novela de Alape (2005: 63) señala que

3 Ginzburg establece una analogía entre el método investigativo del historiador de arte Morelli, Sherlock Holmes y Freud. Esta relación se basa en el modelo de la “[...] sintomatología, o semiótica médica, la disciplina que permite diagnosticar las enfermedades inaccesibles a la observación directa por medio de síntomas superficiales. A veces irrelevantes a ojos del profano” (Ginzburg, 1989: 143).

La dactiloscopia necesita de un lento proceso de observación. Se trata de la identificación de una sola huella dactilar. Entrece-
rrando los ojos como si fuera un relojero, me puse a comparar con
el auxilio de una lupa, cuestión de minutos, las huellas del pulgar
derecho de los seis Juanes y de pronto, emocionado por un extraño
pálpito, di un fuerte alarido en la salida del Cementerio Central.

En el expediente del caso Gaitán (en Galán Medellín, 1986: 80) se
procede de la misma manera para la identificación de Juan Roa Sie-
rra, donde se registra:

Procedimos pues a efectuar el estudio analítico comparativo,
eligiendo la impresión del dedo pulgar derecho de la tarjeta ne-
crodactilar y la impresión de este mismo dedo pulgar estampada
en el dorso de la cédula de ciudadanía 2.750.300. De este estudio
comparativo pudimos llegar a la conclusión plena de que tanto el
dactilograma estampado en la cédula de ciudadanía mencionada
como el visible en la tarjeta necrodactilar fueron producidos por el
mismo sujeto o sea el que manifestó llamarse Juan Roa Sierra en el
momento de la expedición de la cédula número 2.750.300.

Al igual que en la construcción historiográfica, la labor investiga-
tiva del cronista parte de los indicios o datos registrados, porque como
nos recuerda Ginzburg, “el conocimiento histórico, como el médico,
es indirecto, indicial y conjetural” (Ginzburg, 1989: 148). ¿Pero ade-
más de los datos posteriores a su muerte, dados en la autopsia y en
los ambiguos testimonios, qué otra información tenemos de la figura
de Roa? Acá los datos de la investigación son restringidos y aun así se
han elaborado los análisis historiográficos del asesinato. La historia se
alimenta de las fuentes, pocas o muchas, que permanecen en el tiem-
po; la novela histórica procede de la misma manera. Hernando Téllez,
otro cronista policiaco, redactor de la *Revista Semana* en 1948, descri-
bió a Juan Roa como un “extraño individuo” al que se pudo identificar
rápidamente por la pericia de Felipe González Toledo. En este caso es
la actividad detectivesca de González Toledo la que alimenta la histo-
ria, la crónica y la novela. En Téllez (1948), se describe la situación así:

Durante dos días el cadáver del asesino quedó frente al Pala-
cio Presidencial. Aunque los funcionarios del Juzgado Permanente

practicaron la diligencia del levantamiento, no lo pudieron retirar de allí por el intenso tiroteo. Cuando el ejército pudo, lo recogió con otros centenares de cadáveres hallados en calles y plazas y lo llevó al Cementerio Central. Entre esa trágica montaña quedó confundido. Afortunadamente Felipe González Toledo, cronista de *El Espectador* pudo conseguir la cédula de ciudadanía que llevaba el criminal. Así se supo su nombre: Juan Roa Sierra y se obtuvieron las primeras pistas.

La memoria tiene un potencial político capaz de dirigir la acción social, y en ella permanecen elementos de resistencia, imágenes condenadas al olvido que logran escapar a su castigo. La verdad, la historia, el pasado son, al igual que cualquier idea que se comparte socialmente, la convergencia de creencias que se legitiman mediante discursos sociales. La idea que construimos del pasado debe ser indicativa de nuestras expectativas sociales, pues, como ya hemos dicho, el recuerdo prescribe un antes y un después, pasado y futuro que convergen en el presente que rememora; y la memoria no es solo recuerdo, es la construcción de historias en torno a este.



Hemos hablado de dos formas de concepción temporal: por un lado, tenemos el antes y el después, donde el 9 de Abril se presenta como una disección en la linealidad, marcando una ruptura y con ella el inicio de un nuevo ciclo, al que algunos investigadores denominaron *La Violencia*; y por otro, tenemos la secuencia pasado, presente y futuro. Ahora nos dedicaremos a esta segunda división temporal clave para la construcción histórica.

Las investigaciones sobre el 9 de Abril de 1948 han tomado como una de las principales herramientas metodológicas la elaboración de entrevistas y la recopilación de testimonios de personas que vivieron los hechos para resaltar la legitimidad del *estar ahí* como prueba de veracidad de la interpretación. En estos relatos se presenta la idea de un futuro perdido, el futuro fundado en las ideas políticas de Jorge Eliécer Gaitán. Él representaba el progreso social y el 9 de Abril es visto como esa disección histórica en la que se destruye el camino hacia ese posible porvenir, que ya se había vislumbrado desde la candidatura presidencial de Gaitán en 1946. La imagen del futuro que se presenta

en algunos textos sobre el 9 de Abril es un tiempo potencial, una trunca materialización de las expectativas sociales de la época, ejemplo de esto son los testimonios de los gaitanistas después de la muerte de su líder, que son registradas por Alape (1985).

Podemos identificar que este porvenir se bifurca en dos perspectivas fundamentales: la primera de ellas marcada por una visión de la planificación social en un sentido progresista, es el mañana labrado por la conciencia humana, sea individual o colectiva, y la acción se motiva por el porvenir. La segunda se fundamenta en la incertidumbre: esta puede presentarse como un destino preestablecido por una fuerza externa a la humanidad, desde esta óptica el futuro es algo que ya está dado, desde el momento del nacimiento se ha jugado la suerte de la vida entera, de tal manera que el futuro ya existe pero no se conoce; o puede presentarse como la idea del no futuro, es decir, el futuro no se piensa como una construcción o como una proyección hacia el mañana, sino que se va construyendo en el día a día; en esta última perspectiva, la posibilidad de transformación del mañana se encuentra atada a la suerte del presente, una especie de juego de azar que les permite a los sujetos ir apostando a lo largo de su vida algunos de sus deseos.

Estas perspectivas se ejemplifican con las figuras de Juan Roa Sierra y Jorge Eliécer Gaitán. Mientras Gaitán se erige como símbolo del progreso y de la planificación nacional, Roa encarna la incertidumbre del porvenir y el sino de la fatalidad. Esta diferencia de concepciones de futuro se relaciona directamente con las formas en que la historia incluye a los personajes y selecciona los acontecimientos que forman el conjunto sobre el que se entreteje su legado. Mientras aún hoy se enseña en las escuelas que Gaitán es un héroe de la patria, la figura de Roa renace en el lenguaje novelesco, pero en los textos escolares e historiográficos ha quedado relegada y circunscrita a una imagen pobre.

Sandra Rodríguez (2008) analiza la manera en que el Ministerio de Educación Nacional asumió e implantó las políticas después de 1948, para ello muestra cómo el Estado generó un ámbito educativo que condujera al civismo y al olvido. El texto inicia justamente con esta cita de Elizabeth Jelin (2002: 30):

Toda política de conservación y de memoria, al seleccionar huellas para preservar, conservar, rememorar, tiene implícita una

voluntad de olvido. Esto incluye por supuesto a los propios historiadores e investigadores que eligen qué contar, qué representar o que escribir en un relato.

El Ministerio de Educación Nacional, después de abril de 1948, se interesó en vigilar la planificación y el desarrollo de la enseñanza, razón por la cual aumentó la educación sobre la historia patria en primaria y secundaria; convirtió las escuelas en marcas territoriales de carácter conmemorativo, manteniendo de manera permanente la bandera y el escudo en los centros educativos, al igual que los retratos de Simón Bolívar y de Francisco de Paula Santander, además se empezaron a realizar izadas de bandera como conmemoraciones a la patria y reconocimiento del buen comportamiento. En los textos escolares publicados entre 1949 y 1967, Sandra Rodríguez identifica tres elementos básicos en la evocación del 9 de Abril que contribuyeron con el olvido del movimiento gaitanista y el posible futuro que representó Gaitán: primero, la afirmación de que fue un atentado de “izquierdistas” y “apóstoles de Moscú” contra el orden institucional del país; segundo, el pueblo saqueador, dedicado al asesinato y a la traición, que se subleva contra el patrimonio cultural, la Iglesia y el comercio; y finalmente, se ilustra la idea de que el entonces presidente, Mariano Ospina Pérez, fue el héroe del 9 de Abril por salvar la institucionalidad. El texto muestra cómo el gobierno contribuyó a invisibilizar el movimiento popular y la movilización de los diferentes sectores del país, presentando a Mariano Ospina Pérez como el héroe de la patria y a Jorge Eliécer Gaitán como una víctima del comunismo internacional, a quien se le da un carácter de héroe caído, de mártir de la nación. Por su parte, a Juan Roa Sierra apenas se le menciona: «Del asesino solamente se menciona que era un desconocido y que momentos después fue “linchado por las turbas que se congregaron en el sitio del crimen”» (Rodríguez, 2008).

Mientras la muerte de Gaitán aún convoca en cada conmemoración, la imagen de Roa no tiene la misma cabida en la historiografía y renace en el lenguaje novelesco, en la crítica simbólica del arte. La muerte de Gaitán significó en su momento la muerte de esa idea progresista y planificada del futuro; pero la imagen simbólica de Roa ha sido la encargada de cargar con tal fatalidad.

“En las conversaciones que teníamos siempre se interesaba mucho Roa Sierra en preguntarme cuál sería su suerte inmediata” (Archivo Jorge Eliécer Gaitán, Universidad Nacional de Colombia [UN]: caja 47, fol. 48-51)⁴ declara en el expediente de la muerte de Jorge Eliécer Gaitán el quiromántico Juan Umland, a quien Juan Roa solía visitar como afirma el declarante. El personaje que ha pasado a la historia por haber disparado a uno de los líderes políticos más importantes del siglo xx en Colombia manifiesta la angustia por la incertidumbre de su futuro, por el desconocimiento de su suerte, y caracteriza el abandono que la historia le da a un hombre común. Roa Sierra logró trascender los límites de su muerte a causa de haber disparado al cuerpo de Gaitán, pero ha sobrevivido en el tiempo como un pobre diablo, se ha considerado la última ficha de una estructura que no logró descifrarse, ha sido visto como el autor material enviado por crueles asesinos que han permanecido en la impunidad. «Ya va siendo tiempo de privilegiar en el expediente sobre el 9 de Abril, casi con rango de prueba reina, esta sentencia proferida por el magnicida: “Sólo tengo que hacer la vida. Y solo, tengo que seguir”» (Duque, 1997: 118).

El crimen del siglo, la novela de Miguel Torres, rescata la figura de Roa Sierra y la desarrolla a partir de la evocación del narrador que muestra las circunstancias azarosas del destino que tienen a Roa a punto de acabar con su vida. La novela inicia con la visita que hace Roa Sierra al quiromántico, personaje inspirado en el mismo Juan Umland que en el testimonio del caso Gaitán hace manifiestas las inquietudes de Roa por su suerte. En la novela esta visita se presenta como un último esfuerzo por detener el destino ya trazado pero desconocido (Torres, 2006: 13).

El viernes 9 de abril de 1948 en las horas de la mañana un joven obrero sin trabajo llamado Juan Roa Sierra llegó al consultorio del astrólogo alemán Johan Umland Gert con las agallas previamente infladas para no desfallecer cuando lo tuviera delante de sus

4 En el momento de la consulta, febrero del año 2008, la División de Archivo y correspondencia de la Universidad Nacional se encontraba elaborando el catálogo del material, pues el archivo de Jorge Eliécer Gaitán había sido recientemente trasladado de la Casa Museo Jorge Eliécer Gaitán. Por lo tanto, la ubicación de los aparatos del archivo acá mencionados pueden no corresponder con la nueva catalogación.

ojos. [...] He sabido, arrancó por fin, y no me pregunte cómo, que hoy piensan asesinar a Jorge Eliécer Gaitán. El impaciente Umland chasqueó la lengua, eso se oye decir todos los días, Juan, no le pare bolas a esos rumores. No son rumores reviró Roa Sierra. ¿Y usted cómo lo sabe? [...] Roa Sierra lo encaró sin pestañear. Porque el que va a matarlo soy yo. [...] Usted no es capaz de matar ni una mosca Juan, como si no lo conociera.

No cualquier persona puede revelar verdades, estas solo se creen cuando las dice aquel que tiene la investidura social que acredita al personaje, que lo enviste con el don de la palabra y la sabiduría. Juan Roa no era visto más que como un pobre hombre, quizás con algunos rasgos de desequilibrio mental que preocupaban a su madre por tenerlo al borde de la locura como a su hermano Gabriel, recluido en Sibaté; ella misma lo manifiesta así en el testimonio que da en la investigación del asesinato. ¿Cómo creer que un hombre como Juan Roa Sierra sería la causa de lo desatado el 9 de Abril de 1948? El quiromántico no pudo verlo, la insignificancia de la presencia de un personaje como Juan Roa le encegüeció la mirada, en esas manos no vio a un magnicida, solo a un joven humilde que no era capaz de matar una mosca, ¿cómo iba a ser digno de asesinar al personaje protagonista de la política nacional? Al parecer, las investiduras sociales son más fuertes que las artes adivinatorias y seguramente lo que más sobresalía en las manos de Roa eran las líneas que van grabando la vida misma en las manos de la gente humilde.

La apertura y el cierre de la novela de Miguel Torres presentan a Roa Sierra como un condenado. Él, el loco, en la novela advirtió el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, y ni siquiera el adivinador lo creyó, “eso se oye decir todos los días, Juan, no le pare bolas a esos rumores”, complicada situación para un personaje carente de persuasión, él anuncia el futuro, pero no puede evitarlo; reflejo de la vida de un hombre que pareciera no tener escapatoria. Gaitán, símbolo del porvenir, representante del progreso, nunca vivió el futuro por él señalado, futuro prometido en un pasado, futuro que hoy no es presente.

El tiempo en la novela de Miguel Torres se manifiesta desde el presente del narrador que reconstruye lo sucedido a Juan Roa Sierra en un relato conjugado en pasado. La historia se desarrolla desde la

visita de Roa al quiromántico hasta su muerte en manos de la multitud, dando paso al “Bogotazo”. La totalidad del relato no transcurre el 9 de Abril, el narrador va evocando e hilando una serie de acontecimientos que terminan por configurar *El crimen del siglo*. A lo largo de la novela, el lector descubre los axiomas que estructuran el pensamiento de Roa. El texto aborda lentamente los diferentes aspectos de la vida del joven que se ven frustrados por la falta de empleo; en la vida familiar se refleja la imposibilidad de sostener su propio hogar, la relación con su madre es de dependencia económica y con sus hermanos de inferioridad social; sus intentos por conseguir un trabajo fracasan uno tras otro, es un ser atado indisolublemente a condiciones socioeconómicas de absoluta limitación. Roa Sierra deposita todas sus esperanzas en la fe, en Umland, que de cuando en cuando puede prestarle un peso y darle pistas sobre su destino y su suerte. La novela va y viene en el tiempo, es el 9 de Abril el eje del viaje temporal, el punto de convergencia.

La narración en pasado da a la novela un carácter de inmutabilidad, lo que ya fue así pasó y no puede transformarse, circunscribiéndose al fatal final histórico de Roa. La novela inicia y concluye en el fatídico viernes 9, pero cada uno de los capítulos salta en el tiempo para explicar el camino que ha llevado a Juan Roa a ese día. Reflejo de la construcción historiográfica que ha presentado esta fecha como fin e inicio, muerte y nacimiento de procesos históricos que configuran nuestro presente nacional. El relato se elabora tras las pistas que llevan a Roa al momento de cometer el crimen y se teje por una serie de sucesos azarosos que lo van encerrando en las circunstancias hasta tenerlo al frente de Gaitán con el arma dispuesta a disparar. Ya embargado por la mayor desesperanza y resignado a su fatídico destino de asesino, parado al frente del edificio Agustín Nieto, Roa Sierra esperaba su misión. Torres (2006: 347), lo cuenta así:

Ahora lo esperaba del lado sur, luego era más ventajoso que saliera hacia el norte para que le fuera dando la espalda de una vez, y eso fue lo que ocurrió, vio a Gaitán de espaldas a él, de abrigo y sombrero, atento a la voz que susurraba en su oído, pero en ese mismo instante, más allá, como entre los velos cenagosos de una tormenta, alcanzó a distinguir la silueta de un hombre que levantaba el brazo con un objeto brillante en la mano. [...] se oyó un

disparo seguido muy de cerca por otro al que sobrevino un silencio de muerte que estalló con el tercer disparo.

Este fragmento de la obra insinúa que no fue Juan Roa Sierra el autor material del crimen. La novela es cruel con su protagonista, pues al no conferirle la autoría del asesinato de Gaitán, causa de su propia muerte, erradica cualquier esperanza de que su vida estuviera designada a algo grande, inquietud constante que atormentó su alma. Juan Roa, quien ha creído ser la reencarnación del general Santander (como se registra en el expediente del caso Gaitán), tiene el anhelo constante de que su suerte cambie, ha renunciado al suicidio pensando que aún tenía posibilidades, que no debía poner fin a su vida. La conciencia del personaje ha decidido no entablar el encuentro con la muerte y trata de evitarlo y posponerlo por todos los medios que tiene a su alcance. Al borde del Salto del Tequendama, Juan Roa reflexiona arrepintiéndose de acabar con su vida (Torres, 2006: 27):

Es verdad, recapacita, uno puede cambiar su suerte, pero para eso es necesario estar vivo, recobrar los sueños, trazarse un futuro, confiar como lo venía haciendo desde muy joven, en que el destino lo tiene reservado para hacer grandes cosas. Ya llegará su día.

El último intento que hace Juan Roa por recobrar sus sueños es la conversación que entabla con Umland, dejando en él la última esperanza de cambiar su destino. En la primera parte de la novela se presenta a un hombre que oscila entre la esperanza y la caída, angustiado constantemente por no poder escapar de las condiciones sociales que enmarcan su actuar y amarran la realización de sus sueños. Lo que tiene a Juan Roa a punto de saltar por el Tequendama no es el peso de la idea de cargar con la muerte de Gaitán, que lo acompañará después de descubrir su fatídica misión; lo que ha llevado a Roa a pagarle al fotógrafo que se encargará de capturar el momento justo de su salto es la situación socioeconómica que ha atravesado a lo largo de su vida, o mejor, la pobreza que lo ha acompañado y lo ha distanciado de su esposa y su hija. Roa Sierra es el símbolo del pueblo, de ese pueblo que quiso representar Gaitán, pero es Juan Roa quien lo encarna en su máxima expresión, es él la escenificación de la humanidad arrojada a las circunstancias.

Lisandro Duque en *Todo lo del pobre es robado* (1997) advierte la tragedia de Roa Sierra y la ejemplifica magníficamente con los datos proporcionados por la reconstrucción testimonial que se presenta en el expediente de Gaitán. En el texto se introduce la posibilidad de que fuera el mismo Juan Roa Sierra el autor material e intelectual del asesinato. Roa encarna la tragedia de un pueblo en la tragedia de un hombre, a quien se le ha desconocido la posibilidad de actuar bajo su propia ley. La construcción historiográfica en torno al asesinato refleja las luchas de poder por el conocimiento y las luchas de poder político, cuyo cimiento lo encuentran en valores sociales que median el “deber ser” y marcan la planificación de la vida colectiva. “Como si al caudillo sólo pudieran detestarlo los oligarcas y no este humilde ciudadano que en mala hora pudo distinguir, decepcionándose, la diferencia entre el Gaitán público y el Gaitán real” (Duque, 1997: 118). Lisandro Duque allí mismo (1997: 117) plantea:

Si no fuera porque la autoría intelectual de ese crimen se la disputan, a punta de eludirla y atribuírsela al siguiente, candidatos de tan diversos pelajes (la CIA, el comunismo internacional, el conservatismo, el liberalismo de centro, etc.), yo contribuiría a la confusión, afirmando que en lugar de haber sido reclutado por quienes estaban dispuestos a pagar, puede que Roa Sierra haya reclutado a quienes le pagaron, pero reservándose el derecho de ir de socio en la empresa, pues se sentía inspirado para cometerla. Pero como todo lo del pobre es robado, a Juan Roa Sierra se le han negado los créditos intelectuales del magnicidio, como si fuera una ley inviolable que las gentes del común, cuando se trata de homicidios célebres, sólo pudieran ser instrumentos de agencias misteriosas, en vez de seres independientes con odio propio.

Rafael Galán Medellín (1986: 10) cita a Quevedo diciendo “que es preciso decir lo que fuimos, para disculpar lo que somos y encaminar lo que pretendemos ser”. Esto ejemplifica el lastre de la violencia que nos hemos encargado de cargar como sociedad y justifica constantemente la violencia actual con el pasado histórico y la necesidad de transformar el porvenir; el 9 de Abril de 1948 se asocia al origen de la caída. El texto de Galán expone las diferentes hipótesis de autoría intelectual presentadas en el caso, y se declara en frontal desacuerdo con la

conclusión tomada por el jurista a quien se asignó en primera instancia el caso Gaitán, quien concluye la inexistencia de autoría intelectual en el crimen. El magnicidio ha pasado impune a lo largo de la historia, y esta impunidad es la que permite que se cobren múltiples venganzas.

Duque presenta la historia de Roa Sierra como una evidencia de la situación nacional: “El que haya sido también el ejecutor material sólo corrobora la precaria división del trabajo y el carácter artesanal del país de aquel entonces” (1997: 118). La situación social de Juan Roa Sierra, situación de hombre del pueblo, no le permite construir una relación con Gaitán que sea, como quizás Roa lo esperó, símil de la relación entre el general Santander y el libertador Simón Bolívar. Santander intentó asesinar a Bolívar, el intento no fructificó y se condenó al general a muerte; sin embargo, la condena fue revocada y el destino de Santander cambió su rumbo al punto de conducirlo posteriormente a la presidencia. Pero Roa no era un general, sólo era una parte de colectividad sin rostro propio, gente del común. Mientras que la imagen del político se erige como la del prócer libertador y “la sombra de Bolívar se agranda sobre la muchedumbre cuando Gaitán finaliza su discurso” (Torres, 2006: 107), el precio que debía pagar Roa por aparecer como un personaje antagónico en la escena nacional y en medio de un episodio tan célebre, era la muerte, y no tenía perdón. La cadena de venganza se disparó y los verdugos del magnicida fueron otros hombres arrojados a las circunstancias y sin derecho a rostro propio, asesinos del asesino que terminaron siendo fulminados por los más crueles, aquellos que sí tienen un rostro pero que se jactan de cubrirlo: el pueblo fue baleado por el Estado.

Mientras al general Santander el destino y la historia le ayudaron a redimir su crimen, al pobre Juan, que soñaba ser como él, el destino y la historia le han cobrado con su vida un crimen del que aún no se tiene la certeza de que sea el responsable; y una vez lo ha pagado con sangre, le han quitado el crédito de haber planificado, motivado por sus más hondos sentimientos y largas reflexiones, el asesinato del caudillo. Es el mito lo que permite hacer la asociación entre Bolívar y Gaitán, el pensamiento se moviliza por la referencia de imágenes mitificadas por la historia. Pero no podemos establecer tan claramente la relación entre Roa y Santander, Roa no fue un prócer. La pretensión de Roa que se ilustra en *El crimen del siglo* de labrar un futuro

de grandeza marca la tensión de la novela, donde Roa indaga por la reencarnación con la expectativa de justificar el renacimiento de Santander en su cuerpo; el sacristán con quien entabla el diálogo descarta la posibilidad de que su alma sea la de un personaje magno, diciendo (Torres, 2006: 85):

Le hablé del molde perfecto, ¿no es verdad? Lo que sucede es que unas almas como las de esos grandes hombres que usted ha mencionado van tejiendo su inmortalidad a través de otros seres predestinados a ser tan grandes como ellos. ¿O usted cree que los personajes que rigen los destinos del mundo van apareciendo así como así, por generación espontánea?

Roa Sierra añora ser la reencarnación del general Santander. La obsesión por la grandeza lo mantiene en búsqueda de señales esotéricas que le indiquen el camino. Esto se ejemplifica en la escena en que emprenden la búsqueda de un tesoro en los Cerros Orientales de Bogotá; en el estudio del caso Gaitán, Galán Medellín (1986:45) se justifica de esta manera:

Su carácter huraño, introvertido y fácilmente sugestionable por cualquier tipo de estímulos oscilaba entre extravagantes fantasías y la búsqueda de tesoros ocultos, desde luego inexistentes. Era un inconforme de tono menor, en la maligna realidad de su pobreza vergonzante.

La evidencia del alma errante de Roa se dibuja perfectamente en la despedida que da a un amigo antes de presentarse en la escena donde morirá él, Gaitán y centenares de personas: “Si los indios no me matan y las fieras no me comen, nos volveremos a ver” (Duque, 1997: 118).

La apuesta de Roa está en cambiar su suerte, oscila entre la esperanza de que la pueda cambiar y la desesperanza al pensar que su condena no tiene reverso. Es Roa Sierra la representación de esa forma de concebir el futuro como algo incierto. En la novela, cuando aparece en su vida la posibilidad de salir de su agobiante situación de desempleo y su papel de asesino, ve el futuro como un juego de azar donde aún puede tener la posibilidad de cambiar su suerte y superar la oleada de malas jugadas, y el movimiento de sus acciones adquiere un potencial transformador.

No obstante, cuando cae en la desesperanza, la incertidumbre del futuro se presenta con un mañana oscuro y tenebroso, incierto e inalterable, y al parecer es este finalmente el camino que se consume con su muerte en el último capítulo, justamente titulado “Sombras en las tinieblas”. Sin embargo, el futuro que para Juan es incierto, para los lectores no lo es, y el hombre está condenado desde el epígrafe de la novela “El que nace desgraciado desde la cuna comienza a vivir martirizado” (Guapungo mexicano puesto como epígrafe en Torres, 2006).

Mientras Roa Sierra representa la incertidumbre del futuro en un movimiento pendular entre la esperanza y la desesperanza, Gaitán representa la planificación del porvenir individual y colectivo. Así reza su célebre discurso en la Marcha del silencio, el 7 de febrero de 1948, con el cual demuestra la fuerza para crear el mañana bajo la reflexión del pensamiento humano:

No me he engañado cuando he dicho que creo en la conciencia del pueblo, porque ese concepto ha sido ratificado ampliamente en esta demostración, donde los vítores y los aplausos desaparecen para que sólo se escuche el rumor emocionado de los millares de banderas negras, que aquí se han traído para recordar a nuestros hombres villanamente asesinados.

Señor presidente: [...] Esos espíritus de mala intención callarían al simple imperio de vuestra voluntad. Amamos hondamente a esta nación y no queremos que nuestra barca victoriosa tenga que navegar sobre ríos de sangre hacia el puerto de su destino inexorable.

Gaitán cree cien por ciento en la fuerza transformadora del hombre, lo cree en la vida colectiva y en la individual, en la pública y en la privada; en la correspondencia que mantenía con su esposa Amparo Jaramillo, ella —reafirmando la posibilidad de planificar el futuro— le escribe en una carta de 1934: “Lucharemos íntimamente unidos y el porvenir es nuestro. Venceremos al destino si el destino se opone. Si tú me quieres como yo a ti, seremos vencedores y no vencidos” (UN: caja 48, fol. s. n.).

El destino de Roa, por su parte, navegaba hacia otro puerto inexorable. “En el índice de su mano derecha llevaba el anillo cabalístico de acero con una calavera y las tibias entrelazadas que recuerdan el inescapable final de los hombres” (Galán Medellín, 1986: 46). La sortija

permaneció con él durante su recorrido a lo largo de la carrera séptima, durante su estadía, primero en el Capitolio como la bandera de un pirata que señala la isla conquistada, y, finalmente, en el Cementerio Central como testimonio de un naufragio.

En el expediente del asesinato de Gaitán se plantea que el 9 de Abril de 1948 no había sido el único encuentro entre Roa Sierra y el caudillo. Anteriormente él había hablado con el abogado en su oficina, lo había buscado para solicitarle una ayuda que le permitiera salir de su precaria situación económica, pues era Gaitán su más grande esperanza, el personaje más admirado por él, por su familia y amigos. En la novela de Miguel Torres, los recuerdos que tiene Roa de encuentros con Gaitán son rememoraciones que trazan su actuar, marcan las pulsiones que despiertan en Roa admiración, decepción, desesperanza, y finalmente un profundo rencor que concluye con la resignación. La novela, presenta una metamorfosis en la relación Roa-Gaitán, inspirada por las ambivalencias propias de un personaje público, las cuales generan en Roa una confrontación constante con la angustia de aceptar que su realidad es inalterable.

En las diferentes narraciones existe una incisión definitiva en la relación que Roa establece con Gaitán, marcada por la negativa de Gaitán a la solicitud de ayuda que le hace Roa a fin de conseguir un empleo. En *El crimen del siglo* la entrevista que le concede el abogado al joven Roa en su oficina se presenta como un foco que motiva la venganza, un recuerdo que posibilita el momento de empuñar el arma. En este momento se escenifica el empeño de Roa por cambiar su suerte, Roa ha depositado todas sus esperanzas en Gaitán, pues es el hombre llamado a redimir la injusticia y la inequidad. Su solicitud a Gaitán no le sirvió ni para recibir un buen consejo; el político le recomienda escribir una carta al presidente Mariano Ospina Pérez (carta que se encuentra archivada en el expediente del caso del asesinato); la negativa al grito de auxilio, arrojó a su futuro magnicida a las manos del mayor enemigo político del gaitanismo. La voz firme y persuasiva del litigante se quedó vacía; la esperanza que ofrecía con firmeza en la plaza pública se hizo corta en su oficina. «Frases de un político que por “no ser un hombre sino un pueblo”, se volvió incompetente para hablar con quien no fuera un pueblo sino un hombre, un simple Juan escindido de la muchedumbre» (Duque, 1997: 117).

El poder retórico de Gaitán, su persuasión, el hablar pausado y decisivo no sirvió con Roa Sierra; el político que quiso ser un pueblo murió en manos del pueblo mismo, murió con Juan Roa Sierra y otros centenares de personas. La novela de Miguel Torres es la apertura del “Bogotazo”, escenifica los móviles sociales que desatan los hechos ocurridos el 9 de Abril de 1948, presenta a Roa como símbolo de la sociedad, un ser que alberga en su individualidad la tragedia colectiva. La construcción histórica y sus investigadores han buscado esclarecer los acontecimientos, sin embargo, la incertidumbre sobre el móvil que generó el asesinato del líder político ha posibilitado diversas especulaciones de influencias variables en la construcción histórica.

Es Jorge Eliécer Gaitán la realización del sueño de Juan Roa, el hombre nacido en una familia humilde que logra convertirse en un héroe nacional, en el vocero de los humildes; es la voz y el rostro de quienes no tenían voz ni rostro. Esto era lo que más atormentaba al joven Roa.

En la novela, a pesar de su rencor, la imagen de Gaitán intimida a Roa, pues había sentido y quizá sentía aún por “el Negro”, como llamaban al líder político, un profundo respeto; era difícil tomar la decisión definitiva de matar al caudillo. En el cierre de *El crimen del siglo*, al igual que al principio, las reflexiones de Roa Sierra lo hacen concluir que no quiere entablar un pronto encuentro con la muerte. Pero ya no hay posibilidades de cambio, esta vez no se enfrenta al Salto del Tequendama, sino que tiene que resignarse al destino preescrito. La novela lo obliga a concluir como lo determinó la historia en 1948. Roa finalmente se resigna a la idea de que matar al líder político no es desafiar su destino sino realizarlo. Con la resignación de Roa no solo muere su esperanza, también la de Gaitán y la de todos los gaitanistas. Ahora Roa y el pueblo han de aprender a matar.

La tragedia de Roa es universal, es una representación de la humanidad que se encuentra atada a la condición de morir o matar, y en el peor de los casos, de matar y morir. ¿Asesino o héroe? Torres (2006: 156) cuenta:

Es verdad que él, Juan Roa Sierra, ansiaba ser un héroe, pero un héroe vivo, y así cumpliera la misión para la que la vida lo tenía destinado, si eso le costaba la vida, ¿qué ganaría con su sacrificio? Nada. Con el miedo que le tenía a la muerte. Tal vez acabaría

convertido en el cadáver tristemente célebre de un vil asesino, y en ese caso, adiós honores, adiós gloria.

Pero la resignación de Roa de convertirse en asesino tan solo termina siendo una trampa más de su destino, pues en la novela no es él quien dispara contra el político y aun así tiene que pagar el precio de estar dispuesto a hacerlo, justo en la escena del gran asesinato. Creyéndose predestinado para la infamia también en ese terreno es despojado. De esta manera las indagaciones que le hace Roa a Juan Umland sobre su suerte inmediata quedan resueltas en la cruenta conclusión de la autopsia que se le realiza (UN: caja 47, fol. 30-31):

Conclusiones: el individuo a que se refiere esta diligencia murió de choque inhibitorio, por los intensos dolores que le produjeron las múltiples contusiones que recibió en el lapso de pocos minutos. No había en este cadáver ninguna deformidad física, ni vicio congénital en su conformación orgánica como las que suelen observarse en los degenerados psíquicos.

La historia parece que mereciera o escogiera a sus protagonistas. Esa elección no está determinada por cualidades, sino que más bien parece la selección arbitraria de inusitados y juguetones duendes. A ella se ha llegado por la gloria, a esta primera categoría pertenecen, por ejemplo, Alejandro Magno, conquistador en plena juventud de casi todo el territorio conocido; Colón, empobrecido si se quiere al final de sus días, pero finalmente reconocido de manera universal; Napoleón, conquistando territorios y deponiendo monarquías a lo largo de Europa a nombre de los ideales de la Revolución Francesa para aspirar a ser más rey que los reyes; Bolívar o San Martín en América, indiscutidos como libertarios a pesar de conocidas dificultades. Pero a la historia también se puede acceder por la infamia, y esta es una segunda categoría. Hitler, referencia obligada de la descalificación de todos los tiranos del siglo xx, es su arquetipo. Aún la literatura rescata esta categoría cuando, por ejemplo, Jorge Luis Borges escribe su *Historia universal de la infamia*. Una tercera categoría de aspirantes a la historia por reconocidas obras o hechos pasan por periodos de olvido o son arrojados de ella; Sandro Boticelli permaneció con sus obras escondidas en los depósitos de las galerías de arte italianas sin lograr ver la luz

por más de un centenar de años. Existe además una cuarta categoría de personajes, merecedores por sus hechos a aspirar a la historia pero excluidos sistemáticamente de ella. No se les reconoce gloria, infamia ni olvido, no son dignos ni siquiera del repudio, simplemente parecen no haber existido, son precisamente los escindidos de ella. Juan Roa Sierra, en nuestro caso, corre exactamente ese riesgo.

Mientras Gaitán entra, por el mismo hecho histórico, al templo de la gloria, Roa Sierra ha estado a punto de ser declarado inocente por más de un autor y, por tanto, condenado al desvanecimiento eterno. Hegel (1980: 77) ha escrito sobre los ideales personales y sus frustraciones; en la introducción general de sus *Lecciones* afirma:

Nada más frecuente ni corriente que el lamento de que los ideales no pueden realizarse en la efectividad —ya se trate de ideales de la fantasía o de la razón— ; y, en particular, de que los ideales de la juventud quedan reducidos a ensueños por la fría realidad. Estos ideales que así se despeñan por la derrota de la vida en los escollos de la dura realidad, no pueden ser, en primer término, sino ideales subjetivos y pertenecen a la individualidad que se considera a sí misma como lo más alto y el colmo de la sagacidad. Pero estos ideales no son los ideales de que aquí tratamos. Pues lo que el individuo se forja por sí, en su aislamiento, puede no ser ley para la realidad universal; así como la ley universal no es solo para los individuos, los cuales pueden resultar menoscabados por ella. Puede suceder, sin duda, que tales ideales no se realicen. El individuo se forja con frecuencia representaciones de sí mismo, de los altos propósitos y magníficos hechos que quiere ejecutar, de la importancia que tiene y con qué justicia puede reclamar y qué sirve a la salud del mundo. Por lo que toca a tales representaciones digo que deben quedar en su puesto. Cabe soñar de sí mismo muchas cosas que no son sino representaciones exageradas del propio valor. Cabe también que un individuo sea injustamente tratado. Pero esto no afecta para nada a la historia universal, a la que los individuos sirven como medio de su progresión.

Esta cita refleja la concepción progresista de la historia que justifica la exclusión de un personaje como Juan Roa. Sin embargo, cuando se mezcla el tiempo histórico con el tiempo mítico, la construcción de

la memoria colectiva da otro resultado. La posibilidad constante de actualización del mito es lo que lo transforma en una imagen propensa a reencarnar en diferentes contingencias históricas. Ejemplo de esto es la escena en la droguería Granada, cuando le preguntan a Roa Sierra la motivación que tuvo para cometer el crimen y el responde: “Ay, señor, cosas poderosas que no le puedo decir” (en Duque, 1997: 120), esta frase se ha retratado de múltiples maneras en las diferentes épocas y carga a Roa de un misticismo que ya le es propio. Azula (1998: 393) desarrolla este punto así:

¿Cuál fue el móvil de su crimen? ¿Era un magnicida, un loco que obraba por su cuenta, o detrás de él se movía una vasta conjuración política, interna o internacional, que lo empleó como instrumento para desencadenar los sucesos? [Cuando ingresó a la droguería Granada] Alguien trató de interrogarlo en el interior. “No me hable —contestó—, ¿no ve que estoy incomunicado? Y como un segundo interpelante le preguntara el porqué de su crimen, respondió: “Móviles de lo alto”.

Esta versión del último diálogo de Juan Roa Sierra con los empleados de la droguería no corresponde con los testimonios dados por ellos, pero es interesante porque permite observar la mutabilidad mítica del hecho histórico que se da en la práctica de los discursos sociales y de los intereses políticos.



El cristianismo inaugura el tiempo histórico en el tiempo mítico en la medida en que incrusta este último en una era bien establecida de la historia. Cristo se aparece a los hombres como la manifestación de Dios en un tiempo delimitado. Es tal esa fuerza emergente que el calendario se divide en el tiempo, antes y después de Cristo. De una manera paralela, guardadas las proporciones, el mito Gaitán biseca el fenómeno de la violencia para hacerlo aparecer como un proceso generado luego de su asesinato. La violencia, continua desde el siglo XIX en Colombia y hasta nuestros días, parece como la manifestación de una doble causalidad: antes y después de Gaitán. A propósito, Hernando Téllez (1956: 47) plantea

Las mutaciones históricas carecen de día fijo o determinado. No se presentan con el rigor y la exactitud de los aniversarios. Van

modulándose, como una reiteración musical en la sinfonía, a través del proceso, a través del tiempo. El *antes* y el *después*, dentro de su vaguedad cronológica, instituyen la única posibilidad abstracta con que nos batimos racionalmente en el empeño de ser concretos y de tomar a la historia por el cuello y hacer en su cuerpo algunos cortes quirúrgicos. ¿Antes de qué y después de qué?

El historiador Marc Bloch nos recuerda que el cristianismo es una religión de historiadores. Mientras otras religiones fundan sus creencias fuera del tiempo humano, “por libros sagrados, los cristianos tienen libros de historia, y sus liturgias conmemoran, junto con los episodios de la vida terrestre de Dios, los fastos de la Iglesia y de los santos” (Bloch, 2001: 42). Además de esta vivencia histórica del mito, el historiador establece otra relación:

El cristianismo es además histórico en otro sentido, tal vez más profundo: colocado entre la Caída y el Juicio Final, el destino de la humanidad aparece ante sus ojos como una larga aventura, de la que cada vida individual, cada “peregrinación” particular es a su vez un reflejo. Es en la duración, por lo tanto en la historia, que se desarrolla el gran drama del pecado y de la redención, eje central de toda meditación cristiana.

La forma en la que los dos personajes —Roa y Gaitán— son asumidos por la historia es diferente y, aun así, la imagen de Gaitán ha necesitado de la de Roa como Jesús de Judas; aunque acá, si bien es Gaitán el inmolido, es Juan Roa quien tiene que cargar la cruz y no logra redimir nada con su muerte. Es la historia de una peregrinación y puede verse como un mito de caída.

Jacques Le Goff nos recuerda que la memoria apunta a salvar el pasado a fin de servir al presente y al futuro, por eso, “se debe actuar de modo que la memoria colectiva sirva a la liberación, y no a la servidumbre de los hombres” (Le Goff, 1991: 183). Ahora bien, el pensador Estanislao Zuleta (2001: 20) nos dice:

Vamos pues a invertir la proposición de San Juan en su Evangelio y poner exactamente la contraria: no es verdad aquello de que “la verdad os hará libres”, porque faltaría todavía saber quién la tiene. Más bien es verdad lo contrario: la libertad os hará veraces,

os obligará a tener que demostrar. No os permitirá refugiarnos en una autoridad.

Juan Roa Sierra no es *el amado de Jesús*, es el olvidado de la historia. No obstante, es él quien nos recuerda que *la libertad nos hará veraces*, que los valores de verdad de los hechos históricos se marcan por la *voluntad de poder*, en términos de Foucault, que determina e institucionaliza la autoridad. El asesino logró que la imagen del caudillo se fijara sobre aquello que pudo ser y no sobre aquello que fue, dejando, en la ambigüedad de la esperanza perdida, la posibilidad de que Gaitán tenga múltiples resurrecciones en la historiografía nacional. El destino, o la historia, vence a Roa, a Gaitán y al proyecto gaitanista, un relato de héroes y demonios unidos por un mismo sino (Torres, 2006: 216):

A Gaitán y a Roa los une la coincidencia de haber nacido en el mismo barrio, con más de veintitrés años de diferencia y a menos de un centenar de metros de distancia. En la vida todo los separa. Uno elige un camino sembrado de espinas, el otro es un juguete en las manos del destino. Los dos son distintos, opuestos, incompatibles como el agua y el aceite. Pero la coincidencia cobra dimensiones extraordinarias cuando el ciclo de sus vidas, al cerrarse, los vuelve a unir en el trágico encuentro que les señala el mismo día, la misma hora y el mismo lugar para morir.

El crimen del siglo narra el preámbulo de un mito que enmarca el mito en sí. Aunque lo narrado en la novela tiene unas coordenadas espacio-temporales, Bogotá 9 de abril de 1948, los personajes y los sucesos adquieren un carácter de universalidad, característica fundamental del símbolo y del lenguaje mítico.

Es Juan Roa Sierra el hombre al que la historia ha desaparecido, por muerte, por ausencia y, sobre todo, por cambio de costumbres. El escritor mexicano Carlos Fuentes (1984: 98) insiste en que debemos conocer nuestro pasado, pues si lo ignoramos

[...] tendremos que afirmar que todo lo duradero de nuestras sociedades fue construido por fantasmas y entonces nosotros mismos seremos fantasmas. Debemos estar listos a recibir el pasado si queremos tener un presente y un porvenir; para que ellos no

sean fantasmas, a nosotros nos corresponde convertirlos en seres humanos a fin de serlo, también, nosotros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuente primaria

Universidad Nacional de Colombia [UN]. *Archivo Jorge Eliécer Gaitán*. División de Archivo y Correspondencia, cajas 47 y 48.

Fuentes secundarias

- Alape, A. (1985). *El Bogotazo: memorias del olvido*. Bogotá: Círculo de Lectores.
- Alape, A. (2005). *El cadáver insepulto*. Bogotá: Seix Barral Biblioteca Breve.
- Andrade, M. (2002). *La ciudad fragmentada: una lectura de las novelas del Bogotazo*. Rhode Island: Ediciones Inti.
- Azula, R. (1998). *De la revolución al orden nuevo, proceso y drama de un pueblo*. Bogotá: Fundación Mariano Ospina Pérez.
- Bloch, M. (2001 [1949]). *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Traducción de María Jiménez. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, M. (2006 [1956]). *Introducción a la historia*. Traducción de Pablo González y Max Aub. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, Brevarios.
- Borges, J. L. (1958). *Historia universal de la infamia*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Duque, L. (1997). Todo lo del pobre es robado. En *El saqueo de una ilusión*. Bogotá: Número.
- Eliade, M. (1965). *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Traducción de Carmen Castro. Madrid: Taurus.
- Fuentes, C. (1984). Las culturas portadoras de la vida posible. *Nueva Sociedad*, 73, 96-98.
- Galán M., R. (1986). *El crimen de abril: lo que no se ha revelado del proceso Gaitán*. Bogotá: Ecoe.
- Garagalza, L. (1990). *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos.
- Ginzburg, C. (1989 [1986]). Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia* (pp. 176-197). Traducción de Carlos Catroppi. Barcelona: Gedisa.
- Gómez, P. (1951). *El 9 de Abril*. Bogotá: Editorial Iqueima.

- Hegel, G. (1980 [1837]). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Le Goff, J. (1991 [1988]). *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Traducción de Hugo Bauzá. Barcelona: Paidós Básica.
- Rodríguez, S. (2008, abril). *El 9 de Abril en las políticas de la memoria oficial: el texto como dispositivo del olvido*. Ponencia presentada en el Simposio Mataron a Gaitán: 60 años, realizado en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Semana*. (1948, abril 17 al 24).
- Téllez, H. (1948, abril 17). *Revista Semana*.
- Téllez, H. (1956). *Literatura y sociedad*. Bogotá: Mito.
- El Tiempo*. (1948, abril 12).
- Torres, M. (2006). *El crimen del siglo*. Bogotá: Seix Barral Biblioteca Breve.
- Zuleta, E. (2001). *Arte y filosofía*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.

Anexo:

CARTA DE RICARDO RENDÓN A SU HIJA

Este texto es una carta escrita el 17 de abril de 1948, 8 días luego del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán. Nos fue confiada por Liliam Arenas, bisnieta del señor Ricardo Rendón, quien la dirige a su hija Cecilia Rendón de Arenas en Cumaca, Cundinamarca. La presentamos como anexo al artículo "Juan Roa Sierra: persistencia de un fantasma o la evanescencia del mito" de la antropóloga Laura Ramírez. La transcripción ha conservado todas las características del documento original (*verbatim*), por tratarse de una carta personal.



Bogotá, Abril 17 de 1948

Señora Doña
Cecilia Rendón de Arenas
Cumaca

Querida hijita:

Recibí su cartica de fecha 31 del pasado mes.

No quiero entrar ahora en detalles sin importancia.

Ya ustedes se han dado cuenta del estado sangriento y feroz que vive la República, pero es pálido ante el desastre que ha sufrido Bogotá; en los años que he vivido yo, hallándome en toda clase de calamidades: pedradas, guerras, asonadas, epidemias, mortandades y muchos hechos terribles más, son nada todos juntos en comparación de lo que ha sucedido desde el 9 del presente mes en Bogotá, hasta la fecha. A la una de la tarde del 9, estaba yo almorzando cuando la radio dio la noticia de la muerte del Dr. Gaitán, inmediatamente que acabé de almorzar me salí para informarme qué había de cierto y también para ir a mi puesto, ya la plaza la habían cerrado, en la misma plaza me estuvieron ofreciendo un machete para entrar en la revuelta, pero yo no quise aceptar el machete, lo uno por ser empleado oficial y lo otro porque yo ya conozco esta clase de movimientos, así que la ciudadanía estaba

ya provista de machetes, cuchillos y toda clase de armas blancas. Inmediatamente la muchedumbre asaltó las quincallerías y almacenes donde se proveyeron de toda clase de instrumentos que sirvieran de arma, como hachas, garlanchas, picas, llaves de acueducto, tubos, uñas de llevar basuras, escopetas, lingotes de hierro, en fin, todo instrumento que sirviera de ataque y de defensa, de tal suerte que llegó el momento aterrador, desolador, macabro, terrible, temible, imposible de describir; y viene la lucha, el ataque en todo sentido contra personas y bienes en general, el saqueo nunca imaginado ni nunca visto, oído ni leído por mí, aterrador, creo que el infierno, si existe, le queda chiquito a lo que yo pueda describir; los estancos saqueados y a beber, sin tasa ni medida, almacenes de rancho y licores, sin dejar ni las estanterías, cuyos maderos servían de arma; luego, con todos los mismos instrumentos contundentes, rompían los cristales de las vitrinas y lujosos almacenes, y viene el saqueo general sin contemplación de ninguna clase, los incendios, todo aterrador, desolador, y los trasteos, sin que nadie pudiera decir nada. La calle real desde la Iglesia de la Catedral hacia el norte, incendio general en toda su extensión, Calle 13 hasta la estación de la sabana Carrera 11 entre 11 y 1.^a, calle 12 de la carrera 8.^a al occidente, el almacén Tía ni para qué decir, todos los almacenes de calzado de la calle 10.^a desde la carrera 8.^a hasta la carrera 10.^a, en fin, para no fatigar, más de la mitad de la Ciudad en ruina general. Y viene ahora la mortandad, qué decir de esto: horror, horror, horror.

La prensa y la radio Nacional dicen que son unos trecientos los muertos, pero yo le calculo mucho más de mil, total desolación, tristeza, miseria, llanto, silencio, horror, horror, todo lo que le dejo dicho no se lo imagina tal como es la realidad; entre los muertos conocidos hasta el momento está en primer término José Portilla el marido de Maruja, y Leonidas Navarrete.

Ahora le describo mi odisea, afortunadamente, fuera de José, en nosotros no hay ninguna novedad; para poderme trasladar a la casa del centro de la ciudad me tocó ir hasta el barrio de Egipto y seguir por Belén y luego el camino del barrio Buenos Aires y llegué a casa a las 5 de la tarde, pero no encontré en la casa a Ricardo lo que me puso en zozobra y alarma, pero llegó a las 7 de la noche sin novedad. Al día siguiente, al día siguiente me salí al trabajo, pero

el tiroteo me impidió llegar a la plaza. Al día siguiente fui con Ricardo a conseguir pan y estábamos comprándolo por una ventana en la calle 4.^a (panadería de la Polaca), cuando fuimos sorprendidos con una descarga por los soldados del ejército. En este lugar estábamos tres hombres: Ricardo, otro desconocido para nosotros y yo, como no nos tocaba morir salimos ilesos, pero el otro quedó muerto al pie nuestro. Al día siguiente Ricardo salió conmigo para acompañarme al trabajo, pero el tiroteo no nos dejó llegar sino hasta la calle 6.^a con carrera 9.^a, lugar donde había tendada de muertos, así que no pudimos saber la suerte de Inés, pero después de penalidades y escasez, ella está bien.

Yo estoy trabajando pero bajo el régimen militar, es decir, el ejército es quien nos manda y tenemos que obedecer sus órdenes.

La jornada para ir al trabajo es a pie desde cualquier barrio pues los tranvías fueron incendiados la mayor parte y las líneas destruidas, las horas de trabajo son de las 8 de la mañana a las 3 de la tarde en jornada continua; los víveres que hay, digo mal, los pocos que quedaron, están a precios elevadísimos, la situación alimenticia de Bogotá es alarmantísima.

Cuénteme cuál es la situación de Uds.

Reciba saludes de todos, junto con nuestro deseo de que estén sin novedad.

Su padre,

Ricardo Rendón

Carrera 2.^a N° 9-23 sur

EL RÍO MINERO: MATAgente, LADRÓN Y FANTASMA^{*}

The Minero river: assassin, thief and ghost

HELÍ VALERO

Artesano e historiador popular

^{*} Este artículo es producto de la ponencia presentada en el Simposio Etnografía y Etnología de Pueblos y Veredas que se llevó a cabo en el XII Congreso Colombiano de Antropología. Con edición y notas de Nora Díaz y Luis Alberto Suárez Guava.

Artículo de reflexión recibido: 30 de marzo del 2008 · aprobado: 3 de octubre del 2008

RESUMEN

Desde una perspectiva émica, este artículo constituye una aproximación etnográfica al mundo de la explotación de esmeraldas en el occidente de Boyacá. Examina el complejo espectro de representaciones sociales asociadas al río Minero, cuyo carácter es el mismo de la zona y de sus gentes. El río Minero es un minero en efervescencia; reproduce los principios terribles de la lógica de la violencia y las economías extractivas en Colombia: es ladrón, es fantasmal y mata gente. Todas las narrativas que el autor explora redundan en el miedo, la fortuna, la desgracia, la riqueza y la crueldad. Así, de la mano de la experiencia de un visitante, concluye que la zona esmeraldera es el mismo infierno.

Palabras clave: *río Minero, violencia, g.uaquería, esmeraldas, Muzo (Boyacá), zona esmeraldera.*

ABSTRACT

From an emic perspective, this paper constitutes an ethnographic approach to the world of emerald exploitation in Western Boyacá, Colombia. It examines the complex spectrum of social representations associated with the Minero River, whose temper is the same of the region and its people. The Minero River is a effervescent miner; it reproduces the terrible principles of the logic of violence and the exploitation economies in Colombia: it's a thief, a ghost, and it kills people. All of the narratives that the author explores overflow with fear, fortune, disgrace, wealth and cruelty. This way, with the experience of a visitant, he concludes that the emerald region is hell itself.

Keywords: *Minero River, violence, emerald mining, precious stones, gems, treasures, hidden treasures, Muzo, Boyacá, Colombia, emerald region.*

“Para que no haya tanta separación de conocimientos toca complementar todos para que la ciencia avance”.

HELÍ VALERO¹, *Ráquira*, 2007

La vida del esmeraldero no es fácil, porque es que la vida del esmeraldero es muy extensa. Unos de una manera, otros de otra y eso prácticamente, para mi concepto, como que no tiene casi un principio ni tiene un fin. Unos la han sufrido, la han vivido, de una manera, otros de otra y en las guerras que ha habido, unos han pertenecido a unos bandos, otros a otros. Pues lo que yo conozco y estuve allá... una tragedia enorme, eso no es tan fácil.

Yo me fui de trece años, y viví esa experiencia de los años cincuenta en el norte del Tolima. Y ya la experiencia de la zona esmeraldera es de los años 1970 para acá. De los años 1970 tuve el primer viaje que hice allí al Territorio Vásquez, a la zona minera. Pero en ese tiempo se hablaba de la mina de Coscuéz, no sacaban esmeralda, eso mantenían militarizado, nadie sacaba esmeraldas. Entonces en ese tiempo yo fui de trabajo, conocí y supe qué era la zona, eso fue en el año 1957. En el año 1959 explotó la mina de Peñablanca, ahí fue cuando cayó gente de toda parte y ahí fue donde se vino a explotar en sí la zona minera porque eso estaba, eso lo tenía el gobierno pues como se dice, lo tenía el gobierno suspendido, eso no dejaban, por ahí el ejército era los que guaquiaban. Al explotar la mina de Peñablanca, entonces se llenó de gente, vinieron las guerras, vinieron los problemas. Ya que se acabó la minería de Peñablanca, tal vez ya no hubo la misma producción, entonces ya le metieron trabajo a la mina de Coscuéz, ahí sí ya fue generalizado el trabajo, ya el gobierno dio esa facultad.

1 Helí Valero es artesano del sector de Aguabuena, en Ráquira, Boyacá. Como muchos hombres de su generación (tiene 68 años) anduvo por distintas partes de Colombia y tiene una lectura crítica de la historia del país. De algunos de esos lugares ha registrado en su memoria una serie de hechos que le permiten alcanzar el tipo de conclusiones que cualquier buen etnógrafo quisiera producir y que consignaría con gusto en sus escritos. Las narrativas que desarrolla sobre el río Mínero y la zona esmeraldera, que son más extensas de lo que aquí quiso mostrar, son el tema de su escrito.

En ese año fue, ya explotó ese cuento de la minería de esmeralda en gran escala. Hasta entonces, sí que en Muzo había esmeralda y que por allá en Coscuéz, pero eso nadie le importaba. Pero cuando ya vino a despertar esa fiebre de la esmeralda fue en el año 1959, porque, pues según yo he conversado con mucha gente, que son conocedores del caso, son de allá, entonces dizque fue un cazador, un cazador fue el que dio con esa veta de Peñablanca. Se dice que el descubridor de esa mina de Peñablanca fue un armadillo o gurre (como hay partes que le llaman armadillos, otros le dicen “gurres”, otros les dicen “fuza”, por lo que hozan como un marrano). El armadillo por hacer su cueva dio fue con la veta y toda la tierra que sacó fue cualquier cantidad de esmeralda y ahí fue donde vino el descubrimiento de la mina de Peñablanca, porque la de Coscuéz sí es de la época de los indígenas. Ese tipo andaba por ahí en cacería, entonces de pronto vio en una cueva un armadillo y encontró ese reguero de piedras verdes ahí y se puso a recoger y a vender y se regó el cuento y todo mundo cayó entonces. Mucha gente se enguacó así, dicen, a tajo abierto. Tajo abierto es porque era fácil encontrarla, por encima de la tierra prácticamente.

En ese entonces yo no fui, yo no estaba por aquí, no me llamó la atención, pero gran parte de la familia mía sí estuvo en esa época. Yo fui, ya le digo, en el año cincuenta y siete, pero en ese tiempo qué cuento de esmeralda, todo eso de Borbur y Otanche era puras selvas vírgenes, hoy en día baja uno allá y no encuentra un palito así de grueso². En el año setenta y uno fue que ya me dio por ir, pero entonces yo bajé fue a Muzo. Eso allá estaba en plena guerra, el ejército se había tomado las minas, no dejaban pasar del río pa'llá, hicimos varios intentos, no pudimos entrar porque a los que estábamos nos dio miedo metérnosle al río Minero. Y dije, “yo no tengo ganas de morir”, porque eso se le tira uno a ese río, es como dicen así, eso es dedos, cabezas, me voy o paso al otro lado. Ese río nadie sabe los seres humanos que se ha arrastrado, cualquier cantidad, vivos y muertos, es que en la violencia nadie contabiliza los muertos que se tragó ese río. Eso es aterrador.

La zona, para mi concepto, más violenta que ha tenido Colombia es esa, porque allá murió gente de mucha parte, gente que no tenía

2 Junta su dedo índice con el pulgar y da a entender que la circunferencia que se forma es un grosor mínimo. [Nota de los editores].

familia, gente que no se sabía de dónde venía. Los echaban al río y quién sabe, quién los pregunta, ni se sabe de dónde eran. ¡Pero cualquier cantidad de gente! Eso es aterrador ese río, la gente que se ha llevado es innumerable. Ahora, los que se le tiraban por pasar a buscar esmeralda: los cogía por delante y es que es el río más asesino que hay en Colombia. Tiene que ser usted un pescado completo para no dejarse dominar porque es que el agua allá es espesa y hay gente que juega con esa agua, pero el que no la sabe dominar, no se le mida, porque es un río muy revoltoso. Su agua baja revolucionaria, eso no es como el Magdalena que es remanso, no. Aquí parece el Putas ese río. Eso es fantasmal, llega uno a la orilla de ese río y eso mejor dicho lo aterra a uno y hay gente que se le mide y en la gente que se le mide muchas fracasan, muchas se los llevan el río Minero. Terrible ese río.

Es el nombre, el río Minero, el río matagente, el río ladrón. Le dicen a otra persona, sea por charla o por lo que sea, le dicen aquí en Boyacá, “si ese es más ladrón que el río Minero”, eso no más lo dice todo, más ladrón que el río Minero no lo hay. El río Minero lo que coge se lo lleva. Es ladrón, todo lo que se le atraviesa a su paso se lo lleva, lo desaparece, porque se llevó un esmeraldero, lleva sus esmeraldas y ahí desaparece el minero y desaparece las esmeraldas que van a resultar por allá en Cimitarra, Santander. Allá las han sacado, allá guaqueea también la gente. Que eso qué va a creer que por allá tan abajo, es que la gente dizque sale a guaqueea y han encontrado buena esmeralda. Ese es más ladrón que el río Minero, ese es el don que se le da a ese río y porque se lleva la esmeralda a Cimitarra, les roba a los mismos mineros, se lo lleva para otro departamento.

El río no es que sea muy ancho, el río no es que sea que lo sorprenda a uno por su anchura. Su peligrosidad es que a una persona la mata en “par boliones”. Lo sacó de aquí y lo zampó allá contra la peña y allá lo totió, lo sacó pa’llí y ahí lo acaba de reventar y hasta luego, dos batuquiados y hasta luego. No es muy ancho, pero es que eso, ese río crecido, eso aterra, echa humo, hace hasta pa’vender. Horrible. Y esa agua es negra y espesa: ¿quién la maneja? Sí hay partecitas con playa pero son muy poquitas. Y traicionero sí, porque mucha gente se engaña, “no, si yo soy bueno pa’nadar”, dicen, “yo me he medido a ríos inclusive mucho más grandes”: y ahí es donde tiene engaño. ¡Lo accidentado! ¡Y que rebota! Sale agua de aquí, la mete contra esa peña,

de esa peña la saca pa'llí y eso baja revolucionado. Ahí está la traición. Eso coge el diablo y lo muele.

Turbulenta, negra y espesa es el agua. Por lo espesa o el peso del agua no es fácil dominarlo, por eso es que se le dificulta a la gente o ha habido pues mucha gente que fracasa. Enseñados pueden estar a manejar ríos, sí, pero allá ya es muy diferente. Sus rocas son negras: serán las piedras que le tiran de las minas. Sus tierras son negras y debido a eso puede que el agua sea negra. Hay gente que son amigos de uno y no lo conocen porque como uno va apaliando eso le salta ese barro y lo otro que tiene esa tierra, que eso no le cae a uno así con una enjabonada, eso es una tierra, un barro como aceitoso y eso se pega, que le toca a uno es con dos o tres enjabonadas para medio que eso se desprege, tierra espesa como un aceite o algo así. Es esa misma agua del río, un agua pesada. Ahí es donde viene el fracaso de mucha gente. Cuando el río está crecido es que parece fantasmal. Eso crecido es aterrador, suena horrible, de ahí viene la palabra fantasmal. Si eso aterrera hasta el Putas. Único que me trata a mí de como un medio parecido es el Sumapáz, pero el Sumapáz es un río manso, es que es tan jodido ese río que ni pescado hay, qué pescado va a haber si en una crecida mata lo que encuentre, qué ser viviente va a haber dentro un río de esos.

Están las dos peñas que parecen dos torres, Pitisoque y Furatena, están más abajo del paso del río. Se tejen varias leyendas: que fueron los guardianes de las minas en la época de los indios, que son encantados ese par de cerros, de ahí es donde vienen el cuento de Fura y Tena; pero ahora no se les dice “Fura” y “Tena” sino “Furatena” y “Pitisoque”, tonces ha habido algunos cambios de nombres de algunas cosas, pero es el nombre de los dos cerros que se encuentran allá. El río baja por medio. Entonces que había una india que era la que guardiaba eso y esa es la tal Furatena, que era la indiecita. Que son dos peñas, dos picos pero bien altos, el río baja por medio, pero la más alta de esas es Furatena, el otro es un poquito más bajito y allá no puede subir nadie, los que han intentado subir allá es que se vienen inviernado. Tienen como su secreto, dicen, encantadas, esas torres o esas peñas tienen su más y su menos, eso tiene su leyenda también.

A comienzos de los años 1950, instalaron un puente colgante y en su inauguración hubo una tragedia que lo marcó definitivamente de matagente y ladrón. Al repletarse de curiosos y personalidades, porque

como allá fueron hasta el gobernador en ese entonces y mucha gente, por el sobrepeso se reventaron los cables que lo sostenían y fue a dar al río con toda la gente, de ahí que no se sabe cuántos fueron sus víctimas. Claro, al reventarse los cables y en ese entonces que estaba el río crecido, ahí no se supo cuánta gente se llevó, cuántos fueron los muertos al fin en eso. Se habla, de que como eso es una zona, es muy conservador, se dice que de pronto hubo picardía de la parte contraria. Eso fue una de las versiones. Que le echaron algún líquido a los cables y con el peso de toda la gente que se subió al puente, se reventó. No se salvaron la mayoría de la gente que había en ese puente, es que ni muertos sacaron, sacaron unos poquitos, el resto se lo llevó. Eso fue una tragedia, por decir, hizo época en ese tiempo, fue un escándalo a nivel nacional, porque allí cayó mucha gente importante: abogados, una gente de Tunja, no tengo la fecha exacta pero eso fue en los años cincuenta.

Porque también se rumora que cuando la zona fue militarizada por tantos conflictos que hubo, entonces mucha gente, clandestinamente, intentaban pasarlo en neumáticos, en balsas, ingeniaban muchos métodos pa' poder atravesar el río, pa' poder entrar a la zona esmeraldera. La gente por el deseo de ir a buscar la esmeralda se aventuraban, y, “me muero o consigo algo”, entonces como no había paso, entonces la gente buscaba otros sitios por allá para meterse clandestinamente y ahí es donde fracasó mucha gente.

Ya cuando se establecieron las minas esmeraldíferas, vino los conflictos en las guerras esmeralderas, las guerras de la esmeralda se puede decir. Ese río se ha llevado mucha gente, unos porque se aventuran a ir a buscar riqueza, otros porque los han echado, esos se aventuraban de otra manera, pero era a conseguir fortuna y por allá en sus guerras, en sus conflictos al río fueron a dar. En esa guerra pues, mucho muerto y los tiraban a ese río y nadie sabía qué se habían hecho. Claro eso se los muele, porque en esas coge y eso los despedaza, los desaparece, muele hasta el diablo, por qué no va a moler un cuerpo. Se rumora que en ese entonces mucha gente la echaban al río, los desaparecían en el río y los muele y los despedaza por lo accidentado, en esa época pudo haber sucedido eso. En ese tiempo como la cosa de la política fue tan brava y como ahí queda cerquita la gente de La Belleza, Santander, que eso eran enemigos a muerte; y como ese pueblo fue quemado por la gente de aquí, la gente le prendió candela al pueblo.



La entrada de la zona esmeraldífera es por un sitio que le llaman Boca 'e Monte a unos veinticinco o treinta minutos de Chiquinquirá; el nombre lo dice no más, un territorio salvaje. Ahí cambia su paisaje la tierra, la topografía y la tierra cambian. Queda uno abismado al ver el cambio repentino porque es que usted arranca aquí de Chiquinquirá, ya en el punto que se llama Boca 'e Monte, de ahí para abajo, diga usted, “voy para los infiernos”. Horrible y feo. Usted llega a Boca 'e Monte y ve es una peña, esa peña la amocharon³ para meter la carretera para el Territorio Vásquez. Allí hay una virgen, como entre la peña. Eso está lleno de lentes de los carros de los que han pagado sus promesas. De ahí para abajo ya empieza o se ve ya la transformación de la tierra, lo diferente que es y eso está ahí en el patio de Chiquinquirá prácticamente. De ahí para abajo ya la gente es de otra calaña, usted se siente viajando como pa'otro planeta. El cambio de la topografía y la fertilidad de la tierra. Eso ya aparecen plantas así de monte, como el yarumo, la guadua, planta ya es de tierra caliente y otras que ya ni me acuerdo que había. Muchas, eso variedad, ya se ve la caña y la yuca y todo lo que es de tierra caliente, eso y más abajo ya se ve el cachipay, la naranja, todo eso.

De ahí para abajo en las violencias que ha habido es innumerable el asalto que han hecho a los carros, a los buses, a los camperos, los esmeralderos que han matado. Por ahí es cosa aterradora. A un trayecto no muy lejos de dicho Boca 'e Monte se desprende una carretera que va para Muzo, como yo conozco toda la entrada y he estado en Muzo, también eso es horrible. Como a la zona minera son dos entradas que hay, para Muzo es una y para Borbur es otra. Para Muzo llega primero uno a Muzo que al río, mientras que por el otro lado, llega primero al río y se cae a Borbur. Es que ahí en Muzo se encuentra también el río Minero, sale uno de Muzo pa'la mina y la diferencia es que yendo pa'Borbur, pa'Otanche, primero encuentra el río y en Muzo primero encuentra uno a Muzo y de ahí encuentra el río, porque el río también se interpone entre Muzo y la zona esmeraldífera, el mismo río Minero.

De ahí se encuentra un sitio que le llaman “Piedra Gorda”, no sé si todavía existe un almorzadero ahí, una casa grande era, donde los

3 Cortaron. [Nota de los editores].

buses paraban a almorzar o la gente a desayunar. Eso sí que es mucho más accidentado todavía, de ahí para abajo es que empieza, arriba es cordillera. En ese tiempo era selva y hoy en día eso es solo tierras ganaderas. Ya montaña no se ve por ahí, incluso en los alrededores de Otanche o Borbur no se ve montaña, montecitos, pero pequeñitos para lo que se conocía en los años cincuenta. Eran tierras muy fértiles, ya no, porque en ese tiempo eso se daba mucha comida⁴. Hasta en el año que yo estuve allá, si yo estuve la primer vez allá en el cincuenta y siete, la gente agricultaba mucho, hoy en día no agricultan. Solo ganaderos y ya no se ve el monte que se veía en esos años, las montañas ya no existen. En ese rato era selva; contaban los nativos de allá que se oía el león, el tigre, se oía de noche, mataba el ganado; ahorita ni culebras siquiera hay. Una culebra que se le tenía miedo, que era la zaiba, podridora o cuatro narices, rompeternero, era la culebra más temida, eso no se ve por allá ahora nada, ni una lombriz siquiera, eso acabaron con todo. De toda esa fauna, de todo eso que había, ya no existe nada.

De ahí sigue a Pauna, uno de los pueblos más bonitos que tiene ahí ese sector, queda en una mesetica. En adelante está lo más horrible, lo más feo, lo que sí hay de Pauna para abajo, bajando al río, es un puntico que se llama El Infiernito: bonito El Infiernito ese, ¡y calienta! Luego se llega al río Minero. En tiempo de invierno es turbulento y fantasmal. Es paso obligado para la zona esmeraldífera que diariamente tienen que frecuentar los comerciantes de las preciosas gemas y sus guaqueros. De modo que hay mucha gente que lo conoce y se habla mucho de él. Desde los años 1930 se fundó una colonia para presos y en ese entonces servía de muralla, puesto que el que intentaba evadirse, el río se lo tragaba. Sus montañas eran inmensas y plagadas de muchas fieras de modo que había mucha seguridad para retener a los reclusos.

Ya saliendo del río llega uno a Borbur, un pueblito que fue el centro de la colonia agrícola. Esa cárcel fue hecha en los años treinta, posiblemente en los años veintipico porque en los años treinta, que

4 Esta relación estrecha entre el auge de la violencia y la pérdida de fertilidad de la tierra es un argumento propio de don Helí Valero sobre las consecuencias de la violencia en Colombia: lo repite para explicar las consecuencias de la violencia en el norte del Tolima. Es más, puede decirse que es una de sus conclusiones siempre que aborda el tema. [Nota de los editores].

fue abierta, llevaban mucha gente allá a pagar sus condenas, empezaron hacer esa carretera, los primeros que empezaron fueron los presos, porque la gente estando presa la hacen trabajar; allí es que se empieza a formar Borbur. Eso en los años treinta era colonia agrícola porque en ese tiempo llevaban los presos y los soltaban allá a trabajar, pa'bajo no podían echar porque la tierra se los tragaba, la selva se los devoraba y no se podían devolver porque, eso sí, al devolverse estaban a un pasito pero estaba el fantasma del río que ¡quién se le metía!. Después de pasarlos el río ya déjelos allá que ya que si se iban para abajo se los tragaba la selva, como todo eso era sola selva hasta Puerto Boyacá por allá quién sabe hasta 'onde más. Allá llegaban y el Gobierno los vestía, les daban su dotación y allá trabajaban, son los que empezaron a abrir brechas y carreteras. Los reclusos fueron los que empezaron a romper allá, a derribar montaña y hacer cultivos. Fueron los primeros, los primitivos allá, los colonos.

Por un sitio que se llama Cantino yendo pa'Coper, eso está ahí pegado también al sitio que se llama La Herradura, está el puente colgante, pero esa ya es por la entrada a Muzo. Es por aquí abajo donde aparta uno para el río de la Vega del Tigre o el río "Cantino" le decían en un tiempo. Ese río nace de por allí, no sé dónde pero ya baja crecido también y ese se va unir al Minero más abajo. Ese pedacito lo llaman "la Vega del Tigre", es más bien plano, una veguetica y no sé si será que anteriormente, claro como eso es zona montañosa, me imagino que eso era como guarida ahí de los tigres porque desde que le pusieron así la Vega del Tigre. Cantino está relacionado con Coper, el río de la Vega del Tigre después se une al río Minero y es un río grande también porque se llevó un puentón.

La primer vez que yo entré a Muzo eso no había puente y tocaba pasar por el puente colgante, porque en el invierno se lo había llevado, se lo había llevado el río. Eso fue en el setenta y uno. La Vega del Tigre era el paso y en ese entonces se había llevado el puente y eso echaron años construyendo el otro. "El río Guaz" es el nombre que le dan ahora. Está en la misma zona esmeraldífera porque va para Muzo, en ese río se puede bañar uno en tiempo de verano, tiene remansos bonitos para nadar. Por ahí en el setenta o setenta y uno que yo estuve allí, ya tocaba pasar por ese puente colgante, ahí llegaba el bus que va de aquí de Chiquinquirá y lo dejaba a uno ahí y pase por el puente y al otro

lado lo estaba esperando el otro bus que había quedado encerrado en ese lado. En tiempo ya de verano que el río está bien bajito ya se meten y pasan los buses por dentro del agua, pero que sea así crecido es como miedoso.



Desde la entrada de Boca 'e Monte para abajo, su topografía cambia y todo es ya completamente como su río: aterrador. Ya la cosa es en otro aspecto, es otra forma de vida que se va vivir allá. Igual la gente de allá es como las aguas de su río, pues se parece a la zona o a la gente por su modo de actuar, la gente allá es violenta y el río es violento, allá la gente es jodidísima: se identifica la una cosa con la otra. Ahora ya se ha suprimido mucho eso, pero allá en un tiempo mataron a mucha gente por robarles esmeraldas, sabían de que usted se enguacaba, no tenía muchos amigos, porque como llegó gente de otras partes desconocida, no estaban relacionados mucho con la gente de allá, pues se les hacía fácil, saben que tenían una esmeralda buena que se la encontró, pues lo esperaban por ahí en cualquier parte y lo mataban por un pedazo de esmeralda.

Por decir algo, el río se identifica con la zona y con sus gentes, todo es como allá: cruel. Habla uno con gente que nunca les sabe el nombre muchas veces, ni nunca los vuelve a ver. Resulta que un primo, de ahí viene la idea mía, tiene una hija en Ibagué. Esa muchacha se casó, el primo mío, el papá de la muchacha, vivía allí en Chiquinquirá, el tío de la muchacha vivía en Muzo. El yerno quiso venir a conocer al suegro en Chiquinquirá. El otro hermano de él hace años que no lo veo, vivía en Muzo. Estando allí en Chiquinquirá, lo invitaron a ese señor que bajara a Muzo a conocer la zona esmeraldera, claro a él se le hizo fácil. Estando allá, en un sitio que se llama La Catorce, eso era mucha gente, cualquier cinco mil personas cuando menos. Es un sitio en donde la gente se aglomera, están vendiendo tinto a la orilla de la quebrada, venden comida, guarapo, cerveza, gaseosa, donde llegan los negociantes, donde sale el guaquero a vender su morrallita⁵ que encontraron chiquita, a mostrar. Y la quebrada está ahí, le llaman “La catorce”, eso parece una plaza de mercado. Un yerno del finado mi compadre Juan, el tipo era evangélico.

5 Una especie de esmeralda de menor valor por su pequeño tamaño. [Nota de los editores].

Entonces la familia lo llevó que a conocer, que a ver si le gustaba. Eso ese hombre más aterrado con ese gentío y todos embarrados, ese bullicio de gente, todos esos con pistolas, otros con de esas macocas⁶ que llaman. Bueno, gente de toda calaña que allá es donde se ve de todo. Y le preguntaron, cómo ve usted la cosa, “no, esto parece el mismísimo infierno”, dijo, “esto es el mismísimo infierno”. Esto es el mismísimo infierno, dijo ese. Entonces a mí me quedó sonando eso.

Es que eso allá lo sorprende a uno, eso usted en pleno tiempo de invierno ve cantidad de gente que hay guaquiando: mujeres, niños, viejos, muchachos y eso es cualquier cinco mil personas que se encuentra uno allá. Los unos pa'llá, los otros para acá, los unos mostrando esmeralda y bueno. Allá en esa época que tambreaban, que había rebusque para el guaquero, no habían tecnificado todavía la explotación de la esmeralda, ahora está más tecnificado, en ese tiempo la explotaban, tambriaban y botaban y en esa tambriada, en esa tierra pues se iba siempre esmeralda, entonces era donde la gente caía a buscarla. Tambrear es represar un poco de tierra y después soltarle una buena cantidad de agua pa'que esa agua se la lleve, como armar una avalancha. Lo coge un tambre de esos a uno abajo en la quebrada, se lo lleva. Eso va como una avalancha, eso baja como una avalancha, si lo coge a uno una avalancha de esas allá... Porque eso gritan, “ojo que están tambreando”, porque uno está abajo echando pala, buscando en la arena ahí. Cuando dicen “ojo que están tambreando”, vuela uno a buscar las orillas, porque lo coge un tambre de esos por delante y se lo lleva, lo mata. Tambriar es hacer un río Minero pequeño, tambrear es hacer un, represar un poco de tierra, tal vez de pronto la represan en la semana y el día viernes o sábado están soltándole una cantidad de agua suficiente y baja ese mundo de tierra pa'bajo, onde uno esté descuidado en la parte de abajo que esté echando pala, buscando pues, se lo lleva esa avalancha. Hay una tierra que está suelta, la que han sacado las máquinas o los que han estado buscando la esmeralda en el corte y la dejan aquí en la puerta y represan una cantidad de agua suficiente y después se la sueltan a esa tierra y eso baja formando una avalancha. Tierra, agua, barro, de todo eso. Pero toca estar cerquita

6 Macoca: golpe que se da en la cabeza con los nudillos. También se dice de un machete en mal estado. Pero en este caso se usa para una especial clase de arma de fuego: una escopeta recortada. [Nota de los editores].

no muy lejos para ver que dejó esa avalancha de pronto “una verde” por ahí destapada no falta. A echarle pala a esa tierra a ver qué, a ver qué trajo de arriba y ofrézcase abajo y cuando hay tambriada toca tener cuidado porque eso es peligroso, pero también ahí estar pilas porque ahí de pronto aparece la gema.

Un buen día yo, ya me había cansado de echar pala por ahí, hallé un charquito, un poquito de agua en el puro centro de la quebrada. Me dio por echar pala allí, “de pronto me la hayan dejado por aquí; a ver si de pronto me la hayan dejado de a pecho”. Cuando de pronto vi un señor, pues no era tan viejo, pero ya el tipo estaba con la salud tan deteriorada que estaba muy acabado: más acabado que la honradez de aguantar hambre. El tipo no tenía muchos años, tendría por ahí unos treinta y siete, algo así; pero el tipo ya aparentaba viejito por el hambre que estaba aguantando. Fue que se paró en mitad de la quebradita, eso era tiempo de verano y no estaba bajando mucha agua, y mira pa’riba y dice: “Cristo viejo doblehijueputa, bájese”. Cogí mi pala, me fui retirando. Dije: “¡Virgen santísima!, este hombre de pronto se abre la tierra y se lo traga o hay un derrumbe o alguna catástrofe”. Salgo yo más espantado pa’riba. Ese día sí me dio más miedo que cuando me mataron uno en las puras patas.

Bueno, al rato estaba yo sentado en La Catorce, estaba tomándome una gaseosa. Cuando lo vi que subía y a mí me llamó la atención. “Este tipo por qué”, dije, y le hice señas. Me dijo: “¿Qué desea?”, le dije, bueno allá el dicho de la gente es, “¿Qué hubo ya la hizo, ya la consiguió o qué hizo hoy?”, le dije: “¿Qué, ya la trae en el bolsillo o qué?”. Dijo: “No, hermanito”. Le dije: “¿Quiere gaseosa?”. Dijo: “¡Ay!, si me regala una gaseosita yo sí la tomo”. Pedí una gaseosa y se la di, pero yo le seguí esculcando la lengua, porque a mí me causó terror al principio. Pensé, “No, tengo que esculcarle la lengua a este man, ¿por qué es así?”. Se puso a contarme que llevaba dos años largos ahí y que nunca había conseguido nada. Me dijo: “No me lo está preguntando, pero hace tres días que no me tomo ni un tintico”. Le dije yo: “Ya en dos años largos, si no ha conseguido nada, qué espera, es señas de que ya no”. “No, no tengo con qué irme, si no ya me había ido”. No le dije lo que yo lo había escuchado, lo que había dicho en la quebrada.

Allá ve uno cosas, allá usted saca una piedrita de veinte mil pesos y si no tiene quién hable o lo mire, lo matan por la piedra. Allá mientras

que los unos andan con la plata en lonas, enlonadas, otros no tienen con qué tomarse un tinto, duran dos, tres días sin tomarse un tinto, eso es lo cruel de esa tierra. El que se queda mucho tiempo por allá y consigue plata, resulta involucrado en problemas pesados. La misma plata los hace meter a la larga en conflictos con los demás compañeros. Por la tomata⁷, el exceso, tienen muchos rollos. Eso es como el coquero, entre más plata consiguen más quieren, ya no se pueden salir de eso. Por la ambición de la plata; otro le llegó y de pronto le quitó la mujer.

Allá llegó un primo. Era policía, estaba en Bogotá y él ilusionado porque a los policías los dejan guaquiari y tienen más relación allá en las minas; hizo lo que tuvo a su alcance para que lo mandaran a una comisión allá y lo mandaron tres o cuatro meses. Ahí iba yo con mi pala, todo embarrado, echando pala en esa quebrada. Cuando lo vi, dije: “¿pero este qué vino a hacer?!”. Iba con cinco o seis compañeros más y ese hombre estaba tan asustado que andaba contra la gente, con el revólver empuñado en la cintura. Se sorprendió cuando me vio y me dijo: “¿Usted qué hace aquí?!”. “¿Qué tal?”, le dije. “No, aquí trabajando”. “Qué, ¿en dónde están los compañeros?”. “Cuáles compañeros”, dijo. “¿Usted está solo?”, le dije. Entonces a mí me dio como cosa. Porque se estaba divulgando lo pendejo que era y lo acomplexado que estaba allá. Con la mano en la cacha del revólver, uniformado. Le dije: “No hermano, más bien quítele la mano a la cacha, al fierro y tranquilícese. Serénese y disimule sus nervios. ¡Eso qué!, eso no pasa nada. Más de morir no, si es que le conviene. Uno no se muere el día que otro quiere sino el día que es”.



El primo que me llevó ya tenía mucho amigo, mucha gente que lo conocía; “vea les presento un primo”. Y yo no sabía echar pala, porque usted por trabajador que sea, pero usted no sabe guaquiari, se para la gente a burlarse. Pa'char pala, tiene uno que saber apaliar⁸. Llegamos a la quebrada y me dice: “Bueno, tranquilemos este charco”, por allá cada uno hace un charco pa'que la arena llegue y le cuadre una piedra grande. Cuando le daban campo, en tiempo de invierno eso es una multitud, usted llega tarde y le toca sentarse a mirar trabajar la gente porque no tiene en dónde

7 Por tomata se refiere a la práctica reiterada de ingerir bebidas alcohólicas. [Nota de los editores].

8 Apaliar, en el uso que se le da aquí, significa manejar la pala, instrumento inseparable del guaquero que busca esmeraldas. [Nota de los editores].

meterse. Eso allá es el uno sacándole tierra al otro por debajo de las patas. Es un cordón completamente humano sacando tierra, apaliando tierra. Tiene que saber usted apaliar, porque usted sacó la palada de arena y la botó allá: ahí pudo haber una chispita, una chispa de un millón, de trescientos mil, de cien mil. Tiene que sacar uno la palada y cernirla por el aire, tiene que saber manejar el cabo de la pala: la arena, cuando está en el aire va cernida y cayó cernida. Usted alcanza a ver qué es, qué verde salió allá, porque si usted apalió y la sacó ahí y la botó ahí, ahí quedó.

Y puede que los negociantes, como ellos no están apaliando, ellos van viendo ahí dentro. Su buena pistola en la cintura y un cuchillo grande cargan ellos. Están detrás de uno mirándolo apaliar y la arena que uno está sacando. Empiezan a urgar la arena con el cuchillo así y ellos son los enguacados muchas veces con la esmeralda. Eso ya es suerte de ellos porque usted ya pasó, ya la dejó⁹. Claro que si usted la sacó y enseguida le van a caer, eso sí tampoco: ahí mismo levanta uno la pala y se la pone de ruana. Así tengan pistola, pero uno no le da tiempo a que se pare tampoco. Eso allá la cosa es fregada. ¡Usted sabe lo que es un tipo agachado y uno con una pala a dos manos! No lo deja parar así tenga ocho pistolas en la cintura, ¡una pala con un cabo de esos y un palazo a dos manos!

Yo a las cuatro de la mañana estaba cogiendo carro. Llegar a esa quebrada oscuro. Encontrar dos, tres muertos por ahí. ¡La gana de ir a ver si conseguía algo! Yo bajé un miércoles el primer día o el segundo día que ya fui solo a echar pala y da la casualidad que me mataron uno en las puras patas. Cogí el gas del humo del tiro que le había pegado el otro. Había otro gúaquero que ya se había ido y quedó la pilita de arena. Entonces llegó el negociante y se acucilló, sacó el cuchillo y se puso a mover la arena. Llegó el otro y ¡pin!, le pegó un tiro. Me llegó el gas de la pólvora del tiro.

De ahí en adelante ya yo me empecé a acostumbrar a ver eso. Me decían los amigos que si íbamos al anfiteatro del cementerio, que hay dos o tres muertos, nadie los conocía; “bueno vamos”. Cuando no los matan ahí en pueblo, por ahí en las veredas, por ahí en los caminos, en cualquier parte los recogen y los llevan pal’pueblo a ver quién los conoce y los meten ahí al anfiteatro, en el mismo cementerio. La gente

9 A la esmeralda. [Nota de los editores].

va a mirar a ver quién es: nadie da razón, esa es la gente que llega y nadie los conoce.



Allá eso entre amigos, eso es lo menos, lo más livianito es madrazo. El esmeraldero es así y déjeme que coja confianza y pa'hacerse males unos con otros. Esa gente se roban unos con otros. Bueno, pero picardías ahí pequeñas. Y todo allá es así, todos los amigos eso es el madrazo va por delante. Yo al principio me sentía como mal, porque ver ese trato de la gente tan así. Y los sobrenombres, allá a nadie llaman por su nombre, a nadie, todo mundo les tienen sobrenombres. Allá todo mundo es lo primero el sobrenombre y el apellido es el madrazo. Sí, de esa zona yo les cuento de cada cosa un poquito y lo que es, cómo es la gente allá, es así, eso allá los amigos no crea que eso hay mucha. En la zona hubo violencia por política. Fue donde nació el paramilitarismo, nació fue aquí abajo, de Chiquinquirá pa'abajo, nació en Puerto Boyacá. Ahí es la cuna y taller del paramilitarismo en Colombia.



Hay diferencia entre los comerciantes y los guaqueros de las preciosas gemas. El uno es más pudiente, el comerciante, porque la compra, tiene la plata. El otro es porque se mantiene buscándola: si encontró bien, come, y si no encontró, pues... Al guaquero nunca se le dice esmeraldero, esmeraldero se le dice al que la compra, el guaquero es simplemente guaquero, es el nombre que le dan al que la busca.

Entonces el comisionista es al que le cogen confianza allá (porque yo después me volví comisionista y fumaba Mustang) y ya los amigos le preguntan, “¿usté va ir a Chiquinquirá esta semana?”, “Al Japón”, le dicen, a Chiquinquirá le dicen “El Japón”. Ir a Japón, porque los japoneses compraban esmeraldas después de que los árabes dejaron de comprar, porque los mejores compradores de esmeralda eran árabes, pero a raíz del conflicto que se originó ya hace cuánto tiempo, entonces aflojaron un poco. Los mejores en mi época que estuve allá, y tiempos que estuve allá, eran los japoneses. Mejor que los gringos pa'comprar esmeralda. Y un chispero, bueno, un chispero valía un millón doscientos, en ese tiempo, porque ahorita un chispero de esos vale quince o veinte millones. Entonces uno lleva aparte, cada uno, lo que le daban a uno, aparte y sabe los precios que le dieron a uno. Yo al principio sufrí mucho porque aguantaba mucha hambre. Como a los tres meses el primo que me

daba la comidita me dijo: “Usté ya es hora de que se rebusque, vea, tome estas piedras y mire a ver si las vende, valen tanto, mire a ver en cuánto las puede dar”. Entonces pues, yo no sabía de que ahí tenía que uno aspirar a ganar harto. Yo no le quitaba ni un peso, me estaban dando la comida y dormida. Yo ni sabía que era la forma de trabajar y ya estaba tal vez cercano a unos cuatro meses de estar allá. Hasta que un Rodríguez de Cajamarca me explicó cómo es. Me dijo: “El modo de trabajar aquí así y aquí así. Usté le dan una mercancía pa’que vaya y la venda. Usté le pasa la rebajona¹⁰. Si a mí me están dando cien mil, usté dígale al dueño de la mercancía que le están dando ochenta, usté ya está mamando¹¹ por ahí. Más aparte, está bregando¹² a ver qué más le dan los otros, ese es el sistema de trabajar”. El hombre me abrió los ojos, y dije: “¡Ah! Bueno; espere a ver”. Y aprendí a trabajar.



Ahí me sacaron debajo de los pies una esmeralda muy grande. Me la sacaron debajo porque a lo que yo sentí que me aflojaron la pierna. Voltié a mirar y la vi. La botaron allá, “un pato cuarzo”: parecía una pila de linterna, pero más gruesa. Eso por el viento la vi que hizo brillo esa piedra, una piedra lindísima. Me la sacaron de debajo de los pies. Parado encima de un poco de millones, porque esa piedra valió ciento sesenta millones de pesos y los pendejos que la sacaron la regalaron en cuarenta.

Es que la esmeralda, usté cree que es que la esmeralda toda tiene el mismo precio, y no. La esmeralda vale según en las manos en que esté y la calidad también. La esmeralda, usté saca una piedra muy bonita y la ve muy bonita y resulta que por ahí a las dos horas ya se le ha caído. Baja de luz, se pone más pálida. Porque usté ve una piedra muy hermosa o un pedazo de cuarzo bien hermoso y lo vio pero lindo, pero si usté lo detalla, esa trae pecados por dentro, esa piedra no vale un carajo. Si tiene gasa por dentro o tiene una chispeadora, esa piedra ya pierde precio. Una piedra linda, que usté la cogió en la mano y le arregló el pecado. La piedra es así o la cogió aquí y se le regó, eso es una

10 Descuento, rebaja. [Nota de los editores].

11 Está adquiriendo ganancia. [Nota de los editores].

12 Insistiendo. [Nota de los editores].

Gota de Aceite. Usté la levanta, la mira, la detalla, no le ve pecado. Es una piedra cristalina, un color muy bonito: esa esmeralda es buena.

Las minas de esmeraldas es aventurar. Por allá es, ya le digo, como estar en los infiernos. Allá es pesado la cosa y meterse uno a un túnel de esos, por debajo de la tierra. Eso por allá se siente uno como fuera de lo normal. Aventurar. Un calor. Hay partes que eso es un calor infernal en esos túneles; allá usté se suda el pantalón. No se sabe si fue que se orino o que está mojado de sudor. Usté se quita la camisa, por ahí cada dos horas, la tuerce y hace chorro del sudor. Suda uno allá, usté entra gordo y a los ocho días está ya que se acaba la persona por tanto sudar. Se mete uno a un túnel de esos y no se sabe a qué horas se despetaca una peña de esas: ¡y quién lo va a preguntar por allá! Se mete uno a un túnel de esos y es rezando pacito. Dentro de la mina es lleno de retruécanos. Un poco pa'riba, otro poco pa'abajo y así. Un corte nunca va derecho. Es lo que dé la brecha. Pintó pa'bajo, pa'llá se va la gente. Que pintó pa'riba, pa'llá. Esa es la pinta y cuando ya empieza, que empieza a pintar, entonces empieza a botar una vaina que se llama Flor de Ahuyama. Una vaina amarillosa, eso ya está pintando y empieza a chispiar. Chispiar es a botar algo al color de la esmeralda, pero la toca uno y se desmorona. Cuando ya está chispiando es porque ya está cerquita la esmeralda.

Todo lo que me jodí en Muzo, en las minas de Muzo, alrededor de dos años y no conseguí nada allá. Me rebuscaba era pero porque me daban comisión. Una vez que nos encontramos con un muchacho una piedrita, una chiquita ahí. Estábamos echando socia, echando pala en socia, entonces nos encontramos en la quebrada. “Bueno, vamos a echar socia, sea usté que la saque, sea yo, va pa'repartir”. La sacó él. Nos daban en ese tiempo dieciocho mil pesos; no la vendimos pronto. Se cayó de color. Me tocó darla hasta en catorce mil pesos. Se bajan de color, eso la esmeralda tiene mucha... La esmeralda es como si fuera un ser vivo. Usté tiene una puñada de esmeraldas aquí y se le caen al suelo y usté ya no las encuentra todas... y estando en el cemento. La esmeralda es como un ser vivo: tiene una magia; un misterio.

**JUAN DÍAZ ENGAÑADO POR LA RIQUEZA.
UN ARTÍFICE DE LA FORTUNA Y LA TRAGEDIA
EN EL MUNDO COLONIAL ***

*Juan Díaz deceived by “riches”. A craftsman
of fortune and tragedy in the colonial world*

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA **

Universidad Externado de Colombia · Bogotá

* Este artículo es resultado del trabajo adelantado por el grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero, que desde principios de 2007 realiza investigaciones antropológicas alrededor de la tragedia de 1985. Del mismo modo, es resultado de las discusiones e informaciones etnográficas sobre cultura popular en Colombia que se han dado en el desarrollo de los cursos “Técnicas avanzadas de investigación II: escritura etnográfica” de la Universidad Externado de Colombia, y “Taller de técnicas etnográficas” de la Universidad Nacional de Colombia, impartidos durante los últimos tres años.

** lasgud@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 16 de junio del 2008 · aprobado: 3 de octubre del 2008

RESUMEN

La extraña vida del conquistador Juan Díaz, vertida en documentos escritos entre los siglos XVI y XX, es examinada en este artículo a la luz de informaciones de campo recogidas en diferentes zonas del centro de Colombia. El texto sostiene que a lo largo de esa dilatada historia es posible identificar la existencia de un sistema de categorías de experiencia y análisis social (del que hacen parte nociones como “volcán”, “valancha”, guaca, “encanto”, oro, fortuna, tragedia y destino) propio del “mundo colonial”. El “mundo colonial” sobrevive en aquellos lugares y personas que atestiguan la existencia y acción de Juan Díaz en la naturaleza y la sociedad, y resulta del poderoso y ambivalente juego entre fortuna y tragedia que aún hoy es visible en sectores populares de Colombia.

Palabras clave: *Juan Díaz, mundo colonial, fortuna y tragedia, avalancha, encantos, guacas, nevado del Ruiz, Armero.*

ABSTRACT

This paper approaches the strange life of conqueror Juan Díaz, scattered in documents written between the 16th and 20th centuries, under the light of the field data collected in different areas of central Colombia. We sustain that it is possible to identify along this expanded history the existence of a system of categories of experience and social analysis (conformed by notions such as volcano, avalanche, hidden tomb, hidden treasure, charm, gold, fortune, tragedy and destiny, among others), that belongs to the “colonial world”. The “colonial world” survives in those places and characters that testify the existence and actions of Juan Díaz in nature and society, and is a result of the ambivalent game between fortune and tragedy that is still visible in today’s Colombian popular sectors.

Keywords: *Juan Díaz, colonial world, fortune and tragedy, avalanche, enchantment, hidden treasures, tombs, Ruiz Snow Peak, Armero.*

“El oro se halla en casi todas las Indias [...] se halla en los llanos de zabana o arcabuco junto a ríos poderosos que el Diluvio o grandes avenidas lo derramó [...].

También se halla en peladeros de tierra caliente, que el Diluvio lo remolinó y amontonó con la tierra”.

BERNARDO DE VARGAS MACHUCA, *Milicia y descripción de las Indias* (1599)

“Cuando hay un entierro o un encantao entoes se forma un tembladal y se va un volcán y se va la riqueza en eso”.

DON CUSTODIO MENDIETA, *julio del 2007*

“[...] y puédese decir que quien todo lo quiere, todo lo pierde, como lo hemos visto por los estragos que los indios a causa de ello han hecho y hacen, tanto que como es el principal fundamento nuestra codicia para alzarse, y la sed que tenemos de plata y oro es tanta, ha sucedido echarlo derretido por la boca, algunas veces, a los cristianos, diciéndoles que se harten de oro [...]”.

BERNARDO DE VARGAS MACHUCA, *Milicia y descripción de las Indias* (1599)

En el año 1581 ocurrió una tragedia que acabó con buena parte de la ciudad de Tocaima. Una creciente que se formó en el cauce del río Patí (hoy río Bogotá), uno de los más importantes afluentes del Magdalena desde la cordillera Oriental colombiana, devastó la pujante población que estaba en camino de convertirse en la más poderosa del Nuevo Reino de Granada. Entre las ruinas que dejó la creciente, quedó en pie, pero sumamente maltrecha, la magnífica casa de Juan Díaz Jaramillo, *el Rico*. Una casa de dimensiones mitológicas, destinada a ser alcázar, palacio o castillo, y depositaria de la inmensa riqueza que habría conseguido en su aventura americana.

Catorce años después, las minas de oro que lo habrían hecho tan fabulosamente rico serían cubiertas por una avalancha de lodo y piedras que bajó por el cañón del río Lagunilla, en donde se presume estaban ubicadas. Esta creciente descomunal fue producto de la erupción del desde entonces llamado volcán de Cartago, y luego conocido como Nevado del Ruiz. Las dos avenidas habrían sido condensadas, en la memoria colonial, en una sola creciente devastadora que arrebató su riqueza gracias a una maldición; esas extrañas circunstancias lo convirtieron en un mohán o en un “encantado” que gobierna las avalanchas, las crecientes y los “volcanes”. Este artículo explora algunos de los documentos históricos relativos a la vida de Juan Díaz Jaramillo a la luz de la historia popular de Juan Díaz vertida en escritos coloniales y republicanos y en informaciones de campo recogidas durante el último año en el norte del Tolima, el altiplano cundiboyacense y el occidente de Cundinamarca. El artículo demuestra que Juan Díaz hace parte de un sistema de significado en el que “volcanes”, “valanchas”, guacas, “encantos”, oro, fortuna, tragedia y destino interactúan como nociones estructurantes que explican actuaciones y representaciones del mundo colonial.

BUSCADOR DE FORTUNA: EL DORADO Y LA GUACA

Alejandro Carranza (1941: 40-59), en el más juicioso estudio sobre Juan Díaz con que contamos, establece una tajante diferencia entre el personaje mitológico —al que se refieren algunos textos republicanos, varios cronistas y vecinos suyos de la ciudad de Tocaima— y el personaje identificable en los documentos notariales de finales del siglo xvi y principios del xvii. Aclara que no es el mismo Juan Díaz que quedó encargado de la ciudad de Quito cuando Belalcázar se desplazó hacia el Norte en busca de El Dorado. Y que no fue cofundador de Quito, Popayán y Santa fe de Bogotá, como admite Ortega Ricaurte (1940: 1-2). Para Carranza, la vida de Juan Díaz “ha sido desfigurada y oscurecida por la leyenda” (1941: 51). En sus conclusiones deja de lado todas las historias que sucedieron a la desaparición de Juan Díaz Jaramillo. Para Carranza, es un conquistador más, ni mejor que el promedio ni más malo, un hijo de su tiempo que en nada se destacó, salvo en la considerable riqueza ganada con esfuerzo y engaño; un español común que tuvo una muerte silenciosa y una fortuna que sus

herederos despilfarraron. En este escrito, al contrario, nos ocuparemos de ambos frentes de información como elementos congruentes y mutuamente incluyentes.

Juan Díaz es un nombre que se repite en la historia de la América conquistada. Un clérigo al servicio de Cortés en las expediciones de México (Díaz del Castillo, 1975: 142, 160), pudo haber estado en la fundación de Panamá con Vasco Núñez de Balboa y haber dado nombre a un río de esa ciudad. Un Juan Díaz fue conquistador muerto en el Río de la Plata; otro, provisionalmente encargado del gobierno de la ciudad de Quito por Belalcázar. Un Juan Díaz, compañero de Juan de Castellanos, anduvo “como loco” por haberse envenenado con yuca brava (Castellanos, 1997: 572). Un Juan Díaz, tratante de la calle real, fue puesto en prisión por falsificar moneda en Santa Fe, pero la intervención de una joven aristócrata lo salvó de la pena (Rodríguez Freyle, 1979: 238). Otros son mencionados por Ortega Ricaurte (1940: 1-2). Por fin, Juan Díaz, el menos hidalgo, siempre a pie, mercenario en las guerras de bandos de los conquistadores, soldado de pacificaciones sangrientas, enamorado de una india de Quito, lanzado por el rumor a la conquista del hombre dorado, fundador de Tocaima y repentinamente rico. Tan rico fue que pudo decir en tribunales que prestó dinero al Rey¹.

Su origen es incierto. Por lo que afirma en su Probanza de Servicios² de 1557 sabemos que llegó al Nuevo Mundo hacia 1532³. Sin

-
- 1 En su Probanza de Servicios, publicada parcialmente en el número 22 de la *Revista del Archivo Nacional*, por el Archivo Histórico Nacional —en adelante, AHN— (1940a: 19) afirma: “[...] que el Mariscal don Gonzalo Jiménez de Quesada e los oficiales de Su Majestad de la Real Hacienda fueron a hablar al dicho Juan Díaz e entender de lo que podría prestar a Su Majestad al presente, e él les respondió luego que con toda voluntad les sirviera con lo que tenía pero que estaba todo en hacienda e que serviría e prestaría dos mil pesos de oro, los cuales luego dió con toda voluntad e como buen servidor e vasallo [...] y si saben que el dicho Juan Díaz, en el dicho servicio, prestó más cantidad que todos los vecinos de la dicha ciudad de Tocaima juntos”. El propio Gonzalo Jiménez de Quesada, entonces vecino de Mariquita, firmó en la Probanza lo que Juan Díaz decía.
 - 2 Una Probanza de Servicios era un documento público mediante el cual un conquistador demostraba los servicios hechos al Rey para el reconocimiento de tierras e indios en América.
 - 3 Manuel Toussaint dice que Juan Díaz llegó con Pánfilo de Narváez y que tras la derrota de este se incorporó al ejército de Hernán Cortés (1946: 66). Sin embargo, creemos que confunde a Pánfilo de Narváez con Nuño de Guzmán. Si Juan Díaz

embargo, esta fecha se desprende de la estereotipada versión, común a los hombres de la época, de “habrá veinte y cinco años, poco más o menos...” para referirse a un rango de tiempo no bien medido. De dónde vino, no aparece en los documentos. Se colige por las historias posteriores a su muerte, por su segundo apellido, por el apodo que le será otorgado en una leyenda que Rivas (1983) rescata del siglo XIX (“el Sevillano”) y por lo que sabemos de su fabulosa casa de Tocaima, que vino del sur de España. Basados en la versión que él mismo ofrece en el documento referido, buscaremos reconstruir su historia.

Juan Díaz dice haber llegado al Nuevo Mundo al servicio de Nuño de Guzmán, en la Nueva España. La campaña conquistadora que Guzmán inició gracias a las noticias que le llegaban de España, y según las cuales le quitarían el cargo de presidente de la Real Audiencia, dio con la fundación de Nueva Galicia en tierras que desde antes se conocían como Xalisco (López de Gómara, 1979, cap. CCXI: 302). El propósito de Nuño era tener rápido acceso al Mar del Sur y a la región de California en donde, suponían los españoles, encontrarían a las Amazonas y las Islas de las Perlas (cfr. Gómez Estrada, 1992). Bernal Díaz del Castillo ilustra a Nuño como un hombre de la peor calaña⁴, torturador y asesino de indios, enfrentado siempre con Cortés, incluso maquinador del fracaso de este en la conquista de California. Tras la pérdida de una primera flotilla enviada por Cortés a la exploración del Mar del Sur, una segunda se vio separada por la traición del piloto Jiménez, cuyo navío encalló en dominios de Nuño; Díaz del Castillo (1975: 758) describe así la situación:

De lo cual tomó codicia Nuño de Guzmán y, para saber si era así que había perlas, en el mismo navío, que vinieron a darle aquella nueva, lo armó muy bien así de soldados y capitán y bastimentos, y

hubiese llegado desde la década de 1520, es muy probable que su probanza lo aseverara. Y también es muy probable que hubiese declarado más conquistas o la participación en más campañas.

- 4 Este carácter es señalado por el cronista en diferentes lugares; uno de ellos es el que sigue: “[...] y porque Cazonci que era el mayor cacique de aquella provincia, que así se llamaba, no le dio tanto oro como le demandaba el Nuño de Guzmán, le atormentó y le quemó los pies, y porque le demandaba indios e indias para su servicio, y por otras trancañillas que e le levantaron al pobre cacique, lo ahorcó, que fue una de las más malas y feas cosas que que presidente ni otras personas podían hacer [...]” (Díaz del Castillo, 1975: 749).

envió a la misma tierra a saber qué cosa era; y el capitán y los soldados que envió tuvieron voluntad de se volver porque no hallaron las perlas ni cosa ninguna de lo que los marineros dijeron, y se tornaron a Xalisco por se estar en los pueblos de su encomienda que nuevamente les había dado el Nuño de Guzmán, y porque en aquella sazón se descubrieron buenas minas de oro en aquella tierra [...].

La presencia de minas de oro en Xalisco pudo ser uno de los rumores que mantuvo a Juan Díaz en esas tierras hasta por tres años, según afirma Bernal Díaz del Castillo. Es asunto que no podemos probar, pero que parece posible, que luego de que Cortés atravesara las tierras gobernadas por Nuño en expedición para ir él mismo al descubrimiento de California, Juan Díaz fue uno de los que se adhirió al partido de Cortés y estuvo a su servicio por corto tiempo. Según el mismo cronista (1975: 758):

[...] y como en la Nueva-España se supo que el marqués iba en persona, creyeron que era a cosa cierta y rica, viniéronle a servir tantos soldados, así de a caballo y otros arcabuceros y ballesteros, y entre ellos treinta y cuatro casados, que se le juntaron por todos sobre trescientas y veinte personas, con las mujeres casadas.

La declaración de Juan Díaz (AHN, 1940a: 4) dice, en la primera de las preguntas formuladas a los testigos,

si saben que habrá veinte y cinco años, poco más o menos, que el dicho Juan Díaz está en estas partes de las indias sirviendo a Su Majestad, el cual dicho tiempo há que llegó a la Nueva España y anduvo con el Gobernador Nuño de Guzmán y en la provincia de Jalisco y con el marqués Hernán Cortés en la isla de la California, tres años poco más o menos en las dichas dos jornadas [...].

La adhesión de “tantos soldados” a Cortés ocurrió, según Bernal Díaz del Castillo, en mayo de 1536 ó 1537, pero suponemos que fue antes. La expedición de Cortés a las Islas de las Perlas, con todo, fracasó. Cuando estaba llegando a su astillero supo que Francisco Pizarro se hallaba sitiado en Lima (la Ciudad de los Reyes) y abasteció dos navíos que irían en su ayuda. La fecha más probable de esta expedición debió ser mayo de 1535 porque algunos de estos españoles estuvieron

en la fundación de Portoviejo, Ecuador. José Luis Martínez (1990: 692) en su historia de Hernán Cortés afirma que

En Acapulco recibió Cortés un mensajero del Virrey que le enviaba copia de la carta que Francisco Pizarro, el conquistador del Perú, había escrito a Pedro de Alvarado pidiéndole con urgencia auxilio, pues “estaba cercado en la ciudad de los reyes [Lima] con muy gran gente, y puesto en tanta estrechura, que si no era por mar, no podía salir”. Cortés, quien ya tenía proyectado el comercio con el Perú, le envió dos naos al mando de Hernando de Grijalva [...].

Creemos que en uno de esos navíos partió Juan Díaz, bien con Grijalva, el más mencionado, o con Diego de Ayala, quien habría hecho escala en Nicaragua (Zárate, 1995, cap. VI: 117). Según declara nuestro personaje (AHN, 1940a: 4):

[...] de la dicha Nueva España vino a las provincias del Perú, donde con el Capitán Pacheco se halló en la conquista, población y pacificación de aquella Provincia y después me hallé [*sic*] en la conquista y pacificación de la ciudad de Santiago de Guayaquil con el Capitán Orellana [...].

Los cronistas no son claros sobre el puerto en donde desembarcó esa expedición de ayuda⁵. Por lo que suponemos, hizo un alto en Guatemala, ya que desde Cieza de León se habla más profusamente de la expedición de Pedro de Alvarado. Pero Pedro de Alvarado, al parecer, iba en conquista del Perú y, sobre todo, habría llegado al Perú hacia 1535. Además, si hacemos caso al testimonio de nuestro personaje, sabemos que él dice haber estado alrededor de tres años en México y,

5 Según Agustín de Zárate (1995 cap. VI: 117), los que acudieron en ayuda del Marqués Francisco Pizarro, aparte de Alonso de Alvarado que fue con trescientos españoles “de pie y de caualllo” (1995 cap. V: 114), fueron: “[...] mucha parte desta gente le auía embiado don Alonso de Fuenmayor, su hermano, y el licenciado Gaspar de Esponzoa auía traydo parte della desde Panamá, y assimismo vn Diego de Ayala, a quien el marqués embió a Nicaragua, auía acudido con cierto socorro [...]”. En López de Gómara (1979 cap. CXXXVI: 196): “Fernando Cortés envió, con Rodrigo de Grijalva, en un propio navío suyo, desde la Nueva España, muchas armas, tiros jaeces, aderezos, vestidos de seda y una ropa de martas; el licenciado Gaspar de Espinosa llevó de Panamá, Nombre de Dios y Tierra Firme buena copia de españoles; Diego de Ayala volvió con harta gente de Nicaragua Cuauhtemallán”.

por tanto, haber llegado al Perú en 1535⁶. También dice haber estado al servicio del capitán Pacheco y haberlo ayudado en una conquista, pacificación y población. Pacheco fundó la ciudad de Portoviejo, en las cercanías de Manta, en el actual Ecuador. Los cronistas concuerdan en que la empresa de Pacheco fue sustentada por el pacto entre Almagro y Alvarado y ocurrió en 1535. Además, Pacheco duró dos años al mando de la ciudad que fue rescatada para el partido de Pizarro por un pariente de este último. Así que Pacheco, del partido de Almagro, habría salido en 1537 para Centroamérica, donde moriría. Por todo esto es casi seguro que Juan Díaz arribase al actual territorio de Ecuador en 1535. Por lo mismo concluimos que Juan Díaz estuvo del lado de Alvarado en Portoviejo, Quito y Guayaquil.

De su estadía al servicio de Pacheco en Portoviejo hay dos noticias que con seguridad llegaron a oídos de Juan Díaz, que fue vecino de esa ciudad, según su propia versión. Las cuenta Cieza de León, quien por los mismos años recorrió, en sentido contrario al de el Rico, los mismos parajes. La primera, la poderosa presencia de una Guaca en Manta a la que los indios, cuando estaban enfermos, llevaban regalos para recibir en contrapartida dones propios de los dioses (Cieza de León, 1995 cap. I: 161-162). Dice así el cronista:

Y en otras partes como yré recontando en esta hystoria, y en esta comarca afirman que el señor de Manta tienen [*sic*] o tenía vna piedra de esmeralda de mucha grandeza y muy rica.

6 Hay un dato que podría sostener la presencia de un Juan Díaz con Alvarado, como afirma Ortega Ricaurte (1940: 1), pero su fecha no concuerda. Un Juan Díaz pasó al Nuevo Mundo con Alvarado a Guatemala en 1538: hijo de Fernando Vázquez y Marina Díaz, procedente de Villanueva de Barcarrota, Badajoz (Archivo General de Indias [AGI], 1942: 323; Boyd-Bowman, 1968: 55). Es el Juan Díaz menos probable de los que aparecen en AGI y Boyd-Bowman. Sin embargo, no parece ser el que buscamos porque no habría estado con Nuño ni con Cortés, y no hay razón de peso para dudar de esa versión. Otro homónimo nacido en Granada, hijo de Pedro Díaz de Gibraleón y Leonor Álvarez, pasó a México en septiembre de 1535 (Boyd-Bowman, 1968: 132; AGI, 1942: 129). Un tercer Juan Díaz, natural de Huelva, hijo de Fernando Díaz y Elvira Rodríguez, pasó a México en agosto de 1535 (AGI, 1942: 127; Boyd-Bowman, 1968: 154). Si uno de los tres fuera el personaje en cuestión, habría contradicciones con la versión del mismo Juan Díaz: no hubiese estado en Jalisco y antes al servicio de Nuño Guzmán, como afirma en su probanza, no hubiese conocido a Cortés en el descubrimiento de California, no hubiese estado al lado de Pacheco en la pacificación y fundación de Portoviejo en la costa ecuatoriana, aunque sí habría presenciado la refundación de Guayaquil por Orellana en 1538.

La qual tuuieron y posseyeron sus antecessores por muy venerada y estimada. Y algunos días la ponían en público y la adorauan y reuerenciauan como si estuuiera en ella encerrada alguna deidad. Y como algún Indio o India estuuiesse malo, después de auer hecho sus sacrificios yuan a hacer oración a la piedra: a la qual afirman que hazían seruicio de otras piedras, haziendo entender el sacerdote que hablaua con el demonio, que venía la salud mediante aquellas ofrendas.

La figura 1 representa la escena del sacerdote sosteniendo la Guaca. La piedra redondeada es objeto de la reverencia de un abigarrado grupo de indios que se postran sorprendidos y comentan las hazañas de esmeralda tan grande. La misma fue motivo para que indios de tierras adentro viniesen a traer otras piedras como dones que harían servicios a la Guaca.



Figura 1

La Guaca de Manta

Fuente: extraída de la edición príncipe de 1553 por Franklin Pease y dispuesta entre las páginas 168 y 169 de la edición que consultamos: Cieza de León (1995).

La segunda noticia que debió conocer Juan Díaz en Portoviejo fue la que, en inmediaciones de la ciudad de Quito, Belalcázar escuchó en boca de un indio peregrino. La descripción de una ceremonia fantástica en la que un rey desnudo y cubierto con alguna sustancia se equilibraba sobre una balsa y era bañado en polvo de oro. El oro se desprendía de su cuerpo al contacto con el agua de una laguna sagrada. La noticia está contada en Cieza de León y en Castellanos. Este último (1997: 860-861) lo narra así:

Después que con aquella gente vino
Añasco, Benalcázar inquiría
Un indio forastero peregrino
Que en la ciudad de Quito residía,
Y de Bogotá dijo ser vecino,
Allí venido no sé por qué vía;
El cual habló con él, y certifica
Ser tierra de esmeraldas y oro rica.

Y entre las cosas que les encamina
Dijo de cierto rey que, sin vestido,
En balsas iba por una piscina
A hacer oblación según él vido,
Ungido todo bien de trementina,
Y encima cantidad de oro molido,
Desde los bajos pies hasta la frente,
Como rayo del sol resplandeciente.

Dijo mas las venidas ser continas
Allí para hacer ofrecimientos
De joyas de oro y esmeraldas finas
Con otras piezas de sus ornamentos,
Y afirmando ser cosas fidedinas:
Los soldados alegres y contentos
Entonces le pusieron el Dorado
Por infinitas vías derramado.

Resaltamos tres detalles que aparecerán nuevamente, pero asociados a lo que se dice de Juan Díaz: la laguna o piscina, el oro molido

y derramado y la trementina. Otra versión de esta noticia incluye la presencia de riquísimas minas de oro y acrecienta la idea de que existe un hombre como de oro tallado. La *Carta al cardenal Bembo sobre la Navegación del Amazonas* de Gonzalo Fernández de Oviedo data del 20 de enero de 1543, un año antes de la fundación de Tocaima; transcrita por Roberto Páez (1960: 238-239) dice:

[...] de esta manera acaece por estas partes, a los que con mucho afán buscan este oro, porque a la verdad, por la mayor parte se ha tornado en lloro a muchos, y esta demanda de la canela no era ella sola la que movió a Gonzalo Pizarro a buscarla, cuanto por topar junto con esa especia o canela, un gran príncipe que llaman El Dorado, del cual hay mucha noticia en aquellas partes. El cual dicen que continuamente anda cubierto de oro molido, o tan menudo como sal muy molida, porque le parece a él que ningún otro vestido ni atavío es como éste, y que oro en piezas labradas es cosa grosera y común y que otros señores se pueden vestir y visten de ellas, cuando les place. Pero polvorizarse de oro es cosa muy extremada y más costosa, porque cada día nuevamente se cubre de aquel oro y en la noche se lava y lo deja perder, y porque tal hábito no le da empacho ni le ofende, ni encubre su linda disposición, ni parte alguna de ella; y con cierta goma o licor oloroso se unta por la mañana y sobre aquella unción se echa aquel polvo molido y queda toda la persona cubierto de oro desde la planta del pie hasta la cabeza, tan resplandeciente como una pieza de oro labrada de mano de un muy buen platero o artífice, de manera que se colige de esto y de la fama, que hay una tierra que es de riquísimas minas de oro. Así que Reverendísimo Señor mío, este Rey Dorado es lo que iban a buscar y su camino y diseños sucedieron como he dicho.

Los caminos de El Dorado, como es sabido, se bifurcan constantemente, incluso en las primeras versiones. La carta de Fernández de Oviedo, así como la fuente de Castellanos, lo ubica en algún lugar a la izquierda del Marañón o río de las Amazonas. El Marañón mismo fue la ruta que siguió Orellana luego de re-fundar Santiago de Guayaquil. La primera ruta de Belalcázar, la misma que siguiera Juan Díaz, busca el valle del Magdalena. Juan Díaz se vio atraído por guacas (esmeraldas que contienen deidades) y leyendas de hombres ungidos con trementina,

sobre lagunas, y derramados de oro. Esa búsqueda que lo tenía errando por los caminos indígenas de América lo trajo al Nuevo Reino.

Algo más que encontró en el meridiano ecuador, al tiempo que los rumores de tan fantásticas riquezas, fue el amor. Hacia 1538, o un poco antes, conoció a Elvira, una india de Quito que lo acompañó poco menos de veinte años. Elvira desapareció en la niebla de la historia, no sabemos la edad que tenía al unirse a las andanzas del español, no sabemos más detalles de su procedencia ni de su proceder. Suponemos que tuvo un cierto influjo sobre este conquistador que luego de conocerla no parece haberse entregado a otras búsquedas románticas, más bien se inmiscuyó en alianzas que le asegurarían a su stirpe reconocimiento aristocrático por la riqueza duramente ganada. Sabemos que Elvira estuvo con él en Popayán, Santa Fe, probablemente en Timaná y, con seguridad, en Tocaima. Murió entre 1554 y 1557. Tuvo, al menos, dos hijas con Juan Díaz: Catalina Díaz y Francisca Díaz. Catalina Díaz demandó a su padre en 1563.

Luego de su participación en la pacificación de Portoviejo, dice haber estado bajo el mando de Orellana en la fundación de Santiago de Guayaquil. Desde allí, víctima y partícipe de las guerras de bandos que Cieza de León llama “Las guerras del Perú”, fue a dar a Popayán. En este lugar conoció a algunos españoles que servirían de testigos en su Probanza de Servicios. Antes de Popayán nadie pudo decir que supo de sus andanzas más que por propia boca de Juan Díaz. Habido el amor, el conquistador continuó buscando el oro. Una vez en Popayán, siguiendo un sino terrible de pendencias y pacificaciones, Juan Díaz se unió a Juan de Cabrera, capitán de confianza de Belalcázar, en el “apaciguamiento” de Timaná, luego del alzamiento de la cacica Gaitana y las terribles muertes de Juan de Arévalo y Pedro de Añasco. De las mismas fechas, entre 1539 y 1541, resulta el descubrimiento de minas de oro en el valle del Magdalena, en las inmediaciones de los ríos Lagunilla y Sabandija⁷.

7 Poco tiempo antes, cuando Jiménez de Quesada bajó del altiplano, fue con algunos soldados a reconocer las tierras bajas, y unos de ellos, que se adelantaban con Hernán Pérez de Quesada, se encontraron con las tropas de Belalcázar en inmediaciones del río de la Sabandija. Es interesante saber que aunque Juan Díaz no estaba en alguno de esos grupos de conquistadores, Juan de Castellanos (1997: 883), confundiéndolo con el Juan Díaz que Belalcázar dejó en Quito, lo ubica en dicho encuentro. Si Juan Díaz hubiese participado en el encuentro entre

Como El Dorado siempre está en la distancia o está “más allá”, en Santa Fe se tenía la idea —y no sabemos si era idea propia de los españoles o idea de los indígenas mismos— de que en las sierras nevadas que se divisan desde Bogotá en algunas mañanas particularmente despejadas habría grandes riquezas. Aguado, el primer cronista del Nuevo Reino de Granada y cuya obra data de finales del siglo XVI, lo cuenta así (1956: 373):

Desde la ciudad de Santafé se parecían unas sierras nevadas casi a la parte del occidente, que hoy llaman las de Cartago, que estarán apartadas de esta ciudad sesenta y tres leguas (por el camino real que hay ahora que andar, y por donde la historia dice que Maldonado fue hay pocas menos de ciento), las cuales muchas veces en este nuestro tiempo se ven cuando el elemento del aire no está turbio con los vapores y nubes que de la tierra se levantan; y como en las Indias, en este tiempo se tuviese por común opinión que toda región donde la nieve hacía asiento era rica y próspera y muy poblada, fue promovido Hernán Pérez de Quesada a que se fuesen a descubrir estas sierras nevadas, y si la región fuese tal como deseaban, poblase la gente en ella y así se remediarían los que no tuviesen sustento particular; y para este efecto nombró por capitán al capitán Baltasar Maldonado.

Hacia 1541 ó 1542 Maldonado trajo noticias de minas de oro e indios feroces, los panches, pero no sabemos cuánto de la cordillera Central remontó. Sabemos que desde entonces los ríos Lagunilla y Sabandija eran comunes y corresponden a los que en la actualidad tienen los mismos nombres en el norte del Tolima. Aguado informa también de la necesidad de que Santa Fe se despoblase de los buscadores de fortuna que habrían llegado en la busca de El Dorado. La expedición de Maldonado, la exploración de las tierras bajo el dominio majestuoso de las Sierras de Cartago, hallaría tierra fértil para el asiento de la ambición del oro. En la siguiente expedición saldría Juan Díaz, bajo el

Belalcázar y Jiménez de Quesada, no habría dudado en asegurarlo en su probanza. Ello lo hubiese puesto como cofundador de Santa Fe de Bogotá. Sin embargo, su confusión indica la muy estrecha relación que había entre nuestro Juan Díaz y la zona del río de la Sabandija por los tiempos en que escribía Castellanos, entre las décadas de 1560 y 1580.

mando del capitán Venegas, en conquista y pacificación de los panches y en busca de las minas de oro.

LA CASA GRANDE Y LAS MINAS DE ORO

Hernán Venegas Carrillo fue nombrado Capitán por Lugo, quien en franca contienda con Jiménez de Quesada buscaba, según Fernández de Piedrahita (1973: 566), “[...] Cabo en quien concurriesen prudencia y valor para guerrear con las naciones belicosas de los Panches y Pantagoros, que habitaban la una y otra parte del río grande, en cuyas provincias se decía que estaban las minas”.

Líneas más adelante, la versión de este autor exalta la expedición de Venegas, quien con un grupo de conquistadores, entre ellos Martín Yañes Tafur y Juan Díaz,

Corrió en breve tiempo con felicidad las provincias más guerreras, siendo el primero que descubrió las de Ibagué, Santa Agueda, la Victoria y Mariquita y por cumplir como debía las órdenes del Adelantado descubrió asimismo las minas de oro de la Sabandija y del Venadillo, nombrada ésta así por un cervatillo manso que tenían los indios en aquel sitio; y la otra porque tiene su asiento en el río Cuamo, llamado ya de la Sabandija por haber encontrado allí una muy venenosa, a la manera de avispa bermeja, aunque de este género se ven pocas.

Los pormenores de la expedición, narrados por Aguado y Simón, incluyen el uso de perros amaestrados para devorar a los indios y las incontables infamias de los conquistadores que asediaban y quemaban a los caciques en sus cercados, pactaban y luego traicionaban, asesinaban con saña y despojaban a través del repartimiento de riquezas, tierras e indios. De esa expedición data la fundación de Tocaima, también conocida como Ciudad de los Panches, la cual desde 1544 y hasta 1555 tuvo una amplia jurisdicción que incluía los territorios del actual Norte del Tolima y oriente de Caldas, en donde, luego de mediado el siglo XVI, los españoles fundaron poblaciones dedicadas por entero a la explotación de minas de oro y plata. Uno de los fundadores de Tocaima fue Juan Díaz⁸.

⁸ Existe en la actualidad evidencia física de su memoria en la región. El Alto Juan Díaz (al suroeste de la cabecera de Armero-Guayabal, Tolima) es un cerro ubicado

La primera vez que Juan Díaz aparece en documentos públicos ya es un hombre inmensamente rico. En la Probanza, pero sobre todo en los cronistas, están especialmente señaladas la explotación de minas de oro y la gran cantidad de quintos reales que de su actividad habría obtenido el Rey. No obstante, Colmenares (1978: 271-272) desmiente esas versiones al asegurar que sus actividades mineras “no tuvieron nada de extraordinario” y afirma que su fama se debió a la enorme extensión de tierras que poseía y que “contenían algunas mil cabezas de ganado, trescientas mulas y trescientos puercos”.

Al inicio de su declaración, Juan Díaz parece afirmar que sus réditos se deben a las labranzas en las vegas del río Bledos⁹ para sostenimiento de las minas, al mantenimiento del camino entre dichas vegas y Mariquita y, eventualmente, a su influencia para que el trabajo en las minas no decayese. Las primeras preguntas de su probanza inquieran su tránsito en el Nuevo Mundo, tránsito que hemos reconstruido hasta ahora. De la pregunta seis a la dieciocho informa sobre sus actividades en la jurisdicción de Tocaima.

Afirma haber sido el primer vecino de Tocaima que tuvo estancias y “empezó a labrar y a sembrar en el río de los Bledos” para sustentar las minas en el río Sabandija y en Mariquita (AHN, 1940a: 5); dice haber traído “muchos ganados de puercos y mucho maíz” para sostenimiento de Mariquita. Además afirma haber prestado dinero a los vecinos de los nuevos pueblos; haber mudado las minas del río Sabandija a Mariquita con la ayuda de la cuadrilla de Martín Yañes Tafur; haber hecho camino y levantado dos puentes para comunicar el río de los Bledos con las minas de Mariquita, estos dos puentes habrían sido sobre los ríos Lagunilla y Gualí; y haber sido el primero que puso recuas de

en la desembocadura del Lagunilla al llano (Instituto Geográfico Agustín Codazzi [IGAC], 1980: 817); bajo su dominio se encuentran los sectores de Padilla, Socavón y El Sirpe, esta última es una vereda en donde aún funciona una mina de oro. Tiene una altura aproximada de mil metros sobre el nivel del mar y unos seiscientos desde su base. Desde allí se contempla entero el valle del Magdalena y, a lo lejos, toda la vertiente de la cordillera Oriental, en donde queda Tocaima. El Chorro de Juan Díaz es un afluente de la quebrada Santo Domingo, en Armero-Guayabal. Finalmente, la quebrada de Juan Díaz es afluente del río Gualí, en Mariquita (Bateman, 1957: 215).

- 9 El río Bledos queda en la actual población de Lérida (Tolima) y es un afluente que se une al río Lagunilla en los llanos del Tolima, a varios kilómetros del Alto Juan Díaz.

mulas para transportar bastimento en dicho camino. Asimismo afirma ser el español que más quintos ha pagado por su explotación de las minas y que todos los negros que tiene a su servicio “los ha ocupado y traído en las dichas minas, sacando oro y no los ha ocupado en otras haciendas y granjerías” (AHN, 1940a: 6).

Los testigos que lleva Juan Díaz, como dijimos, no saben de su vida antes de llegar a Popayán. Lo que sí saben nos sirve para reconstruir el origen de las noticias que ingresarán en la memoria del periodo colonial. Francisco Bravo, vecino de Mariquita, dice que las labranzas del río de los Bledos se iniciaron hacia 1552 y que él acompañó a Juan Díaz en ese descubrimiento. También dice que los puercos y el maíz que producían las labranzas eran muy bien vendidos por el Rico, que así ya le conocían (AHN, 1940a: 7-9). En las declaraciones de Hernán Pérez, fundidor y “estaniador”, y Andrés López de Galarza, tesorero (estas no han sido publicadas¹⁰), aparece la duda acerca del origen del oro que Juan Díaz ha “quintado”. Ambos dicen no saber si el oro es producto de su trabajo en las minas o es oro de otras cuadrillas¹¹. No es de extrañar la duda que recae sobre los comportamientos de Juan Díaz, ya que en la demanda que en 1563 le instauró Catalina Díaz, su hija de la unión con la india Elvira, ella declara que (AHN, 1940b: 31):

[...] el dicho Juan Díaz, hombre rico poderoso y favorecido en la dicha ciudad de Tocaima, y tal que aunque por mi parte le sea pedida alguna cosa de lo sobre dicho ante la justicia ordinaria de la dicha ciudad de Tocaima, no lo alcanzará allí, ni le será fecha ansí por lo susodicho como por haber sido el dicho Juan Díaz Alcalde ordinario en la dicha ciudad y que se espera lo será otro año, y porque los Alcaldes Regidores y Escribanos y todos los demás vecinos de la dicha ciudad, o la mayor parte de ellos, le deben deudas en muchas cuentas de pesos de oro y como este es negocio de tanta calidad, no harán las dichas justicias más de lo que él quisiere.

10 En ambos casos debemos agradecer la transcripción de Nora Díaz, antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Los documentos originales se encuentran en el Archivo General de la Nación, Salón de la Colonia, Miscelánea, tomo XXXII, ff. 978ra-1028v.

11 En relación con el oro que se ha registrado en los libros de la Hacienda Real, López de Galarza manifiesta que “no sabe si lo sacó (con su) cuadrilla o no” (f. 991r.).

El testimonio permite conjeturar que en las minas muchos “señores de cuadrillas” habrían estado endeudados con Juan Díaz, el mismo hombre que proveía comida, ropa y otros bastimentos, y que, con seguridad, cobraba ferozmente sus servicios. Los pagos que estos le hacían debieron ser, en la mayoría de los casos, en oro que el “hombre muy rico y caudaloso” (AHN, 1940b: 32) debió presentar como producto del trabajo de sus propias cuadrillas. Es importante señalar la convicción con que la hija declara que a Juan Díaz las justicias no lo alcanzarán en Tocaima y no harán más que lo que él quisiere, por eso la demanda se instaura en Santa Fe. La razón fundamental arguye, más que la condición de alcalde que tuvo y tendrá el español, las muchas deudas “de pesos de oro” que inclinarían las justicias del lado de el Rico. Otro ejemplo de su carácter voraz es la demanda que instaura contra el albañil contratado para aderezar parte de la casa de Tocaima. Luego de que lo ha obligado a trabajar en las minas, lo señala por no cumplir con los tiempos de construcción¹². Volvamos sobre la región de las minas.

Pero Hernández (Archivo General de la Nación [AGN], Salón de la Colonia, Miscelánea, tomo XXXII, folio 1008r.), como otros testigos, declara que los puentes construidos por Juan Díaz debían atravesar dos ríos caudalosos que no se vadean la mayor parte del año —se refiere a los ríos Lagunilla y Gualí—. Cristóbal de Zamora ofrece un detalle que ayuda a aclarar otro aspecto que ingresaría en la mitología de Juan Díaz: el río que ahora llamamos Lagunilla era llamado “el río de la Lagunilla” (folio 1011r.). Si, como se deduce, había una lagunilla en el río, esta debía estar ubicada en los alrededores del Alto Juan Díaz (sectores El Sirpe o Socavón). El cañón del río Lagunilla tiene una pendiente muy abrupta, de tal manera que es una zona proclive a presentar continuos deslizamientos de tierra, derrumbes que forman represas con enormes piedras propias de la región. La avalancha de 1595¹³, con seguridad, arrastró la lagunilla que daba nombre al río.

Martín Yañes Tafur, uno de los conquistadores que recibió préstamos de Juan Díaz, como asegura Francisco Bravo, dice haber es-

12 La conciliación por dicha demanda, de 1573, reposa en la Sala de Libros Raros y Manuscritos de la Biblioteca Luis Ángel Arango (*Asuntos varios sobre la familia del Capitán Juan Díaz Jaramillo, de los fundadores de Tocaima*. Número Topográfico 929.2). En adelante, este archivo se citará BLAA.

13 Véase el aparte *El volcán de Cartago*, pp. 251-259 de este artículo.

cuchado como cosa cierta que Juan Díaz estuvo al servicio de Cortés, Orellana y Pacheco. Asegura que Juan Díaz prestó dineros a vecinos españoles para sus necesidades y para “comprar haciendas”. También aclara el suceso del traslado de las minas de oro del río Sabandija a Mariquita¹⁴. Al parecer, las minas estaban ubicadas en el Sabandija y Juan Díaz convenció a “los demás señores de cuadrillas de oro” para que se trasladasen a Mariquita, presumiblemente en los alrededores de la actual quebrada Juan Díaz. Al cabo de un tiempo, comoquiera que la extracción de oro se vino a menos, las demás cuadrillas se habrían devuelto para el río Sabandija. Pero entonces las cuadrillas de Juan Díaz y Martín Yañes permanecieron en Mariquita “y después viendo las demás como se sacaba buen oro se volvieron” y abandonaron definitivamente las primeras minas (AHN, 1940a: 13-16). Esta mudanza, quizá orquestada, da para pensar que este conquistador quiso alejar a los demás mineros españoles de unas minas que presuntamente estaban en el cañón del río Lagunilla, en las actuales veredas de Socavón y El Sirpe, pocos cientos de metros antes de la desembocadura del río en el valle del Magdalena.

A la pregunta quince del interrogatorio, Martín Yañes dice que “Juan Díaz ha sacado oro en cantidad en las dichas minas, tanto como el que más sacó, y ninguno más que él” (AHN, 1940a: 16)¹⁵. Estas declaraciones y otras que coinciden en su fantástica riqueza confluyen en la existencia de unas minas inagotables. Tales minas habrían sido explotadas por medio de socavones. En algunos cronistas tardíos se lee acerca de unas minas perdidas o de “los socavones de Juan Díaz” (Rodríguez Freyle, 1979: 376), que aún no se sabe con exactitud en qué lugar del norte del Tolima se hallarían. La aparición de la palabra *socavón* en el *Diccionario de Autoridades* data de 1739 y dice: “Cueva que fe hace al través debaxo de algun cerro, ó monte” (Real Academia Española [RAE], 1726-1739)) trae también un ejemplo de su uso en la

14 Carranza se confunde al creer que la mudanza se hace de Mariquita al río Sabandija (1941: 41). Esta confusión se debe a la oscura forma de plantear la cuestión en las preguntas de la probanza y a las ambiguas declaraciones de los testigos. No obstante, en la declaración de Martín Yañes es claro que el movimiento de las minas es en el sentido que decimos.

15 La transcripción que hace Carranza de la declaración de Yañes (1941: 45) reza así: “dixo este dicho testigo que sabe quel dicho juan diaz ha sacado oro en cantidad en las dichas mynas tanto como el que más sacó quintando mas quel...”.

Historia natural y moral de las Indias de José de Acosta (1962: 155): “para remedio de esta tan gran profundidad de minas se inventaron los socavones, que llaman: que son unas cuevas que van hechas por bajo desde un lado del cerro, atravesándole hasta llegar a las vetas”¹⁶. Cabe preguntarse si las minas de Juan Díaz no estarían ubicadas en el sector Socavón a unos quinientos metros del alto Juan Díaz, en el actual municipio de Armero-Guayabal. En esta misma zona, según nuestra exploración etnográfica iniciada en el año 2007, circula la certeza de que todos esos cerros están atravesados por cuevas que van a dar a vetas de oro y plata que comunican la cordillera Central, desde el Nevado del Ruiz, hasta las minas de esmeraldas del otro lado del río Magdalena, en la vertiente de la cordillera Oriental colombiana. Cabe preguntarse también por el lugar en el que estuvieron unas minas conocidas como las de “La Trementina”, mencionadas únicamente por Gonzalo Pérez de Vargas (1993-1995: 376) en una breve descripción de Tocaima, que data de cerca de 1572.

Los cronistas del siglo xvii convirtieron las minas de Juan Díaz en un misterio. Un enigma desde la forma en que explotaba las mismas hasta el lugar exacto en que se hallarían. Flores de Ocariz dice que la mina se hundió “y no fe ha podido Volver à hallar” (1990 t. II: 139).

Sin embargo, la riqueza de Juan Díaz se materializó en un lugar diferente a las minas que fueron secretas o no existieron. La casa que construyó en Tocaima es objeto de reiteradas y monótonas descripciones que aparecen en documentos coloniales y, sobre todo, en cronistas tardíos. La primera descripción que conocemos es la que hace Gonzalo Pérez de Vargas (1993-1995: 369-382) antes de la desaparición de Juan Díaz. El documento (p. 391) empieza así:

Es la çiudad de Tocayma una pequeña poblaçión en el nuevo rreyno de granada que terná v(e)z(in)osasta quarenta casas y la mayor parte dellas de cal y ladrillo entre las cuales ay una que hedificó el capitán Joan Díaz Xaramillo vezino della, las cuales se tienen por las mejores que ay en estas partes de yndias, así por ser buen hedifiçio y muy grandes como por tener todo el maderamyento de pul(i)diçimos artesones entre tallados y todo de madera de çedro de la qual y de *nogal*, es todo el maderamyento

16 Acosta explica la forma en que se labran las minas de Potosí.

destas casas las quales aún no quedaron del todo perfetas y acabadas porque la muerte previno a su hedificador. Haze muy hermosa perspectiva este hediffiçio a los que bienen de Santa ffee porque la primera y mejor casa que ven y todas las demás del pueblo son del mejor hediffiçio que ay en este rreino.

La muerte del edificador habría demorado la construcción que, al parecer, se llevó más de quince años. La obra inició una vez que Juan Díaz se casó con Francisca Ortiz en 1560, y aún en 1573 había pleitos por la factura de labores de albañilería en esta (BLAA). Destaca la presencia de artesones tallados y maderas de la mejor calidad. La segunda descripción con la que contamos, de la “Relación de las cosas notables que hay en el Distrito de esta audiencia de el Nuevo Reyno de Granada” sin firma ni fecha —pero de cerca de 1608, según Hermes Tovar, quien la transcribe¹⁷—, dice así refiriéndose a la ciudad de Tocaima (1993-1995: 494):

Aquí hubo un hombre humilde que fue muy rico y de tan buen discurso que pareciéndole iría muy adelante su ciudad, en ella labró una casa muy grande de madera dorada, lazos y artesones que hizo traer de Castilla y azulejos sevillanos con 4 torres que tiene los chapiteles de lacta, cabrán dentro todos los vecinos de la ciudad que serán 40 y bien escasos en todo con sus familias, habitanla [*sic*] murciélagos.

Que la casa fuese de madera dorada es un detalle que en ningún otro documento aparece. Sin embargo, sea cierto o falso, es un detalle que se adhiere rápidamente a la figura de el Rico, junto a otra certeza de todos los comentaristas, pero que no tiene una evidencia mayor, que Juan Díaz fue de origen humilde y “llegó a tener tanto como el que más”. Fray Pedro Simón (1981 t. IV: 191) es parco en la descripción de la casa de Tocaima, aunque la califica como propia de la nobleza. Dice que luego de la fundación, a la ciudad:

Le dispusieron las cuadras y solares que se repartieron según la cantidad de los vecinos que se hallaron en aquella sazón, para

17 El documento se encuentra en el Museo Británico, Sala de Manuscritos, *Gayangos* 13992, ff. 334r.-340r.

que cada cual a su gusto edificase su casa pajiza, como se hizo con ayuda de los vasallos del Tocaima y otros, hasta que después se fundaron más de intento, de piedra, tapia y teja, y aún Juan Díaz edificó algunos años después una tan suntuosa y bien acabada, que podía competir con la de un gran príncipe [...].

Otros cronistas son más generosos en los detalles de la casa. Veamos la versión de Juan Flores de Ocáriz, hacia 1674 (95 años después de la desaparición de Juan Díaz), en el árbol décimo de sus genealogías (1990 t. II: 139):

Iuan Diaz Xaramillo, hombre poderofu, que fabricó en Tocayma las cafas mas famtuofas que ha auido en el Nuevo Reyno de Granada, que por ellas eftuuo en mudarfe la real Chancillería á aquella Ciudad, y para fu efidicio hizo traer de Seuilla azulejos, y otras cofas [...].

Es en Flores de Ocáriz que aparece por vez primera la versión de que la Real Audiencia (Chancillería) se trasladaría a Tocaima gracias al esplendor de “las casas” de Juan Díaz. Lucas Fernández de Piedrahita, que escribe quince años después de Ocáriz, trae más detalles: explica que “deseando eternizarse en la posteridad labró una casa que pudiera servir decentemente de Alcázar”, y cuenta que trajo de Castilla azulejos, vidrieras, rejería y artesones dorados (1973: 568). Alonso de Zamora (1945 t. II: 315-316), quien publica en 1701, añade a los lujosos detalles y a la convicción de que Juan Díaz quería “eternizarse” que la casa podría “servir de Alcázar á nuestros Reyes”. Como vemos, las dimensiones y las riquezas de la casa de Juan Díaz parecen acrecentarse con el paso del tiempo. Igual ocurrió con sus minas. Igual con la convicción del mundo colonial de que los caudales de Juan Díaz tenían alguna mácula notoria en las dimensiones de su morada y en la exhibición de tanto poder y fastuosidad. Una primera conclusión que destiló el paso del tiempo fue que Juan Díaz creía tener tanto como los reyes para labrarse una casa de su estatura o, peor aún, quería ser eterno. El crecimiento sin medida de la riqueza fue visto como síntoma de una ambición sacrílega.

Sin embargo, para que este crecimiento sin medida de la riqueza de Juan Díaz en las narraciones coloniales fuera posible, debieron ocurrir dos catástrofes. La primera está siempre asociada a la descripción

de la casa: la creciente de 1581 en el río Patí. La segunda permaneció oculta, como el amor de Juan Díaz, por la niebla de la historia: la erupción del volcán de Cartago en 1595. Empezaremos por la primera.

LA CRECIENTE DEL RÍO PATÍ Y LA RUINA DE JUAN DÍAZ

La versión económica y dramática de Rodríguez Freyle incluye, de forma equivocada, a Juan Díaz entre los conquistadores que vinieron con Belalcázar: “Juan Díaz, hidalgo, Vecino de Tocaima, por otro nombre el Rico, que hizo la casa grande de Tocaima; con azulejos, y se la ha comido el río sin dejar piedra de ella” (1985: 102)¹⁸. El cronista supone sabido por todos que había una “casa grande de Tocaima”, la misma que será llamada así por Francisca Ortiz en la demanda que instaure contra uno de sus hijos con Juan Díaz (BLAA), y en otro lugar, por Rodríguez Freyle (1979: 306)¹⁹, y explica, de manera sencilla y contundente, que la casa fue comida por el río, exagerando a tal punto la catástrofe que agrega, contra toda evidencia, “sin dejar piedra de ella”. Aunque esto no fue cierto, que toda la riqueza de Juan Díaz se perdió en la avenida del río o quedó oculta por ella, es la mayor certeza que sobre los bienes de el Rico sobrevive en el periodo colonial.

Según cuenta Zamora (1945 t. I: 349):

Con grande estrago manifestó el tiempo, que los Conquistadores erraron el sitio, que eligieron para la fundación de Tocayma; porque cercano el río empezó á entrarse en la Ciudad, derribando los más cercanos edificios. El año de 1581 fue tan grande la inundación, que la arrassó con pérdida tan considerable de los vezinos, que los dexó destruidos, y humillada aquella grandeza, con que la avian ilustrado [...].

En 1581, la avenida del río Patí (hoy río Bogotá), que antes de eso había inundado cuatro veces la joven ciudad, empantanó la casa de

18 Optamos por no usar el “hidalgo” como apellido (como erróneamente lo hace la edición de biblioteca Ayacucho), por eso, solo por esta vez, usamos la edición de Editorial Bedout (1985), página 102.

19 En la descripción de la terrible muerte por celos de una de las hijas del español a manos de su esposo. Este suceso habría tenido lugar hacia 1583. El yerno de Juan Díaz era García de Vargas, hijo de Bernardo de Vargas Machuca, uno de los fundadores de Trinidad de los Muzos y escritor de *Milicia y descripción de las Indias*.

Juan Díaz. Toda la riqueza que habría tenido, a excepción de parte del artesonado, se perdió. Pedro Simón, en 1621, decía que la casa “podía competir con la de un príncipe, aunque ya el río, su convecino, va concluyendo con ella” (1981 t. iv: 191). Flores de Ocáriz menciona la creciente al paso: “para fu efidicio hizo traer de Seuilla azulejos, y otras cofas; innundolas el rio, y, azulejos, y otros despojos firuen en la Iglesia de fu Conuento, y en cafas dél” (1990 t. ii: 139). Los artesones del techo de la casa de Juan Díaz se encuentran en el presbiterio de la actual iglesia de la Concepción, en Bogotá; ¡la casa de Juan Díaz era tan magnífica como una iglesia colonial! Fernández de Piedrahita (1973: 568) añade acerca de la casa que

después de asolada con las inundaciones y crecientes del Patí, han sido bastantes las ruinas para hermostear las iglesias parroquial y de Santo Domingo, que se han labrado en la nueva ciudad, y lo que es más, para el magnífico templo de la Limpia Concepción de Santa-fé, que es uno de los ilustres y aseados de las Indias, sin que de toda aquella riqueza y majestad haya dejado el tiempo otras señales, pues en el mío he conocido muchos de sus descendientes en suma pobreza.

La creciente que bajó por el Patí fue el comienzo de la tragedia de la familia de Juan Díaz. Cien años después, según afirma el cronista, sus descendientes estaban en la miseria. Ocáriz recuerda que “nietas fuyas fe viero pidiendo limofsna, exemplo, y castigo de fobervia” (1990 t. ii: 139). Y es a partir de este autor que aparece en los documentos escritos el convencimiento de que hubo tanta riqueza que había en ello mucha soberbia. Por ende, que en castigo habrían sobrevenido la inundación y la ruina. Sin embargo, los elementos recurrentes de la historia de Juan Díaz ya se encuentran claramente señalados en Piedrahita: minas habidas por modo extraño, casa fabulosa, ánimo desafiante e insensato, crecientes e inundaciones provocadas por el río, riqueza perdida o malgastada. Para que estos elementos se sedimentaran en la memoria oral, que con seguridad consultaron el obispo y el genealogista, tuvo que pasar un siglo. Veamos otras variaciones sobre la historia de Juan Díaz. Soledad Acosta (1883: 404), en una versión ya bastante tardía, del siglo xix, y confundiendo personajes, afirma que

Le llamaban *el rico*, porque era dueño de las minas de oro de Tocaima, que se taparon en tiempo de su hijo, del mismo nombre.

Este último había mandado labrar las casas más suntuosas que se vieron en aquel tiempo en todo el Reino; y como era soberbio y orgulloso, y cuando creció el río Bogotá destruyó las casas, y se taparon las minas, decía la gente de Tocaima que aquello le había sucedido en castigo de su soberbia.

Para esta autora, la pérdida de la casa y la de las minas se debe a la misma creciente. Allí se han condensado cuatro elementos: casa y mina (materializaciones de una riqueza fabulosa), creciente del río y castigo por soberbia. Aunque la creciente es en sí misma misteriosa, también hay eventos mágicos en torno a las minas. Volvamos a Ocariz (1990 t. II: 139):

[...] facabale fu quadrilla de Negros considerable oro cada femana, y porque en vna folo le traxeron vn borceguí lleno de oro, menofpreciandolo por poco, lo derramò, y defde aquel dia fue decayendo, porque fe hundiò la mina cogiendole los Negros dentro, y no fe ha podido Volver à hallar [...].

Al tiempo que derramó el oro, mediando un principio mágico de simpatía, la mina fue decayendo y se derrumbó sepultando a los negros, quienes, por lo que se colige, serían los garantes de la apreciada producción. Sin embargo, no hay consenso entre los primeros cronistas sobre el derrumbe de las minas, sino sobre la creciente que se llevó la casa. Creemos que no hay incompatibilidad, la razón es que la riqueza soberbia se materializó en la casa, pese a que proviene del oro de las minas. Un borceguí era una especie de zapato que llegaba hasta media pierna (una bota gigante o una cornucopia, un cuerno lleno de oro): entendemos que había mucha soberbia en considerar poco tanto oro. Tanto es el oro que el mundo colonial le atribuye a Juan Díaz, que Piedrahita afirma que este “habiendo encontrado una mina de oro por modo extraño, sacó de ella tanta cantidad, que lo medía por fanegadas” (1973: 568). La fanega es una medida tradicional de capacidad para arenas y tierras usadas en la construcción de casas (áridos). Equivale a una arroba, 25 libras o un cuarto de bulto, aunque la equivalencia varía según los lugares. Pero fanega es usado también para dar cuenta de la cantidad de tierra necesaria para producir una fanega de trigo; con la adición al final, fanegada es sinónimo de abundancia de

riqueza (RAE, 1726-1739). Lo que quiere decir, también por un “modo extraño”, que Juan Díaz trataba el oro como si fuese tierra “de obra” o, que viene a ser lo mismo, que el oro de Juan Díaz estaba en granos, en polvo o molido; y que era transportado en “bultos”. En consecuencia, tendría tanto oro como para construir casas o, que se seguiría lógicamente, su casa era o pudo ser de oro. Recordemos que la segunda descripción de su casa dice que la madera era dorada (Anónimo, 1993-1996: 494). Pero, además, puede leerse que tenía tanto oro que era como si todas sus tierras fueran de oro.

El padre Alonso de Zamora (1945 t. II: 315-316) aclara el “modo extraño” por el cual conoció las minas y enfatiza la forma de medir el oro;

[Tocaima] tuvo muchos vezinos ricos, y poderosos, y vno de ellos fue Juan Diaz Xaramillo, que aviendo hallado vn negro suyo vna mina de oro, por el indicio de que las hormigas, para limpiar sus madrigueras, sacaban algunos granos. Fue tan grande la riqueza que sacó, que ya no lo pesaba á marcos, sino que lo media por fanegas.

En esta versión de la colonia tardía aparecen las hormigas como mediadoras de la relación entre el negro y el oro de la misma forma en que el negro es mediador de la relación entre Juan Díaz y las minas. En otras palabras, las hormigas son al negro lo que el negro a Juan Díaz. En un contrato de palabra, pero contrato de honor como cabe en toda empresa en que la palabra se empeña, el negro sale más honorable que el español. La traición del último pudo ser la razón de su condena. Pero en Juan Díaz el pecado no es la traición de la palabra empeñada sino la soberbia. Fue la ambición de tener más lo que le perdió. Como quiso tener más, todo lo perdió (cfr. Vargas Machuca, 1892 vol. I: 73): recordemos que en la versión de Ocariz la mina se hundió y en ella los negros. En las versiones consideradas hasta ahora, así como en la propia declaración de Juan Díaz, es evidente que los negros ocupan un importante lugar en la relación entre Juan Díaz y la riqueza. Pareciera que es debido a la presencia de los negros que las minas producen tanto. Pero también es como si el negro garantizara la extraña circunstancia de unas hormigas que acarrearán oro molido. El negro nunca es personaje activo sino más bien un mediador. Es como si algo mágico lo rodeara: la magia del negro garantiza la abundancia del oro. Cuando

desaparezca el negro de la narración, como es necesario en la lógica de las representaciones del mundo colonial, aparecerá el diablo.

Esta historia de las hormigas aunada a la de la soberbia y la tacañería de Juan Díaz, como la magnitud de su riqueza, crecen durante el periodo colonial. Las historias impresas acerca de este personaje lo ubicarán sobre todo en la cordillera Oriental, en los alrededores de Tocaima y en toda la vertiente de esta cordillera al Magdalena, y en consecuencia dejarán de lado los lugares en donde estuvieron sus más fabulosas minas. En el camino que comunica Tocaima con Bogotá, el Rico tuvo una finca tan grande que en sus propios terrenos se fundó una población llamada “La Mesa de Juan Díaz”. En ese lugar, como en muchos otros, en torno a la figura de Juan Díaz pulularon historias que fueron calificadas como fantasiosas e inverosímiles (cfr. Carranza, 1941; Colmenares, 1978). Fray Juan de Santa Gertrudis (1970: 187-188), en el capítulo vi de *Maravillas de la naturaleza*, que data de 1790, más de dos siglos después de la desaparición del conquistador, dice de La Mesa de Juan Díaz:

Esta mesa es un empinado cerro muy eminente, que arriba forma un llano que tendrá una milla de largo, y en proporción de ancho. En años anteriores lo compró al rey un español llamado Juan Díaz, y fundó en él una grande hacienda, y de esto tomó la denominación de La Mesa de Juan Díaz. Es tierra templada y de todos frutos y semillas prueban en él. Tuvo pues este hombre una ventura, pero no la supo conservar, y Dios que se la dio, se la quitó después. Fue el caso que uno de los negros esclavos que tenía encontró dentro de un pedazo de monte muchos montoncitos de oro en polvo, que de sus nidos, en lugar de tierra, sacaban las hormigas que vivían en todo aquel monte. El negro avisó a su amo, el cual fue con el negro allá. A lo que vio tanta riqueza, encargó el secreto al negro, y desde aquel día empezó con todo sigilo a acarrearlo a su casa entre los dos. Ya que tuvo el oro en su poder, se puso muy soberbio, y viendo que las hormigas siempre proseguían en volver a sacar más oro, se figuró que habría mucho, y receloso que su negro no descubriese a nadie aquel secreto, un día estando con él en el monte, mató al negro. Pero al instante todo el oro de los hormigueros, y el que tenía ya en su casa, se volvió estiércol de hormigas, y él, de pesar, dentro de breve tiempo, murió impenitente.

En Santa Gertrudis aparece algo que hasta ahora no habíamos querido resaltar: Juan Díaz es un hombre afortunado. “Tuvo una ventura” dice el cronista; y todos los demás, sin detenerse mucho en la afirmación, coinciden en que era un “hombre rico, poderoso y favorecido”. Su apodo mismo señala que era consentido por la fortuna. El Rico en su aventura americana consiguió lo que venía a buscar y encontró más. El conquistador conquistó incluso al amor. Juan Díaz se casó con la india Elvira y no se separó de ella hasta seis o siete años después de que muriera. Cuando se volvió a casar, fue evidente que la segunda alianza, esta sí legal, pretendía preservar y acrecentar sus posesiones. Queda la duda de la influencia que Elvira habría tenido sobre Juan Díaz luego de casi veinte años de convivencia. Queda el convencimiento de que se desplazó por el Nuevo Mundo en busca del oro, primero y, luego, en persecución de El Dorado o de esmeraldas como la de Manta. No es casual que fuera a dar al único lugar que tenía esas dos formas de riqueza: el Nuevo Reino; ni que se quedara en Tocaima, a medio camino de las Sierras Nevadas de Cartago y de la tierra de los Muzos²⁰. Todo esto porque si volvemos sobre la descripción de El Dorado, un rey cubierto con trementina que se derrama oro en polvo sobre la piel, y que hace esto en una laguna, pareciera que Juan Díaz, de la mano de sus conquistas (Elvira y la riqueza), se dejó conquistar por la mitología del Nuevo Mundo a tal grado que él mismo se fue convirtiendo en una especie de “hombre dorado”. En los alrededores del río de la Lagunilla queda memoria de sus minas, que pudieron ser “los socavones de Juan Díaz” o “La Trementina”²¹, minas de donde, aparentemente, sacaba tanto oro en polvo, que lo medía por fanegas y con él construyó un palacio de maderas doradas, digno de los Reyes de España. Juan Díaz fue El Dorado (o algo muy similar); hizo de él mismo eso que fue a buscar. Pero su inmersión en la mitología americana resulta más orgánica.

Volvamos a Santa Gertrudis. El hecho de que la condena no consista en una creciente arrasadora, sino en una repentina transformación del oro en estiércol de hormiga y en una muerte en pecado y

20 Recordemos que casó a una hija del segundo matrimonio con el hijo de Bernardo de Vargas Machuca, conquistador y fundador de Trinidad de los Muzos.

21 Una quebrada La Trementina corre en inmediaciones del municipio de Venadillo, unos pocos kilómetros al sur del río Lagunilla.

“de pesar”, incorpora dos elementos que implican una transformación de los motivos adheridos a la historia de Juan Díaz, aunque se pueden ver en consonancia con su espíritu general. La transformación de la creciente en un montón de estiércol de hormiga es congruente con versiones posteriores en donde quedará, luego de la creciente, un peladero desolado e infértil. La narración de la muerte, “de pesar”, es un elemento que no se menciona mucho, aunque queda por resolverse lo que ocurre con la pena o el pesar de Juan Díaz. Siguiendo la lógica de la condena por la soberbia, una muerte no es suficiente castigo; y el pesar podría sugerir que el Rico quedó “en pena”.

Debe señalarse también que parece haber una relación estructural entre Juan Díaz y los cerros —recordemos que además de La Mesa hay otro cerro que se llama Alto Juan Díaz (pero en la otra cordillera, al otro lado del valle del Magdalena)—. Dicha relación, claro está, puede deberse a la gran cantidad de tierras que todas las fuentes admiten como propiedad del español. Pero también puede deberse a una operación lógica que junta una casa inmensa llena de riquezas con unos cerros “eminentes” llenos de oro. Así pues, una primera relación intrínseca que podemos advertir en torno a la riqueza de Juan Díaz es que se condensa, de preferencia, en dos lugares: “la casa grande” y las minas de oro. Ambos lugares ocupan plazas intercambiables: la magnífica casa es una mina de oro porque está llena del oro de las minas y las minas son una magnífica casa subterránea. La casa tan grande que es castillo, palacio, alcázar o montaña; y las minas que están atrapadas en la montaña, en las inmediaciones del Alto Juan Díaz o, como admite Carranza que dicen sus paisanos, en el cerro Guacaná (1941: 58). Pero además, el dueño de las minas y de la casa está atrapado en ellas. Si la creciente se llevó la casa y cubrió las minas, Juan Díaz está atrapado en ellas. Antes de seguir desarrollando este punto debemos adentrarnos en la segunda catástrofe y volver a la cuenca del río de la Lagunilla, en donde hay noticias de avalanchas históricas.

EL VOLCÁN DE CARTAGO, EL TEMBLOR DE 1845 Y EL CONVENCIMIENTO DE EL ZOCO GRABIEL

El volcán de Cartago, según Fray Pedro Simón, era “un cerro redondo nevado” (1981 t. IV, parte segunda, noticia sexta, cap. XLI: 306);

más adelante en su obra (1981 t. v, parte tercera, noticia tercera, cap. vi: 299) lo describe como

[...] una teta o peñol redondo y tan alto, que de casi todas las partes que lo son en este Nuevo Reino, se descubre siempre que el tiempo está despabilado y de buen brusco, por estar tan empinado y todo él cubierto de nieve, fuera de lo último de su cumbre, que la derrite la fuerza de calor, fuego y humo que sale a veces por la boca que tiene abierta en que se remata su punta [...].

El domingo 12 de marzo de 1595, día de San Lázaro que siguió a la primera noche de luna nueva, en horas de la mañana, según este cronista (1981 t. iv: 306; t. v: 300), se escuchó un fuerte sonido y luego tres poderosos estruendos²². Después una espesa capa de ceniza oscureció el mundo alrededor de las Sierras Nevadas de Cartago (Simón, 1981 t. v: 300). Luego

comenzaron a salir tan crecidos borbollones de ceniza orizente una noche muy oscura de tempestad y sin luna [*sic*], y comenzó a caer envuelta con piedra pómez tan menuda como arena, que fue acrecentándose poco a poco, hasta ser como menudo granizo y que hacía el mismo ruido que en los tejados. Duró esto como dos horas, habiéndose aclarado algo el aire, hasta que después de ellas tornó a oscurecerse con un nubarrón tan espeso que no se podía leer una carta, con ser casi medio día [...].

Cayeron fragmentos de piedra pómez varias millas alrededor “causados de haber reventado este cerro por bajo de la nieve por el lado que mira al este [...]”. Sendas crecientes se formaron en los ríos Gualí y Lagunilla. Simón (1981 t. iv: 306-307) dice que los ríos:

debieron de atajarse con la tierra que arrojó la reventazón y rebalsando algún tiempo sus corrientes, salieron después con tanto ímpetu, ayudado por ventura de nuevas fuentes que se abrieron

22 En el tomo iv Simón dice que fue a eso de las once de la mañana, mientras que en el v dice que a las ocho de la mañana. En la “Relación de las cosas notables que hay en el Distrito de esta audiencia de el Nuevo Reyno de Granada” (Anónimo, 1993-1995: 493) se lee que el “cerro nevado” es conocido como volcán de Gualí y que la explosión ocurrió a las cinco de la mañana, “el día de la resurrección de Lázaro, año 94”.

en esta ocasión, que fue cosa de asombro sus crecientes y el color del agua que traían que jamás parecía que era agua, masa de ceniza y tierra, con tan pestilencial olor de piedra azufre que no se podía tolerar de muy lejos. Abrasaba la tierra por donde se extendía el agua y no quedó pescado en ninguno de los dos que no muriese. Fue más notable esta creciente que en el río Gualí, en el Lagunilla, cuya furia fue tal que desde donde desemboca por entre dos sierras para salir al llano²³, arrojó por media legua muchos peñascos cuadrados, en que se echó de ver su furia más que si fueran redondos, y entre ellos uno mayor que un cuarto de casa. Ensanchóse por la sabana más de media legua de distancia por una parte y otra, mudando por la una de nuevo la madre y anegando la inundación todo el ganado vacuno que pudo antecoger en cuatro o cinco leguas, que fue así extendido hasta entrar en el de la Magdalena, abrasando de tal manera las tierras por donde iba pasando, que hasta hoy no han vuelto a rebrotar sino cual y cual espartillo. No se sabe haber hecho otros daños.

En la parte tercera de sus *Noticias históricas* Simón no describe en más la avalancha si no es repitiendo que los ríos se salieron de madre “dejando la tierra por donde derramaron tan quemada, que en muchos años después no producía la tierra ni aún pequeñas hierbas” (1981, t. v: 301). Este será un motivo recurrente de la memoria de las avalanchas en el río Lagunilla. Otro es la mención al sitio en donde las crecientes se disgregan por el llano, el final del cañón del río que, como su nombre lo indica, funciona como un estrecho por donde se proyecta lo que viene desde el páramo o lo que se junta en la travesía. Otro motivo será la noche oscura que se formó en cercanías del mediodía y que impedía leer una carta si fuere necesario. Y uno más será la seguridad de una represa que al desbordarse formaría la avalancha.

El miércoles 19 de febrero de 1845 una nueva creciente bajó por el Lagunilla. En esta ocasión murieron alrededor de mil personas. La descripción más generosa, y la primera, es del geólogo Robert J. Treffry, quien entonces trabajaba en una de las minas de plata de Mariquita y escribió una carta firmada en Tasajeras el viernes 21 de febrero.

23 Una de esas sierras, la del lado norte, termina en el Alto Juan Díaz.

Esta carta fue publicada por el periódico *El Día* de Bogotá el 10 de marzo (Espinosa, 2001: 67). Veamos algunos apartes (pp. 67-68):

El miércoles 19 del corriente un poco antes de las 7 de la mañana se oyó un grande ruido en el llano del río Lagunilla y al mismo tiempo hubo un temblor de tierra. —Luego apareció en la angostura por donde sale el río de la cordillera una inmensa ola de barro que siguió con suma rapidez por todo el llano a uno y otro lado del río llevándose los montes de árboles grandes como paja, envolviéndolos y cubriéndolos de tal suerte que no quedaba señal alguna de haber habido monte—. Lo mismo sucedía con las casas y caneyes que encontraba en su curso, cubriéndolos juntamente con sus habitantes, alcanzando y envolviendo a los infelices que desparvoridos huían de la muerte; así es que toda la población de la parte superior del valle ha sido destruida, y muchos que pudieron escapar del torrente y ganar algún alto o palizada han quedado aislados y se mueren de hambre y sed porque es imposible socorrerlos, habiendo quedado todo el llano cubierto de una capa de lodo y arena tan profunda que nadie puede pasar por encima sin consumirse, solamente algunas pocas personas que se aislaron cerca del borde del torrente han podido salvarse por medio de caminos formados con ramas de árboles. [...].

Este grande torrente no consiste solamente en lodo, es una mezcla de piedras, cascajo, arena y barro junto con grandes masas de nieve que ha bajado en tanta cantidad que aún después de tres días no se ha disuelto enteramente porque la capa de tierra que la cubre la protege del calor [...].

Esta espantosa inundación ha sido producida por el derrumbe de un pedazo del páramo nevado del Ruiz, en donde tiene su nacimiento el río Lagunilla.

El aspecto del llano de Lagunilla actualmente es el de un desierto de arena o playa de mar con unas isletas de monte y algunos árboles grandes aislados esparcidos [...].

Esta segunda avalancha, a diferencia de la anterior habría sido producto, según la conclusión del geólogo Armando Espinosa, de un sismo que provocó el desprendimiento de una parte del casquete glaciar del nevado del Ruiz (2001: 79). La ausencia de fumarolas, de lluvia

de ceniza y de piedra pómez en esta ocasión es otro argumento. Además, a diferencia de la más conocida erupción (de 1985), el lodo no era nauseabundo, no se habla de azufre, y había enormes pedazos de hielo que no se derretían aun después de quedar tres días en una zona que promedia los 28 grados centígrados de temperatura. La descripción del horror que causó esta segunda avenida solo es comparable a las descripciones que tenemos de la avalancha del 13 de noviembre de 1985. Solo que en esta última, la segunda noche después de la luna nueva, la tragedia creció exponencialmente.

Por sus proporciones, no es comparable la avalancha que bajó por el río Patí en 1581 a aquellas que han bajado por el Lagunilla. Las explicaciones que encontraría un estudio geológico son también distintas. Es predecible que las minas de el Rico (los Socavones de Juan Díaz o La Trementina), que como hemos supuesto hasta ahora quedaban cerca de la desembocadura del Lagunilla al llano, se vieran afectadas por las crecientes de 1595 y de 1845: las minas, que debieron ser socavones, fueron cubiertas por el lodo. Es un hecho comprobado que la casa de Juan Díaz fue arrasada y solo se salvó el artesonado del techo. Sin embargo, la memoria colonial y republicana —pero creemos que el espíritu colonial da forma a narrativas incluso contemporáneas— ha vertido todas estas avalanchas en una narrativa estereotipada que se encuentra en varios textos de los siglos XIX y XX. Veamos.

En su prolongada versión de la historia de Juan Díaz, a quien por vez primera llama “el Sevillano”, Medardo Rivas (1983: 100-115) cuenta la historia del amor pasional que el español sintió por una joven Elvira²⁴, hija mestiza de un viejo capitán español que llama Gonzalico (Hernán González) y que es apreciada por este como dama de corte española o como un tesoro. En esa historia, tras orquestar la pérdida de la virtud de la joven y la condena de su enamorado (Peñalver), Juan Díaz organiza “una espléndida cena en su casa en la noche del viernes santo, día 9 de abril” (p. 113). Muchos nobles, deudores del español, se comprometen a asistir: “al cabo de dos horas el pueblo se olvidaba de que era viernes santo” (p. 113). Gonzalico busca a su hija y va a dar a la

24 Carranza (1941) hace notar la equivalencia de los nombres de esta Elvira y la difunta madre de las primeras hijas de Juan Díaz.

casa de Juan Díaz, en donde este la oculta. Cuando Juan Díaz descubre a la hija de Gonzalico y dice que ella misma lo ha buscado (p. 115)²⁵,

El viejo Gonzalico se quedó como herido por un rayo: los invitados echaron vivas a Juan Díaz y apuraron sus copas.

— ¡Maldito seas, Juan Díaz! dijo el viejo. ¡Malditas sean tus riquezas!

— ¡Ni Dios puede quitármelas, dijo Juan Díaz, ni Dios puede quitarme a Elvira!

Entonces un vago rumor empieza a oírse, la multitud grita en la calle espantada, el ruido se aumenta y se hace atronador y terrible, un viento colosal apaga todas las luces y una ola inmensa de agua invade el salón y se lleva todo cuanto se le opone.

Una inmensa creciente del Bogotá se llevó con Juan Díaz la casa grande y la ciudad de Tocaima.

Manuel José Forero en su *Selección de tradiciones santafereñas* (1938) cuenta la historia de manera diferente en su argumento, pero igual en su desenlace. Hay además un detalle extraño. Dice que a Juan Díaz lo vieron en compañía del mohán del río Ricachá o San Francisco, el cual nace en el páramo de Choachí y sale a la sabana por entre los cerros de Monserrate y Guadalupe. En Forero no hay Gonzalico ni Elvira. La mujer es una joven española, Juana de Molina, quien fue burlada por el hombre “de ojos negros” que, luego de conquistarla y llevársela de Santa Fe, la abandonó en una cueva mediterránea. La creciente del Patí sería un castigo debido a la maldición de la mujer desairada. Juan Díaz habría recordado a Juana mientras era arrastrado por las ondas de la creciente en medio de la noche espantosa.

Pedro Alejo Rodríguez (1938) incorpora dos detalles más. Hace participar de la leyenda de la mestiza Elvira a su madre, la india Firavita, fiel esposa de Gonzalico. Una vez Juan Díaz asegura que ni Dios puede quitarle sus riquezas (Rodríguez, 1938: 47):

[...] mil saetas luminosas hirieron el firmamento; las nubes se soltaron en lluvia frenética, y el trueno empezó a reventar por la llanura.

25 Una versión más corta de los mismos hechos y con los mismos personajes aparece en Ocampo (1996: 104-106).

Embravesiose también el *jeque* o *mohán* del Tequendama, y desencadenando una gigantesca creciente del *Patí*, arrasó para in-sécula entre las ondas a la vieja ciudad, con todo y el águila de dos cabezas de su escudo, la *Casa grande*, Juan Díaz y Hernán González, *Fitavita*, Peñalver y doña Elvira.

Aquí hay elementos que se creerían surgidos de la simple fantasía de los autores. Pareciera que en Rivas, Forero y Rodríguez, la imaginación de cada uno fue agregando cada vez más detalles traídos de los cabellos, razón por la cual Carranza (1941) elude el análisis de lo que afirman. Con todo, creemos que esos detalles, fantásticos a primera vista, adquieren especial relieve si los comparamos con la tradición recogida por Aristóbulo Pardo hacia 1947 en inmediaciones del Alto Juan Díaz, al costado norte del río Lagunilla.

Gabriel, en Armero lo llamaban “el Zoco Grabiél”²⁶, llevó al folclorista al Alto Juan Díaz. Le explicó mientras subían la empinada cuesta que allá no podía quedarse. Una vez que llegaron al Alto, dijo que todo eso eran tierras de labranzas, muy fértiles, “y ahora no son sino peladeros” (Pardo, 1947: 101). Le dijo que Juan Díaz había sido muy pobre y que debido a tanta hambre que aguantó se le dañó todo y no tenía por dónde hacer del cuerpo (p. 103). Le contó que allí Juan Díaz tenía su casa, que era un palacio, que tenía de todo: ganado, bestias y “tantas riquezas que no tenía más tierra porque no le daba la gana”. Las hormigas le traían el oro hasta la casa y él trancaba las puertas con piedras de oro. La loza, los vasos, la cama, los frenos de los caballos, los estribos, las hebillas y las ollas en que cocinaba, todo era de oro (p. 102). Le contó además que una noche Juan Díaz estaba bebiendo mucho vino, porque no podía comer nada, ya que no tenía ano, y entonces llegó un limosnero a pedir posada y comida; luego de ser maltratado por Juan Díaz, el limosnero se convirtió en un sacerdote que lo conminaba a compartir su riqueza. Juan Díaz lo amenazó con hacerlo “hasta tragar tierra”. De la conversación se sobrentiende que el español pudo hacer pacto con el diablo (por eso las hormigas le traen el oro). El cura lo amenazó con un castigo divino, pero Juan Díaz le respondió que “ni Dios con too su poder podía quitarle too lo

26 Por zoco ha de entenderse ‘zurdo’.

que tenía: que toda la región era de él; que ni Dios se la podía llevar de 'onde 'staba; que to'el oro que había debajo de to'esto era también de él, y que ni Dios se lo podía llevar de aí" (pp. 102-103). El cura se fue y Juan Díaz se acostó a dormir la borrachera. Luego, esa misma noche, llegaron dos viejitos, los padres de Juan Díaz, pero él no los reconoció y los expulsó tirándoles una moneda de oro. Entonces el padre de Juan Díaz dijo: "ese oro es maldito y aquí no ha de amanecer nada" (pp. 103-104).

Esa noche Juan Díaz no pudo dormir, le entró una insatisfacción por todo el cuerpo y empezó a gritar y a insultar a sus sirvientes. Estos salieron huyendo y llevándose lo que podían del palacio, y los vecinos, que vieron en sueños la escena de los padres y la furia de Juan Díaz, también salieron corriendo. El Zoco Grabiél continuó contándole así los hechos al folclorista (Pardo, 1947: 105):

En eso Juan Díaz estaba hecho una fiera en su casa, renegando com'un desesperáo y echando plomo, y desafiando a Dios y al diablo a que le quitaran to'lo que tenía, y haciendo hasta pa vender. La noche se había puesto oscurita, oscurita. Eso era que no se veía ni p'hablar. Y cuando ya los sirvientes y los vecinos estaban lejos, ese hombre estaba com'un azogue²⁷; y eso era que tomaba y tomaba, pues siempre estaba más y más borrachito.

[...].

Y aí sí que se puso feo. Principiaron a caer rayos y centellas y se vino la tempestá más espantosa que usted tenga idea. No, si eso era que los rayos llovían casi por todas partes. Y los truenos y relámpagos era pa dar y pa convidar. Lueguito principió a temblar. Y como temblaba tanto to'esto se fue desvolcanando, y con tanto volcán deste láo'el río se atrancó el agua 'el Laguniya, y si'hiz'un charco pero enorme. La cos'el charco ez-que fue po'allá 'rriba²⁸. Y por supuesto el agua atrancada subió hasta que ya no se pudo atrancar más. Entonces se reventó la presa, y el agua se vino toítica par'este

27 Azogue es el nombre antiguo del mercurio. Este aparece asociado al beneficio de las minas de plata y es causa de una enfermedad que viene por su exceso en el cuerpo de los mineros y que hace que los individuos tiendan a azogarse: "eftaar poffeido del azógue, ò padecer la enfermedad que efté metál ocafióna introducido en el cuerpo" (RAE, 1732). Otra definición, según la misma fuente, es "fobrefaltarse, turbarfe y moverfe inciertamente con la prifa involuntaria que ocafiona la turbación".

28 Con seguridad, entre Socavón y El Sirpe.

láo. Eso hizo un ruido que lo sintieron hasta sumamente lejos. Lo peor principió a media noche. Y todo se acabó antes de que amaneciera. Dicen dizque en toa la tormenta lo único que se oía eran los alaridos de Juan Díaz.

El Zoco Grabiél explicó que Juan Díaz no murió, no se ahogó, se convirtió en mohán: lo pusieron de mohán en el Salto del Tequendama. “Y que cuando el Salto buja y hace tanto ruido”, es que Juan Díaz está bravo.

Las versiones recogidas parcialmente por Forero y Rodríguez, así como las de Ocariz y Piedrahita, tienen un sustrato de tradición oral que se percibe entre las líneas impresas, pero no logran la viveza y convencimiento que se percibe en las versiones de viva voz, como ocurre en lo que acabamos de leer. La memoria popular en un mundo que sigue siendo fundamentalmente colonial ha resguardado en un precioso crisol la memoria de Juan Díaz. Esta memoria, por lo pronto, se reduce a las relaciones entre su fortuna y su tragedia, y está dispuesta de forma fragmentada en un conjunto de versiones, en las que las más sonadas avalanchas que bajaron por el río Lagunilla, y que difícilmente sobreviven en documentos escritos, se han condensado y aún hoy, en los alrededores del Alto Juan Díaz, siguen dando sentido a la experiencia del mundo. Habíamos quedado en el punto donde Juan Díaz está atrapado en la avalancha o, como sugiere el Zoco Grabiél, forma crecientes en las que, furioso y borracho, se encuentra atrapado. Pero antes de continuar debemos considerar las cosas que forman avalanchas en el mundo colonial. Para ello debemos ir, incluso, hasta el altiplano cundiboyacense, al otro lado del Magdalena, y buscar narrativas contemporáneas de los campesinos de esas regiones.

VOLCANES, RIQUEZAS, MOHANES

Reconociendo en la memoria colonial un carácter sistemático, debemos comenzar por entender qué es un volcán. Ya el Zoco Grabiél dice en su particular historia que luego de un temblor los alrededores del Alto Juan Díaz se fueron “desvolcanando” y afirma que “con tanto volcán se atrancó el agua”. Parece llamar volcán a algo diferente a la abertura en la tierra “por donde salen de tiempo en tiempo humo, llamas y materias encendidas o derretidas” (RAE, 1992). Los volcanes de

los que habla Gabriel son, en principio, derrumbes ocasionados por los temblores de tierra que acompañaron la furia y los nervios de Juan Díaz.

Don Uldarico Leiva, gobernador de la provincia de Mariquita, en su primer informe de la avalancha de 1845 describió así los hechos (en Espinosa, 2001: 71):

El 19 del presente a las 9 de la mañana se ha experimentado una avenida horrible del río Lagunilla, que ha inundado más de siete leguas sobre sus márgenes. Innumerables trozos de nieve han rodado por todas partes acompañados de barro, que, según [sic] los datos que se me comunican, no son sino el producto de algún volcán en el páramo de Ruiz en donde tiene su origen el Lagunilla.

Armando Espinosa (2001: 79) explica que pese a que el gobernador se refiere a un volcán, debe entenderse, porque era uso de la época, que se refiere a un deslizamiento. En apoyo de esta conclusión traemos una relación de 1590 citada por Moreno Sandoval (2006: 17); Antonio González informaba que en la región de Mariquita:

Tienen tres vetas principales que corren de N. S. y una cuarta al N. E., que se comenzaron en Santa Agueda, tres leguas de la ciudad de Mariquita, corriendo en anchura de media legua y que se entiende van más adelante, y que el descubrimiento está en unas quebradas hondas, que las descubrió el agua de donde se tomó el origen, y por ser la tierra avolcanada es forzoso se labran por debajo de estos volcanes (...) las vetas van encajadas y con buen fundamento y anchura, que por muchos descubrimientos tienen una vara y media [...].

La palabra *volcán* ocurría para referirse a derrumbes o deslizamientos de tierra. En la versión que transcribe Aristóbulo Pardo (1947) es claro que los volcanes forman represas y que por la cantidad de agua que estas retienen, la cual luego se desborda con fuerte ímpetu, es que se forman las avalanchas. Incluso la versión detalladísima de fray Pedro Simón (1981 t. IV: 306-307) dice que los ríos “debieron de atajarse con la tierra que arrojó la reventazón”. En todas las versiones conocidas parece necesario que un derrumbe o volcán previo produzca, por acumulación de agua, piedras y tierra, una represa o lagunilla que será la responsable de la avalancha.

De 1590 data el manuscrito de Francis Drake (1996) que lleva por título *Histoire Naturelle Des Indes*. En esa *Historia Natural*, una preciosa colección de ilustraciones sobre el Nuevo Mundo, dos imágenes y los textos que las acompañan llaman la atención. En la primera ilustración, que se titula “Cómo las esmeraldas crecen y son explotadas en las montañas” (f. 98-98v), se ve a dos negros trepados en escarpadas pendientes en busca de esmeraldas; la leyenda que la acompaña explica que las esmeraldas crecen en lo más elevado de las montañas y que los negros tienen verdaderos problemas para obtenerlas debido a la altura y la pendiente. Usualmente, dice, los negros terminan sus días allí porque mientras excavan, masas de piedra caen sobre ellos y mueren miserablemente (1996: 266). Este es un elemento común a la explotación minera. Otro elemento, que es en principio nada más que la afirmación de una evidencia geológica, se encuentra en la segunda ilustración. Esta se titula “Cómo los indios tratan de encontrar el oro que viene de las montañas cuando hay inundaciones desde el cielo” (f. 99-99v), y muestra a los indios en las riveras de los ríos recogiendo, en unas vasijas rojas, pepitas de oro antes de que sean arrastradas al río más grande al que van a dar. En lo alto, los picos nevados solitarios se encuentran cubiertos por la lluvia tempestuosa que cae de una maraña de nubes. El sol, al contrario, asola la región donde los indios buscan el oro. La extensa leyenda explica estos e incorpora otros detalles: las montañas de la región que describe —a todas luces el valle del Magdalena a la altura de los ríos que hemos estado rondando: Laguni-lla, Gualí, Sabandija— son tremendamente altas, entre cuatro y cinco leguas hasta los picos. La leyenda al pie de la imagen explica que los esclavos negros o indios no pueden escalarlas por el frío y lo intransitables que son esas regiones. En dichas montañas, continúa, hay gran cantidad de oro que es recogido y encontrado en los pequeños arroyos que forman las lluvias, lo que acarrea oro en pequeños granos. Los indios lo recogen al pie de las montañas en los pequeños cuencos que reproduce la ilustración. Agrega que el agua que baja de las montañas es extremadamente buena para beber y no hace daño a las personas, antes tiene la particular virtud de que quien las bebe orina prontamente y libera sus riñones de gravillas u otras suciedades (Drake, 1996: 266-267). Es decir, el agua que acarrea oro en polvo sirve para liberar el cuerpo de cálculos, que eran considerados como materiales afines

a los usados en construcción. Si recordamos que Juan Díaz media sus riquezas como si fueran áridos (entre los que se incluyen las gravas o gravillas), identificamos la congruencia entre los restos de una avalancha (áridos) y lo que mueve el agua de los ríos en donde Juan Díaz tuvo sus minas (oro).

Parece que la forma de buscar el oro era fundamentalmente indígena, pues el descubrimiento de las minas de oro en el centro de Colombia siempre se dio por la guía de un indio que llevaba a los españoles hasta la ribera de algún río o quebrada en cuyas márgenes se hallaba el oro molido o en polvo. La técnica que se empleó se compadeció con el universo de las representaciones indígenas (y desde entonces coloniales); se empezaron a generar pequeñas inundaciones y avenidas para encontrar el oro en las avolcanadas montañas del centro de Colombia. Por esta técnica se conocieron las minas de aluvión. Esta circunstancia, antes que la constatación de un hecho de la naturaleza y la aplicación de una pragmática económica, empezará a formar parte del sistema de representaciones del mundo colonial y será engranaje de una cosmología que propaga la certeza de que el oro se mueve y es visible en las crecientes. Igual es el convencimiento de Vargas Machuca (1892 vol. II: 166-167), quien por los mismos años en que Juan Díaz fue un rico conocido era ya uno de los vecinos acaudalados de Trinidad de los Muzos:

El oro se halla en casi todas las Indias, en tierra caliente, ora sea zabana, ora montaña, pero más de ordinario se halla en arcabucos y si alguno se halla en tierra templada, es poco; y si en fría, ha sido echado allí accidentalmente, sin tener criadero ni veta, como fue en el Diluvio y así se ha visto en tierra fría en el páramo de Pamplona y otras partes, derramado en la superficie de la tierra, y alguno sobre la peña que llaman los mineros, y se acaba luego. También en tierra caliente se halla en ríos y quebradas traído con las grandes crecientes, desde su nacimiento. Este es oro granado, hállase en los encuentros que el agua hace, y hoy lavan en un encuentro y mañana en otro. También se halla en los llanos de zabana o arcabuco junto a ríos poderosos que el Diluvio o grandes avenidas lo derramó [...]

También se halla en peladeros de tierra caliente, que el Diluvio lo remolinó y amontonó con la tierra.

Es cuando ocurren las grandes avenidas que el oro aparece derramado en las sabanas. Y las avenidas o avalanchas son equivalentes al Diluvio²⁹. Felipe Salvador Gilij, otro cronista tardío, no duda que en Tocaima se puede recoger el oro en las riberas del río Bogotá (1955: 197):

Para comenzar por Tocaima, ciudad que está al occidente de Santafé y que dista de esta capital cerca de dos días, debo decir que hubo antiguamente mucho oro en ella y de calidad muy preciosa. En la actualidad hay tanto que los indios que viven allá pagan su tributo al Rey de España en pedacitos de oro recogidos en las orillas del Bogotá, río que desemboca en el de la Magdalena [...].

Podemos afirmar de acuerdo con las informaciones coloniales que el mismo evento que cubrió las propiedades de Juan Díaz y se llevó sus riquezas era visto como la posibilidad de que el oro quedase al descubierto. Esto haría del personaje que es propiciador y víctima del evento catastrófico, una especie de dador de oro muy a su pesar (recordemos que no quería compartirlo). Juan Díaz propició con su comportamiento inadecuado una creciente que, por otra parte, es dadora de lo que él oculta. Entonces, si Juan Díaz no muere, sino que queda encargado de este tipo de eventos, estará condenado siempre a dar. Y si esta condena se cumple, llegará el momento en que ocupe un lugar especial en el ordenamiento del mundo colonial junto a seres de la mitología indígena. Es de origen andino el axioma de que lo terrible y generoso se manifiesta en volcanes y avalanchas.

Nos hemos encontrado, más recientemente, con que los volcanes y las avalanchas son la posibilidad de que el oro se muestre. En Ráquira, Boyacá, don Custodio Mendieta y doña Josefa Bautista, esposos alfareros, nos contaron en julio del 2007 lo que sigue:

29 No ahondaremos en esta relación que puede verse, para el caso de los campesinos del altiplano cundiboyacense, en Victorino (2004) y Carrillo (1997). Para Victorino, es importante la presencia del arco iris que aparece al cabo del diluvio universal como evidencia del pacto que hizo Dios con los hombres y que se materializa en las riquezas escondidas donde el arco tiene su origen. Esta creencia estaría más arraigada en el oriente de Boyacá. Carrillo incluye la figura de San Isidro Labrador sobre el arco desecando la sabana de Bogotá y dando forma al especial recorrido del río Bogotá (1997: 218-222).

CUSTODIO: Cuando hay un entierro o un encantao entoes se forma un tembladal y se va un volcán y se va la riqueza en eso. El finado José, ¡esto! Jorge Veloza, se enriqueció fue con...

JOSEFA: Eso jué cuando bajó unaaa...

C: Un tesoro.

J: Sí, en una borrasca.

C: Se desprendió por allá y bajó río abajo.

J: El papá del Carranguero³⁰. Y tuvo listo y cuando bajó no sé a qué animal lo enlazó y tenía la sal y tenía el secreto pa'cuando bajó el río... por aí en el Puenteè las Ánimas. Y le echó garras [agarró] a algo.

C: Una yuntaè bueyes.

J: Y dicen que'l hombre se enriqueció...

C: Y esque era de oro. Y entonces le puso la contra para poderlas coger.

En esta corta conversación de una pareja que ronda los setenta años de edad y viven en la vereda Aguabuena (justo en la loma del cerro Furca) están todos los elementos mencionados para el mundo colonial e incluso otros que debemos entender³¹. Un “entierro” o un “encantao” son equivalentes en términos de lo que producen en el mundo. Un “entierro” es una riqueza ocultada por algún rico y generalmente es oro. Un “encantao” es una figura de oro o dorada que tiene vida propia. Ambos elementos tienen la facultad de moverse. Ambos se pueden llamar “tesoro” o “riqueza”. Cuando se mueven, su

30 Jorge Veloza fue el fundador de un grupo musical llamado *Los Carrangueros de Ráquira* que tuvo un inusitado éxito en la década de 1980. Desde entonces, aunque se desintegró el grupo, sigue siendo conocido como El Carranguero.

31 El cerro de Furca es un referente fundamental de la identidad de la comunidad de Aguabuena. La antropóloga Daniela Castellanos (2007), en su más reciente trabajo etnográfico sobre la alfarería de Ráquira explica que sus habitantes son conocidos, y se reconocen a sí mismos, como “los del cerro”. Además dice (2007: 20) que «Aguabuena marca el comienzo del ascenso a “Furca”, o cerro del diablo. El nombre de esta peña tiene origen en la creencia popular de que el Diablo hizo su morada en el lugar hasta ser expulsado por el padre Ezequiel Moreno, quien después de un combate cuerpo a cuerpo (hay quienes aseguran que fueron varios) logró desterrarlo. Pero, para desdicha de sus habitantes, como se fue disgustado, antes de irse dejó una maldición, que haría permanecer las envidias, las peleas y los problemas por siempre entre los artesanos de estas tierras».

desplazamiento se acompaña de “borrascas” (tempestades con rayos, viento y agua en grandes proporciones) y pueden bajar por la cuenca de los ríos, como esta que bajó por el río Ráquira. En ese “barrizal” o “creciente” se mueve el tesoro. El tesoro puede ser “agarrado” o “apañado” por aquel que tenga “el secreto” y “la contra”. En este caso “el encanto” era una “yuntae bueyes” de oro. Otras informaciones de bueyes o becerros de oro son frecuentes. Por ejemplo, Laureano Quevedo le contó a Humberto Victorino (2004: 76) en la vereda Retiro de Blancos, municipio de Chocontá, que

[...] había un morro alto que se llama la Cuchilla y hubo una lluvia en una ocasión y se rodó un pedazo, y grande y ese vino a caer al río Tejar, por ahí dicen que vieron, porque yo no vi, un becerro muy hermoso bajaba por entre el Tejar, por el volcán, nadie lo cogió, se fue por El Tejar y dejó allá únicamente el derrumbe, que todavía está.

El toro de oro o la yunta de bueyes áureos seguirán apareciendo en nuestra pesquisa. Volvamos a Ráquira. Don Pedro Valero le contó al antropólogo César Moreno Baptista (1994: 162), refiriéndose al cerro Furca, que “ese cerro tenía conexión allá con el cerro de Leyva”,

[...] que había un túnel conectado a los dos cerros y que se conectaban y que habían unas vigas de oro³², que no se, que dice la gente y que habían unos muñecos parados en la loma, en ese cerro de arriba y que de el Viernes Santo dizque se habría a las doce de la noche dizque se habría el cerro y había como una capilla, allá que muy linda y dice que hay una cueva en la mitad del cerro.

Esa conexión se debe a que en los dos cerros hay lagunas y que “de pronto con el tiempo [...] ese cerro puede explotar y que puede inundar estos cañones”. Tiene la certeza de que la laguna se puede desbordar y el cerro puede provocar una gran inundación en el vallecito que forma el desierto de la Candelaria.

Además de agua, el cerro, o lo que hay en él, puede echar candela por la loma abajo. Daniela Castellanos (2007: 22) explica que

32 Es inevitable traer a colación y comparar un motivo ya mencionado en lo que hasta ahora se ha dicho de la casa de Juan Díaz: que está hecha de madera dorada.

Doña Tránsito, locera de Aguabuena, dice haber visto al diablo al menos dos veces, siempre en la misma situación: viajando a pie mientras llevaba en el lomo de un buey una carga de loza para vender en el mercado de Guachetá. La primera vez, cuando tenía 7 años. Eran las 2:00 de la mañana y recuerda que iba con su papá, por el camino real llegando a lo alto del cerro de Furca, cuando escucharon una música de tiple. Pensaron que se trataba de un “promesero”, pero al acercarse al supuesto músico, se dieron cuenta que era el mismísimo diablo. Era negro y llevaba un sombrero. Entonces su papá no pudo hablar, en palabras de Tránsito “lo trabó”, otro tanto le ocurrió al buey que llevaba la loza, que corrió espantado, pero ella, más serena, pudo hacerle la señal de la cruz mientras el diablo “se iba dando botes por la montaña echando candela”.

La segunda vez que se le apareció el diablo a doña Tránsito, muchos años después, fue también a las dos de la mañana y lo ahuyentó de igual forma. Doña Otilia Jerez agrega sobre el mismo cerro (en Moreno Baptista, 1994: 163):

El cerro encantado... us ahí contaban del cerro... como en ese tiempo de la persecución, la gente llamaban que amasaba el oro como hoy amasamos el barro, suponer allá llamaron que se enterró el hombre, mandó enterrar su riqueza debajo y el [*sic*] ahí encima. [¿Cuál hombre?] Us el que vive ahí en el cerro, us un rico, mandó echar todas sus riquezas, tesoros debajo y ahí el [*sic*] encima, y suponer cuando estaban trabajando la carretera, ahí se la iban a echar por encima del cerro, y ese no dejó... lo que en el día trabajaban, el [*sic*] de noche lo derrumbaba... A la orilla cuando calentaba el sol, era como una ruanita chirosita salía a contar sus tesoros, y así que se le fuera a arrimar la gente, que llamarlo, que esto, ahí les mandaba un matorrón de aguacero y los sacaba a perder.

Doña Otilia Jerez habla de un rico que se enterró con sus tesoros y gobierna los movimientos de tierra porque derrumba lo que en el día trabajan de la carretera (y la carretera no pasa por el cerro, lo rodea). Pero ella no le aclara el nombre del encantado al antropólogo. Nosotros mismos hemos preguntado por Juan Díaz en esta región pero las personas con las que hablamos no lo conocen. Ese hombre rico que

custodia sus tesoros en un cerro encantado es un personaje común a las montañas del altiplano cundiboyacense. Es conocido como un mohán (también lo pronuncian “moján”). Ese hombre es, a la vez, el custodio de un cerro encantado y es encantado él mismo. También es el cerro en cuestión. Veamos otras informaciones.

David Sarmiento (2008: 6), estudiante de antropología sumergido en una pesquisa afín a la que da forma a este artículo, obtuvo de doña Carmen y su hijo Ismael, en el camino que comunica Guateque con Garagoa, la noticia de que los mohanes

[...] no hacen nada sino que tienen mucha riqueza. Ellos son los que tienen riqueza, debajo de tierra, ellos están debajo de tierra, uno no los ve, sino apenas ellos tienen ganado, tienen jardines, tienen verduras, tienen libros, pero por debajo de tierra. Lo que tienen esa gente es oro... mera riqueza, es lo que tienen. El ganado es de oro, los caballos de oro, todo eso, toítico eso. Allá arriba donde mi mamá allá hay unos, hay una viga, mejor dicho desde allá de Somondoco allá donde mi mamá, donde vive ella hay una viga, de oro y la otra desde allá quelado (Tibirita) cruza al alto donde son las torres de televisión hay otra viga de oro, son de oro, están cruzadas [...] sino que ellos, que los molesten y los frieguen en el puesto que están hace diabluras, toca no ir por allá (sus tierras) porque se ponen bravos, forman un volcán u se van por una laguna o una desequia, una quebrada o caen a una quebrada y se van para el río y llevan todo, eso no dejan nada de riqueza, eso todo llevan pa'onde se vayan, se van a otro lao.

Los mohanes, que tienen casas en donde todo es de oro, incluso el ganado, forman volcanes en los que ellos mismos se van con todas sus riquezas³³. Falta, por lo pronto, otro detalle que aparece asociado a esas creencias: la música de fiesta que baja en ellas. Una versión de este motivo aparece en lo que le contó doña Rosa a María Teresa Carrillo (1997: 214) en una vereda de Ubaté que no precisa.

33 En Tena, Cundinamarca, don Dionisio Castro, un hombre de 53 años, le contó a Laura Beltrán (estudiante de antropología de la Universidad Externado de Colombia) que en el sector conocido como los Alpes, “se vino el valanchero porque había un entierro en ese lugar”. Esta nueva noción, evidentemente emparentada con avalancha, parece corresponder a las de encanto, tunjo o mohán. En todo caso, se liga estructuralmente a la idea de que la riqueza (el entierro) va en avalanchas.

Fue hace como 10 años que el Moján bajó por esta quebrada. Cayó un aguaceronón bien pesado, durísimo Virgen santísima! [*sic*] y se cayó de allá y se vino echando agua la creciente y cayó al río Ubaté. Si uds. [*sic*] suben ahí se vé [*sic*] por donde venía el Moján, a veces por arriba y otras se mete por debajo de la tierra, así mismo quedó arriba el camino de piedra que dejó el Moján. Venía tocando tiple y música antigua, era como torbellino.

Otra versión se la contó Carmen Sarmiento a Humberto Victorino en Gachancipá (2004: 64):

[...] siempre agua, y en ese tiempo como llovía mucho, habían muchas tempestades, entonces bajaban mohanes, que bajaban bailando, que bajaban abrazados y eso era mucha la tormenta que se escuchaba, inclusive se llevaba casi hasta las casas. En el mes de noviembre era cuando se escuchaba todo eso.

Es claro que algo carnavalesco y arremolinado hay en la creciente. No solo debe ser la flagrante impresión de los remolinos que se forman en el agua arrebatada, sino también la seguridad de que en esa cambiante faz de la avalancha viaja la posibilidad de cambio en la fortuna del que tenga “el secreto” y “la sal” o del que se deje arrastrar por el agua enmarañada.

Ya que hemos demostrado con evidencias recientes que la versión de Pardo (1947) no miente o es congruente con una forma antigua en uso de la noción de *volcán*, en la que además cabe incorporar las nociones de “riqueza”, “tesoro”, desgracia, encanto, entierro y creciente, debemos poner acento en otro de sus detalles: Juan Díaz es mohán (Pardo, 1947: 105).

Dice el Zoco Grabiél que a Juan Díaz “lo pusieron de muán en el Salto del Tequendama”. Pero antes hemos leído en José Manuel Forero (1938) que a Juan Díaz lo vieron en compañía del mohán del río Ricachá o San Francisco, el cual nace en el páramo de Choachí. Una antigua tradición rescatada por Simón (1981 t. III, parte segunda, cuarta noticia, cap. IV: 379-381) dice que tras una pugna entre Chibchachum y los hombres, el primero inundó la sabana de Bogotá y luego vino de oriente Bochica y

reverberando el sol un ruido en el aire contra esta sierra de Bogotá, se hizo un arco como suele naturalmente, en cuya clave y

capitel se apareció resplandeciente el demonio en figura de hombre, representando el Bochica con una vara de oro en la mano... arrojó la vara de oro hacia Tequendama y abrió aquellas peñas por donde ahora pasa el río.

Con seguridad, el río Bogotá (o Patí entre los panches) sufrió entonces una colosal avenida. Todo lo cual no pasaría de analogía corta, ya que antes no hemos mencionado el arco iris ni la vara de oro ni mucho menos la pugna entre los dioses del altiplano. Habría que aclarar que la sierra de Bogotá a la que se refiere el cronista debió ser la confluencia entre lo que ahora conocemos como Monserrate y Guadalupe. Allí se habría formado el arco y es el sitio por donde sale a la sabana el río Ricachá, el cual tiene un mohán acompañante. Con ese mohán vieron a Juan Díaz.

A esto debemos agregar lo que Pedro Alejo Rodríguez afirma: una vez que se ha consumado la soberbia del español y la atmósfera ha cambiado rotundamente, “el jeque o mohán del Tequendama se enfureció y desencadenó una gigantesca creciente del Patí” (1938: 47). Ese mohán parece tener una relación estructural con Bochica que propicia la desecación de la sabana y la avalancha en el río Patí. Camilo Pardo Umaña (1988: 177-179) trae más detalles acerca de este mohán del Tequendama. Dice que fuma tabaco (chupa chicote), que viste modestamente, de pana, cubierto con sombrero, “de abrigado bayetón visible por el lado rojo” y calzando alpargatas. Sin embargo, no dice que tenga algún nombre o algún gobierno especial.

María Teresa Carrillo también encontró que para los raizales del altiplano de Bogotá (campesinos que han heredado la cosmología muisca), las crecientes tienen su origen en sitios de mohanes (1997: 201-229). Explica, además, que en esas crecientes se mueven los mohanes o sus tunjos, que son, ambiguamente, los mohanes mismos o sus hijos. Los tunjos son también la riqueza de los mohanes y son de oro: cuando se mueven por debajo de la tierra se forman volcanes; cuando lo hacen por los cauces de los ríos, crecientes. Aunque no lo afirma Carrillo, es claro que la riqueza de los mohanes es el oro y, al tiempo, el agua. De ahí que el oro sin agua no puede existir y que el dueño del oro, para protegerlo, debe gobernar también el movimiento del agua.

La razón de moverse los mohanes es el natural movimiento de las aguas y la progresiva desecación de la sabana que mueve todas sus

aguas hacia el Tequendama y desde allí a la tierra caliente y al mar (Carrillo, 1997: 209):

Los testimonios de la gente anciana recalcan la riqueza de Mojanos en el mar como un proceso conflictivo pero antiguo y natural. Este camino del agua al mar [...] es tan poco relatado como [...] la tierra caliente más allá del mar. Lo representan también al darle el nombre de Juan Díaz a los Mojanos medios locales que ya han hecho el viaje al Salto del Tequendama o a otras salidas (saltos) de aguas a tierra caliente, pues terminan sintetizándose en él, cerrando la “puerta” de la tierra fría.

Así, todas las riquezas que se mueven gracias a volcanes y crecientes en el altiplano, sea por el Salto del Tequendama o por otro salto de agua a tierra caliente, se vuelven propiedad del mohán Juan Díaz. La razón de que se vuelva gobernante del Salto y por extensión de todos los “saltos” ha sido la mutación de su tragedia en fortuna y de su fortuna toda en una inmensa tragedia. Juan Díaz es dueño de todas las riquezas del altiplano a condición de perderlas en las avenidas de los ríos del altiplano a las tierras bajas. Pero hay algo más misterioso. Si Juan Díaz es el mohán del Tequendama, es producto de la acción de Bochica o es Bochica mismo. Es el generador del desagüe de la sabana de Bogotá. En busca del rey dorado, Juan Díaz se ha convertido en la deidad propiciada en el rito fantástico de la laguna.

En congruencia con esta conclusión, Juan Díaz será el generador de los trágicos desplazamientos de la riqueza en el altiplano. Carrillo (1997: 210), en Cota, preguntó por el nombre del mohán del Majuy, cerro tutelar de esa población, y don Seferino, un raizal anciano, le contestó:

Se llama Juan Díaz. Pero ese ya no está. Se bajó en 1930 y cuando bajó se llevó el pueblo. El pueblo quedaba donde hoy llaman “Pueblo Viejo”. Todo eso se lo llevó para el río y fue a templar al Salto.

¿Por qué se fue?

Porque cuando se aburre se cansa y se vá. Arrancó y fue a dar al Salto. De ahí es que iba a hacer mercado a la Mesa. Pero él no cobraba en trueque sino que pagaba con monedas de oro.

En consecuencia, se puede decir que Juan Díaz, en el altiplano, está asociado a fenómenos como los que ocurrieron en la cuenca del

Figura 2

El espacio geográfico de Juan Díaz en la región adyacente a Armero

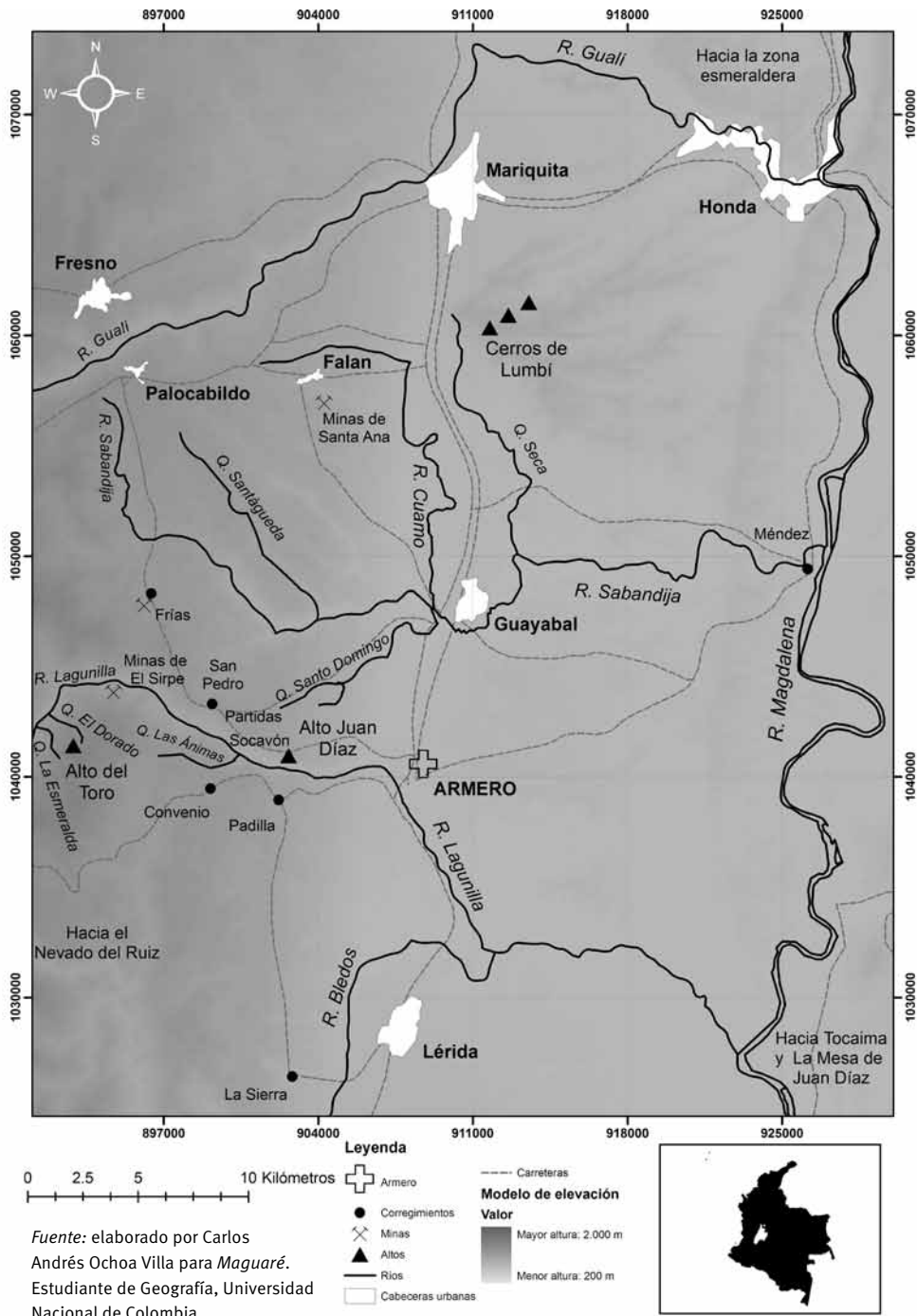
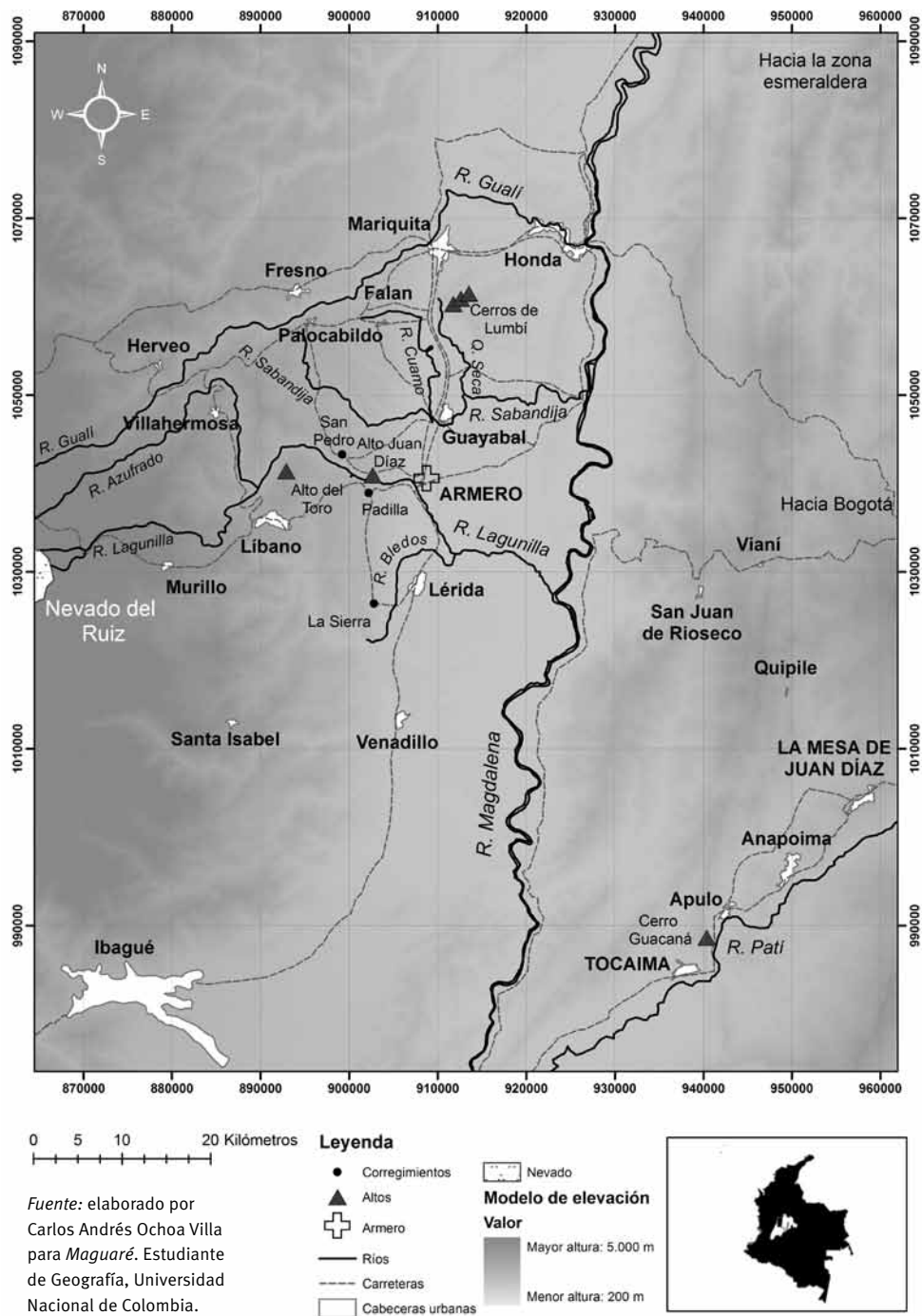


Figura 3

Los territorios de Juan Díaz



río Lagunilla en 1595 y 1845. La razón de esta relación se encuentra en el principio axiomático de que el oro se mueve en avalanchas y una avalancha arrebató el oro al que lo tenía todo. Ese mismo personaje, por su inmensa acumulación de oro y tierras, y por ser víctima de volcanes, se habría fundido en Bochica y devino mohán que gobierna los movimientos de la riqueza, la tierra y el agua. Ahora debemos hacer el camino de vuelta al valle del Magdalena y remontar los primeros peldaños de la cordillera Central (figuras 2 y 3).

ESTAR ENCANTADO: LA BÚSQUEDA DE GUACAS

En La Mesa de Juan Díaz, como vimos en Santa Gertrudis, ya en el siglo XVIII había historias relativas a la fortuna y la tragedia del español. En una reciente visita a este lugar hemos recogido otro cuerpo de narraciones que ayudan a enfocar nuestra pesquisa. La primera estrofa del himno de esa población, compuesto por Guillermo Vargas, dice así:

En la cumbre imponente del ande
Bajo un cielo de sol tropical
Se levanta la villa pujante
De La Mesa, amable y cordial
Tierra hermosa de historia y leyenda
De Juan Díaz el hombre ancestral
Noble hidalgo que en pro de su herencia
Sigue errante en la niebla invernal

Juan Díaz sigue celoso de su herencia y gobierna los caprichosos movimientos de la neblina que baja desde el Salto del Tequendama. Es una nueva variación sobre la cambiante materialización de la fortuna en la historia de Juan Díaz, pero es un viejo motivo de la fortuna en la tradición de Occidente (cfr. Patch, 1927; Suárez Guava, 2007). Los habitantes de La Mesa creen que Juan Díaz baja los miércoles, día de mercado, a llevarse muchachas. Natalia Barrios, la joven nieta de Luis Arturo Baquero, el hombre que ha encarnado a Juan Díaz en las festividades de La Mesa, dice que la neblina en la que baja es producida por el humo de su tabaco. Su abuelo es un médico en retiro que se disfrazó consecutivamente de Cristóbal Colón, cura y Juan Díaz para amenizar las fiestas del pueblo al que llegó, 55 años atrás, “por suerte”.

Dicen en La Mesa que Juan Díaz habita en cercanías de la laguna de Pedro Palo y desde allí amenaza con arrasar la población, pero lo mismo creen los habitantes de Tena. Dicen también que la laguna brama porque está encantada. Cuentan que cuando iban a sacar el agua para Tena, la laguna se ponía brava y tuvieron que echarle entre cinco y diez toneladas de sal para amansarla. Dicen además que a veces se ve a Juan Díaz sentado en medio de la laguna y rodeado de patos de oro. Cuando la gente va a cazarlos, se oscurece todo con la neblina. En los días de bruma, cuando la neblina baja despacio sobre La Mesa, la gente debe saludar “buenos días Juan Díaz” para evitar que este se robe una doncella. Igual ocurre en otras poblaciones de Cundinamarca; también tienen por cierto que es un espíritu y por eso está en todas partes: el mismo argumento lo escuchamos en Tocaima en boca de don Víctor Castañeda. Todos saben que está de sur a norte por la vertiente de la cordillera Oriental al valle del Magdalena. Se ha oído de él en Subachoque, Tena, La Sierra, Silvania, San Juan de Rioseco, Tocaima, Anapoima, Fusagasugá, La Palma, Vianí, San Antonio, Pacho, Bituima, Quipile y Mesitas del Colegio, hasta donde hemos escuchado. En todas partes gobierna los inviernos y las crecientes. En todas partes, en un intercambio simple (la compra de maíz tostado, la compra de un par de piscos, la gentileza inusitada de regalar un par de cigarrillos que no deben ser fumados de inmediato, y muchas otras formas), Juan Díaz es proveedor de oro. A veces parece que es un hombre muy tacaño que paga con oro porque no maneja la escala de valores del mundo actual. En dichas ocasiones es un tacaño condenado a ser generoso y no saberlo. Otras veces, cuando quiere, deja sus riquezas al descubierto formando un volcán; entonces permite saber que allí hay oro. En todas partes es poseedor de caudales sin medida. En todas partes Juan Díaz es sinónimo de *guaca*.

Así ocurre en el Alto Juan Díaz. Nuestra pesquisa etnográfica inició una tarde de finales de junio, antes de las fiestas de San Pedro y San Juan. El Alto Juan Díaz, como en tiempos de el Zoco Grabiél y de Aristóbulo Pardo, es una escarpada sierra llena de pajonales que se incendian en verano y crecen unos cuantos centímetros en invierno. Termina abruptamente en un salto que va a dar a lo profundo del cañón, a pocos metros del lugar en donde el Lagunilla sale al llano, por lo cual en la zona también es conocido como el Salto Juan Díaz. Los

pasos no pueden dar con terreno seguro porque en Juan Díaz no hay caminos. No es un lugar preciso, pero donde acaba esta parcial infertilidad de la tierra termina el Alto. Desde allí el río Lagunilla no es más que un murmullo que reverbera a lo lejos y es invisible en lo profundo del cañón. Al otro lado, constantes derrumbes de la tierra que no puede asirse a la ladera dan oportunidad a los baquianos de enseñarnos qué es un volcán y qué es tierra de “valancha”. Juan Díaz está sobre tierra de “valancha”: la tierra revuelta que aparece tras un volcán. En la distancia, la cordillera Oriental; pero antes, todo el valle debajo de un cielo inmenso siempre a punto de alguna tempestad, con preciosas nubes que en las mañanas de invierno cubren la tierra con un manto blanco: y uno, contra toda evidencia, se siente por encima del cielo. Cuando esto ocurre muy seguido, cuando densas nubes blancas se reencuentran en un paraje por largos meses, la gente de la región empieza a sospechar que en el lugar se está formando “un nevado”³⁴. Al Occidente el Lagunilla se interna cordillera arriba y se sospecha la solitaria presencia del Nevado del Ruiz y de las oscuras cuevas a medio cubrir de las minas perdidas. Los vecinos de Socavón, Partidas y San Pedro (los dos primeros son sectores del tercero, un corregimiento que pertenecía a Armero) cuentan con entusiasmo la historia de Juan Díaz y suponen que nuestro interés surge de algún conocimiento oculto del cual se habrán de beneficiar. La mayoría narra con breves variaciones la historia que recogiera Pardo hace cincuenta años. Todos están seguros de que hay una puerta magnífica oculta en el cerro que permite ver las inagotables riquezas del encantado. Todos saben que hay una fecha crítica en la que esa puerta se abre y que hay un lapso de tiempo durante el cual se puede entrar y salir sin quedarse encantado. Pocos son los que admiten que Juan Díaz se haya manifestado en estos años (quienes sí lo han visto se encuentran al otro lado del río, en Padilla). Todos, sin excepción, concuerdan en que la “casa grande” y las minas de Juan Díaz estarían en esta región y que se taparon “hace tiempo”.

Don Aureliano Huertas, de San Pedro, dice que Juan Díaz es el dueño de medio mundo. Que por eso, cuando se enfurece, la tierra da

34 La formación de “nevados” en la zona tiene numerosos ejemplos: uno de ellos fue en el cerro Lumbí, en Mariquita; otro entre Armero y Guayabal, hará unos diez años. Otro recién se está formando y es visible desde la carretera que comunica “el Plan” con Líbano. No ahondaremos en este término.

botes o se vuelca. Él lo conoció en Quipile, pero sospecha que puede estar incluso más arriba de San Pedro, en El Sirpe. Como se transforma en todas partes, es posible que esté donde uno menos lo piensa. Don Roberto Muñoz nos contó que la tempestad que se llevó las riquezas tenía la forma de una borrasca y que Juan Díaz se quedó encantado en el río Lagunilla. La gente ha visto otros encantos en el Lagunilla. Cuando se vino el volcán en El Sirpe y se formó la represa de 1985, la gente veía un toro de oro, según la versión de don Javier Rodríguez. Otros, como Orlando Tinoco, saben que allá se vio una camada de paticos de oro flotando sobre el agua serena. Saben que ese volcán fue parte de la riqueza de las minas que se bajó al río. Y cuando vino la avalancha del Ruiz, esa riqueza bajó alumbrando el cañón del Lagunilla, según vio la familia de don Víctor Pérez. En la vereda Padilla, al otro lado del cañón, le contaron a don Marco Villanueva, habitante de Murillo, que esa noche terrible se oía entre la avalancha una música “bonitica”, como de cuerdas. Don Germán Triviño y doña Ofir, su esposa, una noche mientras iban en automóvil hacia Guayabal, fueron perseguidos por una bola de fuego que salió del Alto y los siguió por toda la carretera hasta el plan de Armero. Don Gabriel Barragán, que perdió a dos de sus hijos y a su esposa en la tragedia de Armero y es respetado por ser un exitoso cultivador de café y haber tenido propiedades en Armero, cuenta que Juan Díaz era un español que mató a sus esclavos cuando Bolívar ganó la guerra de independencia. Dice que se quedó encantado y las riquezas permanecen en el Salto, en una peña que se abre en Semana Santa y se ve el oro a través de las puertas de una iglesia. Él cree que en el Alto hay una guaca porque a él lo han asustado dos veces en ese sitio: la primera, cuando una noche se le apareció un toro que bujaba durísimo³⁵; la segunda cuando vio a las

35 Cieza de León (1995 cap. I: 161-162), antes de referirse a la Guaca de Manta, cuenta que “En muchas hystorias que he visto he leído si no me engaño, que en vnas prouincias adorauan por Dios a la semejança del toro”. Este detalle aquí no lo podremos explorar mucho más, pero debemos señalar que el toro aparece constantemente en la pesquisa por Juan Díaz. Somos conscientes de que esta presencia entre los indios de América genera un enorme problema de interpretación, pero la sistemática aparición del mismo motivo asociado a una cosmología de origen fundamentalmente andino requiere más atención por parte de los antropólogos, los historiadores y los lingüistas. Gutierre de Ovalle (1993-1996), en su *Relación de La Trinidad* [de los Muzos] y *La Palma*, que data de 1581, advierte que en esta región adyacente a las minas de esmeraldas en la vertiente

ánimas del purgatorio en procesión. Ambas cosas, dice don Barragán, son seña de que allí hay una guaca.

Y guacas hay en todas las tierras que ha pisado Juan Díaz. En Tocaima, los vecinos de Alejandro Carranza (1941: 58) creían que

En el cercano cerro de Guacaná existió la más rica de sus minas de oro y hay quienes afirman haber visto la entrada de una cueva en donde están grabadas sus iniciales, la cual se hace visible o invisible en determinadas circunstancias, bajo una influencia diabólica, porque guarda parte de su riqueza.

El cerro de Guacaná, como el Alto Juan Díaz, es un lugar encantado. No es gratuito que Tocaima se hubiese fundado al amparo de este cerro que de seguro tendría el mismo nombre en el siglo xvi. No es despreciable que ese nombre contenga la palabra *guaca*. Tan al unísono se encuentra esta noción en el mundo americano, que resulta un verdadero problema intentar descomponerla sin antes hacer algunas consideraciones. Si el cerro es *guaca*, en el mundo de quienes andan pendientes del oro enterrado es fácil traducir dicha noción a “está encantado” y todos se comprenderán. Solo que “estar encantado” se aplica también a innumerables fenómenos: toros, patos, pollos, serpientes, ríos, hombres, niños, soldados, cerros y lagunas. Debemos hacer una clasificación primera para poder avanzar en el análisis.

Hay dos grandes tipos de encantados: los accidentes del paisaje y los seres vivos. Cuando es un accidente del paisaje (laguna, cerro o quebrada), está encantado porque tiene oro y su condición se manifiesta en fenómenos antinaturales que animan lo inanimado: hay

occidental de la cordillera Oriental, los indígenas llamaban *toro* a toda cosa redonda. Rodríguez y Cifuentes (2005) excavaron un contexto ritual en Madrid, Cundinamarca, en el cual encontraron evidencia de prolongados contactos entre el altiplano y el valle del Magdalena, así como una dilatada permanencia de la ocupación que llegó al periodo colonial. Una evidencia sorprendente es el hallazgo de trece pozos mamíferos paralelos a doce pozos cuadrados de forma piramidal, entre los cuales los primeros contenían cuernos de bóvido, presumiblemente como ofrenda. Es evidente que el contacto produjo una amalgama de profundo impacto en las cosmologías del mundo colonial; y que, pese a que los bóvidos son de origen europeo, rápidamente ingresaron a un universo de significado que hasta ahora empezamos a dibujar. Al suroriente del Alto Juan Díaz se yergue el Alto del Toro, sobre las minas de El Sirpe, y desde él nace una quebradita que va a dar al río Lagunilla y se llama El Dorado (figura 2).

bujidos o bramidos, desplazamientos excepcionales del agua o de la tierra y crecimientos intempestivos del caudal o erupciones de tierra. En estos casos se habla de lagunas bravas, de cerros bravos o de quebradas traicioneras. Cuando el encantado es un ser vivo se ve de color dorado o amarillo y luce como un muñeco, un ser inanimado. Cuando hay un encantado, entonces, o se anima lo que no está vivo o aparece inanimado lo que está con vida. Sin embargo, cuando se refieren a accidentes del paisaje la gente dice que esa laguna o ese cerro “están encantados”. Cuando se refieren a un ser vivo lo llaman directamente “encantado” o dicen que es “un encantado” o “encanto”.

Juan Díaz no murió, quedó encantado y se volvió uno de los gobernantes de saltos, crecientes y volcanes. En el Líbano, al otro lado del Lagunilla, César Velandia registró su presencia (1993: 32): Juan Díaz es “el rey de los tesoros” y “fue un hombre demasíadamente rico hasta que el señor lo encantó”³⁶. Podríamos completar la historia de José Manuel Forero y Pedro Alejo Rodríguez diciendo que su familiaridad con el mohán de Ricachá lo convirtió en mohán del Tequendama y que la furia del mohán del Tequendama era la misma suya esa noche infernal en que una maldición humana lo condenaba a perder su riqueza. Esa noche cambiaría su fortuna en tragedia; su inmensa ambición de oro lo hizo perderse en el oro mismo. Un encantado es, si nos atenemos a la definición de Mauss y Hubert (1971), la víctima de una fuerza misteriosa y terrible. Esa fuerza misteriosa y terrible en el mundo colonial está objetivada en la cosa poderosa y terrible por excelencia: el oro. Según la pesquisa etnográfica del estudiante de antropología Mauricio Triana en el valle de Tenza, “donde hay oro hay susto”; para que se manifieste la fortuna debe haber ocurrido el miedo, la incertidumbre; el dominio del miedo, su domesticación, es la primera condición para alcanzar la riqueza (2008: 7). Y eso se consigue a través del mediador

36 Que Juan Díaz sea encantado invalida parcialmente el argumento de Morales (2001), según el cual los encantos son indígenas prehispánicos que viven debajo de la tierra. Pese a que Morales alcanza a ocuparse de Juan Díaz y sabe que “fue un rico encomendero de Tena y La Mesa”, no intenta explicar la razón por la que es mohán o encanto. Para Victorino (2004: 32): “Bajo la categoría de encantos los raizales designan una abrumadora colección de criaturas sobrenaturales que pueblan la naturaleza y el imaginario de estas gentes”; son “ante todo una representación simbólica de la riqueza contenida en la tierra y a la cual la gente puede tener acceso” (p. 34).

por excelencia de las relaciones entre las personas y la fortuna (o el infortunio) en el mundo popular: la sal (Sarmiento, 2008: 10).

Un encantado, como explica María Teresa Guava, mi madre, es una víctima del oro, es alguien o algo atrapado por el oro, alguien o algo que se perdió en una cárcel de oro. Y Juan Díaz quedó “en pena” o “encantado”, es decir, atrapado por el oro. El oro encanta y se mueve, el oro tiene pies y, cuando se encuentra por ahí tirado y tiene contacto con el agua, crece. El oro es la sustancia encantadora por excelencia. El mundo colonial cree que todo lo transforma y que es referencia de toda transformación. En vista de que es tan precioso el oro es escaso; y cuando se toca sin precaución “pica”. La picadura del oro, que es lo mismo que la picadura de una guaca, puede producir llagas en el cuerpo y, en definitiva, la muerte pronta. El oro es materialización de una fuerza transformadora en el mundo colonial y es el lugar en donde, de forma terrible, se encontraron las mitologías europeas y americanas.

Un encantado es seña de una guaca y guaca él mismo. José de Acosta resume una larga enumeración de las cosas que eran guaca en el Perú de la Conquista en la simple aseveración, de sentido común, “cualquiera cosa de naturaleza que les parezca notable y diferente de las demás, la adoran como reconociendo allí una particularidad”; más adelante explica: “cualquier cosa que tenga extrañeza entre las de su género, les parecía que tenía divinidad” (1962: 224). La voz Guaca aparece por primera vez en las crónicas gracias a Cieza de León. Para él, guaca es el dios y el adoratorio entre los indios del Darién. Luego dice que es el lugar en donde entierran a sus caciques: una tumba de indios. También será guaca lo que está contenido en la tumba; por ende, son guacas los cuerpos de los muertos. Luego las piedras raras que venían de los volcanes, las concreciones minerales que encontraban en las entrañas de las llamas, los gemelos, los lugares en donde caían rayos, las luces que aparecían en las oscuras noches andinas y, claro, los derrumbes (“waco” o “guaco”). Luego, a medida que se interna en el mundo andino, cuando constata que hay adoración por ciertos cerros, Cieza descubre que una guaca es también un cerro eminente o una joya preciosísima que los indios veneran como si estuviese encerrada alguna deidad en ella (Cieza de León, 1995 cap. I: 162). La voz Guaca, en su significado más genérico parece usarse para nombrar una cosa, sea objeto, fruto o fenómeno, que contiene algo o que oculta algo.

Todo lo que es excepcional ha de tener algo que oculta. La guaca es al mismo tiempo contenido y continente. Considerando el conjunto de informaciones dispuestas hasta ahora sobre guacas, tesoros y entierros llegamos a dos afirmaciones congruentes: una guaca es una cosa que está dentro de otra y es fugaz, preciosa y terrible; es también la cosa que contiene a la cosa y es inestable, sagrada y terrible.

Si la guaca primigenia es presa de la ambigüedad entre contenido y continente porque es la cosa y lo que está dentro de ella, el encantado impone una ambigüedad adicional. Un encantado no contiene una cosa preciosa, está cubierto por ella. Un encantado es una guaca invertida: un continente precioso, y ahora permanente, sobre un contenido deleznable. Es aquello que la guaca encantó, aquello que la guaca (el contenido precioso) cubrió. Es contenido por lo que estaba contenido en la guaca, pero al contrario que en la guaca, se encuentra expuesto. El encantado es una guaca al revés: por eso en el encantado se ve lo que la guaca oculta (el encantado suele ser de oro o dorado). Ha sido devorado por lo terrible y lo manifiesta en la superficie de su cuerpo, que ya no le pertenece. Ha tenido tan estrecho contacto con lo terrible que se perdió por ello. El encantado es cera perdida en una alquimia diabólica. El oro, en vez de dejarse seducir, seduce al encantado y lo cubre para mostrarse y jugar. Un encantado ha sido engañado por la riqueza. Juan Díaz fue engañado por el oro. El que traicionó por la riqueza fue traicionado por ella.

En cuanto encantado, Juan Díaz es un contenido infame (diabólico, traicionero, inestable y furioso) debajo de un continente precioso (oro). En tanto cerro encantado, Juan Díaz es un lugar terrible lleno de oro. Juan Díaz es doblemente encantado: ha sido cubierto-devorado por la riqueza a condición de devorarla-cubrirla toda. No solo está cubierto de oro, atrapado en la avalancha, sino que se encuentra lleno de oro: es un cerro³⁷. Pero como no tiene año³⁸, recordemos lo que decía

37 Como apoyo a esta tesis, lo hallado por Morales (2001: 12): “Algunos informantes en Boyacá me manifestaron que [los encantos] podían tener un exterior común y corriente, con ruana y pantalón, o ser efectivamente muy elegantes, de vestido de paño y corbata, *pero su interior era de oro macizo*. También confirmaron que salen a los mercados a comprar víveres con los cuales se entierran”. (Énfasis nuestro).

38 Morales (2001: 22, nota 1) especula que esta característica que se le otorga a los tunjos en el altiplano es propia de las mitologías amerindias.

el Zoco Grabiél, debe vomitar lo que ha bebido. Ahora es más fácil recordar la frase de Vargas Machuca (1892, vol. I: 73) que abre este texto:

[...] y puédesse decir que quien todo lo quiere, todo lo pierde, como lo hemos visto por los estragos que los indios a causa de ello han hecho y hacen, tanto que como es el principal fundamento nuestra codicia para alzarse, y la sed que tenemos de plata y oro es tanta, ha sucedido echarlo derretido por la boca, algunas veces, a los cristianos, diciéndoles que se harten de oro [...].

Todo lo que está harto de oro indio es “encantado”³⁹. En su harta todo es engaño porque quien todo lo tiene, todo lo perdió. Juan Díaz, en busca de El Dorado y La Guaca, se convirtió en El Dorado y La Guaca, pero eso fue posible porque todo lo perdió. Que sea él mismo sinónimo de riqueza, significa que ya no tiene riqueza. Su búsqueda fue un engaño. La riqueza lo rodeó con saña y se le metió en el cuerpo convirtiéndolo en su juguete. Un encantado es juguete del oro y es un juguete de oro; es un ser inanimado, sin ánima. Un encantado es presa del destino: en él, la fortuna toda y la tragedia toda.

LA TRAGEDIA EN EL MUNDO COLONIAL

El mundo colonial, en cuanto concepto que ilumina una realidad discreta, es un universo contenido y atemporal edificado sobre la base de un buen número de las categorías que hemos identificado. Un supuesto que guió este artículo es que el mundo colonial sobrevive en aquellos lugares y personas que aseguran (en sus dos sentidos) la existencia y acción de Juan Díaz o seres afines en la naturaleza y la sociedad. No es un secreto que el proceso de conquista y colonización tiene un horizonte claro de búsqueda que, pese a la existencia de otros, siempre ha sido aquel del que nadie duda: la persecución de la riqueza en donde ella estuviere. Esta es la motivación fundamental de un hombre, tan exitoso en la carrera, que fue llamado el Rico. Su

39 En cercanías de Contratación, Santander, sabemos, gracias a la antropóloga Claudia Patricia Platarrueda, que por la desembocadura del río Suárez al valle del Magdalena se habla de un Juan Arenas: un español muy rico que movía el oro de guacas que encontraba en esas escarpadas pendientes en recuas de mulas; está encantado en un cerro que tiene su nombre y se confunde entre las altas montañas que caen al río. Se alimenta de maíz tostado y del oro de los indios.

persecución, como vimos, obligó al humilde soldado de a pie a torcer siempre la ruta y a vender su empeño al mejor postor hasta que, por algún golpe de suerte o por la decisión férrea de conseguir la riqueza, la obtuvo en generosa medida. Esa riqueza, siempre esquivada, adquirió formas cambiantes a lo largo de su aventura: fue la promesa de una Nueva Galicia con Nuño de Guzmán, el descubrimiento de unas minas de oro en Jalisco, la seguridad del éxito de una campaña iniciada por Hernán Cortés, la jugosa recompensa que daría Pizarro a quien lo ayudase en terrible trance, la noticia de un hombre dorado que (como a todo conquistador) lo cautivó, las minas de oro de la cordillera Central de Colombia en las que, según sus palabras transcritas en Tocaima, encontró fortuna, las historias de guacas que pudo escuchar de labios de Elvira, Elvira misma (la india y la mestiza), las tradiciones que debieron repetir los indios en los tantos años que estuvo persiguiendo el oro y, finalmente, su espléndida casa, resumen de toda su fortuna e inicio de su tragedia.

Además de la búsqueda de la fortuna, el mundo colonial encuentra en la tragedia la otra cara de la moneda. La historia de Juan Díaz, en giro parabólico, es la de un crecimiento que pareciera no tener medida seguido de una catastrófica caída en la ruina. El hundimiento de las minas y la pérdida de la casa en una avalancha no hacen más que confirmar una certeza colonial que vincula fortuna y tragedia y riqueza y ruina como díadas inseparables. Pero para que esto sea posible es necesario que se incorporen mitologías distintas a las del colonizador y lo sometan a una naturaleza extraña e incontrolable.

En el mundo colonial impera la certeza de que la naturaleza, o eso que la controla, es impredecible; que eso impredecible es del universo de las cosas misteriosas que o dan todo o quitan todo. Pero principalmente, fuerzas misteriosas de los pueblos colonizados y de los territorios que son objeto de explotación. El mundo colonial, en una solución simple y terrible, alía a la fortuna con las deidades telúricas y acuáticas del mundo indígena, sacralizando y embrujando al oro. Esa cosa apreciada por sobre todas por los conquistadores, su fortuna, es la causa del infortunio indígena. Esa cosa buscada con impaciencia por los conquistadores será esquivada para todo el que la busque en el mundo colonial y será causa general de los movimientos de la tierra y del crecimiento de las aguas. Será una entidad encantadora y hacedora de

encantados. Y actuará, incluso en pequeñísimas cantidades, ¡como si tuviera una deidad encerrada dentro! El mundo colonial es aquel en el que las guacas presentan todas las formas de la fortuna y la tragedia. El oro de los españoles se convirtió, en esta alquimia mitológica, en la guaca de los indios. La historia legal de la Conquista y Colonización de América, aquella en la que Juan Díaz no tiene valor, argumenta exactamente lo contrario.

Cosa más paradójica aún, Juan Díaz ocupa un lugar de privilegio en esa mitología de encuentro entre la fortuna y la tragedia: es un rey de los tesoros que está condenado. Más que oro de los españoles, es la guaca de los indios: una entidad ubicua, una cosa que está dentro de otra, una cosa que esconde otra, una cosa que puede salirse de sí y estar sobre sí misma: Juan Díaz sobre el Alto: un proveedor de fortuna y de tragedia. Pero eso depende del enorme conjunto de certezas sobre la especial condición del oro en tanto mediador de los destinos. Juan Díaz puede fungir como sacerdote del oro en la cultura popular porque ya es su víctima y, por eso, puede ser artífice de destinos.

Su lugar (o uno de ellos), el que hasta ahora hemos mencionado con más insistencia, ha presenciado tragedias terribles de la historia de Colombia. En el clásico texto de *La Violencia en Colombia*, Monseñor Guzmán (1962: 235) narra un genocidio por fuego ocurrido en el Alto Juan Díaz, a unos cien metros de la cima, en una parte ahora conocida como la Curva del Crimen o la Vuelta del Diablo:

Entre los genocidios por el fuego no puede omitirse el de una vereda de Armero en 1952. Actúa el Batallón Tolima. Comanda el grupo un sargento primero, de apellido Mira.

En una casa ordena encerrar más de sesenta personas. Nadie puede escapar. La policía establece en contorno un círculo de muerte. Ya por la noche da la orden de fuego sobre la habitación y en seguida manda que la rocíen de petróleo y la incendien. Entre los gritos más espantables, todo arde. El maderamen del techo se desploma al fin; nada se oye. El caserón es una inmensa pira fétida a carne humana calcinada. De repente, según informes fidedignos, se escapa de ese infierno una figura que pasa como una exhalación por entre los esbirros atónitos. El sargento Mira murió achicharrado luego en el incendio de *El Espectador* el 6 de septiembre del mismo año.

Don Roberto Gómez mientras escarbaba la tierra de un sembrado de papa en Murillo recordó, entre jocoso y preocupado, que al diablo lo mataron en las montañas del Tolima: “a un malo sólo lo puede matar uno más malo”, dijo.

Pero aún hay otra, y esta es *La Tragedia* en Colombia. El periódico *El Tiempo* en su primera página del 15 de noviembre de 1985, bajo el título *Armero, borrado del mapa*, anunció:

Colombia esperaba anoche con angustia una cataclísmica explosión del volcán Arenas en el nevado del Ruiz⁴⁰, que en la primera etapa de una catastrófica erupción después de 100 años de letargo, destruyó poblaciones, carreteras y veredas, y sepultó vivas bajo millones de toneladas de fango, agua, piedras y ceniza, a una cantidad de personas cuya cifra nunca será exacta pero que algunos medios calculan inicialmente en 15 mil.

[...]

Armero, una población tolimense de 22.560 habitantes fue borrada de la faz de la tierra por una avalancha que se desprendió de las montañas circundantes del volcán, y la tragedia aumentaba en la medida en que se conocían más nombres de centros urbanos afectados.

[...]

La tragedia comenzó el miércoles en la noche, cuando ruidos subterráneos, acompañados por gruesas columnas de humo, cenizas y piedrecillas empezó [*sic*] a cubrir una zona de casi 200 kilómetros cuadrados.

En el norte del Tolima y el occidente de Cundinamarca cuentan que Juan Díaz se fue a vivir al Nevado del Ruiz (para el caso de La Mesa y San Antonio, véase Hurtado [2008: 10]). Dicen que allá tiene ahora su casa. En Murillo, a tres mil metros de altura en la cordillera Central colombiana, don Argemiro Pineda sabe la historia de un Juan Ruiz que se quedó encantado en el nevado con todas sus riquezas y fue

40 El topógrafo Carlos Julio Arenas Toro había descubierto el cráter en 1959. Se gastó 200 pesos del Instituto Geográfico Agustín Codazzi para subir allí desde Herveo y por eso estuvo a punto de perder su trabajo. Como nadie le creyó y se burlaron de él, decidió ponerle su nombre al “hueco” que en ese tiempo tenía cien metros de circunferencia y cuatro de profundidad (Jaimes, 1985).

mohán de La Mesa y del Salto del Tequendama. Don Roberto Gómez veía en el nevado una luz brillante que iluminaba todo el alto valle del río Lagunilla. En Murillo nos explican, con paciencia, que Juan Ruiz es el nevado y está dentro del nevado; don Marco Villanueva dice que se le vio entrar con una yunta de bueyes.

En Lérída, en La Mesa, en Líbano y Padilla varias personas afirman que el nevado del Ruiz es Juan Díaz y que la noche del 13 de noviembre de 1985 se puso furioso y mandó una avalancha descomunal que enterró a la rica población de Armero⁴¹.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, J. de. (1962 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Acosta de Samper, S. (1883). *Biografías de hombres ilustres ó notables, relativas á la época del descubrimiento, conquista y colonización de la parte de América denominada actualmente EE. UU. de Colombia*. Bogotá: Imprenta de La Luz.
- Aguado, Fray P. (1956 [1906-1913]). *Recopilación historial*, tomo I. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.
- Anónimo. (1993-1996 [1608]). Relación de las cosas notables que hay en el Distrito de esta audiencia de el Nuevo Reyno de Granada. En H. Tovar

41 En La Mesa de Juan Díaz, don Carlos le contó a Christian Hurtado, estudiante de antropología de la Universidad Nacional de Colombia, (Hurtado, 2008: 8-9) que: “Hasta el nevado del Ruiz [está Juan Díaz]. Sí se dio cuenta la vez pasada, ahora 15 años, cuando se llevó el el e

—¿A Armero?!

A Armero. Sí, no ve que yo estaba en el Líbano. Hacía quince días que me había ido de Armero de secar café. Yo venía a secar café ahí... cuando oímos, estábamos cogiendo café ahí en la finca y por la noche nos poníamos a jugar bingo y a jugar cartas ahí. Y eran las once de la noche cundo nos íbamos a dormir. Oímos un estruendo tan fuerte, uich, y un relámpago. Virgen santísima. Y empezó a llover, que decía uno que va'llover, ¡lo que llovía era ceniza! Y empezaron las hojas de las matas de plátano a caersen, a descolgasen. Y pusimos el radio y la la noticia que Armero se desapareció del mapa porque se la llevó la'valancha. Una valancha de venticinco metros di'alto que ¡qué deja! Nada. Una casa de esas (señala las casas del parque de La Mesa) se la lleva... y no'se Armero qué, tan bueno que iba a quedar y para nada porque no quedó sino el recuerdo. No quedaron sino las cruces ahí.... Eso jue fuertemente.

—Tendrá algo que ver eso con Juan Díaz o qué...

Sí, Juan Díaz se puso bravo. Quién sabe qué... le tocaron por algún, por alguna cosa le tocaron por allá del nevado y se torió y hizo esa valancha”. [Énfasis nuestro].

- Pinzón (ed.), *Relaciones y visitas a los Andes S. XVI*, vol. 3. Santa Fe de Bogotá: Colcultura & Instituto de Cultura Hispánica.
- Archivo General de Indias [AGI]. (1942). *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*. Redactado por el personal facultativo del Archivo General de Indias bajo la dirección de Don Cristóbal Bermúdez Plata. Tomo II. Sevilla: Imprenta de la Gavidia.
- Archivo General de la Nación [AGN]. (1557). Probanza hecha en las ciudades de Santafé y Tocaima. *Salón de la Colonia, Miscelánea, tomo XXXII folios 978ra-1028v*.
- Archivo Histórico Nacional [AHN]. (1940a). Probanza hecha en las ciudades de Santafé y Tocaima. *Revista del Archivo Nacional*, 22(3), tomo III, 3-26.
- Archivo Histórico Nacional [AHN]. (1940b). Catalina Díaz, mujer de Hernando del Campo, contra Juan Díaz, su padre, sobre la legítima de su madre. *Revista del Archivo Nacional*, 22(3), tomo III, 27-44.
- Bateman, A. (1957). Vocabulario geográfico de Colombia. *Cuadernos de Geografía de Colombia*, 16-18.
- Biblioteca Luis Ángel Arango [BLAA]. (1573-1641). Asuntos varios sobre la familia del Capitán Juan Díaz Jaramillo, de los fundadores de Tocaima. *Sala de Libros Raros y Manuscritos, Número Topográfico 929.2*.
- Boyd-Bowman, P. (1964-1968). *Índice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles de América en el siglo XVI*. Bogotá & México: Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo & Editorial Jus.
- Carranza B., A. (1941). *San Dionisio de los Caballeros de Tocaima*. Bogotá: A B C.
- Carrillo, M. T. (1997). *Los caminos del agua. Tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá*. Tesis de pregrado en Antropología, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Castellanos, J. de. (1997 [1589]). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá: Gerardo Rivas Moreno.
- Castellanos M., D. (2007). *Huellas de la gente del cerro: detalles etnográficos sobre estilo, ritos de paso y envidia en la formación de un contexto arqueológico*. Tesis de maestría en Arqueología, no publicada. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- Cieza de León, P. (1995 [1553]). *Crónica del Perú: primera parte*. Introducción de Franklin Pease; notas de Miguel Maticorena E. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú & Academia Nacional de la Historia.
- Colmenares, G. (1978 [1973]). *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*. Bogotá: La Carreta.

- Díaz del Castillo, B. (1975 [1632]). *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. Barcelona: Ramón Sopena.
- Drake, F. (1996 [1590]). *Histoire Naturelle Des Indes. The drake manuscript: in the Pierpont Morgan library*. Traduction by Ruth S. Kraemer. London: André Deutsch Limited.
- El Tiempo*, (1985, noviembre 15). Armero, borrado del mapa. *El Tiempo*, 13: 1-A, 8-C.
- Espinosa, A. (2001). *Erupciones históricas de los volcanes colombianos (1500-1995)*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.
- Fernández de Piedrahita, L. (1973 [1688]). *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, vol. II. Bogotá: Editorial Nelly.
- Flores de Ocariz, J. (1990 [1674]). *Libro segundo de las genealogías del Nuevo Reino de Granada*, tomo II. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo & Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Forero, M. J. (1938). *Selección de tradiciones santafereñas*. Bogotá: A B C.
- Gilij, F. S. (1955 [1780-1784]). *Ensayo de historia americana o sea historia natural civil y sacra de los reinos, y de las provincias de Tierra Firme en la América meridional*. Bogotá: Editorial Sucre.
- Gómez E., J. A. (1992). *Realidad y ensueños. Historia parcial de Baja California a través de las leyendas*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Guzmán, M. (1962). Historia y geografía de La Violencia. En M. Guzmán, O. Fals Borda & E. Umaña, *La Violencia en Colombia*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- Hurtado, C. (2008). *Juan Díaz, el mohán hidalgo. Territorio y memoria en la Mesa*. Universidad Nacional de Colombia, manuscrito no publicado.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi [IGAC]. (1980). *Diccionario geográfico de Colombia*. Tomo I. Bogotá: autor.
- Jaimes, A. (1985, noviembre 26). Sólo me creyeron... cuando explotó. *La República*, 26: 10-E.
- López de Gómara, F. (1979 [1952]). *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Martínez, J. L. (1990). *Hernán Cortés*. México: UNAM & Fondo de Cultura Económica.
- Mauss, M. & Hubert, H. (1971 [1902-1903]). Esbozo de una teoría general de la magia. En M. Mauss. *Sociología y antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Tecnos.

- Morales, J. (2001). Los encantos: escenarios de relaciones interétnicas. *Boletín del Museo del Oro*, 50, 1-42. Recuperado el 20 de septiembre del 2007, de <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin/50/bmo50morales.pdf>.
- Moreno B., C. (1994). *Mítica y paisaje en el desierto de la Candelaria: un planteamiento de la religiosidad campesina como religiosidad local*. Tesis de pregrado en Antropología, no publicada. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Moreno S., A. (2006). *Minería y sociedad en la jurisdicción de Mariquita: reales de minas de Las Lajas y Santa Ana, 1543-1651*. Ibagué: Ediciones Aquelarre; Universidad del Tolima.
- Ocampo L., J. (1996). *Leyendas populares colombianas*. Santa Fe de Bogotá: Plaza & Janes.
- Ortega R., E. (1940). El conquistador Juan Díaz. *Revista del Archivo Nacional*, 22, 1-2.
- Ovalle, G. (1993-1996 [1581]). Relación de La Trinidad y La Palma por Gutierre de Ovalle su conquistador. En H. Tovar Pinzón (ed.), *Relaciones y visitas a los Andes S. XVI*, vol. 3. Santa Fe de Bogotá: Colcultura & Instituto de Cultura Hispánica.
- Páez, R. (1960). *Cronistas coloniales. Estudio, biografías y selecciones de J. Roberto Páez*, vol II. Puebla, México: Editorial José M. Cajicá.
- Pardo, A. (1947). La leyenda de Juan Díaz o El mohán del Tequendama. *Revista de Folklore* (2), 97-106.
- Pardo U., C. (1988 [1946]). *Haciendas de la sabana*. Bogotá: Villegas Editores.
- Patch, H. (1927). *The Goddess Fortuna in medieval literature*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pérez de Vargas, G. (1993-1995). Description de la ciudad de Tocayma del Nuevo Reino de Granada hecha por don Gonzalo Pérez de vargas v(e)z(in)no della. En H. Tovar Pinzón (ed.), *Relaciones y visitas a los Andes S. XVI*, vol. 3. Santa Fe de Bogotá: Colcultura & Instituto de Cultura Hispánica.
- Real Academia Española [RAE]. (1726-1739). *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*. Seis tomos. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro.
- Real Academia Española [RAE]. (1992). *Diccionario de la lengua española* (21.^a ed.) Madrid: Espasa-Calpe.
- Rivas, M. (1983 [1899]). *Los trabajadores de tierra caliente*. Bogotá: Editorial Incunables.

- Rodríguez, P. A. (1938). *La Mesa de Juan Díaz*. Bogotá: Editorial Cromos.
- Rodríguez C., J. V. & Cifuentes, A. (2005). Un yacimiento formativo ritual en el entorno de la antigua laguna de La Herrera, Madrid, Cundinamarca. *Maguaré*, 19, 103-131.
- Rodríguez F., J. (1979 [1636]). *El Carnero. Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rodríguez F., J. (1985 [1636]). *El Carnero. Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada*. Medellín: Editorial Bedout.
- Santa Gertrudis, F. J. (1970). *Maravillas de la naturaleza*. Bogotá: Editorial Kelly.
- Sarmiento L., D. (2008). *Sobre el mohán en los municipios de Guatemala y Somondoco, Boyacá*. Documento final presentado en el Seminario Estructuralismo en Antropología, manuscrito no publicado, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Simón, F. P. (1981 [1621]). *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales*. 6 vols. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Suárez G., L. A. (2007). *El anciano cojo y la dama esquivia. Notas para la antropología del tiempo moderno*. Tesis de maestría en Antropología Social, no publicada. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Toussaint, M. (1946). *Arte mudéjar en América*. México: Porrúa.
- Triana, M. (2008). *Guacas: el “biato curita” y el “biato ánima” en el valle de Tenza*. Documento final presentado en el Seminario Estructuralismo en Antropología, manuscrito no publicado, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Vargas Machuca, B. (1892 [1599]). *Milicia y descripción de las Indias*, vols. I y II. Madrid: Librería de Victoriano Suárez.
- Velandia, C. (1993). Se perdió Teresa, se la cargó el mohán. Modelo para un análisis estructural de las narraciones campesinas en el Tolima. *Museológicas*, 1(1), 5-73.
- Victorino C., J. H. (2004). *Los encantos del altiplano cundiboyacense: simbología y medio ambiente en la cosmovisión raizal*. Tesis de pregrado en Antropología, no publicada. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Zamora, A. de. (1945 [1701]). *Historia de la provincia de san Antonino del Nuevo Reino de Granada*, tomos I y II. Bogotá: A B C.
- Zárate, A. de. (1995 [1555]). *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Edición, notas y estudio preliminar de F. Pease, T. Hampe Martínez. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES



DADOS. CÁRCEL DISTRITAL, BOGOTÁ.
Carlos José Suárez & Eduardo Salamanca, 2005. Archivo de los autores.

**FUSILES DE MADERA: RITUALES DE PASO
Y PROCESOS DE INSERCIÓN SIMBÓLICA
EN LA GUERRILLA COLOMBIANA ***

*Wooden rifles: initiation rituals and processes
of symbolic insertion in Colombian guerilla life*

CARLOS FRANCISCO CÁRDENAS ÁNGEL **

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) · Brasil

CARLOS ARTURO DUARTE TORRES ***

Universidad Icesi · Cali, Colombia

* El trabajo de campo que integra esta investigación se realizó entre el 2000 y el 2002, siendo financiado por Colciencias a través del Concurso Hernán Henao Delgado. El análisis y organización del material recogido fue posible gracias al apoyo y colaboración de la Facultad de Ciencias Humanas y el Departamento de Cine y Televisión de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Dicha investigación dio como resultado la monografía de grado en Antropología *Con los muchachos: una aproximación a una comunidad contestataria desde la antropología simbólica y la etnografía de la comunicación* (Cárdenas & Duarte, 2001).

** charli.cardenas@gmail.com

*** comonsense14@yahoo.com

Artículo de investigación recibido: 2 de febrero del 2008 · aprobado: 29 de junio del 2008

RESUMEN

La investigación que fundamenta este artículo es una aproximación al proceso de formación de nuevos combatientes del Ejército de Liberación Nacional (ELN) a partir de la noción de *ritual* y la aplicación de varias herramientas y conceptos derivados del uso de la imagen. Esto con el interés de explorar el campo de las antropologías visual y simbólica y enriquecer tanto el análisis de la información documental como el de la experiencia etnográfica. Las series fotográficas temáticas, pequeñas narrativas audiovisuales registradas por los mismos guerrilleros, reflejan la experimentación metodológica basada en la realización de “biodocumentales”, además de la cotidianidad y los valores esenciales presentes en la iniciación de un escuelante en la guerrilla. En este proceso, los fusiles de madera devienen concreción material de un símbolo dominante dentro de esta comunidad.

Palabras clave: *antropología simbólica, antropología visual, etnografía de la comunicación, biodocumentales, guerrilla colombiana, ELN, ritual.*

ABSTRACT

This article is the result of an investigation that approaches the formation process of new combatants in the Ejército de Liberación Nacional (National Liberation Army - ELN) in Colombia, considered from the notion of *ritual* and from the application of different tools and concepts derived from the image use. Our main purpose is to explore the visual and symbolic anthropological fields and to enrich both the analysis of documentary data and of the ethnographic experience. The thematic photograph series, small audiovisual narratives recorded by the guerilla combatant themselves, reflect a methodological experimentation based on the completion of bio-documentaries, besides portraying the daily life and the essential values present in the initiation of a guerilla trainee. In such a process, the wooden rifles evolve into the material concretion of a dominant symbol within this social group.

Keywords: *symbolic anthropology, visual anthropology, ethnography of communication, bio-documentaries, Colombia, colombian guerillas, ELN, ritual.*

Las imágenes televisivas han constituido el escenario donde hoy se legitiman y se reproducen las maquinarias del poder. Sin embargo, una paradoja puede evidenciarse cuando se observa que si bien las imágenes son un medio capaz de construir memoria e identidad, no pueden ser desprovistas de su carácter primordial: ser tan solo “un medio”. Decimos entonces que es a través de las imágenes como circula este presente interconectado, y que es a través de las representaciones visuales como los grupos atrapados en una cultura progresivamente semiótica interpretan su realidad. En términos más sencillos, es ese el medio con el que la gente hace su propia “antropología casera”.

Así las cosas, los actores de una guerra como la colombiana difícilmente podrían situarse al margen de la recreación continua de imágenes y representaciones puestas al servicio del mantenimiento de una opinión pública. A pesar de que la estrategia guerrillera mantiene un lugar ambiguo en la estructura de representaciones simbólicas del Estado-nación colombiano, en el ámbito mediático su imagen ha permanecido estática: casi siempre como una sombra fuera de todo orden, una figura amenazadora de un estado de “bienestar”, real o imaginario. Pensemos, por ejemplo, en los focos guerrilleros que permitirán el surgimiento del ejército libertador o en fenómenos insurreccionales como el de los “palenques” y los “comuneros”, procesos que simbólicamente podrían encontrar una línea de continuidad con las guerrillas de las décadas de 1960 y 1970, fenómenos que con el transcurrir del tiempo han sido revalorados históricamente.

Esta investigación se sumerge en los entramados semióticos de una organización guerrillera (el Ejército de Liberación Nacional —en adelante, ELN—), abordando dicha red de significados como una “comunidad de sentido”. Para Peirce (1988), una “comunidad” es una agrupación de “interpretantes”¹ que poseen ciertos sentidos compartidos y que pueden comunicarse a través de signos. Esa comunidad debe ser real en cuanto comunidad de interpretación simbólicamente

1 Peirce, a diferencia de Saussure, quien sitúa el fenómeno simbólico en el terreno abstracto del lenguaje, plantea la conjunción simbólica dentro de la acción comunicativa de la palabra misma. De ahí que Peirce, además de la tradicional diada sausseriana entre significado y significante, considere necesario un tercer elemento, uno que tenga la función de interpretar la relación, desde una perspectiva dinámica, entre un primero (objeto) y un segundo (representación). A este tercer elemento del proceso simbólico Peirce lo llamaría “interpretante”.

comunicativa. Para que esto suceda, la comunidad debe propiciar su comprensión de los símbolos en reglas de comportamiento realmente eficaces. Por eso la “realidad” es aquello que conocemos, y aquello que conocemos es determinado por la opinión de la comunidad.

Pero ¿qué quiere decir una agrupación de interpretantes? Pues bien, desde el punto de vista de Peirce, el hombre mismo es un signo en la medida en que no somos capaces de pensar sin signos. Siempre que pensamos tenemos presente en la conciencia alguna sensación, imagen, concepción u otra representación que sirve como vehículo del pensamiento (Peirce, 1988: 140-157). A partir de esta base conceptual, Peirce (1988: 50) argumenta que

[...] no hay elemento alguno —cualquiera que sea— de la conciencia del hombre, al que no le corresponda algún signo; y la razón es obvia. Es que la palabra o signo que utiliza el hombre, es el hombre mismo. Pues lo que prueba que un hombre es un signo es el hecho de que todo pensamiento es un signo, en conjunción con el hecho de que la vida es un flujo de pensamiento; de manera que el que todo pensamiento sea un signo externo, prueba que el hombre es un signo externo. Lo que es tanto como decir que el hombre y el signo externo son idénticos, en el mismo sentido en que son idénticas las palabras *homo* y *hombre*. Así mi lenguaje es la suma total de mí mismo, pues el hombre es el pensamiento.

De la comparación y aplicación de estos principios Peirce concluye que la mente es un signo que se desarrolla de acuerdo con las leyes de la inferencia. Pero no se trata de un signo estático, es un signo que se actualiza y cambia de acuerdo a las condiciones de una realidad que también está en permanente movimiento; por lo mismo se trata de concebir a la mente como un signo en constante devenir. En la medida en que no tenemos ninguna capacidad para pensar si no es por medio de signos, somos prisioneros de los entramados simbólicos en los cuales estamos insertos. Pero dichas redes de significación se construyen en comunidad, por medio de los fenómenos de interacción comunicativa entre hombres-signos que comparten horizontes espaciales y temporales.

Podemos decir entonces que una “comunidad guerrillera” —desde el punto de vista de esta investigación— está conformada por un

grupo de hombres-signos que comparten un entramado simbólico determinado, el cual estructura su identidad colectiva y establece los parámetros de referencia para la acción y la interpretación de su realidad sociopolítica. Como veremos más adelante, tales parámetros de comportamiento se manifiestan en el interior de la organización guerrillera ELN, a través de toda una constelación de símbolos dominantes e instrumentales.

El presente trabajo se concentró en analizar el momento del proceso de inserción de los nuevos integrantes de esta guerrilla, específicamente la “escuela” por la que todo guerrillero debe pasar para considerarse socialmente como integrante oficial de dicha organización. Metodológicamente consideramos la “escuela de combatientes” un *rito de paso*². A partir de esta consideración se propone comprender dicho rito como un proceso dinámico que se construye a través de unas pautas fijadas socialmente y que es posible apreciar bajo las clásicas etapas de “incorporación”, “liminalidad” e “integración” establecidas en los análisis clásicos de los procesos rituales (Douglas, 1973; Eliade, 1994; Mauss, 1988; Turner, 1988, 1997; Van Gennep, 2008).

Con el fin de abordar estos objetivos, se utilizaron dos niveles de análisis, más exactamente dos aproximaciones: una, desde la antropología simbólica, y otra, desde la antropología de la comunicación visual.

La antropología simbólica se utilizó como punto de partida para construir dos conceptos de aproximación a la *comunidad de sentido*: el *rito-acción*³ y la *semiosis etnográfica*⁴. Utilizando dichas herramientas

2 “El ritual es una secuencia de acciones enteramente predecibles que se desarrollan siguiendo un orden convencional y simbólico. [...] un “rito de paso” es la interfase que se produce en la superposición parcial o intersección de dos universos habitualmente separados, de la agregación y de la separación a la vez, y de la coexistencia indisoluble del punto de partida y de llegada, de la ruptura y del contacto a través de una línea de demarcación real o imaginaria, psíquica o física” (Mair, 1984: 55).

3 Este concepto que se fundamenta en la concepción del signo de Peirce se explicará más adelante.

4 Con el término de *semiosis etnográfica* proponemos mostrar que las construcciones que el etnógrafo elabora acerca de la gente con la que trabaja tienen mucho que ver con tres categorías: 1) *la posibilidad*, lo que la gente piensa; 2) *lo existente*, lo que la gente hace; y 3) *el orden, las reglas*, la estructura social codificada por la percepción del etnógrafo. Además, se piensa que la visibilización de estas categorías en un mismo texto podría permitir clarificar los contextos etnográficos, y de este modo conservar la perspectiva semiótica de acuerdo con aquella en que lo particular pueda fusionarse en lo general.

conceptuales, fue posible apreciar algunas de las representaciones dominantes (imágenes y discursos) en el polo ideológico de esta comunidad guerrillera; así como el significado de algunos símbolos que por su carácter instrumental permiten delimitar e identificar las circunstancias específicas que distinguen la realización de una escuela de combatientes de la cotidianidad guerrillera.

De manera complementaria, la aplicación de una antropología de la comunicación visual, entendida como la aproximación antropológica a la estructuración y articulación de las formas de ver el mundo (Worth, 1978), nos permitió capturar imágenes propias de hombres y mujeres de la comunidad de sentido. Las imágenes serían recogidas y expresadas por medio de varios documentos visuales (biodocumentales)⁵, realizados a partir de un conocimiento básico sobre la producción de un *story board*: el montaje en directo y el manejo de la cámara. Este material fue logrado mediante dos talleres de video, uno con “escuelantes”⁶, y otro con diferentes miembros del campamento de la escuela. Luego, se analizaron algunos rasgos del pensamiento visual de la comunidad guerrillera. En el proceso de análisis de las piezas comunicativas realizadas por los guerrilleros retomamos las categorías propuestas por Sol Worth (1981) para

5 Desde principios del siglo xx, la arqueología ha hecho uso de la fotografía para registrar los hallazgos y el material rescatado. Para Worth (1981), esta noción de registro o evidencia se traspasó a la antropología cultural, y manifiesta que la fotografía no solo debe servir como evidencia de la existencia material, sino además como evidencia del comportamiento humano. Worth reconoce la posibilidad antropológica del video en cuanto a registro sobre la cultura, registro cultural o registro de la cultura (Worth, 1981). Para Worth un biodocumental es la expresión individual de los valores y sensaciones propias, es a la vez comunicación cultural y comportamiento simbólico. Podríamos hablar de *biodocumentales* como una especie de historias de vida audiovisuales, pero no necesariamente se limita a este tipo de documentos; la aplicación de una aproximación individual a temas concretos y específicos también es considerada como *biodocumental* en cuanto a percepción y expresión de individuos. En lo que formalmente aparece como una entrevista —o serie de entrevistas— en video, encontramos documentos que pueden contextualizarse y ser abordados como *biodocumentales*.

6 Se les llama “escuelantes” a las personas que están cursando la escuela con el fin de convertirse en combatientes del ELN. Es importante señalar que los términos de “instructores” y “guerrilleros del grupo de apoyo” —que también se mencionan en el presente texto— corresponden a los papeles de quienes integraron el equipo “docente” y “logístico” de la escuela de combatientes.

considerar el proceso comunicativo como modelo sistémico: involucramiento (*feeling-concern*), organismo historia (*story-organism*) y evento-imagen (*image-event*) (figura 1).

Conviene resaltar que, como se observará a lo largo de este artículo, ambas propuestas metodológicas —la simbólica y la visual—, ante la presencia importante del video como herramienta de investigación, se entremezclan y se funden, sin dejar de ser reconocidas como propuestas en dos campos aledaños a la antropología, que se complementan de alguna manera el uno al otro.

A continuación se presentará un panorama básico que nos puede ubicar en el movimiento inicial de la partitura que proponemos (entendida como *texto-montaje*, en cuanto a que la intención es la de conjugar en un solo documento, las palabras —ideas verbales— con las figuras fotográficas —ideas visuales—). De esta manera presentaremos las tres fases del rito-acción. Luego proponemos el análisis de algunos símbolos que a partir de nuestra investigación pueden ser apreciados como *dominantes* de la comunidad de sentido en cuestión. Lejos de pensar que estos símbolos sean los más importantes, debemos admitir que las regularidades o situaciones que nos fue posible advertir corresponden a nuestro tiempo de convivencia e interacción con los diferentes miembros de esta organización subversiva. Entonces, las aseveraciones que a este respecto se efectúen deben ser consideradas como un ejercicio de aproximación, el cual deberá continuar ampliándose, corrigiéndose y enriqueciéndose con las opiniones de futuras investigaciones. Vale la pena mencionar que algunas de las fotografías incluidas en la construcción del documento, que en un primer momento pueden parecer apenas reconstrucciones panorámicas, han sido elaboradas como registros del recorrido que hace la cámara (movimiento del videasta) para aportar así el material de análisis que articula la doble propuesta de investigación.

Finalmente, esta investigación, planteada desde el rigor científico de la antropología, solo puede tener como objetivo la divulgación de un conocimiento: la exposición de una experiencia proyectada en el diálogo con “otros”. En esa tarea las imágenes también desempeñan un papel preponderante en la propuesta de un lenguaje que edifique puentes de diálogo y comprensión allí donde estos siguen siendo derribados.



Figura 1

Los talleres de video

LOS TALLERES DE VIDEO

Dentro del trabajo de campo se realizaron dos talleres de video, con grupos de 5 a 8 personas, practicando 9 ejercicios de video en el primer taller y 5 en el segundo. En el taller 1, con ocho participantes, se hicieron los siguientes 9 ejercicios⁷:

1. Historia de un guerrillero (un miembro del grupo de apoyo).
2. Entrevista a un mando (una miembro del grupo de apoyo).
3. Entrevista a los saludistas sobre el puesto de salud (una mando responsable).
4. Entrevista al encargado de la caseta de suministro (un miembro del grupo de apoyo).
5. Entrevista a los “estudiantes” investigadores (un miembro del grupo de apoyo, una escuelante).
6. Cotidianidad en el campamento (un escuelante).
7. Manejo de la higiene y el aseo (un escuelante).
8. Relación entre guerrilleros y campesinos (un miembro del grupo de apoyo).
9. Sentimientos humanos del guerrillero (un mando responsable).

El segundo taller, con 6 participantes —todos ellos escuelantes—, produjo 5 ejercicios:

1. Papel que cumple la escuela de combatientes.
2. Relaciones entre los compañeros.
3. Acerca de ser un mando.
4. Resumen de lo que fue la escuela.
5. Entrevistas a los miembros del colectivo.

Los temas desarrollados en el primer taller fueron en su mayoría etnográficos, así lo demuestra por ejemplo el ejercicio 6, que describe actividades de la comunidad durante la escuela. Los primeros cinco ejercicios hacen referencia a papeles socioculturales dentro de la escuela de combatientes, mientras que los últimos dos ejercicios hacen referencia a problemáticas o aspectos más generales de la vida del guerrillero, aspectos ya no específicos del campamento de la escuela.

7 Para el caso de ambos talleres, aunque se trate de las ideas inicialmente planteadas por el videasta, los ejercicios fueron realizados en pequeños equipos de trabajo que se colaboraban haciendo la cámara, o haciendo las veces de entrevistador.

El ejercicio 7 plantea asimismo una problemática general de la vida guerrillera, pero la contextualiza en el campamento.

En el segundo taller, los diferentes ejercicios resumieron en mayor o menor medida el desarrollo de la escuela. La excepción fue el ejercicio 3, en cuanto se aproxima a uno de los papeles socioculturales presentes en el colectivo. A pesar de que se plantean unos ejes temáticos diferenciados, el resultado en los demás ejercicios es muy similar, todos terminaron tratando temas parecidos.

Debido a que durante el transcurso de la escuela resultaba complicado que los escolarantes pudieran hacer parte del primer taller de video (se encontraban permanentemente ocupados en diversas actividades y labores), para este decidimos contar con dos de los mandos responsables, con tres miembros del grupo de apoyo, así como con tres miembros del colectivo que se encontraban “fuera de servicio”, bajo el cuidado del puesto de salud; un guerrillero herido en combate, una escolarante en los primeros meses de embarazo y otro escolarante (Roger) con problemas cardíacos que le impedían llevar a cabo actividades físicas. Una vez terminada la escuela, llevamos a cabo el segundo taller con un grupo de escolarantes, ya con más tiempo disponible. A pesar de todo, algunos de los escolarantes escogidos para el taller (por parte de los mandos responsables) no pudieron asistir, pues aún se encontraban cumpliendo labores o realizando algún tipo de actividades asignadas.

Los talleres de video fueron organizados en tres tipos de sesiones: 1) capacitación técnica y audiovisual; 2) grabación de los ejercicios; y 3) presentación de los ejercicios al colectivo.

La primera de las sesiones de capacitación técnica y audiovisual consistió en instruir a los participantes en los aspectos puramente técnicos de la cámara (figura 1, imagen A). Nos pareció apropiado aplicar una pedagogía que se saliera del academicismo y de cualquier imposición de conceptos para lograr que la cámara entrara a la comunidad resignificada y apropiada por sus miembros⁸. De esta manera nos pro-

8 Tal es el planteamiento del trabajo con grupos indígenas que realiza Marta Rodríguez, para quien es fundamental que el indígena asimile la cámara y demás equipos de video a su cultura, que los incorpore a la lógica de su pensamiento, para que así su funcionalidad se plantee en sus propios términos culturales (Marta Rodríguez, comunicación personal).

pusimos relacionar y comparar la cámara de video con un fusil; en el primer taller la cámara-arma fue fácilmente comprendida. En el segundo taller, apenas se preguntó a qué podía parecerse este artefacto, algunos videastas reconocieron la similitud con su fusil en sus funciones básicas (gatillo para empezar a grabar; el lente, mira para capturar el objetivo; el zoom, mira telescópica, etc.). Los participantes del taller pudieron hacer algunas pruebas con la cámara para familiarizarse con sus características técnicas, y, dicho de otro modo, para perderle el miedo. Adicionalmente, quisimos hacer una breve aproximación a lo que podría reconocerse como un lenguaje audiovisual (diferente al lenguaje hablado/escrito) contenido en una historia (muy resumida y simplificada) del cine y de la televisión, con su particular relación entre imagen y sonido. No quisimos extendernos mucho, para no insinuar ni predisponer las producciones audiovisuales de los videastas participantes. Finalmente, se planteó a los participantes la realización de pequeños ejercicios de video (individuales, en pareja o en grupos, como ellos quisieran organizarse). Entonces después de la breve capacitación e instrucción sobre el manejo de la cámara y del lenguaje audiovisual, el siguiente paso en la realización de los talleres de video fue abrir el espacio para que los participantes empezaran a pensar qué era lo que querían grabar. Para esto, se dio un tiempo suficiente, de tal manera que en la siguiente sesión los videastas tuvieran más clara la idea-mensaje que pensaban comunicar. Las únicas limitaciones temáticas impuestas por los investigadores fueron que para el primer taller el tema debía girar en torno al campamento; y para el segundo taller, en torno a la escuela de combatientes.

En la siguiente sesión se discutían y se brindaba asesoría colectivamente sobre temas escogidos para los ejercicios. Entonces luego que los videastas tenían más o menos delimitado el tema para su ejercicio de video, se adelantaba un trabajo con todos los participantes del taller para organizar cada ejercicio; entre todos se daban opiniones y consejos a los diferentes ejercicios, y de esta manera también se organizaba logísticamente su realización (entre todos se hacían cámara, si es que el videasta quería estar frente a la cámara). Así se formaron espontáneamente grupos de trabajo que se apoyaron unos a otros en la realización de los ejercicios. Las imágenes B, C, D y E de la figura 1 muestran las sesiones de grabación de uno de los ejercicios de video

del primer taller, en el que una escuelante y un guerrillero del grupo de apoyo entrevistan a los investigadores⁹.

La imagen F fue tomada durante una de esas sesiones de presentación de los ejercicios. Algunos de los ejercicios posteriormente fueron exhibidos ante el colectivo.

Hoy en la noche vemos más ejercicios, a la mayoría les gusta. El medio televisivo hace que algunas cosas (como por ejemplo las opiniones personales de los otros, que en lo cotidiano les pueden importar poco) se vuelvan atractivas. Viendo cómo le ponen atención por ejemplo a la opinión de Ciro¹⁰, no me los imagino —y no es porque sea Ciro— poniéndole atención a Ciro en persona, diciendo las mismas cosas y a esa misma hora, tarde en la noche. Con toda seguridad lo hubieran mandado ¡a comer mierda! (Diario de campo¹¹).

EL RITO-ACCIÓN

Algunos de los cambios que ocurren en las comunidades se realizan a través de una transición ordenada. A este periodo de transición ordenado lo llamamos “rito”; en palabras de Maïsonneuve (1991: 18), el rito es un

sistema codificado de prácticas, con ciertas condiciones de lugar y de tiempo, poseedor de un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y testigos, que implica la colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo sagrado.

De la anterior definición se deduce que el rito adquiere su relevancia en el ámbito de la legitimación social debido a que se constituye como una prescripción social que se realiza en un lugar determinado, a que allí se realizan determinadas actividades y a que, como producto de todo esto, en ese espacio surge un ambiente y una dinámica particulares. Como ya lo dijimos, es en virtud de este conjunto de características —manifestadas en tres fases esenciales (separación,

9 Las imágenes B, C y E provienen de videos grabados tanto por los guerrilleros en su ejercicio como por los investigadores.

10 Ciro es un guerrillero del grupo de apoyo.

11 Por razones de seguridad nos abstenemos de publicar las fechas del diario de campo.

umbral y reintegración)— que abordamos el ritual como proceso (cfr. Van Gennep, 2008).

El rito-acción se funda en el carácter dinámico del signo peirceano, por esto pensamos que es conveniente alejarnos de una posición estática con respecto a un fenómeno que, como el ritual, es fundamentalmente “un tránsito”. Tal carácter dinámico es propio del signo porque este tiene la capacidad de cambiar dependiendo de la forma en que se establezca el proceso semiótico. Así, un signo puede ser diferente si se analiza con relación a su objeto, su representación o su interpretante. Si continuamos aplicando los conceptos semióticos de Peirce, tendremos que pensar que las creencias y los hábitos que se establecen en el rito-acción se colocan continuamente a prueba con los cambios que pueda experimentar la realidad o el contexto semiótico en el que fueron instaurados.

Desde la anterior perspectiva, el siguiente montaje escrito-visual continúa, en primera instancia, con las ceremonias y los *símbolos instrumentales* que fueron posibles observar y advertir en torno a las representaciones de separación, liminalidad e integración, luego caracterizar algunos de los *símbolos dominantes* —o creencias— que a través de esta experiencia etnográfica pueden ser pensados como constitutivos de la comunidad guerrillera del ELN.

REPRESENTACIONES DE SEPARACIÓN

Son aquellas ideas que se encuentran en el ámbito de lo posible, y en esa medida, es lo que el ritual puede llegar a hacer, partiendo de los pasos que deben seguirse para entrar a un estado de iniciación.

Una de las representaciones frecuentemente asociadas a los ritos de iniciación es la del “volver a nacer” (Eliade, 1994; Mair, 1984: 225; Maisonneuve, 1991: 46). Para Mircea Eliade (1994) los ritos de iniciación muestran por qué en la comunidad donde se realizan, se considera a los iniciados como personas “en construcción”, pues en un nivel natural de la experiencia estos aspirantes aún no están listos para pertenecer a la comunidad: “para llegar a ser hombre propiamente dicho, el iniciado debe morir a esta vida primera (natural) y renacer a una vida superior, que es la vida religiosa y cultural” (Maisonneuve, 1991: 167). En el caso que nos ocupa, podríamos decir que un guerrillero del ELN, para convertirse en tal, debe haber superado y, en cierto modo, renunciado a varios de los aspectos de su vida anterior, es decir, a la vida de civil. Es por eso que la

iniciación a la comunidad guerrillera se convierte en una experiencia paradójica, de muerte y resurrección, o de segundo nacimiento.

Queda claro que este segundo nacimiento implica renunciar a algo. De manera que en los escenarios iniciáticos, el simbolismo del nacimiento linda con el de la muerte. Con la iniciación muchas cosas comienzan de nuevo. En el caso de los aspirantes a guerrilleros del ELN, esta muerte o renuncia a la vida anterior no tiene lugar solamente en el limitado espacio de la escuela de combatientes, permanece a lo largo de todo el proceso de incorporación. Este proceso empieza con la elección de un nuevo nombre —o “chapa”— para identificarse en la comunidad, el cual se acentúa por la necesidad que tiene el aspirante de alejarse de los vínculos familiares anteriores. De este modo se prepara al aspirante para desvincularlo de algunas de las obligaciones de su vida anterior para que renazca a unas nuevas. Pero el guerrillero no se aparta totalmente respecto de la otra vida debido, en primera instancia, a que por más que se aleje de su antigua familia sigue siendo padre o madre, hijo o hija, esposo o esposa; y, en segunda instancia, a que el carácter de la comunidad a la que entra a ser miembro (un grupo clandestino) lo obliga a tener que interaccionar en muchos de los espacios de su vida anterior (la vida civil). Podemos decir entonces que estos símbolos de muerte, en el proceso de incorporación, se encargan, más allá de obligar al iniciado a renunciar a su vida anterior, de dotar al guerrillero con la facultad de moverse entre ambos mundos (el civil y el guerrillero). Entonces el guerrillero, observado con referencia a estos dos mundos, se convierte en un sujeto liminal que se encuentra muy lejos de situarse en una sola de estas dimensiones de la experiencia. Es un sujeto investido con la capacidad pero también con la maldición de vivir atravesando ambas dimensiones.

En el caso específico de la escuela de combatientes, debemos recordar que los aspirantes a guerrilleros ya han convivido previamente dentro de la comunidad, en su etapa de *pioneros*. Pero incluso en este nivel de convivencia, el rito o la escuela establece un alejamiento y una ruptura respecto del mismo periodo de convivencia (figura 2). Este alejamiento se manifiesta con el despojo del arma de dotación que portaban los aspirantes como pioneros y alcanza su punto máximo cuando los aspirantes de la comunidad guerrillera son llevados al lugar donde tendrá lugar la escuela. Es importante aclarar que este despojo contiene un significado

diferente al de renuncias del proceso de incorporación debido principalmente a que la escuela, al ser un espacio iniciático, convierte la renuncia en la superación de la condición profana. De este modo, el rito separa del aspirante los remanentes de hombre civil, ignorante de los conocimientos militares y de los principios espirituales de la comunidad o, en otros términos, de la ideología política de la comunidad guerrillera. El misterio de la escuela consiste en ir descubriendo poco a poco las verdaderas dimensiones de la existencia guerrillera: sus creencias, sus símbolos dominantes. Entonces el despojo y el alejamiento introducen a los escuelantes en el terreno de lo sagrado. La iniciación oficializa el vínculo y las responsabilidades del futuro guerrillero con su nuevo nacimiento.

EL ESPACIO RITUAL DE SEPARACIÓN

Hall (1973) habla de espacios de rasgos fijos, que incluyen las manifestaciones materiales como los patrones interiorizados, que regulan el comportamiento cotidiano de las personas; y los diferencia de los espacios de rasgos semifijos, en la medida en que habría algunas relaciones espaciales transformables que varían culturalmente. De tal manera, los espacios de rasgos fijos de una comunidad cultural pueden ser espacios de rasgos semifijos de otra.

Conforme a lo anterior, el campamento contiene elementos que normalmente serían de rasgos fijos (con sus funciones establecidas), pero en sí todo el campamento es un espacio de rasgos semifijos, un espacio de selva humanizada; es un espacio en constante construcción y transformación, no solo por las condiciones estratégicas de movilidad de una comunidad guerrillera, sino además por la misma naturaleza del campamento, donde los recursos que ofrece el medio ambiente son tan abundantes, como poco durables, y donde la comunidad permanentemente está “latiendo” —es decir, en procesos de expansión y/o contracción—. Podemos afirmar entonces que el campamento de la escuela de combatientes es un espacio perecedero, relativamente efímero, un momento cortado en el transcurso de humanización de ese espacio selvático, un momento particular e intencionalmente construido para la realización de la escuela¹².

12 Durante nuestra estancia fue posible verificar a partir de varios testimonios que en ese momento de la guerra dicho campamento es uno de los pocos que tiene un

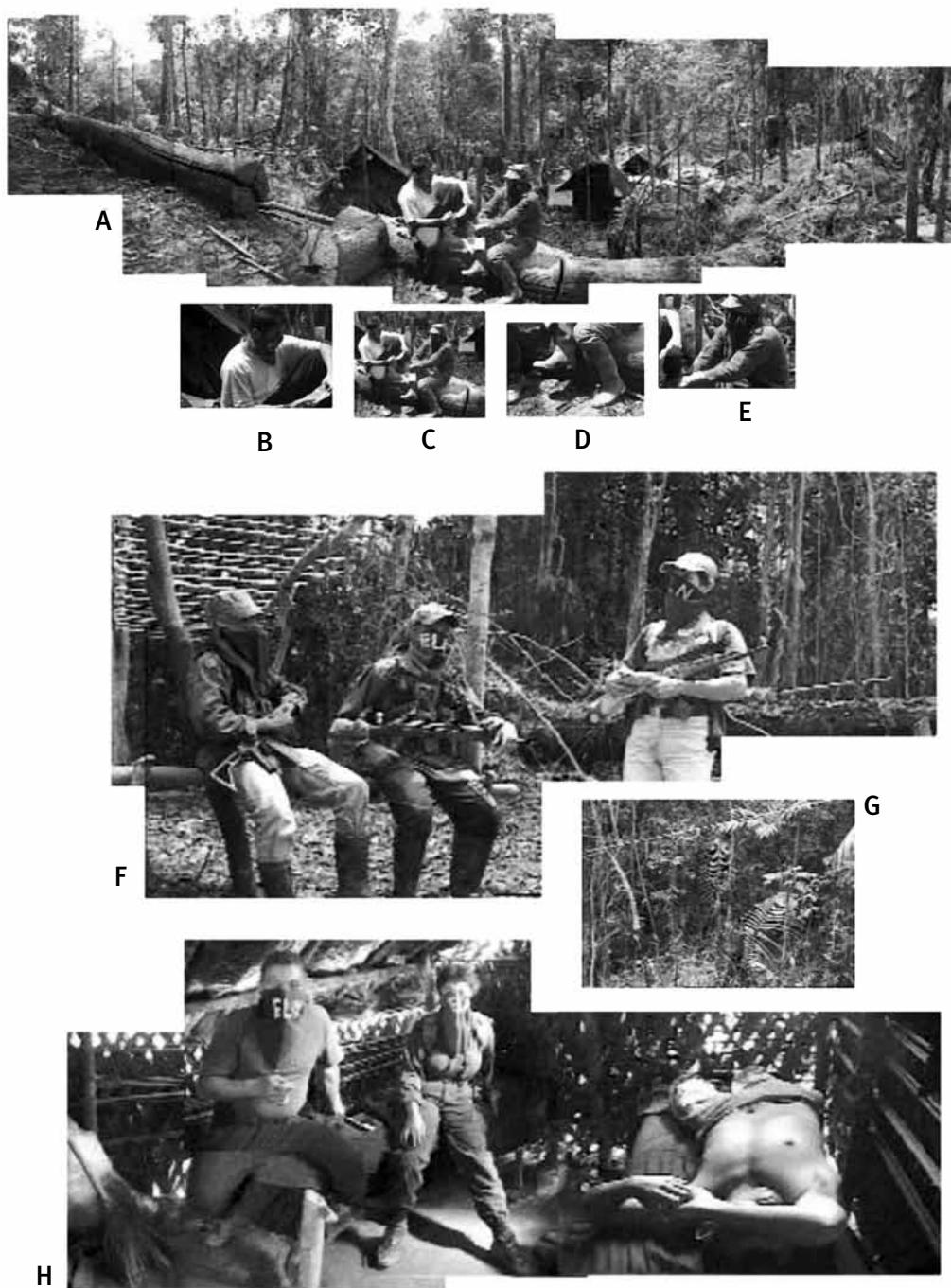


Figura 2

El espacio ritual de separación de acuerdo con los biodocumentales

Para este nivel de análisis, utilizaremos la etnografía de la comunicación —a la manera de Hymes—, que consiste en el estudio de lo que se dice (y no se dice), ¿por qué?, ¿a quién?, y ¿de qué manera? (cfr. Worth, 1981), y la aplicaremos a los mensajes audiovisuales (*biodocumentales*) que algunos miembros de la comunidad crearon durante los talleres. En el análisis de estos documentos audiovisuales en particular, trataremos de hallar elementos que permitan ampliar la visión que los mismos escuelantes construyeron con respecto al espacio ritual (campamento). Recordemos que todos los ejercicios de video realizados por miembros de la comunidad son diferentes entrevistas estructuradas. En estas entrevistas es consciente la construcción visual del encuadre, teniendo claro qué fondo se quiere, y en algunas ocasiones la cámara recorre los alrededores mientras el entrevistado da sus opiniones.

Con las imágenes A, B, C, D y E de la figura 2 queremos ejemplificar la posibilidad de apreciar la experiencia visual que el espacio ritual produjo en los guerrilleros, a través de una deconstrucción de la focalización y del encuadre, siendo estos los criterios de selección de quien lleva a cabo la observación y, en este caso, el registro percibido a través del video.

Dichas imágenes nos muestran una composición que recoge los planos que recorre la observación: la imagen C muestra el encuadre

carácter casi permanente; nunca queda totalmente solo. Pero es posible relacionar la movilidad de los espacios cotidianos de la comunidad guerrillera con dos de los criterios de la teoría del partisano: la acentuada movilidad y el carácter telúrico de este tipo de organizaciones. El primero consiste en los “permanentes desplazamientos, rapidez en el accionar, cambios bruscos en los ataques y retiradas tácticas” (Medina, 2000: 2). El ELN, de acuerdo a uno de sus textos oficiales (la *Cartilla del trabajador político*), se mueve en tres zonas operativas: retaguardia, intermedia y periférica. Según esto, la escuela se ubica en una zona del primer tipo; se aísla de otras estructuras de la comunidad, así como de la población, de la base social campesina y de los territorios que esta habita. Lo cual podemos considerarlo también como un aspecto liminal de la escuela, ya que en la cotidianidad guerrillera se supone todo lo contrario: “[...] que se debe estar con el pueblo, y se deben estrechar cada vez más los sólidos lazos entre compañeros combatientes” (cabe resaltar que, como ya lo plantea Medina (2000), el proyecto del ELN, además de una propuesta de gobierno-estado, es una propuesta de sociedad). Esta movilidad acentuada hace necesario que se destaque el segundo criterio planteado por Schmitt, el carácter telúrico, el cual “limita la enemistad a un espacio, pese a su movilidad táctica, y se expresa como una actitud predominantemente defensiva; en este sentido, le es indispensable mantener una relación estrecha con la población, el territorio y las condiciones geográficas del espacio en que se desarrolla su confrontación armada” (Medina, 2000: 2, el énfasis es nuestro).

más común, entrevistado y entrevistador. Mientras tanto B, D y E son detalles de la imagen de las dos personas. Estas cuatro imágenes nos dan la proporción del área de encuadre (es decir, la pantalla que limita el campo visual del videasta), y así nos damos cuenta en la panorámica de los largos recorridos que la cámara hace por los alrededores del campamento. La deconstrucción nos revela una interesante panorámica de una parte del campamento.

Para empezar, podemos destacar que los lugares del campamento que con mayor frecuencia son utilizados como escenario de los videos concuerdan con los que hemos llamado “aulas”, es decir, el salón¹³, la cancha y el campo de obstáculos. Son varios los factores que pueden determinar que esto sea así. Por una parte, son espacios donde, como ya se mencionó, se da un alto nivel de socialización; podría decirse que son los espacios públicos por excelencia, donde es más fácil encontrar a la gente dispuesta a participar en las entrevistas o realizando desprevenidamente algún tipo de actividad que la cámara es susceptible de capturar con toda naturalidad. Por otra, espacios como el salón y la cancha son visualmente muy ricos, cargados de gran cantidad de símbolos e imágenes que identifican al “Eleno” (pancartas, carteleras, banderas, etc.). Es muy común que la cámara busque estos elementos que, en medio de la selva y del campamento-selva, resaltan a la vista, y además contienen una significación esencial para los escolarantes, y más en medio de este proceso de formación.

En el caso de la imagen F de la figura 2, la cual muestra un escolarante entrevistando a otros dos en el campo de obstáculos, este escenario aunque no cuenta con elementos simbólicos que lo enriquezcan visualmente, sí cuenta con un factor fundamental que complementa visualmente el espacio del campamento, un elemento también presente en menor medida en el salón y en la cancha: la selva circundante. Al quedar en partes altas —sobre todo el campo de obstáculos—, estos espacios tienen una vista panorámica de la selva que rodea al campamento, algo que para los escolarantes no pasa desapercibido. En algunos de los ejercicios de video, conscientemente se decidió la utilización de escenarios que ofrecieran

13 A lo largo del texto el salón se identificará como salón de estudio o salón cultural, ambas denominaciones aplican para un solo espacio. El nombre cambia de acuerdo al contexto.

imágenes de la selva, por ejemplo como fondo para unas entrevistas. La abundancia de tomas de la selva (prácticamente en todos los ejercicios las hay) no puede dejarse pasar por alto ni tomarse como un simple relleno o descuido del videasta de turno¹⁴. Hay una firme intención de mostrar la selva, pues para muchos de los guerrilleros es una de las cosas que más les gusta del campamento (poder estar en un espacio natural, en una relación ecológica), pese a que a la vez es un espacio de extrema dificultad para la subsistencia de una comunidad tan numerosa (la hostilidad de la selva es un factor que no se puede eludir). La selva presenta en el imaginario del miembro del campamento una carga ambigua; para los más jóvenes representa la pérdida de su vida anterior, mientras que para la “guerrilla vieja”, a pesar de lo duro que pueda ser vivir en ella, es realmente motivo de orgullo lograr mantenerse en esas condiciones.

La selva es una parte esencial del campamento, que el miembro de la comunidad aprende a reconocer como parte del espacio humanizado en que se desenvuelve. Para citar un ejemplo, podemos referirnos al ejercicio de video en el que la cámara va caminando por una trocha hacia uno de los puestos de guardia para entrevistar al centinela; aquí la cámara no nos muestra el camino, solo vemos hojas y ramas en primeros planos, deslizándose por la pantalla (figura 2, imagen G). En este caso, mientras que los investigadores no entendíamos qué trataba de mostrar la cámara —por lo que a nuestro juicio se trataba de imágenes “mal hechas” o “inexpertas”—, los demás miembros de la comunidad, al ver las imágenes, de inmediato reconocieron la vegetación y se dieron cuenta cuál era la trocha que la cámara estaba recorriendo, de modo que ellos sí sabían hacia dónde se dirigía.

Así como los espacios de “aula”, otro espacio recurrente en los ejercicios de video, y que igualmente presenta un alto nivel de socialización, es el rancho (la cocina y los casinos). Sin embargo, se percibe una diferencia con respecto de los otros espacios: aquí el ambiente es más relajado. A veces el ruido no permite hacer las entrevistas, y la gente

14 El primer evento que tuvimos la oportunidad de grabar en el campamento fue una de las formaciones rutinarias. Luego, al ser presentada al colectivo, uno de los mandos hizo un comentario que nos llamó la atención, pues centró su intervención en hacer evidente toda esa cantidad de pájaros cuyos cantos podían oírse más no verse en la grabación, remarcando que aunque no los vean todo el tiempo, ellos —los guerrilleros— conviven en la selva junto con sus demás habitantes.

alrededor empieza a molestar, a sabotear la grabación, e incluso a pedir que los graben a ellos posando con armas y con toda la parafernalia de combate, como ocurrió en algunas ocasiones (véase figura 7).

Con lo que hemos presentado hasta aquí podríamos afirmar que la cámara realmente logró relacionarse con los espacios colectivos y más públicos de la comunidad. Sin embargo, quedó en nosotros la inquietud de lo que hubiera pasado con los espacios más íntimos del campamento si la cámara hubiera tenido más tiempo para compenetrarse con los miembros de la comunidad, o si se hubiera planteado explícitamente la realización de ejercicios en torno a espacios más personales como los guindos, las zonas de baño o las letrinas. La gran mayoría de espacios aquí mencionados, incluyendo los de “aula” y “el rancho”, aparecen en los ejercicios de video esencialmente porque el ejercicio trata sobre ellos (ocurre así por ejemplo con el suministro y el puesto de salud), o sobre sus usuarios (por ejemplo, al entrevistar a los encargados del lugar es cuando la cámara puede acercarse a estos espacios de mando). Pero a pesar de no haber realizado ejercicios de video sobre espacios privados, tenemos en cuenta algunos de los primeros indicios de cómo la cámara empezaba a dejar de ser vista como un aparato de los investigadores, para ser más confiadamente apropiada y llevada a espacios más personales. Por ejemplo, algunas de las últimas entrevistas que los videastas realizaron fueron grabadas cerca del guindo del entrevistado o con el guindo de fondo. Uno de los pocos casos en que la cámara llegó a entrar a un espacio más íntimo, se dio en un ejercicio sobre la faceta humana del guerrillero, sobre sus emociones y sentimientos, en este video la cámara muestra el interior del guindo del videasta y sus alrededores mientras se escucha su voz leyendo un escrito, de su propia autoría, sobre dicho tema.

En la imagen H de la figura 2, parte del ejercicio de video, una instructora entrevista a los dos guerrilleros (un hombre y una mujer) encargados de administrar el puesto de salud y de atender a los enfermos y heridos. Los dos saludistas, como se les conoce, están sentados en una de las camillas, mientras que en la otra (a la derecha) se encuentra acostado un escuelante que hace las veces de enfermo; de esta manera, la entrevista se mezcla con una dramatización. De forma paralela al desarrollo de las preguntas y respuestas de la entrevista, la cámara muestra a la saludista realizándole un chequeo médico al supuesto enfermo, que cubre su cara.

REPRESENTACIONES DE LIMINALIDAD

Si a partir de las representaciones de separación existen unas conductas simbólicas que significan el alejamiento del grupo de escue-lantes de su anterior situación dentro de la estructura social, durante el periodo siguiente, o periodo liminal, el estado del sujeto dentro del rito es ambiguo o, en palabras de Turner (1988: 108), “pasajero”, ya que el aspirante atraviesa por un espacio en el que no es civil pero tampoco es un guerrillero formalmente reconocido. Para Turner, este “ser” y “no ser” es uno de los atributos principales de un estado liminal. Tal característica convierte a los sujetos liminales en “seres transicionales”: “No tienen ni estatus, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales, ni rango o situación de parentesco, nada que los deslinde estructuralmente de sus compañeros. Su condición es en verdad el prototipo mismo de la pobreza sagrada” (Turner, 1988: 109).

Otra de las características fundamentales de este periodo es que “[...] la simplicidad estructural de la situación liminal en muchas iniciaciones está compensada por su complejidad cultural” (Turner, 1988: 109). De este modo, se considera que el conocimiento —la gnosis— obtenido durante el periodo liminal cambia la más íntima naturaleza del iniciado. No se trata de una mera adquisición de conocimientos sino de un cambio ontológico. Así que, según Turner, idealmente, uno de los objetivos del ritual en el periodo liminal es despojar a los iniciados de sus concepciones y formas de vida anteriores para convertirlos en una especie de materia prima moldeable —lo cual explica la indeterminación del sujeto, ese “ser” y “no ser” al mismo tiempo—, con el fin de que luego puedan recibir y aprehender las líneas fundamentales de la teogonía (ideología, en el caso que nos ocupa), la cosmogonía y la historia mítica de las sociedades a las que entran a hacer parte.

Podemos decir que las representaciones liminales deben brindarnos la oportunidad de observar un periodo de transición en el que el iniciado ha dejado ya un estatus atrás, pero todavía no ha adquirido el siguiente. En este periodo el iniciado es animado, tal vez forzado, a pensar sobre su futura comunidad, su universo y los poderes que los generan y sostienen a ambos. Resumiendo, la situación liminal, considerada como un espacio en el que se fijan las creencias de la comunidad, puede ser entendida como un estadio de reflexión, durante el cual las ideas, sentimientos y hechos que hasta entonces han construido el pensamiento

de los futuros guerrilleros deben ser evaluados y reforzados para que el nuevo individuo se acople a las expectativas y necesidades que la comunidad le exige como constitutivas de su nuevo estado.

En otras palabras, el periodo liminal es una etapa en la cual el iniciado ocupa una posición en la que debe reflexionar acerca de la comunidad a la que va a pertenecer o a la que se reintegrará. En la escuela de combatientes, la instrucción alrededor de los ámbitos políticos y militares cumple tácitamente con los objetivos de evaluación y apuntalamiento de las creencias dominantes en la identidad guerrillera. Pero fuera de estos espacios conscientes, el ritual —por su misma dinámica— se encarga de generar un ambiente particular con el objetivo de irradiar los contenidos emocionales que complementan el conocimiento transmitido (véase figura 4).

A continuación examinaremos tres símbolos instrumentales de la fase liminal: el fusil de madera, el ambiente ritual y las pruebas de iniciación.

El fusil de madera

A los escuelantes se les da un determinado plazo para que elaboren un fusil de madera. Este artefacto, el instrumento ritual más importante utilizado en la escuela, se constituye en una alegoría del arma de la que fueron despojados los iniciados antes de venir al campamento de realización del rito, y que deberán volver a obtener si superan la escuela y son admitidos en la comunidad. Es así como el ambiente sacro del rito convierte esta alegoría en un arma verdadera —simbólicamente hablando—. El significado del fusil de palo puede leerse a través de tres referencias: 1) su *utilidad pragmática*; 2) su *significado simbólico social*; y 3) su *significado simbólico particular*.

El fusil de madera se convierte en el medio a través del cual el escuelante demuestra, en el terreno, que está en capacidad de encargarse de un arma verdadera, la cual, como veremos más adelante, es el instrumento más importante (en ciertos aspectos sagrado) para todo guerrillero; en esta medida el significado no deja el ámbito de la utilidad pragmática. El aspirante demuestra esto por medio del cuidado con el que conserva el fusil de madera a lo largo del gran número de pruebas físicas por las que debe pasar (véase figura 5).

Así mismo, el cuidado con que el escuelante mantenga su fusil de palo representa y escenifica uno de los relatos míticos de esta

comunidad guerrillera; allí se juega el significado simbólico social del artefacto. Este relato mítico narra cómo los fundadores del ELN enseñaban el proceso que un guerrillero debía seguir para ganarse el derecho a portar un arma. El mito cuenta que en aquel tiempo, un guerrillero debía recuperar un arma en combate para convertirse en un verdadero miembro de la comunidad. Aunque, según los instructores de la escuela, hoy en día no se exija dicho requisito, él o ella se ganan ese derecho dependiendo del cuidado con que mantengan su fusil de palo y superen las diferentes pruebas con las que se encuentran en la escuela.

El significado simbólico particular es el que el fusil de madera adquiere en el transcurso de la escuela para cada escolarante. En este sentido podemos observar cómo confluye uno de los enunciados transversales de nuestras hipótesis teóricas: la interrelación de las representaciones particulares de los escolarantes y las creencias oficializadas de la comunidad guerrillera en el ámbito liminal. Lógicamente, no se debe olvidar que para cada escolarante este artefacto ritual tiene un significado particular (figura 3).

En las imágenes A, B y C de la figura 3 vemos un escolarante que, debido a algunos problemas de salud que le impiden realizar actividades físicas exigentes, ha dedicado gran parte de su tiempo libre a la elaboración cada vez más perfeccionada de su fusil de madera. No quedando satisfecho con la talla minuciosa del cuerpo del fusil, Roger también talla piezas adicionales, como lo son un silenciador y un gatillo, y le da un acabado final a su trabajo, pintando su fusil de madera de colores que lo hagan parecer aún más real. Aquí nos encontramos claramente frente al significado simbólico particular del fusil de madera bajo los condicionamientos físicos de este escolarante.

Otros escolarantes, menos dedicados a su fusiles de madera, en todo caso se preocupan por adornarlos con su nombre, o con el de la organización guerrillera (figura 3, imágenes D y E). Es evidente la utilidad pragmática de este elemento ritual en la medida en que el objetivo de la apropiación simbólica es poder reconocer dicha herramienta lo más rápidamente posible para evitar su pérdida durante las diferentes pruebas de campo.

En la imagen F de la figura 3 un escolarante posa frente a la cámara con su fusil de madera, terciándolo como si se tratara de un arma verdadera y exhibiendo el rosario colgado en su cuello. No podía faltar el rosario colgado en el cuello. La gran mayoría de guerrilleros portan

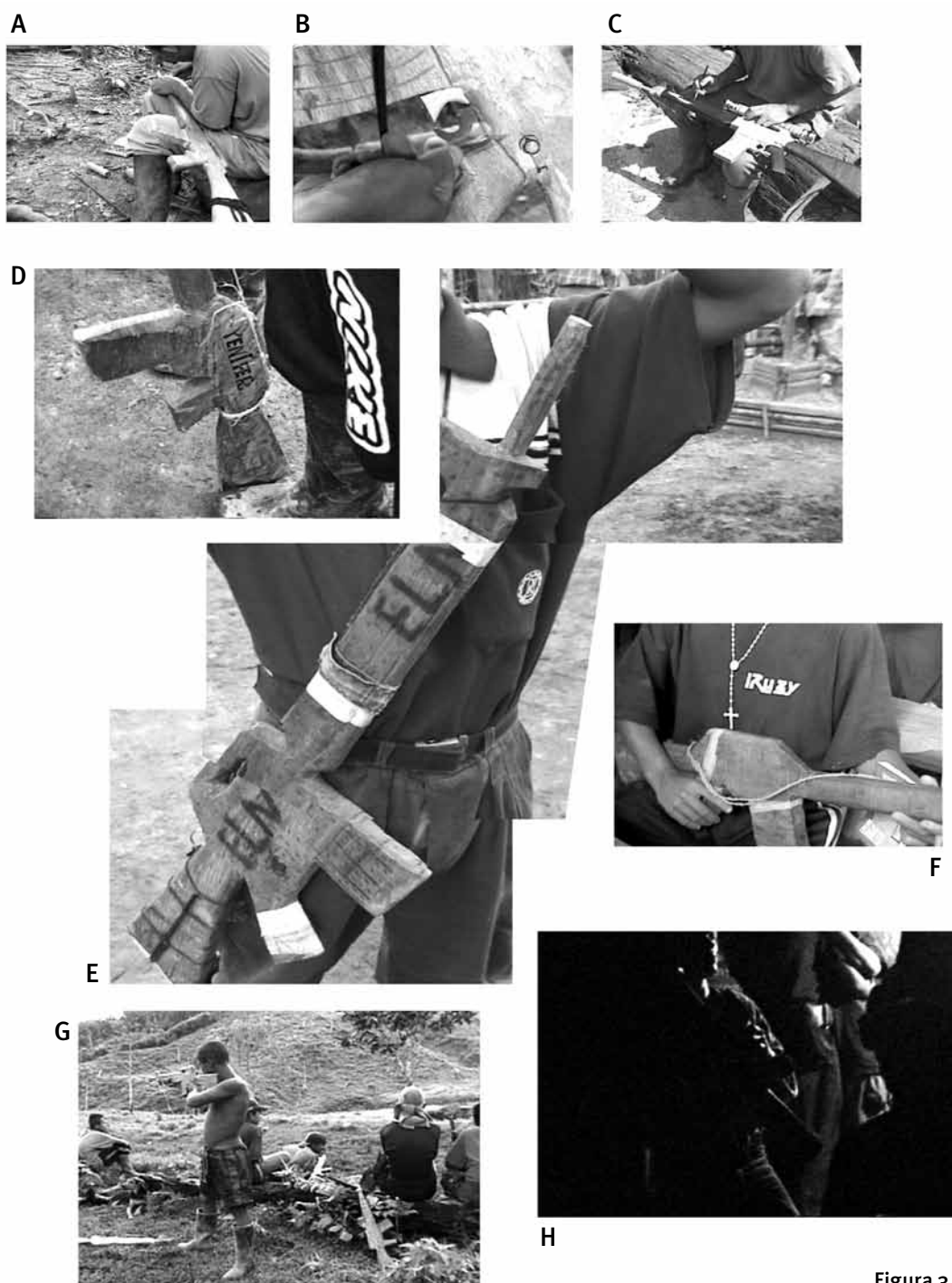


Figura 3

El fusil de madera. Símbolo instrumental de la escuela

algún tipo de imagen religiosa con el fin de recibir protección, sobre todo en el combate. Durante una sesión de polígono (figura 3, imagen G), captamos la imagen de este escuelante preparándose para su turno, “entrenándose” con su fusil de madera.

Durante uno de los actos culturales, ya al final de la noche, cuando los escuelantes pueden bailar al ritmo de vallenatos y merengues revolucionarios, observamos a uno de los escuelantes más silenciosos e introvertidos bailando “amacizado” con su fusil de madera (figura 3, imagen H). En la medida en que dicha imagen sugiere un elemento representativo de la comunidad guerrillera a la manera de un fetiche, puede ser pensada como un ejemplo del significado social del fusil de madera.

El ambiente ritual

La necesidad de crear una atmósfera reflexiva en torno a los principales aspectos de la comunidad, así como la sacralización ritual de las diferentes actividades que se realizan en la escuela, lleva a que los componentes *communitas* (político) y *estructural* (militar) se maximicen. De acuerdo con Turner (1988), la naturaleza de cada uno de estos componentes es opuesta: mientras que el polo *communitas* tiende hacia la relajación de las relaciones sociales, el polo estructural tiende hacia la rigidez de estas. Turner propone que en situaciones liminales la parte estructural de la sociedad decrece mientras que el componente *communitas* se incrementa. Este ambiente de idealización ritual en el ámbito *communitas* se manifestó en la escuela de combatientes a partir del surgimiento de dos aspectos: 1) aumento de la tolerancia¹⁵ y 2) la igualación de estatus entre la población escuelante¹⁶ (figuras 4 y 5).

15 Según los testimonios de los diferentes sectores que componen la población de la escuela, en esta se relajan las relaciones sociales. Los instructores y mandos consideran que esto sucede porque lo que se busca en estos espacios de formación es que los escuelantes pierdan el miedo a hablar en público y aprendan a construir y a defender una opinión propia, claro está, siempre y cuando corresponda con los parámetros de pensamiento de la organización guerrillera. Para los miembros del grupo de apoyo, el aumento de la tolerancia tiene lugar debido a que los aspirantes no conocen aún muchos de los elementos ideológicos de la comunidad.

16 Este es otro de los aspectos que Turner resalta como característico de los espacios liminales. Según él, la igualación de estatus entre los participantes del rito tiene como objetivo construir fuertes relaciones de camaradería entre los diferentes iniciados, sin importar su lugar de procedencia o sus capacidades. En la escuela el estatus de los diferentes escuelantes, sin considerar su procedencia, edad, origen

Los espacios más personales del guerrillero son el guindo, las letrinas y los chorros. Aunque prácticamente todos los espacios que conforman el campamento son totalmente socializados, la intimidad se restringe al propio guindo o cambuche, a las letrinas, y en alguna medida a las zonas de baño (en los chorros de agua). Por ejemplo, en el cambuche y las letrinas se dan los flirteos y los acercamientos íntimos por medio de expresiones muy sutiles de comunicación no verbal.

Los chorros por lo general son contruidos haciendo pequeñas represas, canales y estructuras de madera por donde se vierte el agua (figura 4, imágenes A, B, C y D). En los chorros los escuelantes y guerrilleros no solo llevan a cabo su aseo personal, también lavan allí sus prendas, las cuales dejan escurriendo y secándose incluso cerca del guindo (figura 4, imagen E).

La ladera del campamento con algunos guindos ubicados a cierta distancia los unos de los otros es visible en la imagen F de la figura 4. La distribución de los guindos no es azarosa; responde a una proyección del orden formal de la organización, en el plano físico. Esto ocurre tanto a nivel militar (los guindos de los miembros de cada escuadra se encuentran agrupados para una rápida reacción y organización en caso de requerirse) como social (los guindos de los mandos por lo general se encuentran agrupados, algo aislados del resto de integrantes del campamento).

Las pruebas de iniciación

Una observación atenta de los procesos que se desarrollan en la escuela necesariamente debe conducir a la conclusión de que la escuela en sí misma es una prueba. Pero al igual que en cualquier proceso ritual de iniciación, existe una serie de pruebas socialmente sancionadas a través de las cuales el iniciado demuestra que ha aprendido los conocimientos que allí se le han enseñado, y por consiguiente que es un sujeto apto para acceder a la posición que el ritual le confiere dentro de la estructura social de la comunidad. A lo largo de la escuela pudimos observar que dichas pruebas pueden clasificarse entre aquellas que son constitutivas del componente *communitas* (político) y aquellas que pertenecen al ámbito estructural (militar).

sociocultural o sexo, es el mismo. Todos comen igual, duermen en las mismas condiciones, poseen los mismos derechos y cumplen idénticas obligaciones.

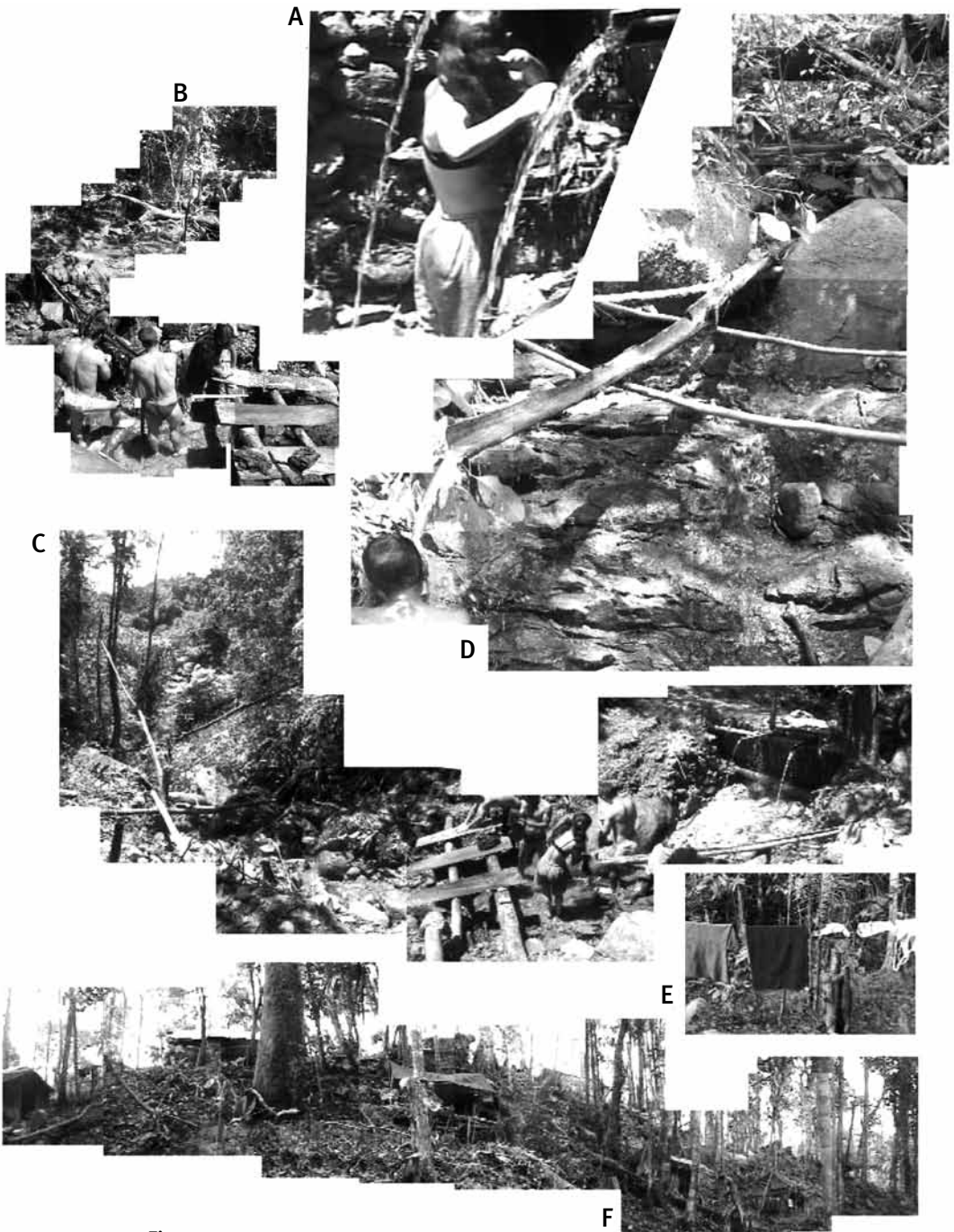


Figura 4

Algunos de los espacios *communitas* del campamento

La atracción hacia la posibilidad del registro de la imagen propia con la cámara de video llevó a que en algunos de los ejercicios de video los videastas grabaran a sus compañeros —por petición suya— posando con armamento y equipos, muchas veces prestados para la “foto”.

En las primeras imágenes de la figura 5 vemos cuatro poses diferentes con armamento. Mientras que en la imagen A el guerrillero apenas tuerce el fusil, donde además la panorámica también hace parte de la composición visual, en las siguientes tres imágenes los guerrilleros posan en actitud ofensiva, apuntando con su arma. Aquí, la composición se centra en ellos. Como suele suceder con las armas, no solo en las filas guerrilleras, sino también en el ejército, estas muchas veces sirven de utilería para tomarse fotografías¹⁷. En muchos de estos casos que mencionamos, para los escuelantes era como tomarse una foto, posando inmóviles con armamento y accesorios, “engallándose” para la puesta en escena. Algunas de estas puestas en escena se hacen con algún movimiento mínimo, pero la pose fotográfica sigue siendo utilizada. Esta percepción la demuestra un guerrillero cuando al grabar a uno de sus compañeros del grupo de apoyo se aburre de su inmovilidad y le dice: “haga movimientos por ahí..., no, así es como tomar una puta foto”.

En las imágenes E, F y G de la figura 5 un grupo de guerrilleros aplica un poco más de movimiento; improvisadamente exhibieron una maniobra de encorvados frente a la cámara de un guerrillero del grupo de apoyo. La secuencia H de la figura 5 muestra el inicio de una entrevista a un escuelante, en la que “casualmente” el entrevistador (un guerrillero del grupo de apoyo) se encuentra al entrevistado leyendo. La pose funciona como puesta en escena para el inicio de la entrevista, algo que ocurrió en varias oportunidades. En estas imágenes el ámbito estructural emerge en la medida en que los guerrilleros protegen con demasiado recelo su identidad durante todo el proceso de grabación.

REPRESENTACIONES DE INTEGRACIÓN

A través de estas representaciones nos daremos cuenta de la forma en que los escuelantes son confirmados explícitamente en su nuevo

17 Prácticamente toda persona que haya prestado servicio militar tiene su foto con su arma de dotación, o con un arma más grande que alguien le presta, o frente a un tanque de guerra, etc.

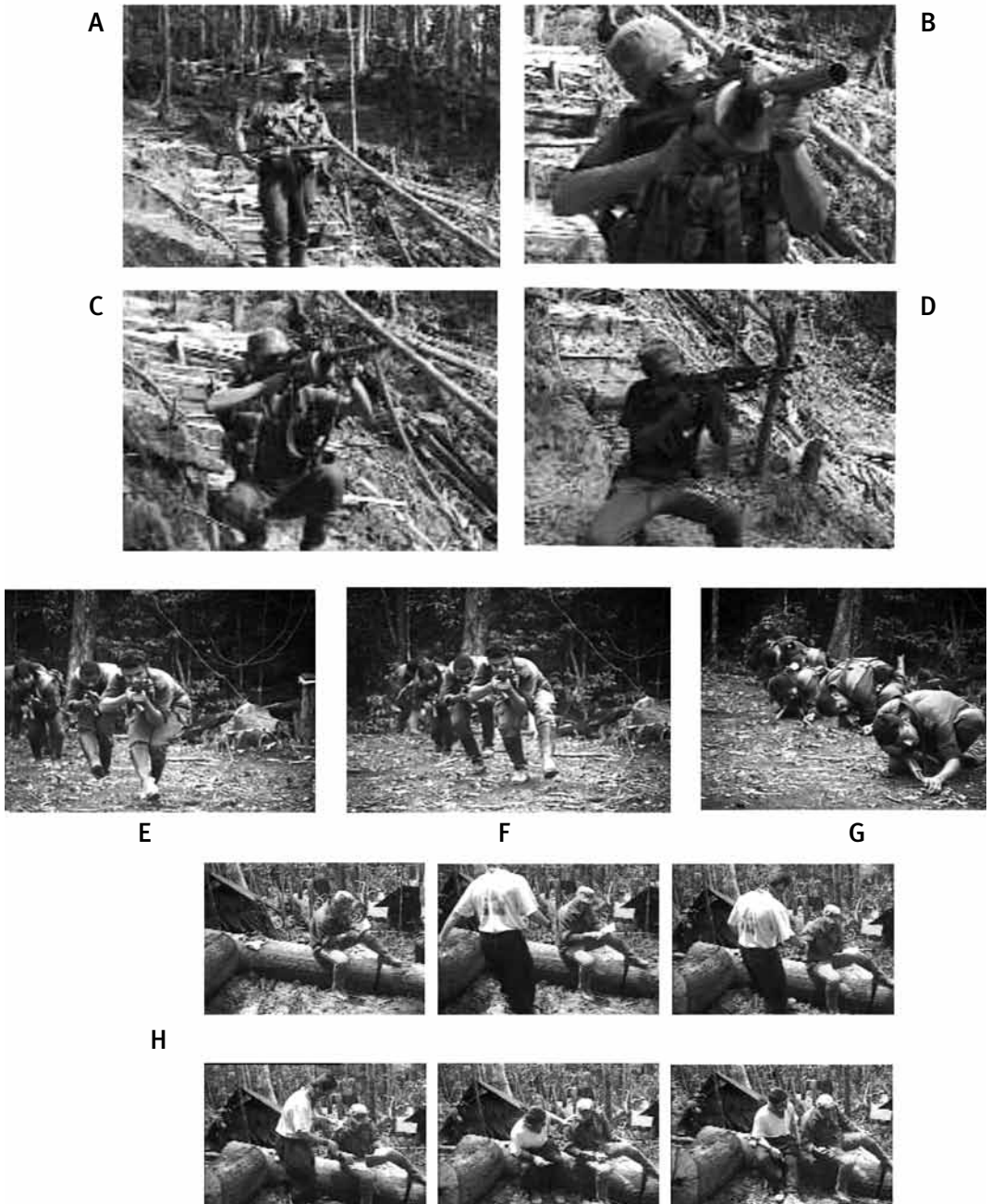


Figura 5

El ámbito estructural a través de la pose fotográfica, fija y en movimiento. Construcción de la imagen propia

estatus por las autoridades investidas en la comunidad guerrillera para tal efecto. En opinión de Lucy Mair (1984: 225) este nuevo estatus no es un acto ni un estado individual; por el contrario, es un asunto de reconocimiento social. Es por eso que no es suficiente que los individuos participantes en el rito hayan experimentado cambios, pues tan solo son reconocidos como pertenecientes a su nuevo estatus cuando ese acontecimiento tiene un carácter colectivo y social. Dicho acontecimiento, en palabras de Mircea Eliade (1994: 167) contiene en sí mismo el carácter de un nuevo nacimiento, un “renacer”. El simbolismo de este segundo nacimiento está, según este autor, íntimamente relacionado con las nuevas facultades y el nuevo conocimiento con los que ha sido dotada la persona que ha traspasado el rito. De esta manera, si en el periodo de separación el iniciado debió haber muerto simbólicamente, en la etapa de integración el sujeto debe volver a nacer, pero ya no siendo el mismo, sino ahora convertido en el individuo que el colectivo espera, de acuerdo a las atribuciones de su nuevo estatus.

Así como es posible identificar símbolos instrumentales de la fase liminal, es posible distinguir símbolos instrumentales de integración. Las ceremonias de integración a la comunidad tienen lugar una vez se sabe quiénes aprobaron la escuela. Sin embargo, sería mucho más adecuado decir que estas ceremonias tienen lugar cuando se sabe quiénes reprobaron, ya que por lo general la mayoría de escolarantes aprueban la escuela y se convierten en guerrilleros. Entonces los instructores y el grupo de apoyo, en nombre de la comunidad, se afanan por alistar los preparativos de las ceremonias de graduación.

Ceremonia de intercambio de fusiles

La ceremonia que se observa en la figura 6 se realizó en la plaza de armas. Allí, los escolarantes forman de la misma manera como se acostumbra hacer todas las mañanas según la rutina de la comunidad (cuando se iza la bandera y se canta el himno de esta organización). Pero esta vez los escolarantes forman solos, dirigidos solamente por uno de los instructores de la escuela. Ellos forman de cara al asta de la bandera, mientras que el instructor se encuentra al frente, de cara al grupo y de espaldas al asta. Sobre el piso, encima de una manta, se encuentra un número determinado de fusiles, armas cortas, lanzagranadas, etc. (imagen B). Los aspirantes aún llevan consigo sus fusiles de madera y todos

los participantes de la ceremonia tienen la cara cubierta con una pañoleta —mitad roja y mitad negra—, la cual puede ser entendida como una representación metonímica de la bandera de esta organización.

Una vez que los escuelantes forman en la plaza de armas (figura 6, imagen A), el instructor se coloca al lado de las armas que están tendidas sobre el piso y da la orden para que los escuelantes —respetando las normas del orden cerrado— vayan pasando en fila para intercambiar su fusil de madera por un arma verdadera (figura 6, imágenes E, F, G y H). Al final de la ceremonia, los fusiles de madera son recogidos para ser destruidos (imagen I).

Un aspecto de suma importancia en esta ceremonia tiene que ver con nuestra presencia. Por ser nosotros investigadores externos a la comunidad y porque sabían que los resultados de esta investigación serían de conocimiento público, los comandantes guerrilleros, conscientes de la importancia simbólica del momento final de la escuela, decidieron realizar dicho acto como una especie de “puesta en escena”. Afirmamos esto por dos razones importantes: primero, la pañoleta roja y negra cubriendo la cara solamente se usa para cubrir la identidad pública del guerrillero, y en el caso de la ceremonia la usaron debido a nuestra intrusión; segundo, porque los fusiles que tomaron los guerrilleros graduados dentro de la ceremonia no serían los mismos que recibirían como armas de dotación. Ya que dentro de los protocolos de ese momento, una vez acabada la escuela cada guerrillero es asignado a una estructura político-militar (frente, compañía, etc.), la cual proveerá su arma definitiva de dotación. En este caso, los guerrilleros del grupo de apoyo logístico prestarían las mejores armas disponibles para ser utilizadas como símbolos instrumentales dentro de la ceremonia en cuestión.

El acto cultural

Después de comer tuvo lugar un corto espacio de descanso. A continuación de este momento, en el que se intercambiaron opiniones y se bajó un poco la comida, todos nos volvimos a acomodar para observar el acto cultural que en ese momento tendría lugar. Este también fue excepcional en la rutina de la comunidad porque no tuvo lugar en el día que le corresponde dentro de la semana guerrillera (Diario de campo).



Figura 6

Formación de clausura: el intercambio de fusiles

Luego de los actos en la plaza de armas los nuevos guerrilleros son conducidos al salón de estudio para continuar con la ceremonia de graduación (figura 7, imagen A). Según uno de los instructores, el acto cultural se organizó únicamente con el propósito de agasajar a los nuevos integrantes de la organización. Esta actividad se realizó con las mismas características de los actos culturales que nosotros ya habíamos presenciado (figura 7, imágenes B, C y D). Únicamente se diferenció en un aspecto con respecto a los anteriores. En aquella ocasión se invitó a otros miembros de la organización que no habían participado en la escuela pero que se encontraban en un campamento cercano. Creemos que con la invitación a estos guerrilleros exógenos a la escuela se ratificó la inclusión de los escolarantes graduados a la comunidad guerrillera y se formalizó la última fase del proceso ritual, reincorporando los sujetos liminales a la comunidad bajo un nuevo estatus.

La imagen A de la figura 7 muestra la panorámica del salón de estudio. A la izquierda se observa el nombre del campamento; al fondo, de izquierda a derecha, el tablero, el gabinete con el televisor, el VHS y la grabadora, y la bandera altar. En la imagen B dos escolarantes bailan en el salón durante uno de los actos culturales. En las noches la rutina del campamento incluía sesiones de televisión (imagen C); primero se observa el noticiero para enterarse de lo que acontece en el país y en el mundo, y a continuación se transmite una película o un documental, y no de carácter obligatorio (como sí lo es el noticiero). La imagen D muestra un drama representado por escolarantes durante uno de los actos culturales.

La ceremonia de clausura se realizó igualmente en el salón. En la imagen E (figura 7) observamos a uno de los instructores entregándoles a los escolarantes tarjetas recordatorias de la escuela con el rostro del Che Guevara dibujado en ellas y con el nombre de cada escolarante. Este mismo salón, como era de esperarse, tuvo como una de sus principales funciones las sesiones de estudio llevadas a cabo con los escolarantes (imagen F).

El banquete ritual

Con dos días de anticipación a este momento, tanto los mandos del campamento como los guerrilleros del grupo de apoyo estuvieron trabajando en los preparativos de la comida que se ofrecería en honor de los escolarantes. Con este fin se mató al cerdo que



A



B



C



D



E



F

Figura 7

El salón de estudio. Parte I: los actos culturales

había sido alimentado en el campamento. Con su carne se hicieron unos improvisados “tamales”¹⁸. Otro de los platos exquisitos, dadas las condiciones en las que se desarrolla la ceremonia, fueron unos “buñuelos”. Pero el plato estrella de la jornada lo constituyó un pastel elaborado con los insumos a disposición. Todo esto fue acompañado del acostumbrado “fresco”¹⁹. No creemos que haga falta decir lo excepcional que resulta comer estos alimentos en el contexto en el que se encuentra el campamento (Diario de campo).

SÍMBOLOS DOMINANTES

Los símbolos dominantes que a continuación describimos —la relación con el arma de dotación y algunas manifestaciones de lo sagrado en la comunidad— son abordados como creencias que construyen la identidad de la comunidad guerrillera. Podríamos decir que esta comunidad espera que tales creencias se hayan incorporado idealmente en el comportamiento cotidiano de los nuevos integrantes de la organización. De acuerdo con Turner (1997), se debe tener presente que los símbolos dominantes son fines en sí mismos, es decir, su significado no depende necesariamente del ritual en el que se encuentran, sino que, debido a su importancia, son recreados como directrices referenciales de la comunidad. Desde este punto de vista, dichas creencias pueden ser observadas como el resultado final del proceso de incorporación con el que un aspirante se adapta a la vida guerrillera. Es necesario recalcar que estos símbolos se encuentran descritos solo a nivel ideal, y que en el devenir cotidiano pueden observarse ampliamente matizados, dependiendo del contexto en el que se apliquen, además del nivel de aprehensión y de formación de cada guerrillero con respecto a los principios ideológicos de la comunidad de sentido.

También debemos aclarar que las siguientes opiniones tienen lugar como resultado de una experiencia circunscrita en un periodo limitado de tiempo (la escuela de combatientes) y en un área geográfica

18 Un tamal es una comida típica colombiana. Sus ingredientes y su elaboración varía a lo largo del territorio nacional. Pero a pesar de esto, en el campamento un tamal es aquel que está compuesto por arroz y algún tipo de carne o carnes, envuelto todo esto en hojas de plátano.

19 “Fresco” es el término que los guerrilleros emplean para llamar a la bebida azucarada y de sabor artificial con la que acompañan los alimentos.

determinada (el área del frente de guerra encargado de la logística de la escuela). Por estas razones y, si se tiene en cuenta la gran diversidad de comportamientos que pueden encontrarse en los complejos ritmos de la vida guerrillera, así como las costumbres que dependen de la ubicación regional de la comunidad misma, apenas pretendemos describir de manera muy general los contornos que subyacen a las principales directrices de esta comunidad guerrillera.

El arma de dotación

La relación que todo guerrillero debe establecer con su arma de dotación se convierte en uno de los ejes paradigmáticos de la identidad de cualquier comunidad en un contexto de guerra. A través de nuestro trabajo de campo nos fue imposible dejar de lado el culto a las armas que se establece entre los guerrilleros. Este culto parece ser parte vital de la autoaceptación de la persona como guerrero. “Un guerrero es su arma”, fueron las palabras con las que Alfonso —uno de los comandantes militares de la escuela— pareció resumir la relación de un guerrillero con su fusil. Entonces, no es raro que el fusil llegue a ser considerado una herramienta imprescindible para la supervivencia de cualquier combatiente. “Para mí el fusil significa media vida. Uno aquí en la guerrilla tiene media vida, y la otra media la hace el fusil, si uno no tiene el fusil en el instante en que el enemigo lo ataca, está muerto”, dijo Adrián, uno de los miembros del grupo de apoyo.

En muchos casos, el sujeto se apropia del instrumento como parte constituyente de su propio cuerpo. El arma es entonces considerada una extensión del cuerpo. Podemos apreciar esta noción en las palabras de Mauricio, otro de los mandos militares presentes en la escuela:

[...] a ver, es una relación, pues uno se relaciona con esa arma como una pieza del cuerpo de uno, porque si uno no tiene esa dotación en un campo militar, pues no tiene con qué defenderse, y uno la defiende, si uno le toca dar la vida por esa arma, por defenderla, no solamente por ella sino por defender ese puesto, pues uno lo hace.

Alfonso, otro de los miembros del grupo de apoyo refuerza esta percepción. Para él, esta relación va más allá. Alfonso coloca el fusil al mismo nivel de importancia de un brazo o un pie.

La relación de un combatiente con el fusil, a ver, uno como combatiente tiene que querer el arma, o sea tiene que hacerla como una pieza de su cuerpo, o sea la relación debe de ser como uno tener, como un brazo, como un pie, sí, como algo así, algo tan familiar que a la vez el arma se le va siendo como parte del cuerpo. O sea, la relación es esa.

Entonces se puede observar la relevancia de este instrumento en la escuela en dos aspectos. El primero es la significación que para el rito de iniciación adquiere fabricar una alegoría de un fusil verdadero —el fusil de madera—, sin el cual es difícil imaginar una transición adecuada del umbral ritual. Y segundo, en la ceremonia —en la que prácticamente un escuelante se convierte en guerrillero—, el acto culminante es precisamente intercambiar los fusiles de madera por las armas de dotación. Estos dos aspectos, además de los testimonios recogidos, nos dan una idea de la importancia de este artefacto para la identidad guerrillera.

ALGUNAS MANIFESTACIONES SAGRADAS EN LA COMUNIDAD

En opinión de Mircea Eliade (1994: 18) lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades naturales:

El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía, que es aplicable, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra.

Una de las principales características de las hierofanías es su capacidad de mostrar sentidos sagrados a través de manifestaciones, de objetos naturales o profanos. Para Eliade, lo sagrado puede manifestarse en las piedras o en los árboles. Pero no se trata de venerar a una piedra o un árbol por su naturaleza. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho

de ser hierofanías, por el hecho de mostrar algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado.

Es difícil aseverar que en la comunidad de sentido compuesta por los miembros del ELN se adore algún objeto explícitamente, ya que ellos no reconocen tal comportamiento en su interior. Pero fuera de esas discusiones, y a pesar de que estas relaciones las establece el investigador, existen a nuestro parecer algunas manifestaciones que podrían indicar una conducta sacralizada en la comunidad. Nos parece que la escuela de combatientes, observada como un rito, es uno de esos comportamientos sacralizados. Pero además de este espacio, proponemos otros dos escenarios donde se vislumbran algunas conductas que podrían indicar esa relación sacralizada entre los guerrilleros y el colectivo. Estos dos escenarios son: 1) el espacio del salón cultural y 2) la predisposición necesaria para combatir y su relación con las representaciones de la muerte.

El salón cultural

El salón cultural o salón de estudio es uno de los lugares en los que palpita la vida del campamento. Allí interacciona casi la totalidad de la población; se ve televisión, reciben instrucciones, estudian, realizan actos culturales, escuchan radio, o tan solo se charla. Tal vez es por todo esto que los salones culturales se construyen, por lo general, en el centro de los campamentos; porque alrededor de estos gira la vida de los guerrilleros. En palabras de Helena: “[...] es el centro fundamental de cada campamento guerrillero. Es el espacio colectivo de formación y de aprendizaje”. Pero esa es su importancia funcional, hasta aquí, este espacio no se diferenciaría del resto del campamento. Pero volviendo al ejemplo de Eliade, existen algunos elementos que permiten analizar el salón cultural como una hierofanía. Estos elementos se encargan de convertir el espacio común y corriente del campamento —indeferenciado, profano y neutro— en un espacio heterogéneo; con roturas y escisiones, que hacen que en el campamento existan porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras. Para Eliade (1994: 26) «hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, “fuerte”, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: *amorfos*». A diferencia del resto del campamento el espacio del salón presenta las siguientes

peculiaridades: 1) la manera como es adornado y adecuado (figura 8, imágenes G, H, I y J; figura 7, imagen A); 2) el comportamiento socialmente aceptado para relacionarse en su interior; y 3) algunos oficios rituales que allí tienen lugar. La interrelación de los anteriores elementos, y no su preexistencia *per se*, diferencian este espacio dentro del continuo funcionalmente homogéneo del campamento.

Cuando por primera vez se penetra en un salón cultural, la sencillez de su aspecto puede llevarnos a pensar que este no es más que un recinto que, aunque mayor que todos los otros del campamento, no se reviste de una importancia fundamental. Pero con el tiempo, luego de pasar algunos días con los guerrilleros, cualquier persona puede percatarse de la importancia de este lugar, y que su apariencia sencilla no es más que el reflejo de la austera vida guerrillera. Una inspección posterior nos podrá llevar a concluir que en el salón cultural se encuentran muchos de los principales artículos simbólicos de la comunidad. Adelante, en el centro, podemos encontrar un estante en el que se guardan el televisor, el VHS y la grabadora, tal vez los aparatos más lujosos que se encuentren en un campamento guerrillero. A un lado de estos (a la derecha) se encuentra una pequeña tarima que realza la figura de la persona que se dirige al público. En el lado opuesto (izquierda) se encuentra un tablero cubierto con la bandera rojinegra del ELN. En este tablero se encuentran varias cartas que, en su interior, contienen poesías y acrósticos. También se observan varios nombres dibujados con colores, los cuales no nos parecieron conocidos o pertenecientes a los héroes reconocidos de la comunidad (Diario de campo).

Por tal razón, le preguntamos a Helena: “¿Esa bandera con esas cartas qué significado tiene?”, a lo que ella respondió:

Bueno, nosotros con esta bandera queremos representar un mural para los compañeros que han caído en combate. Este mural corresponde únicamente a los compañeros que han caído en combate en el frente Héroes de Santo Domingo, o sea este tablero pertenece al frente Héroes de Santo Domingo y quisimos entonces como centrarnos en los compañeros que han dado la vida, que han caído combatiendo para que esta estructura sea lo que hoy es, o sea el desarrollo, el avance que tiene ha costado vidas, y esas vidas están

representadas en cada uno de estos compañeros que aparecen aquí. Unos han caído en combate, otros han sido desaparecidos, pero todos han caído acá, en esta región del área, y el cuadro central es la figura de nuestro comandante en jefe, Manuel Pérez.

Entonces, ese tablero cubierto con la bandera del ELN era una especie de altar donde se exaltan a los guerrilleros caídos en guerra. Pero además existe un elemento que revela aún más: el carácter sagrado de este espacio. En algunas cartas los guerrilleros le hacían peticiones a sus compañeros muertos, como por ejemplo: “Comandante Manuel, ayúdanos a ganar esta guerra”, “Comandante con tu ayuda venceremos”, “¡Camilo! No seremos inferiores a tu ejemplo” o “Dairon²⁰ ayúdanos a vengar tu muerte”.

A partir de los datos mencionados puede comprenderse que el espacio del salón cultural incita al guerrillero a un comportamiento específico para interactuar en su interior, ya que este espacio, además de cumplir múltiples funciones dentro de la cotidianidad campamentaria (entre las cuales la más importante es la de servir como un lugar de formación), también cumple un papel fundamental al mantener presentes las nociones básicas de identidad en la comunidad: sus símbolos y su historia. Por otro lado, según algunos testimonios, en el salón cultural es el lugar del campamento donde se realizan los matrimonios entre los guerrilleros. Pero además de esto, es el único lugar del campamento donde es posible establecer algún tipo de interacción con los muertos, no solo con los reconocidos en el ámbito nacional e internacional, sino que aún más importante, con los muertos locales (por ejemplo, Dairon). Tal vez esta última característica sea la que incita a mantener una actitud respetuosa en su interior y a diferenciar este espacio del resto del campamento.

En la ceremonia de clausura, uno de los escuelantes más sobresalientes ofrece un discurso en representación de sus compañeros (figura 8, imagen A). En esta ceremonia se presentaron discursos de representantes de cada una de las instancias del campamento (instructores, grupo de apoyo, escuelantes, e incluso de los investigadores). En esta imagen vemos, además del escuelante, un escudo de la organización,

20 Dairon fue un guerrillero de este frente que murió en combate.



Figura 8

El salón de estudio. Parte II: hierofanías

y un retrato de Manuel Pérez. En el salón están ubicados varios carteles que recuerdan lemas y consignas fundamentales para los miembros de la organización, y otros que evocan personajes importantes en la historia de la organización, como Manuel Vásquez (Figura 8, imágenes B, C y D). El tablero (al fondo del salón) es una lona oscura que se limpia con agua para ser reutilizada (figura 8, imagen K).

La predisposición necesaria para combatir y su relación con las representaciones de la muerte²¹

—¿Y ahora le gusta morir?

—Desde que sea por... en medio de un combate, así creo que sí (risas), no me vayan a grabar riéndome (más risas).

—¿Usted cree que sus ideas sobre la muerte han cambiado?

—Como así... pues sí, yo antes, a mí antes no me gustaba morirme.

(Entrevista a Jérica, escuelante)

Un combate armado es una situación en la que gran parte del “temple guerrillero” es puesto a prueba. Retomando alguno de los conceptos turnerianos podríamos decir que un combate es una situación límite en la que el sujeto se debate constantemente entre un estado de vida y otro de muerte. Tal vez es por esta razón que los combates pueden despertar un número indefinido de sensaciones encontradas; por un lado, se consideran necesarios y, por el otro, causan miedo y terror. Sin embargo, esa posibilidad —nada remota— de dejar de existir parece ser la sensación dominante. Entonces ¿cómo es que una persona puede desenvolverse adecuadamente dentro de un engranaje militar durante un combate, cuando la sensación que prevalece es la de miedo a la pérdida de la vida propia, de algún ser querido o de alguna parte del cuerpo?

Necesariamente, tenemos que encontrar la respuesta a esta pregunta en las representaciones que los miembros de la comunidad

21 En esta investigación se intentó profundizar en las representaciones de los combates, entendidos estos como enfrentamientos entre dos fuerzas armadas; sin embargo, queda para futuros estudios indagar sobre los contextos, las sensaciones y las justificaciones asociadas a otras actividades militares propias de los grupos guerrilleros.

crean respecto a la muerte. Para Popeye, un guerrillero del grupo de apoyo, los combates son experiencias buenas, pero en ellos se corre mucho riesgo:

[...] se siente miedo, sí, al saber que de pronto puede quedar uno en la línea de combate, como puede quedar cualquier compañero, uno tiene que estar resignado a prepararse psicológicamente y estar preparado pa'lo que sea.

El término *resignado* nos parece fundamental para comprender la actitud de un guerrillero ante la muerte. Para Popeye, *resignado* es: “por lo menos es que si me están hostigando por este lado, a sostener la línea de combate”. En otras palabras, es saber de antemano que a un combate el guerrero debe ir preparado para morir. Debido a esto, las representaciones respecto a la muerte se refuerzan en la comunidad e infunden una fuerte propensión a estimar que todo guerrillero debe aspirar a tener un “final digno”.

De un modo superficial se puede inferir que el adiestramiento de los escuelantes en relación con los combates está dirigido a que los futuros guerrilleros le pierdan el miedo a combatir y al enemigo. Pero de acuerdo a los otros testimonios y a las sensaciones contradictorias que en una situación como esta emergen, dicho adiestramiento también debe ir más allá. Debe llegar a despertar en los guerrilleros un sentimiento de desprendimiento, tal vez hasta de ofrenda en torno a su propia existencia: un “final digno”. Es por medio de este sentimiento, de la *resignación*, que la guerrilla opera ideológicamente para prolongar la eficacia simbólica de aquellas instrucciones militares que cuestionan la supervivencia individual en pos del mantenimiento comunitario.

Se podría pensar que la capacidad de la comunidad guerrillera para lograr que sus integrantes se arriesguen o, en muchas oportunidades, se sacrifiquen en beneficio de ella es una característica bastante diciente sobre la relación que existe entre el sujeto y el colectivo. Dicha capacidad es el argumento sobre el cual nos apoyamos para considerar que la relación que se establece con la muerte dentro de la comunidad está lejos de considerarse un acontecimiento accidental. Es algo con lo que se convive y algo que hace parte de la identidad del “ser guerrillero”, es una conducta que, por la misma ruptura que establece respecto

de las condiciones “civiles”²² para relacionarse con la muerte y por su carácter sacrificial, puede ser entendida como una manifestación sacralizada de los guerrilleros con el colectivo social y más allá, con los valores ideológicos que este representa.

ALGUNOS COMENTARIOS ANALÍTICOS

El concepto de rito-acción sirvió para analizar, en primera instancia, el procedimiento de incorporación guerrillera como un proceso ritual y, en segunda instancia, para considerar dicho proceso como una transformación en la que varias de las representaciones que son parte importante de la comunidad guerrillera son establecidas en los aspirantes a guerrilleros.

Se debe tener en cuenta que el análisis del rito-acción tiene como objetivo comprender el proceso por el cual debían pasar los escuelantes para convertirse en guerrilleros. En este proceso es perceptible cómo los escuelantes deben morir, renunciando a una parte de su vida anterior con el fin de renacer a una vida nueva: la vida guerrillera. También es posible observar el modo en que para renacer a esa nueva vida los escuelantes deben vivir un periodo en el que simbólicamente se opera dicho cambio, el cual fue apreciado a través de las representaciones liminales del rito-acción. Por medio de estas representaciones observamos cómo los aspirantes son puestos en una posición de permanente reflexión alrededor de los principios constitutivos de la comunidad, y cómo deben superar determinadas pruebas para ganarse el derecho de pertenecer a la comunidad guerrillera.

Nos referimos a este cambio bajo el apelativo de *simbólico* porque dicho proceso no tiene lugar únicamente en el reducido tiempo que dura el rito-acción. Por el contrario, esta fase de cambio y de transición

22 Las condiciones civiles para relacionarse con la muerte son las representaciones que se tienen acerca de esta antes de convertirse en guerrillero. Dichas representaciones tienden a observar la muerte como algo alejado del sujeto común y corriente, como algo que bien puede relacionarse con la vejez o con algún hecho fortuito que tenga como desenlace un final fatal. La muerte así planteada es algo distante del guerrillero. Tatiana, la radista del campamento, manifestaba en una conversación informal durante el almuerzo que le parecería lo más bonito del mundo poder llegar a ser una viejita. Por el contrario, como hemos visto, las relaciones que se establecen con la muerte cuando se es guerrillero tienden a observarla como un acontecimiento cotidiano.

entre ambas vidas comienza con los primeros contactos del sujeto con la organización, continúa con el periodo que en la comunidad se conoce bajo el nombre de “pioneros”, y a nivel oficial la constelación de representaciones simbólicas culmina cuando ellos aprueban la escuela de combatientes. Pero como los mismos instructores de la escuela lo reconocen, dicho periodo de formación y de adaptación a la vida guerrillera se prolonga mucho más allá de la escuela. Así que lo que tiene lugar en ese periodo es una confirmación del proceso de adaptación por el que los aspirantes han venido atravesando desde el momento en que se contactaron con la comunidad, además de una aceptación de los deberes y derechos que implica ser un guerrillero. Sin embargo, no se debe confundir la aceptación de tales deberes y derechos con la adaptación completa a ese modo de vida, ya que, como se observó a través de las representaciones del proceso de incorporación, el camino para aceptar las implicaciones de la vida guerrillera es un asunto largo y difícil.

Entonces, si tenemos en cuenta que el papel del ritual es esencialmente simbólico²³, obligatoriamente tendremos que apreciar las diferentes representaciones, y especialmente los símbolos dominantes que emergieron a través de este, como los principios ideales que la comunidad busca fijar en sus nuevos miembros. Lo cual no significa que tales principios, una vez terminado el ritual, queden fijados entre los nuevos guerrilleros, esto depende más bien de los niveles y de los procesos personales de adaptación. Por tal razón, los símbolos dominantes o las creencias que la organización aspira a infundir entre sus nuevos miembros necesariamente tienen diferentes niveles de aceptación entre la población que participó en el ritual, y dependen, por un lado, del proceso de negociación de las representaciones que los aspirantes se hayan formado antes de pasar por el proceso de incorporación y, por otro, de las representaciones que la comunidad guerrillera haya intentado fijar en ese mismo lapso de tiempo. Lo que se hizo patente es que al final del proceso de incorporación —que culmina con el rito de la escuela— los

23 Claro está que no pueden dejarse de lado los contenidos políticos y militares que allí se enseñan. Pero de todas maneras los testimonios de los escuelantes apuntan a que esos contenidos son principalmente confirmatorios de los conocimientos con los que los aspirantes se han venido relacionando desde su periodo como “pioneros”. Así que estos contenidos no se dictan sobre una base nula sino que tienen como finalidad despojar de las posibles dudas que a este respecto tienen los aspirantes y uniformar los diferentes niveles de conocimiento entre ellos.

nuevos guerrilleros sí fijaron en su comportamiento un determinado nivel de aceptación de estas creencias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Douglas, M. (1973 [1970]). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Traducción de Edison Simons. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Cárdenas, C. & Duarte, C. (2001). *Con los muchachos: aproximación a una comunidad guerrillera desde la antropología simbólica y la etnografía de la comunicación*. Tesis de grado en Antropología, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Eliade, M. (1994 [1957]). *Lo sagrado y lo profano*. Traducción de Luis Gil. Barcelona: Labor.
- Hall, E. (1973 [1966]). *The hidden dimension*. New York: Anchor Books.
- Mair, L. (1984 [1973]). *Introducción a la antropología social*. Traducción de Carlos Martín Ramírez. Madrid: Anthropos.
- Maisonneuve, J. (1991 [1988]). *Ritos religiosos y civiles*. Traducción de María Colom de Llopis. Barcelona: Herder.
- Medina, C. (2000). "Referentes teóricos para el estudio histórico de la lucha armada en Colombia". Texto para el curso Guerrillas, Paramilitares y Desplazados, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Peirce, C. S. (1988 [1903]). *El hombre, un signo (el pragmatismo de Peirce)*. Traducción, introducción y notas de José Vericat. Barcelona: Crítica.
- Turner, V. (1988 [1969]). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Traducción y revisión de Beatriz García Ríos. Madrid: Taurus.
- Turner, V. (1997 [1967]). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Traducción de Ramón Valdés del Toro & Alberto Cardín Garay. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Van Gennep, A. (2008 [1908]). *Los ritos de paso*. Traducción de Juan Aranzadi. Madrid: Alianza.
- Worth, S. (1978). Man is not a bird. *Semiotica*, 23 (1/2), pp. 5-28.
- Worth, S. (1981). *Studying visual communication*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

**GENTE DE AGUA:
COMUNIDADES NEGRAS EN EL BAJO ATRATO**

*Water people: Afro-Colombian communities
in the lower Atrato River*

DANIEL RUIZ SERNA *

Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep) · Colombia

* danielruizserna@gmail.com

Artículo de reflexión recibido: 2 de marzo del 2008 · aprobado: 29 de junio del 2008

RESUMEN

“Gente de agua” es un conjunto de imágenes sobre el universo social de las comunidades negras del Bajo Atrato chocoano. Ilustra de forma sensible el sistema de texturas de la vida negra en el río. Desde las pieles brillantes bajo el sol, pasando por todos los colores del agua, hasta la ignominiosa condena del racismo y la exclusión son objeto del lente del etnógrafo que ha encontrado en las imágenes una opción para hacer antropología.

Palabras clave: *río Atrato, trabajo de campo, registro etnográfico, fotografía, poblaciones ribereñas, Afrocolombianos, Chocó.*

ABSTRACT

“Water people” is a collection of images about the social universe of the Afro-Colombian communities of the Lower Atrato River in Chocó. It sensitively illustrates the system of the Negro life textures along the River. From the shiny skin beneath the sun, passing through all the water colours and continuing as far as the ignominious condemnation of racism and social exclusion, all become the target of the ethnographer’s lenses, who has found an option for the practice of anthropology in these images.

Keywords: *Atrato River, field work, rural labor, ethnographic recording, photography, river settlements, population, Afro-Colombian, Chocó.*

Durante casi cuatro años tuve la oportunidad de trabajar con los consejos comunitarios de comunidades negras del bajo río Atrato, en el departamento del Chocó. Hice parte del Cinep (Centro de Investigación y Educación Popular) cuando fui miembro de un equipo de acompañamiento que buscaba construir, junto con las organizaciones sociales de esta zona, alternativas de desarrollo y paz para la región. La idea de acompañamiento, fuertemente promovida por las personas con quienes trabajé, se basaba en el apoyo que debíamos brindar a las iniciativas comunitarias para la promoción de sus derechos colectivos en cuanto población negra. Se trataba, pues, de un acompañamiento orientado según los intereses de las comunidades que buscaban fortalecer sus organizaciones sociales como medio más eficaz en la defensa del proyecto de vida en sus territorios colectivos. Esta labor pasaba, muchas veces, por el acompañamiento físico, puesto que también debíamos “estar allí”, visitando a las diferentes comunidades ribereñas que osaban retornar a sus tierras y parcelas, a pesar de su situación económica y de los problemas de seguridad que afrontaban en la zona. Hoy día pienso que este espíritu de trabajo hacía de cada uno de nuestros viajes y del trabajo de campo no una técnica de investigación, sino la piedra angular de aquel acompañamiento comunitario.

El Bajo Atrato ha sido una región particularmente golpeada por la violencia política de estos últimos años. A la par que las comunidades negras se organizaban para demandar sus derechos colectivos como grupo étnico, los paramilitares de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Uraba (ACCU) desplegaron una fuerte ofensiva contrainsurgente y una sistemática violencia contra los consejos comunitarios y los resguardos indígenas de los municipios de Riosucio y Carmen del Darién. Masacres, asesinatos de líderes, desapariciones y desplazamiento forzado fueron algunas de las estrategias que ayudaron a consolidar los intereses de las elites locales y de los poderes económicos del Urabá para la implementación de cultivos de palma de aceite en los territorios colectivos de comunidades negras, la extensión de grandes propiedades ganaderas y la continuación de la irracional explotación forestal de los bosques del Pacífico.

En un plano más íntimo, el trabajo en el Bajo Atrato me permitió ponerme en contacto con una realidad sustancialmente distinta a

la mía y con un universo estético de otro orden. Ese mundo selvático y acuático, con todos sus colores, olores, formas, sabores y sonidos, pero también con todos sus pobladores (humanos y no humanos) constituían para mí una experiencia intelectual, sensorial y corporal novedosa. Intenté, con disciplina “malinowskiana”, consignar mi experiencia en diarios de campo, los mismos que hoy conservo no solo como material de investigación, sino también como fuentes de mi historia personal, allí registré esos hechos que muy a menudo excluimos de la experiencia etnográfica: mis miedos, mis enfermedades, mis estados anímicos, mis amores, los actos de brujería de los que creí ser víctima.

Pero también fui víctima de las trampas malinowskianas, dado que terminé privilegiando la escritura como medio de registro y difusión de mi experiencia etnográfica. Quizá no supe valirme apropiadamente de ella; fui incapaz de dar cuenta de los tonos, las texturas y los contornos, de los ambientes, de los cuerpos, de las expresiones y de los movimientos que hacían parte de mi paisaje cotidiano. A lo mejor en la antropología nos haga falta aún mucha formación literaria. Esta incapacidad mía con las palabras fue superada, parcialmente, gracias a mi cámara fotográfica. Digo parcialmente porque fotografiando fue como me di cuenta de que también nos falta mucha formación artística. Mi cámara, ese regalo que me hice a mí mismo con uno de mis primeros salarios como antropólogo, se convirtió en un apéndice de mi trabajo de campo, a tal punto que llegué a sentirme eximido de tener que escribir durante todas las noches.

El tiempo y la distancia nos llevan a idealizar nuestras experiencias, pero ahora estoy convencido de que el trabajo de campo y el conocimiento científico que de este podemos derivar son, por así decirlo, un subrogado de nuestras experiencias personales, pues como menciona Paul Rabinow, el trabajo de campo es ante todo el conocimiento del otro pasando por el conocimiento de uno mismo. Si a esto le sumamos todo ese sentimiento de novedad sensorial que se agudiza durante la experiencia etnográfica, me atrevería a decir que el trabajo de campo se trata también, y fundamentalmente, de una experiencia estética, de la cual la fotografía, el video y los nuevos medios pueden llegar a dar cuenta. Y junto a esta experiencia en imágenes, porque aun requerimos palabras, algunos títulos y algunas letras:



SIN FIERAS A LA VISTA. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



LAVANDERAS DEL ATRATO. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



LA LÚDICA DEL AGUA. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



CHOLAS, CHILAPOS Y NEGROS. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



ESTELA DE PEZ. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



PESCADOR. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



LOS RENACIENTES. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



TRONCO Y SEMILLA. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



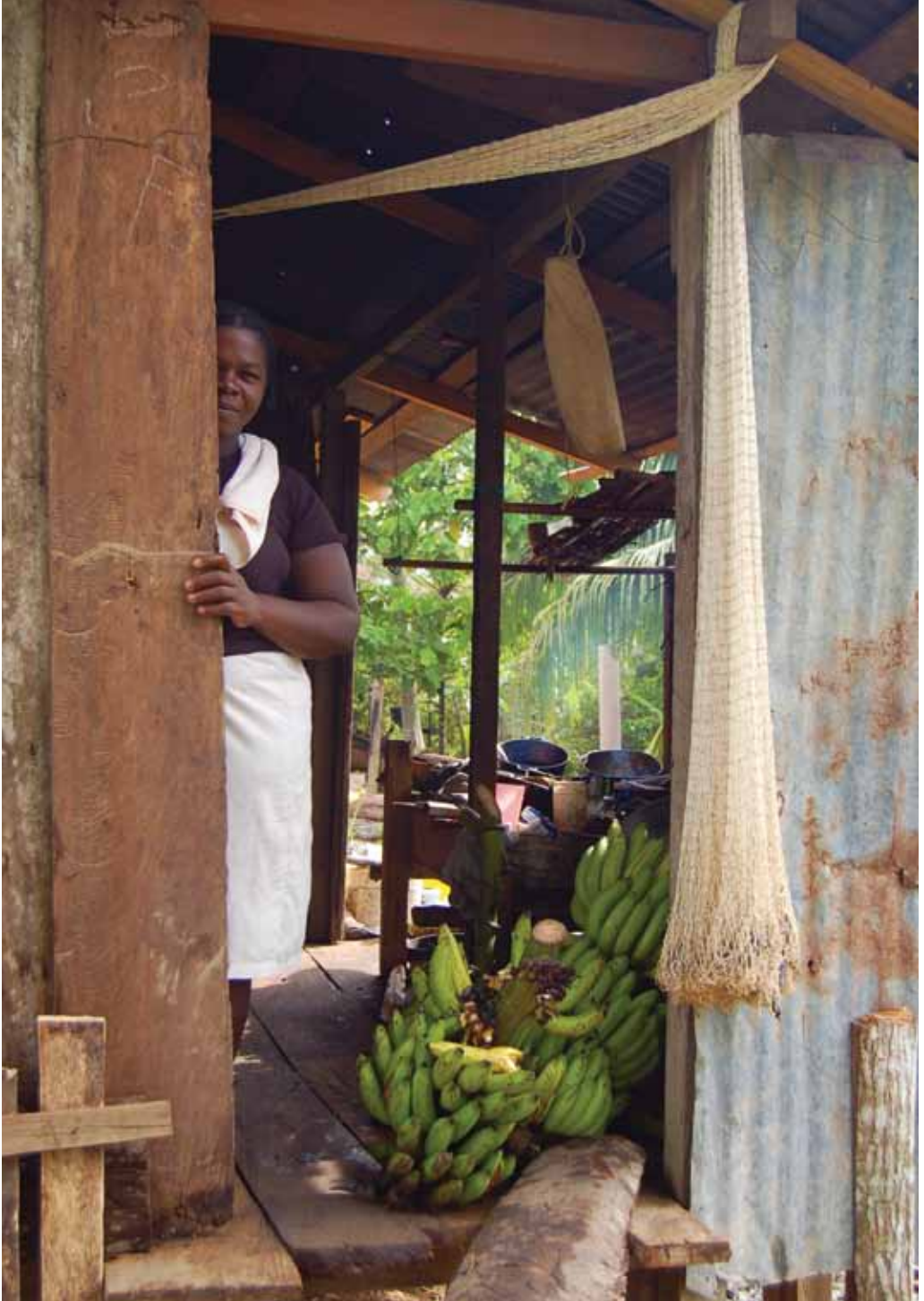
PLÁTANO Y LLUVIA. Daniel Ruíz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



CHICAO, CHAMPAS Y POPOCHO. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



EL CANALETE DE MI PAPÁ. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



TRASMALLO GUINDADO. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



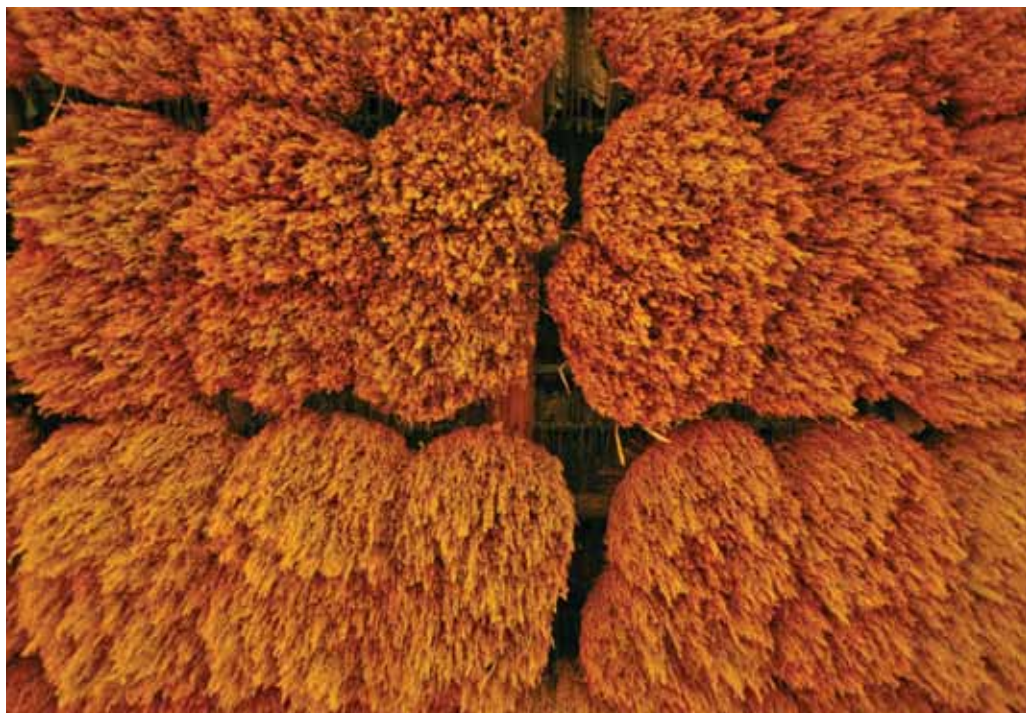
PUENTES DESECHABLES. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



ALUMBRAMIENTO. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



EL RÍO, TODO SE LO LLEVA. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



ARROZ SAPITO. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



PILÓN. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



HUELLAS DE ÁFRICA. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



¿SE LO MERECEN? Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)



“MISIÓN DE AYUDA BALSANICA CHOCOANA”. Daniel Ruiz Serna. Archivo del autor (2004-2008)

SIN FIERAS A LA VISTA

“A mí me trajo mi mamá del Baudó a la edad de 7 años. Fue por allá que escuché la fama de este río y yo decía que debía conocer este Bajo Atrato porque allá en el Baudó estaba la cosa de sembrar caña y a mí no me gustaba ese oficio, no. Eso se oía decir que en el Atrato se vivía muy bueno, que había pescado”. Ramona, agosto 28 del 2004.

LAVANDERAS DEL ATRATO

El río es un espacio esencialmente femenino. En oposición al monte y a las parcelas, que son los lugares de trabajo de los hombres en actividades como la siembra y la cacería, el río es el lugar donde las mujeres realizan sus trabajos de lavandería: lavado de la ropa y también de los chocoros, es decir, de las ollas, los platos y más utensilios.

LA LÚDICA DEL AGUA

Existe una fuerte correlación social, económica y cultural de la gente negra del Pacífico con el río, con el espacio acuático. Sus casas y poblados están situados a orillas de los ríos, además cada comunidad se identifica a sí misma como perteneciente a un río o a una determinada cuenca. El río es la principal arteria de comunicación y fuente de su economía pesquera. Es también un espacio lúdico, lugar de juego para los niños.

CHOLAS, CHILAPOS Y NEGROS

Además de las comunidades negras, el Bajo Atrato se encuentra poblado por indígenas emberá, wounaan, tule y katío, así como por un amplio sector de campesinos mestizos o “chilapos” que colonizaron desde hace décadas la región. Todas estas comunidades han construido una intrincada red de relaciones interétnicas basadas en intercambios comerciales, familiares y simbólicos.

ESTELA DE PEZ

La economía de las comunidades ribereñas está basada fundamentalmente en la pesca. Muy temprano, antes del amanecer, los hombres van a capturar el pescado atrapado en los trasmallos. Tras embarcarlos en sus champas y traerlos a los poblados, las mujeres se encargan de “componerlo”, es decir, destriparlo y quitarle las escomas. Para facilitar su conservación, la mayor parte del pescado se pone a secar con abundante sal.

PESCADOR

Los alabaos son cánticos fúnebres, de melodías cadenciosas y tristes. Uno de estos parece hacer alusión al Leteo: “Apúrate que nos vamos, mi río te mandó a llamar; porque si llego allá sin vos, mi río me vuelve a mandar. Andá decile a mi río que yo ahora no voy pa'allá, mientras él me necesita, él me tendrá que aguardar. Y apúrate que nos vamos, mi río te mandó a llamar, que mi río te está aguardando pa'mandate a otras tierras”.

LOS RENACIENTES

“Renacientes” son todas las nuevas generaciones: los jóvenes, los niños y las niñas que empiezan a crecer y a mantener el legado de la tradición afro. El término asigna un sentido genealógico (los descendientes de los adultos) e histórico (recogen el legado de las anteriores generaciones). Así es como se tiende un puente entre la historia y el presente.

TRONCO Y SEMILLA

Al autodefinirse como renacientes se sienta un continuo social y cultural entre las diferentes generaciones de la gente negra, se indica el acto de continuar con algo que les es común. Pero los renacientes además de recoger el legado, dinamizan la cultura, la re-crean, porque la historia es un todo en el que hay una continuidad pero también un volver a empezar, un renacer.

PLÁTANO Y LLUVIA

A los puertos de las cabeceras municipales llegan botes de los distintos poblados rurales a vender los excedentes de plátano. Hartón, dominico, popocho, primitivo, muslo de mujer, felipita, manzano, guineo, quinientos, salahonda, boa, caleño, dos racimos o coco son algunas de sus variedades. Frito, cocido o en tuco, aunque eso sí, preferiblemente verde, el plátano constituye la esencia de la dieta chocoana.

CHICAO, CHAMPAS Y POPOCHO

Las champas son el medio de transporte por excelencia. Se conducen con canalete o con palanca. Se debe cargar siempre un “achicador”, es decir, un recipiente para “achicar” o sacar el agua de la embarcación. En la comunidad de Chicao, por ejemplo, la gente se embarca para pescar o para ir a recoger plátano.

EL CANALETE DE MI PAPÁ

Para remar lo ideal son los canaletes, tallados en una sola pieza y en madera “balsuda” o liviana.

TRASMALLO GUINDADO

En el 2003, luego de estar varios años en condición de desplazamiento, varias familias del río Salaquí iniciaron el retorno a sus tierras y la recuperación de su base productiva. Un trasmallo, herramienta básica para la pesca, cuelga junto al fogón de esta tímida señora.

PUENTES DESECHABLES

Durante el invierno, el caudal del río Atrato crece e inunda los poblados ribereños. Para hacer frente a la anegación, que suele durar varios meses, se construyen estos rudimentarios puentes sobre los que hace falta mantener un excelente equilibrio.

ALUMBRAMIENTO

En la comunidad de La Grande la fiesta tradicional más importante es la de la Virgen del Carmen. A ella se le construye un altar en el que se alumbran velas para dar gracias por los favores recibidos. Alrededor de este altar se celebra el “tambeo”, una especie de plegaria en la que las mujeres danzan al ritmo de los tambores y responden a los estribillos interpretados por una cantadora.

EL RÍO, TODO SE LO LLEVA

En el Bajo Atrato ni siquiera las cabeceras municipales cuentan con acueducto o alcantarillado. El agua lluvia se recolecta para beber y cocinar, mientras que el río provee el agua para todos los demás usos. Los baños son pequeños cuartos flotantes de uso colectivo. Sus alrededores son el hábitat favorito de un pez coprófago que en el ámbito local, y por obvias razones, es llamado “caga”.

ARROZ SAPITO

Una de las variedades de arroz que resiste al agua es el llamado “sapito”. Es ideal para soportar las periódicas inundaciones de los ríos. El arroz es cortado en “puños” y se almacena en las casas colgado de las vigas de los techos.

PILÓN

Una vez seco, el arroz es pilado para su consumo. Se deposita cierta cantidad dentro del pilón y se le golpea interminablemente con una manija hasta que se desprenda toda la cascarilla. Cuando los primeros habitantes de los ríos Curvaradó y Domingodó llegaron, el arroz era vendido en “pergamino”, es decir, con cáscara. Lo compraban comerciantes que lo transportaban hasta Cartagena.

“MISIÓN DE AYUDA BALSANICA CHOCOANA”

“9 y 15 plantas medicinales. Combaten los cálculos de los riñones y vesículas que producen dolor de cintura y espalda. Combate

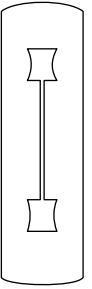
la prostata y colesterol, gastritis, frialdad en el hombre y la mujer, flujos, impotencia y decaimiento, problemas de la matriz, ovarios, problemas menstruales, cólicos. No sufra más. Niños que sufren de lombrices y parásitos. Cura el hígado, la biliar y problemas gástricos. Previene picadura de culebra, avispa, araña, alacranes, etc. Otra botella: dolores reumáticos, artritis, dolor en los huesos, muslos y rodillas, inchasones. Crema para yagas, hongos, granos, empeines, picadura de pitos, purgante desparasitador, antigripal, emigrañas y colón, epatitis, sinusitis”.

HUELLAS DE ÁFRICA

La Iglesia Católica ha desempeñado un papel crucial en los procesos organizativos de las comunidades negras del Chocó. Su labor de acompañamiento y de permanente denuncia fue reconocida en el 2005 con el Premio Nacional de Paz obtenido por la Diócesis de Quibdó. En los rituales y celebraciones católicas, África continúa siendo un referente importante. Durante la celebración de una misa “afro” se danza y canta a ritmo de los tambores. En ella la gente da gracias a Dios por el río, por los animales y por la selva, al tiempo que se le pide que ilumine y dé entendimiento a los líderes de los consejos comunitarios.

¿SE LO MERECEN?

Quibdó, mayo del 2008.



TEORÍA EN ARQUEOLOGÍA



PUERTA. ECUADOR
Carlos Duarte, 2007. Archivo del autor.

INTRODUCCIÓN

En estos aciagos tiempos que vive Colombia, cuando se mezclan recursos y se vedan espacios para la investigación y la difusión del conocimiento en arqueología, es reconfortante y esperanzador que la revista *Maguaré* institucionalice en su estructura un espacio para la discusión académica sobre los fundamentos teóricos y metodológicos del quehacer en la disciplina.

En esta oportunidad, se han presentado tres artículos que expresan cabalmente las condiciones y avatares que vivimos en las ciencias sociales. Estos reflejan la congruencia y las estrategias propias de procesos completos de investigación y producción de conocimiento; muestran cómo el conocimiento se hereda y se transforma según las necesidades sociales, pero a la vez, sugieren impaciencia frente a la pertinencia de los discursos hegemónicos en boga e incluso transigencia con los preceptos que se impugnan.

En el artículo de Miguel A. Díaz y Henry Tantaleán se manifiesta con claridad que, con mucha frecuencia, los problemas de investigación surgen de las grietas siempre presentes en los discursos dominantes; en este caso, en las hilarantes e iridiscentes proclamas de la autodenominada posmodernidad, que con la esperanza vana de mantener la oprobiosa hegemonía del capital, embiste todo intento de producción de conocimiento socialmente útil. Los autores, sin mucho aspaviento, pero con resolución, nos muestran cómo, en esencia, los sumos sacerdotes y áulicos del posmodernismo son solo fámulos en la recolonización intelectual por disposición de las metrópolis.

La ciencia, la producción de conocimiento y su acumulación, en fin, la generación de cultura, son procesos históricamente determinados, es decir, son socialmente pertinentes; obedecen a la solución de necesidades reales históricas. Esto es evidente en el problema y en el enfoque metodológico que da a su investigación Mariano H. Corbalán, sobre las percepciones del espacio y las dinámicas poblacionales por parte de los investigadores de las ciencias sociales. El artículo hace un recuento de cómo las condiciones históricas del desarrollo social, en este caso de Argentina, generan perspectivas etnocéntricas y de marginación en el ámbito de la ciencia respecto de las comunidades y territorios tradicionalmente considerados periféricos en procesos

de complejización social y de las estructuras económicas de orden nacional.

Finalmente, el artículo de Mario Consens se refiere a la producción, uso y abuso de la teoría en el quehacer de la arqueología. Dirige sus críticas con mucho ahínco a la práctica arqueológica de la superficialidad, para la que basta recitar cánones. No obstante, el autor aboga por la generación de estándares que puedan ser consensuados (compartidos) de tal forma que sea posible sopesar y modificar las teorías, con lo que se despolitizarían los discursos y felizmente se lograría hacer ciencia. Tiene razón el autor al clamar por mayor decisión en la investigación como única forma de enriquecer la teoría; sin embargo, para hacerlo es necesario tener presente que la sociedad no es un mero agregado de individuos, sino una estructura plena de contradicciones en la que los conglomerados buscan mantener o lograr la hegemonía, tarea en la que el conocimiento es una vía de primer orden.

En fin, los artículos ofrecidos manifiestan la diversidad de inquietudes y las estrategias para resolverlas, propias de la confrontación en el seno de unas relaciones sociales que pugnan por su reproducción y hegemonía frente a otras disidentes que las subvierten.

CARLOS AUGUSTO SÁNCHEZ

Docente Asociado · Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá

casanchez@unal.edu.co

**PERIFERIA Y MARGINALIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN
ARQUEOLÓGICA: LAS SOCIEDADES PREHISPÁNICAS
TARDÍAS DE LAS ESTRIBACIONES ORIENTALES
DE LAS CUMBRES CALCHAQUÍES
(NOROESTE DE ARGENTINA) ***

*Periphery and marginality in the archaeological construction:
late prehispanic societies in the eastern foothills of the
Calchaquí Summits (Northwestern Argentina)*

MARIANO H. CORBALÁN **

Universidad Nacional de Tucumán · Argentina

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en la IV Reunión Internacional de Teoría Arqueológica en América del Sur, Inter Congreso del WAC (Catamarca), con el título *El piedemonte olvidado. Percepción del paisaje y construcción del conocimiento de la tradición santamariana en el norte de la provincia de Tucumán*. Este evento académico se realizó en la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca, Argentina, del 3 al 7 de julio del 2007, con el auspicio del Congreso Arqueológico Mundial (WAC).

** mhcorbalan@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 8 de enero del 2008 · aprobado: 29 de junio del 2008

RESUMEN

Se presenta una síntesis crítica de los marcos interpretativos utilizados para explicar el pasado en la región que comprende las estribaciones orientales de las Cumbres Calchaquies, en el noroeste de la actual provincia de Tucumán (noroeste de Argentina). Desde la arqueología, esta región ha sido tradicionalmente olvidada en cuanto fue considerada como un espacio vacío o con un pobre desarrollo cultural en comparación con las sociedades “civilizadas” que habitaron los valles occidentales. Recientemente, las hipótesis propuestas para explicar la presencia de estas poblaciones en la región se enfocaron en el *modelo de verticalidad*. Sin embargo, a partir de las evidencias recuperadas se muestra una realidad arqueológica más compleja y se proponen algunas interpretaciones alternativas, basadas fundamentalmente en el papel activo que habrían desempeñado estas sociedades en la generación de sus propias redes de interacción y en la construcción de los paisajes sociales; lo cual pensamos que ayudará a reconstruir una historia local alejada de la marginación y el desprecio.

Palabras clave: *sociedades tardías, esquemas interpretativos, Cumbres Calchaquies, periferia, marginalidad, arqueología.*

ABSTRACT

This paper presents a critical synthesis of the interpretative frameworks used to explain the past in the eastern foothills of the Calchaquí summits, in the northwestern region of the Tucumán Province (Northeastern Argentina). This region has traditionally been forgotten by Archaeology since it was considered as a desolate or poorly developed place in regards to culture when compared to “civilized” societies in the mountain valleys. Different hypotheses recently proposed to explain the presence of these peoples in this region focus on the verticality model. However, the evidence recovered shows a much more complex archaeological reality; thus, some alternative interpretations are proposed, based primarily on the active role that these societies may have played in the generation of their own interaction networks and in the construction of local social landscapes, which is considered helpful in the reconstruction of a local history, away from margination and disdain.

Keywords: *late societies, interpretative frameworks, eastern Calchaquí Summits, periphery, marginality, archaeology.*

INTRODUCCIÓN

Aunque tradicionalmente la amplia extensión que comprende las estribaciones orientales y el piedemonte de las Cumbres Calchaquies en el noroeste de la provincia de Tucumán¹ ha sido reconocida como una región importante e íntimamente relacionada con los valles occidentales (González, 1980; Tartusi & Núñez Regueiro, 1987), los arqueólogos que trabajaron en el noroeste argentino —en adelante, NOA— centraron sus esfuerzos, como es usual, en los sitios de los valles generando una “[...] falta de información sistemática acerca de los contextos y posición cronológica de los pueblos que la habitaron en época prehispánica” (Heredia, 1974: 73) y un importante sesgo en el conocimiento arqueológico de la región en su conjunto.

Para explicar la presencia de las poblaciones de los valles occidentales en esta región se han propuesto diferentes hipótesis, siendo las de mayor consenso las que se han enfocado en el *modelo de verticalidad* propuesto por Murra (1975), en el cual las sociedades de tierras altas buscaban acceder a los recursos de otras regiones a través del establecimiento de colonias dedicadas a su explotación. De esta manera se ha construido una interpretación externa (“desde los valles”) y poco adecuada respecto a las sociedades que la habitaron.

El análisis de los marcos interpretativos sobre la cultura material y grado de complejidad de las sociedades que habitaron la región brinda una interesante oportunidad para examinar la carga de valores y los preconceptos contenidos en las categorías utilizadas (centro-periferia, civilizado-salvaje, etc.). Igualmente, la presentación preliminar de la evidencia hallada en los sitios tardíos al oriente del valle de Yocavil nos permite empezar a esclarecer la variedad y complejidad de estos asentamientos y su relevancia desde el punto de vista regional, y nos

1 En el noroeste argentino (NOA), las estribaciones orientales y el piedemonte de la Cordillera Oriental y sierras subandinas se extienden por el este de las provincias de Jujuy, Salta y Tucumán. En esta última comprenden el norte y centro del territorio, incluyendo la vertiente oriental de las Cumbres Calchaquies y la cuenca Tapia-Trancas o Valle de Choromoros, hasta el límite con la llanura chaco-santiagueña. Esta región ha sido denominada dentro de la literatura arqueológica, usando diferentes términos ecológicos-geográficos tales como *selvas occidentales* (Dougherty, 1974 en Ventura & Ortiz 2003), *bosques occidentales o sierras subandinas* (González, 1980), *área pedemontana* (Tartusi & Núñez Regueiro, 1987), *yungas* (Ventura, 2001), autores citados en Ventura & Ortiz, 2003; y *piedemonte* (Esparrica, 1999).

obliga a realizar una revisión de los marcos teóricos, cronológicos y comparativos utilizados hasta el momento.

LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DESDE LA MARGINALIDAD

“Salvajes” vs. “Civilizados”: indígenas y españoles en disputa

Los fundamentos en que se basan las percepciones arqueológicas recientes en relación con las estribaciones orientales y el piedemonte de las Cumbres Calchaquíes pueden rastrearse en las formas narrativas con que grupos indígenas y españoles se refirieron a la región y sus habitantes. Si bien se espera que la percepción del espacio y la cultura vayan cambiando conforme a la participación de estos diferentes actores a lo largo del tiempo, a través de estos párrafos veremos una cierta continuidad en la forma en que fue percibida la región. Al mismo tiempo, se comprueba que las clasificaciones espaciales y las denominaciones regionales no son prácticas exclusivas del mundo científico (Scattolin, 2004), sino que son el resultado de su experiencia en este escenario particular, activo y lleno de significados que configura y da forma a las acciones y relaciones e incluso a la vida social en general (Acuto, 1999).

Para los aymaras, las estribaciones orientales de los Andes bolivianos (Umasuyu) y la llanura adyacente eran consideradas como un “[...] mundo húmedo, vegetal, oscuro, concebido como femenino e inferior en la jerarquía dualista [...] cuesta abajo ya se sale de la humanidad inferior para caer en el dominio de los salvajes [...] por oposición a la mitad occidental desértica, mineral con luz intensa [Urcusuyu] [...]” (Saignes, 1985: ix), dualismo que también se reflejó en el desprecio y el temor hacia las sociedades que habitaron la región, “[...] sus temidos ocupantes antis, chunchos, chiriguano [...] llenan de espanto a los cronistas andinos” (Saignes, 1985: xi).

La conquista española provocó profundas transformaciones del sistema productivo hasta alcanzar la desestructuración socioeconómica de las comunidades indígenas y la implantación del sistema colonial (Tarragó, 1997). No obstante, lejos de ser diferente, la percepción indígena del mundo andino oriental y el desprecio hacia sus pueblos perduraron durante el periodo hispano. Los primeros españoles que llegaron a la región no solo aplicaron las categorías europeas,

sino también aquellas que elaboraron a través de su experiencia previa en los Andes centrales. Esta concepción del espacio se vio influenciada por los relatos indígenas y al experimentar con este nuevo paisaje. Al llegar tuvieron que asimilar esta nueva región; cómo moverse, por dónde circular, con quién relacionarse y con quién no, fueron aspectos necesarios e importantes para el éxito de la colonización, lo cual se logró “[...] a través de la experiencia, el tiempo y la cotidianidad y rutinización de las prácticas sociales” en ese espacio (*sensu* Acuto, 1999: 64). Así Saignes, al comentar la visión que tuvieron los cronistas sobre la vertiente oriental de los Andes bolivianos, sostiene que “se recalca una triple característica: el calor y la humedad permanente que contrasta con las tierras altas, secas y frías; la vegetación tupida se añade al encajonamiento del relieve para volverle un mundo lleno, oscuro, amenazador [...]”. Con respecto a sus habitantes más adelante menciona que “[...] las formas animales y humanas son todavía poco diferenciadas, [...] su desnudez, sus vicios sexuales y su antropofagia los echaban hacia la bestialidad, hacia la naturaleza” (Saignes, 1985: 11).

Por eso no resulta extraño que durante el siglo XVI, para los españoles que poblaron el territorio del Tucumán colonial, la región que incluye la vertiente oriental de las Cumbres Calchaquíes, el piedemonte y la llanura adyacente fueron consideradas primero como una zona “periférica” —desde el punto de vista geográfico en relación con los grandes centros de la época (Lima, Potosí)—, y luego como una “frontera” (*sensu* Gascón, 2001)². En esos tiempos Tucumán era una tierra pobre en metales preciosos, su única riqueza estaba constituida por los numerosos indígenas que habitaban el territorio y que mediante su trabajo le otorgaban valor a la tierra. Para la Corona española una forma de atenuar esta situación fue recompensando a los integrantes de las huestes colonizadoras por medio de tierras y encomiendas en la región. Esto llevó a la distribución de solares y parcelas dentro de la recién fundada ciudad de San Miguel para luego seguir con la concesión de tierras para estancias y haciendas en el resto de la jurisdicción (López de Albornoz, 1991).

2 Para la autora, en la *periferia* una colonia debe apoyar la expansión y la búsqueda de nuevos territorios, de grupos indígenas y riquezas. En cambio, una *frontera* se definiría por la presencia de presidios y de misiones destinadas al control, protección, evangelización y pacificación del territorio (Gascón, 2001: 179).

Al iniciarse el proceso de colonización en el norte del territorio, lo que más tarde se convertiría en el curato de Choromoros, las primeras mercedes de tierras y encomiendas tenían el objetivo de controlar la seguridad del “nuevo camino del Perú” (que comunicaba el norte argentino con Potosí), del ataque de grupos indígenas provenientes del oriente (López de Albornoz, 1991; Santillán de Andrés & Ricci, 1980). Este camino no solo permitía el abastecimiento de la ciudad de Potosí y el desarrollo del mercado regional³, sino que también consolidaba la frontera entre el mundo español que se estaba afianzando en la región y los “salvajes” del Este.

Durante los siglos siguientes, las guerras calchaquíes (1558-1666) y el asedio de los guaycurúes⁴ fueron dos momentos importantes para la consolidación de las poblaciones españolas en la región y constituyen buenos ejemplos de la construcción del espacio hispano. Así por ejemplo, en el siglo XVII, más precisamente desde los inicios de la década del sesenta, las campañas militares realizadas por el gobernador Alonso Mercado y Villacorta en los Valles Calchaquíes produjeron las desnaturalizaciones de los pueblos serranos hacia la llanura y el piedemonte tucumano (Cruz, 1997; Noli, 2003). En el sector septentrional de la provincia de Tucumán, también conocido como valle de Choromoros, se instalaron las parcialidades de colalaos, chuschagastas y tolombones. El objetivo de estos traslados fue provocar su pérdida de la autogestión política, el dominio de su territorio étnico y del control cultural sobre el trabajo comunitario de estos pueblos. Sin embargo, los nuevos territorios impuestos fueron espacios propios de circulación y de explotación de estos pueblos, no de marginalidad, ni de frontera en el sentido de límite infranqueable entre dos mundos como fue percibido por los españoles, ya que las Cumbres Calchaquíes no constituían un obstáculo para sus movimientos. Esta proximidad y el conocimiento que tenían de estas tierras permitió su regreso a los

3 Durante este periodo la gobernación del Tucumán constituía un territorio importante desde el punto de vista económico y estratégico, ya que actuaba como “puente” entre Buenos Aires y Lima. El Tucumán fue uno de los principales proveedores de mano de obra indígena, ganado, alimentos, carretas y textiles a las minas de Potosí (Vitar, 1997).

4 Los guaycurú o frentones eran grupos guerreros-cazadores integrados por tobas, abipones y mocovíes que aumentaron su agresividad por la incorporación de caballos desde el siglo XVII (Vitar, 1997).

valles a la vez que se transformaba en una forma de resistencia frente a ellos, como puede desprenderse de la siguiente cita:

[...] solo mandé dar a Lorenzo y a Paquilli quatro asotes *por averse retirado al valle de Calchaquí pueblo antiguo de donde fueron desnaturalizados* con las armas de su majestad por el señor gobernador desta provincia don Alonso de Mercado y Villacorta reconociendo que tenían delito de muerte y averlos hallado diferentes veses los jueces reales por la reincidencia como lo declaró por auto especial *prohibiéndoles el que volviessen a su natural antiguo* al cual con anhelo pretenden continuar por ussar con libertad diferentes supersticiones y ritos diabólicos que tienen de su antigua idolatría y embriagueces [...].⁵

Durante este siglo, el Tucumán colonial también sufrió el constante asedio de los guaycurúes procedentes de la región chaqueña, lo cual significaba una amenaza para las chacras y haciendas de los españoles que constituían un frente pastoril en expansión hacia la frontera con el Chaco (Vitar, 1997) (figura 1). Estas circunstancias llevaron a que durante el siglo XVIII se pusiera en práctica la guerra ofensiva. Sus objetivos fueron no solo asegurar el desarrollo económico del frente ganadero, sino también establecer y consolidar rutas comerciales a través del Chaco entre el Perú y el océano Atlántico, mediante el establecimiento de poblaciones indígenas vencidas (lule, vilela y matabaco-mataguayos) y una línea de fuertes habitada por individuos marginales de las poblaciones españolas cercanas.

En síntesis, con la entrada de los españoles la concepción indígena de dos mundos opuestos pero complementarios (Andes occidentales/Andes orientales) se transforma. Si bien continúa el desprecio hacia la región y sus habitantes, la “línea imaginaria” se convierte en una frontera que actuó, desde la visión hispana, como un límite estático e impermeable entre dos mundos de marcado contraste (hispano-indígena, civilizado-salvaje, fieles-infieles, etc.) y con una fuerte connotación de lugar de castigo y confinamiento debido a la presencia de excluidos sociales (pobres y delincuentes) (Vitar, 1997).

5 Palabras del encomendero Pedro de Ávila y Zárate. Visita. f. 142v., documento citado en Noli (2003: 343-344). El énfasis es mío.



Figura 1

Mapa de la región del
noroeste argentino y del
Chaco del siglo XVIII

Fuente: mapa de Reyes Gajardo
(1952/1954: 8) modificado.
Obsérvese la ubicación del
río Choromoros y de la ciudad
de San Miguel de Tucumán.

La perpetuidad de los “marginados” en la construcción científica

Desde las primeras investigaciones científicas que se realizaron en Sudamérica y a medida que aumentaban los hallazgos en los diferentes sitios arqueológicos, se fueron definiendo dos grandes áreas con características propias: la región andina (tierras altas) hacia el occidente del continente y la amazónica (tierras bajas) en el oriente (Cano, s. f.). *Lo andino* se habría desarrollado en la costa peruana y en las tierras altas de los Andes. Los elementos culturales (agricultura intensiva, sedentarismo, arquitectura monumental, producción cerámica especializada, etc.) de las poblaciones que habitaron estos

ambientes fueron considerados diagnósticos de una sociedad civilizada con una larga trayectoria histórica. En cambio, *lo amazónico* se habría desarrollado en las vertientes orientales de los Andes y en la llanura amazónica, donde solo pudieron haber existido sociedades “salvajes” y “marginales” estancadas en un “arcaísmo inmóvil” (Cano, s. f.; Saignes, 1985).

Esta división en dos grandes áreas con particularidades culturales y ecológicas tuvo como consecuencias dos hechos que influyeron en las futuras investigaciones. En primer lugar, se produjo una especialización en las tareas científicas; los Andes se convirtieron en el campo de investigación de los historiadores mientras que la Amazonia de los etnólogos. En segundo lugar, esta excesiva polarización geográfica y científica provocó una marginación de otras regiones como las vertientes orientales de los Andes. Si bien en algunas ocasiones fue incluida dentro de uno de estos dos núcleos o fue considerada zona de transición⁶, en general los especialistas de una y otra área geográfica y disciplinaria se olvidaron de su margen, de estos confines doblemente periféricos, y perpetuaron de esta manera el desprecio andino hacia lo oriental (Saignes, 1985: viii).

Posteriormente, la división del área andina en diferentes áreas culturales⁷ surgió como una propuesta alternativa a la de los dos núcleos y fragmentó a América del Sur en: área *andina*, *antillana*, *amazónica* y *marginal*. Sin embargo, el problema de fondo se mantuvo, ya que provocó una excesiva concentración en el desarrollo andino “central”, lo cual ayudó a construir la imagen de un área andina homogénea; alejó de la discusión la problemática de las interrelaciones con lo oriental o amazónico (Cano, s. f.) y originó un desigual desarrollo de investigaciones entre la región andina y el resto, especialmente, el oriente de los Andes.

Indudablemente, el NOA no es ajeno a esta problemática. Durante la etapa inicial de la arqueología los elementos amazónicos y andinos tuvieron casi la misma importancia para explicar los orígenes y el desarrollo cultural de la región. Progresivamente, con más

6 Su inclusión dependió de acuerdo a los intereses de los investigadores para determinar el origen de elementos andinos o amazónicos. Véase por ejemplo, Imbelloni (1950), Ibarra Grasso (1950), Tello (1943) citados en Cano (s. f.).

7 Cfr. Steward (1948), Wissler (1922) y Kroeber (1923) citados en Cano (s. f.).

especulaciones que hallazgos concretos, *lo andino* fue adquiriendo mayor importancia, esto produjo una reorientación de las problemáticas para reafirmar las relaciones del NOA con el mundo andino y dejó prácticamente fuera de discusión *lo amazónico* (Cano, s. f.). Desde entonces, la mayoría de las investigaciones se centraron en los sitios de los valles occidentales de gran extensión y con construcciones de piedra y en la excavación de tumbas para la obtención de las piezas cerámicas decoradas, ya que fueron consideradas elementos característicos de las sociedades andinas civilizadas (Nastri, 2003).

La baja visibilidad arqueológica de restos arqueológicos que presentan las estribaciones orientales y el piedemonte de las Cumbres Calchaquies —generada por la densa vegetación, los altos índices de humedad y la elevada sedimentación— influyó también en la falta de interés que demostraron los investigadores por la región, ya que fue considerada como un espacio vacío o con un pobre desarrollo cultural en relación con las sociedades que habitaron los valles (Tafí, Santa María, etc.). A fines del siglo XIX y principios del XX en el norte de la provincia de Tucumán (periodo durante el cual la arqueología del noroeste se debatía entre la sincronía y la diacronía de sus culturas y sobre el origen de las influencias amazónico-andino), la práctica arqueológica se limitaba a la descripción de hallazgos casuales, los cuales fueron generalmente asignados a las culturas orientales como candelaria⁸. Entre estos trabajos pioneros sobresalen los de Libermani & Hernández (1877) y Quiroga (1898), los cuales constituyen las primeras referencias de las representaciones rupestres de la zona, especialmente del petroglifo de La Ovejera. Por su parte, Campanella (1936) hace lo propio con materiales hallados (urnas y fragmentos cerámicos y material lítico) en la región de La Toma (dpto. Trancas, Tucumán) y en algunas estancias de la Villa del Tala (dpto. La Candelaria, Salta), los cuales fueron asignados a la cultura candelaria.

Durante la década de los sesenta, las excavaciones sistemáticas realizadas por Krapovickas (1968) y Heredia (1974), en los sitios Alto

8 Candelaria empezó a ser considerada como una entidad independiente a partir de los trabajos de Métraux (1930); Schreiter (1934) y Ryden (1934) en la década de 1930. Su centro geográfico fue situado en el departamento de La Candelaria, al sureste de la provincia de Salta. Cronológicamente se ubica entre comienzos de la era cristiana y el 1000 d. C., (González, 1980).

de Medina (dpto. Burruyacu, Tucumán), Molleyaco, Rupachico y La Ovejería (dpto. Trancas, Tucumán) facilitaron la recuperación de un mayor número de evidencias relacionadas con la posible presencia de las culturas tafi y candelaria en la zona. Sin embargo, a pesar de haber definido a esta última como una entidad independiente con una clara distribución espacial y de haberse transformado en una de las culturas referentes del piedemonte septentrional de la provincia de Tucumán y sur de Salta (Heredia, 1974; Métraux, 1930; Ryden, 1934, 1936; Schreiter, 1934), se mantuvo implícitamente la imagen de los pueblos de los valles orientales y del piedemonte como conservadores o de poca inventiva. Cualquier cambio en su acervo material, especialmente los relacionados con la alfarería, fueron considerados como elementos extraños o intrusivos que habrían llegado a la región por interacción o influencias con “[...] formas culturales más complejas [...]” procedentes del oeste “[...] que alteran radicalmente el orden establecido y el equilibrio logrado [...] con su medio ambiente [...]”. De manera que las evidencias resaltaron la dependencia de la región con los valles y reforzaron la idea de *marginalidad* cultural más que geográfica (Heredia, 1974: 112-114)⁹. Asimismo, se empezó a establecer una correspondencia mecanicista entre candelaria y el piedemonte que originó una imagen de aparente homogeneidad cultural en la región¹⁰.

En la década de los setenta, el hallazgo de cerámica aguada¹¹ (Heredia, 1974) y Santa María¹² (Berberían & Soria, 1970) en el piedemonte

-
- 9 En esa época se mantenía la idea que la dirección de las corrientes migratorias era desde las tierras altas a las llanuras, “[...] era inconcebible pensar que la cultura se había generado en la llanura y hubiera sido llevada a las montañas [...]” (Martínez y Taboada, 2003, citado en Scattolin, 2004: 56). Ibarra Grasso fue uno de los pocos investigadores que niega la idea de marginalidad o de poco desarrollo cultural que se le atribuyó a las culturas del piedemonte como candelaria (Ibarra Grasso, 1951 citado en Cano, s. f.).
- 10 La aparente homogeneidad de la región llevó a Heredia a incluir material cerámico del estilo Santa María dentro de la fase v “Santa Bárbara” del desarrollo cultural de candelaria (Heredia, 1974), por lo que en la actualidad está en discusión (cfr. Núñez Regueiro & Tartusi, 1999; Tartusi & Núñez Regueiro, 2003).
- 11 Definida por González (1955 y 1964; citado en Núñez Regueiro & Tartusi, 2002). Cronológicamente se ubica en el periodo Medio o de Integración Regional (650-850 d. C.). Sobre la presencia de Aguada en la provincia de Tucumán, véase Tartusi & Núñez Regueiro (2003).
- 12 El estilo cerámico Santa María fue el primer estilo definido en la arqueología argentina (cfr. Tarragó, González & Natri, 1997). Se ubica temporalmente dentro

tucumano empezó a romper con la imagen de homogeneidad que se había originado anteriormente, para mostrar un espacio más complejo y heterogéneo desde el punto de vista cultural. No obstante, esta situación no posibilitó que esta tendencia se revirtiera. Las interpretaciones planteadas sobre estos hallazgos continuaron reflejando una fuerte dependencia de la región con los valles occidentales, ya que desde estos años se piensa que colonias aguadas y posteriormente santamarianas se habrían instalado en la zona con el objetivo de explotar los recursos de las yungas¹³, siguiendo con el “modelo de archipiélago” propuesto por Murra (1975). También se cayó en una homogenización de los procesos culturales por lo que se esperan los mismos estilos cerámicos definidos para el valle de Yocavil (cfr. Tarragó 1999; Tartusi & Núñez Regueiro, 2003), sin antes haber hecho un estudio detallado de la producción cerámica local.

Actualmente, a pesar del descubrimiento de numerosos sitios y de materiales, muchos de ellos diferentes a los registrados en los valles occidentales, y a la relativa importancia que adquirió la región con los trabajos de Heredia (1968 y 1974), todavía se mantiene la rígida relación entre ambiente y cultura arqueológica, en nuestro caso piedemonte-cultura candelaria, que caracterizó las décadas pasadas (cfr. Baldini, Baffi, Salaberry & Torres, 2003; Caggiano & Sempé, 1994; Heredia, 1974; Sampietro, Sagayo, Caria & Collantes, 2003).

Por lo visto hasta aquí, la persistencia de categorías de percepción indígenas en la construcción arqueológica que se refleja a través del “desprecio” hacia la región oriental y las sociedades que la habitaron, más la utilización de esquemas interpretativos que poco ayudaron a su comprensión como ocurre con el concepto de *área cultural*¹⁴,

del periodo Tardío o de Desarrollos Regionales (850-1450 d. C.). La hipótesis de la presencia efectiva en estos tipos de ambientes de poblaciones tardías es reforzada unos años más tarde con el descubrimiento de los sitios de El Cadillal (Berberían, García A. & Caillou, 1977) y Mortero Hachado (Esparrica, 1999).

13 El término *yungas* hace referencia a los valles cálidos que hay a un lado y otro de los Andes.

14 El NOA se divide en cuatro subregiones: Valliserrana, Puna, Selvas Occidentales y Quebradas (González, 1980). Las “zonas centrales” corresponderían a los valles occidentales, mientras que las “periféricas o marginales” incluyen el oriente de las provincias de Jujuy, Salta y Tucumán y la Puna.

produjeron una falta de formación académica¹⁵ y de herramientas teórico-metodológicas relacionadas con problemáticas específicas, que se manifiesta en un desigual desarrollo entre la arqueología de los valles occidentales y nuestra zona de estudio. Este conjunto de factores ayudó a la producción de una historia parcial —escrita desde “lo andino”, “lo civilizado”— que enmascara una realidad social y espacial diferente y más compleja (Shimada, 1985 citado en Pérez Gollán, 2004)¹⁶.

Después de más de 15 años sin investigaciones, nuevos estudios comienzan a contribuir progresivamente al conocimiento de las sociedades que habitaron las estribaciones orientales de las Cumbres Calchaquies (Caria, 2004; Díaz, 2004; Esparrica, 1999, 2001, 2003; Montini, Corbalán & Pantorrilla, 2001; Pantorrilla, 1999). Desde hace varios años se está investigando la producción cerámica de distintos sitios tardíos a través del estudio de sus materiales recuperados y de colecciones de piezas con procedencia del valle de Choromoros (Corbalán, 2003, 2005; Corbalán y Ovejero de Indri, 2007). Asimismo, se están desarrollando nuevas líneas de investigación que incluyen temáticas relacionadas con la explotación faunística (Nasif, Corbalán, Moreno & Gavícola, 2007) y el estudio de petroglifos (Corbalán, Del Bel, Rendace & Argañaraz, 2007). Creemos que estudiar estas socie-

15 A pesar de que una buena parte de la provincia de Tucumán incluye el oriente de las Cumbres Calchaquies, piedemonte y la llanura, existe un desinterés que se genera y se reproduce a través de la enseñanza de una arqueología construida desde los valles. En la carrera de Arqueología que se enseña en la Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo (IML), Universidad Nacional de Tucumán, específicamente en las materias donde se dicta arqueología del NOA, son escasas o inexistentes las unidades que tratan temas referidos a la problemática de esta región.

16 A modo de comentario nos parece importante mencionar que la marginación de la región también se manifiesta fuera de los ámbitos académicos. Hace varios años existen políticas del gobierno provincial relacionadas con el turismo que, de alguna u otra manera, expresan cierta marginación por la zona. Los centros que se encuentran en los valles (El Mollar, Tafi y Amaicha del Valle) tienen una mayor partida presupuestaria con respecto a los ubicados del otro lado de las Cumbres Calchaquies (San Pedro de Colalao, dpto. Trancas) y en otros sectores de la provincia (Escaba, dpto. Alberdi). Según la secretaria de Turismo de la comuna de San Pedro de Colalao “Nosotros siempre recibimos las sobras de lo que acontece en otras localidades. La comuna de San Pedro de Colalao no es tomada en serio como otros centros turísticos” (Gramajo, 2008: 14). A pesar del claro ejemplo, somos conscientes de que es un aspecto de esta problemática que deberemos investigar con mayor profundidad.

dades desde diferentes perspectivas de análisis es un buen punto de partida para que los valles orientales y el piedemonte comiencen a tener una historia propia, sin perder de vista su estrecha relación con los valles occidentales y con la llanura oriental, lo que permitirá comprender cabalmente muchos de los procesos sociales que ocurrieron en la región valliserrana y en el NOA en su conjunto.

LA INSTALACIÓN DE LAS SOCIEDADES PREHISPÁNICAS TARDÍAS Y LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO

En el valle de Yocavil

El valle de Yocavil se ha convertido en una de las regiones más representativas del NOA para el periodo Tardío o de Desarrollos Regionales (850-1450 d. C.). Las investigaciones llevadas a cabo en distintos sitios han permitido plantear la presencia de sistemas de asentamientos transversales en el fondo del valle (río Santa María) (Nastri, 1998). Cada uno de estos sistemas estaba organizado en relación con un centro poblado principal o cabecera política (Fuerte Quemado, Rincón Chico y Cerro Mendocino), que a su vez se articulaba con otros sitios funcionalmente complementarios como centros secundarios (Las Mojarras, Bicho Muerto Fortaleza, Bicho Muerto Ranchos y El Carmen), instalaciones productivas y puestos de actividades específicas. Estas distintas instalaciones podían ser utilizadas en diferentes momentos del año por la misma unidad social. Por ejemplo, para la localidad arqueológica de Rincón Chico se ha propuesto un modelo de asentamiento compuesto por un núcleo urbano, unidades rurales dispersas, campos de cultivo en el fondo del valle y en quebradas transversales, zonas de pasturas, bosques de algarrobos y fuentes de materias primas minerales. Entre estos distintos sistemas habría funcionado un intenso intercambio económico regulado por las cabeceras políticas para conformar “[...] niveles de integración política superiores, con el consecuente establecimiento de jerarquías entre centros poblados de primer orden [...]” (Tarragó, González & Nastri, 1997: 224).

Asimismo, desde estos núcleos ubicados en el valle de Yocavil se organizaba y controlaba la explotación o control vertical de los distintos ambientes (Puna, Valles y Yungas) y el intercambio económico y social. Se considera que la instalación de colonias en Tafí del Valle y la

vertiente oriental de las Cumbres Calchaquíes fue una de las estrategias más utilizadas por estas sociedades para lograr la autosuficiencia andina (Tarragó, 1999). Por su parte, las relaciones de intercambio con regiones distantes funcionaron como un mecanismo social, político y económico que adquirió una dinámica particular en estrecha relación con el crecimiento de las unidades sociales involucradas. La existencia de iconografía en diferentes soportes materiales —distribuidos en un amplio territorio que comprende el norte y sur del país, norte y centro de Chile, y sur de Bolivia— refleja situaciones diversas como la presencia directa de poblaciones del valle, la adopción de símbolos por otras sociedades, competencia entre grupos por representaciones de temas con fines de marcación territorial y reestructuración simbólica originada por la conquista incaica (Tarragó *et al.*, 1997).

En las estribaciones orientales de las Cumbres Calchaquíes

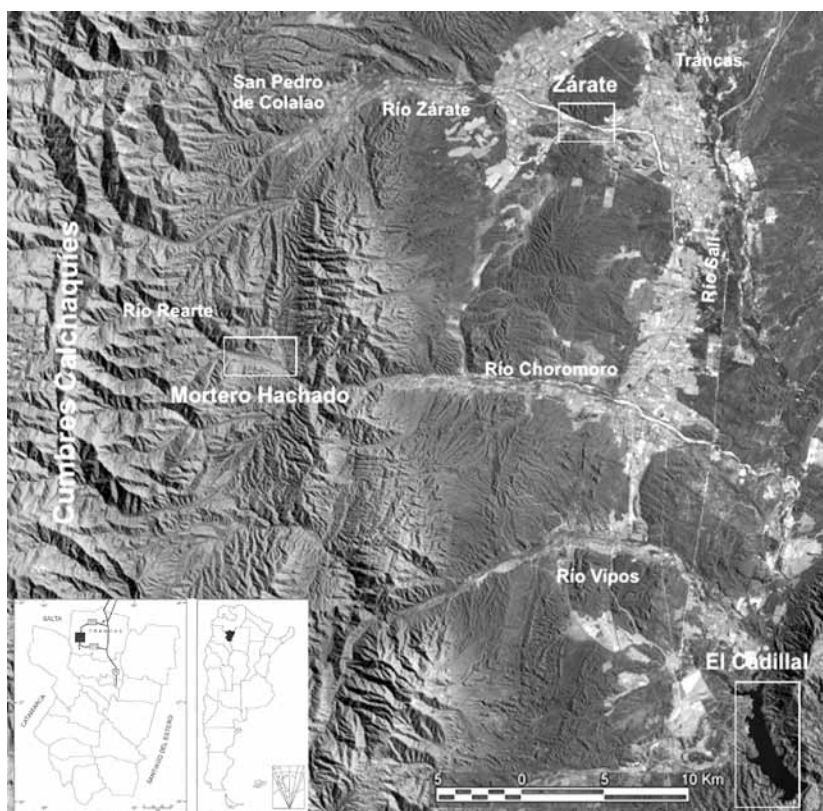
En esta sección no pretendemos exponer las características específicas de cada uno de estos sitios ni explicar en detalle las investigaciones que se están realizando. El objetivo más bien es destacar que en esta región las sociedades tardías instalaron asentamientos importantes y, de esta manera, romper la imagen estática —desde el punto de vista temporal— que perdura en la actualidad y que transformó a la cultura candelaria en un “icono” representativo de la región y del sur de Salta.

El periodo Tardío o Desarrollos Regionales en la región, al contrario de lo que ocurre en el valle de Yocavil, es casi desconocido. Hasta el momento, solamente está representado por los sitios de Zárate (Berberían & Soria, 1970), El Cadillal (Berberían *et al.*, 1977) y Mortero Hachado (Esparrica, 1999) (figura 1). En líneas generales, son diferentes a los sitios más tempranos que fueron asignados a la cultura candelaria (0-1000 d. C.)¹⁷. Sin embargo, exhiben ciertas semejanzas con los sitios tardíos de los valles occidentales. Estas se manifiestan

17 Las investigaciones arqueológicas realizadas por Heredia (1974) en localidades del norte de las provincias de Tucumán y de Salta brindaron abundante información sobre la diversidad de sitios presentes en la región. Se identificaron recintos domésticos circulares de piedra que podrían estar dispuestos en medialuna alrededor de un patio central y sobre el lado opuesto al basurero (sitio T-13) o asociados sin un orden determinado a un menhir, un basurero y una estructura rectangular (sitio T-18). También se hallaron zonas de entierros (sitio T-17) y concentraciones superficiales de materiales muebles, especialmente cerámica.

Figura 2

Localización de los sitios tardíos en las estribaciones orientales
y el piedemonte de las Cumbres Calchaquies



en algunos aspectos de su arquitectura, patrón de asentamiento, formas de inhumación, en la organización del espacio intrasitio y en la presencia del estilo cerámico Santa María. Por ejemplo, en el sitio de Mortero Hachado se observan recintos construidos con muros de piedras y tapia de forma circular y subrectangular, que pueden estar aislados o formando unidades compuestas. En Zárate los recintos son rectangulares con muros dobles de piedra. En los tres sitios se excavaron entierros directos y en urnas pertenecientes al estilo Santa María; solo en Zárate se hallaron también entierros en cistas¹⁸ con paredes

¹⁸ Las cistas son estructuras funerarias de piedra que suelen encontrarse a escasa

de piedra y falsa bóveda. La identificación de estas similitudes —las cuales se sustentan en observaciones preliminares, ya que hasta el momento es muy poco lo que se sabe sobre la presencia estas sociedades tardías en la región— condujo a que se planteara una cierta unidad cultural entre ellos. A partir de las semejanzas formales y decorativas con las urnas halladas en el valle de Yocavil, los sitios de la región junto con los del valle del Cajón y el de Tafi quedaron incluidos dentro de la tradición Yocavil (Caviglia, s. f.).

A diferencia de lo que ocurre en el sector norte, la ocupación en el piedemonte del centro y sur de la provincia es prácticamente nula, solo se han registrado fragmentos de cerámica del estilo Santa María pintada en la localidad de Alberdi (Núñez Regueiro & Tartusi, 1999).

¿EL PIEDEMONTE COLONIZADO O CUNA DE LA TRADICIÓN SANTA MARÍA? LAS DISTINTAS HIPÓTESIS QUE TRATAN DE EXPLICAR SU PRESENCIA

A pesar de que ya han pasado más de tres décadas del descubrimiento del primer asentamiento al oriente de las Cumbres Calchaquíes¹⁹, la escasez de investigaciones sistemáticas en la región trajo como consecuencia la falta de renovación de los esquemas interpretativos para explicar la ocupación de la tradición Santa María en un ambiente diferente al de los valles.

Actualmente una de las propuestas que tiene mayor consenso es la que considera a las economías tardías como verticales (Nastri, 1997-1998). Desde esta perspectiva, basada en un fuerte énfasis ecológico-económico, la presencia de esta sociedad en la región es explicada por desplazamientos de las poblaciones desde los valles hacia el oriente buscando la complementariedad ecológica. Por ejemplo, Heredia (1974) sostiene que el hallazgo en superficie de fragmentos cerámicos del estilo Santa María asociados con materiales candelaria en distintos

profundidad, frecuentemente contienen un entierro múltiple acompañado de ajuar. Pueden alcanzar hasta un metro de altura. La forma de la planta puede ser circular, oval o rectangular. Generalmente presentan una tapa de piedra formando una falsa bóveda, sin embargo, también se han utilizado piedras planas a modo de cerramiento. El piso puede ser de suelo natural o estar recubierto con piedras (Berberían & Soria, 1970).

19 Sitio Zárate (Berberían & Soria, 1970).

sitios confirma su presencia en la región. Estas culturas más desarrolladas habrían llegado cuando candelaria estaba en franca decadencia y había alcanzado su punto crítico después del 1000 d. C. proceso que se inició durante el periodo Medio. A diferencia de las zonas centrales del NOA, Heredia (1974: 118) sostiene que

[...] parece producirse un complejo juego de contacto cultural débil sin imposición de pautas foráneas a los grupos locales. Los pueblos intrusos no se asientan masivamente quizás porque las razones que impulsaron su expansión seguramente económica no encontraron allí respuestas satisfactorias²⁰,

lo cual produjo su retiro antes de la llegada de los españoles. Por su parte, Tarragó (1999) también establece que estos asentamientos, junto con los del valle de Tafi, serían el resultado de un proceso de colonización o “instalación de islas” por parte de grupos santamarianos desde Yocavil hacia el oriente. Estas colonias tenían como objetivo aprovechar los recursos disponibles en las yungas y de esta manera controlar los distintos ambientes, siguiendo con el ideal de autosuficiencia andino. El abra del Infiernillo habría sido la entrada por la cual se produjo esta colonización. Para Tarragó (1997), este sistema perduró hasta el periodo hispano-indígena, momento en que se produjo el abandono progresivo de algunos territorios y la interrupción del control vertical de las yungas.

Por último, para Sampietro *et al.* (2003) las causas que originaron esta colonización habría que buscarlas también en los factores ambientales. Así, desde una perspectiva geoarqueológica basada en análisis de perfiles y dataciones radiocarbónicas realizados en el valle de Tafi y en la cuenca Tapia-Trancas, plantearon que estos desplazamientos hacia las regiones más húmedas del oriente se habrían producido entre el 900 y el 1200 a. C., debido a las condiciones de aridez que afectaba al NOA en general. Este periodo de cambios en las condiciones ambientales, que se produjo por un reforzamiento en las condiciones de

20 Ambrosetti consideró que en la región de Pampa Grande, al sur de la provincia de Salta, ocurrió un proceso similar caracterizado por la invasión de grupos calchaquíes. Estos habrían dominado “[...] por medio de la fuerza o persuasión [...] a los habitantes [locales] sin destruir de golpe su cultura [...]” (Ambrosetti, 1906: 196-197).

circulación similares a El Niño (Periodo Medieval Cálido Europeo), habría provocado la fragmentación de la sociedad santamariana para un aprovechamiento eficaz de los recursos naturales.

Por lo mencionado en los párrafos anteriores, es evidente que en la construcción del sistema de “control vertical” por parte de las sociedades andinas subyacen conceptos cargados de marginalidad tanto ecológica como cultural. Para las distintas hipótesis mencionadas, la región es considerada como un espacio vacío o escasamente habitado. A pesar de que es una zona que por su alta biodiversidad se convirtió en una importante fuente de recursos naturales para las poblaciones humanas que habitaron la región (Brown, 2007), desde el punto de vista de los arqueólogos únicamente es útil como “almacén” de los valles centrales, es decir, como zona de abastecimiento de recursos (madera, plumas, etc.) que satisfacen las necesidades de las sociedades andinas desarrolladas y que contrariamente no permite desarrollos complejos. Asimismo, las sociedades locales son consideradas “sub-desarrolladas”, “conservadoras”, “de poca inventiva” que solo pueden cambiar por la llegada de influencias o de nuevos grupos provenientes desde los valles occidentales. Incluso estos “nuevos pobladores” quedan incluidos en una evidente paradoja: si bien proceden de zonas nucleares al asentarse en las yungas pasan a convertirse inmediatamente en marginales, ya que se los considera como apéndices o “[...] desprendimientos viejos del núcleo central y ulteriormente depauperados” (Palavecino, 1948 citado en Scattolin, 2004). Es decir, en estos casos la entrada a la zona estigmatiza a las sociedades para determinar su nivel de desarrollo cultural.

Se plantearon también otras razones para explicar su instalación en la región. En este caso el punto de atención está centrado en las tierras bajas orientales, consideradas por varios investigadores como lugar de origen de algunos de los elementos culturales o incluso de ciertas sociedades del NOA. Ya desde comienzos del siglo xx a “lo santamariano” se lo vinculó con un origen oriental. Las similitudes estilísticas entre sus representativas urnas, convertidas en “fósil guía”, y las amazónicas fueron el principal factor que llevó a plantear su origen en las tierras bajas tropicales (Nordenskiöld, 1930; Ibarra Grasso, 1950 citados en Cano, s. f.). Posteriormente, continuando con estas ideas, Tartusi y Núñez Regueiro (1987, 2003) y Esparrica (1999) sostienen

que el piedemonte tucumano sería el lugar de origen de la tradición Santa María. En un primer momento, el registro de alfarería temprana (Santa María tricolor: negro y rojo sobre fondo crema o blanco), más las fuertes semejanzas formales y decorativas con las vasijas del estilo alumbra tricolor²¹, fueron los elementos que les permitieron observar la zona como su probable lugar de origen, la cual tendría una fuerte base en los grupos aguada que se asentaron allí mediante colonias dedicadas a la explotación de recursos ausentes en los valles occidentales. Según estos autores, este proceso de colonización debió haber producido una intensificación en las relaciones interétnicas con grupos locales. Debido al acentuado incremento térmico que se habría producido aproximadamente en el 1000 d. C., esta nueva sociedad se habría desplazado hacia el occidente a través del valle de Tafí. En síntesis, Tartusi & Núñez Reguerio (1987: 155) afirman que esta tradición sería la continuación del proceso histórico que se inició con Aguada mediante

[...] la integración de dos grandes corrientes (una de origen andino-altiplánica, la otra originada en las tierras bajas); y el posterior traslado, adaptación y reinterpretación de la integración cultural mencionada hacia las tierras bajas y de allí un proceso similar [...] hacia la sierra.

Posteriormente, a partir de las semejanzas constructivas que observaron entre los recintos de Tafí del Valle y Mortero Hachado, que a diferencia de los que se encuentran en los Valles Calchaquíes se presentan como depresiones subrectangulares de paredes de piedras, plantearon que los grupos santamarianos del valle de Tafí no serían el resultado de un proceso de colonización desde los Valles Calchaquíes sino, “[...] la perduración de una tradición de técnicas constructivas originada en la zona del piedemonte” (Tartusi & Núñez Regueiro, 2003: 60).

Lo interesante de esta propuesta es que se produce un giro en la perspectiva de análisis en relación con el enfoque “vallista” o “desde arriba” anteriormente analizado. Primero, hay un cierto reconocimiento de los fuertes vínculos que se habrían establecido entre las

21 Este estilo cerámico se caracteriza por la utilización de pintura negra y blanca sobre un fondo rojo (cfr. Núñez Regueiro, 1998). Cronológicamente se ubica dentro del periodo Medio o de Integración Regional (650-850 d. C.).

poblaciones locales y las colonias asentadas, con influencia en el desarrollo posterior de la zona. Segundo, al considerar el origen de la tradición Santa María se admite implícitamente la capacidad de la región para permitir desarrollos sociales complejos. Sin embargo, continúa la noción de marginalidad en el discurso. Al plantear que su origen se sustenta en las colonias aguada instaladas en la zona, persiste la imagen de una tierra “exportadora de recursos” que satisface las necesidades de las sociedades andinas más desarrolladas. Asimismo la idea de una “integración de dos grandes corrientes” le atribuye un carácter de zona de transición entre los valles y la llanura o “piso de prueba (experimentación)” (*sensu* González, 1963: 111 citado en Cano, s. f.) para las corrientes de difusión, y a la vez subestima u omite sus desarrollos locales y su potencial como zona generadora de cambio.

REPENSANDO EL PROBLEMA “SANTAMARIANA”

A pesar de que actualmente las evidencias arqueológicas son escasas, en este apartado nos interesa realizar algunos comentarios referidos a la ocupación santamariana en la zona.

Como mencionamos en párrafos anteriores, las interpretaciones de mayor consenso son las que explican su presencia en términos de estrategias de acceso a recursos de los valles orientales y el piedemonte, a través de la instalación de colonias integradas por poblaciones procedentes del valle de Yocavil. Sin embargo, estas estrategias fueron evaluadas a partir de las semejanzas formales y decorativas que presentan las urnas pintadas procedentes de las dos vertientes de las Cumbres Calchaquíes, sin la integración de los datos contextuales.

No se tuvo en cuenta la existencia de zonas de entierros en los tres sitios mencionados, principalmente en urnas “toscas” peinadas y pertenecientes al estilo Santa María tricolor (negro y rojo sobre fondo crema o blanco). La presencia de estas inhumaciones en la región y no en las cabeceras políticas, de las que supuestamente se desprendieron y en las que residirían sus unidades de parentesco más inmediatas, nos llevó a buscar otras respuestas: si bien no existe una distancia considerable entre la zona y las posibles cabeceras políticas localizadas en los valles (sitios Rincón Chico y El Pichao)²² que pudiera impedir el

22 A través de las Cumbres Calchaquíes se llega en una jornada de viaje.

traslado de sus muertos, sus habitantes habrían vivido por un tiempo prolongado en estos asentamientos, quizás perdiendo sus derechos y obligaciones en el núcleo o cabecera y desarrollando un estrecho vínculo con el valle de Choromoros. Si además tenemos en cuenta la abundancia de material cerámico recuperado en los distintos sitios, tanto fragmentos como vasijas enteras, y las particularidades de sus pastas, tenemos elementos para pensar en una importante producción alfarera local (Corbalán & Ovejero de Indri; 2007); lo cual estaría evidenciando un profundo conocimiento de la región debido a la posible existencia de varias generaciones de ocupación como lo plantearon para el valle de Tafi (Manasse, Orellana & Vaqué, 2004).

Asimismo, no creemos que la instalación santamariana haya estado relacionada únicamente con una estrategia funcional o de explotación de recursos. La ocupación de regiones diferentes y el acceso a los recursos no depende solamente de una necesidad funcional, sino mas bien de contextos mas amplios donde entran en juego tanto factores económicos como sociales y políticos (Angelo, 2005). Evidentemente las sociedades tardías al asentarse lo hicieron de acuerdo con los objetivos particulares que tenían sobre la región. Las estribaciones orientales y el piedemonte son zonas que además de tener abundantes recursos animales y vegetales presentan otras características que probablemente influyeron en su instalación, como son su ubicación intermedia entre ambientes ecológicos distintos (valles occidentales y la llanura chaco-santiagoña) y la presencia de las poblaciones locales.

Al observar la localización de los tres sitios notamos que se encuentran en sectores donde los recursos vegetales y de fauna son abundantes, en terrenos con pendientes suaves y sobre las márgenes de los principales ríos del norte de la provincia. Estos comunican la región hacia el occidente con los valles de Yocavil y Calchaquí y hacia el oriente con la llanura chaco-santiagoña (río Acequiones, afluente del Salí; río Rearte, afluente del río Choromoro y en el embalse de El Cadillal, lo que antiguamente fue el curso del río Salí), ya que constituyen importantes ejes de tránsito naturales que fueron y son aprovechados en la actualidad²³. Igualmente, el sitio El Cadillal se encuentra en

23 A diferencia de las propuestas planteadas creemos que las poblaciones habrían utilizado no solo el abra del Infiernillo como puerta de entrada hacia los valles o el

la “puerta de entrada” al valle de Choromoros, viniendo desde el sur. Desde este lugar conocido como “el cajón de El Cadillal”, que se forma por la unión de las sierras homónimas con las de San Javier, el paisaje se hace más ancho hasta alcanzar su mayor extensión en el campo del Tala dentro de la provincia de Salta.

De acuerdo a estas características, pensamos que estos sitios, los cuales fueron tradicionalmente subestimados, ya que se los consideró dependientes del valle de Yocavil, habrían desempeñado un papel más activo en la construcción de sus propias redes de interacción. Es posible que estos asentamientos santamarianos utilizaran distintas estrategias, las que desarrollarían y con las que participarían en circuitos o “redes de circulación” (*sensu* Scattolin & Lazzari, 1997) con grupos procedentes tanto de las tierras altas occidentales y de la puna, como de la llanura chaco-santiagoña. Su inclusión en estas redes les permitiría tanto acceder a bienes (de prestigio y utilitarios) o materias primas como participar en la producción y reproducción de las relaciones sociales (Lazzari, 1999), como lo sugiere el hallazgo de material lítico manufacturado sobre materias primas alóctonas. Por ejemplo, resulta interesante la presencia en el sitio Mortero Hachado de puntas de proyectil y desechos de talla de obsidiana procedentes de las fuentes Ona y de Cuero de Purulla en Antofagasta de la Sierra (Catamarca) y de desechos de ópalo posiblemente procedentes de Ojo de Agua (Santiago del Estero) (Díaz, 2004). También se destacan las cuentas de mineral de cobre (malaquita) en Zárate y El Cadillal (Berberían & Soria, 1970; Berberían *et al.*, 1977). Además, su presencia en la región no solo habría favorecido el contacto con distintas sociedades, sino también le habría permitido controlar las vías de acceso y la explotación de los recursos para ampliar de esta manera sus esferas de interacción.

Por otra parte, resulta interesante el hecho que estos sitios se encuentran muy próximos a los asentamientos tempranos, incluso la presencia de material cerámico con elementos que permiten relacionar-

pie demonte, sino también los cursos de los ríos de la zona que descienden desde las Cumbres Calchaquíes. Actualmente muchas de las quebradas que comunican las localidades de Hualinchay y de San Pedro de Colalao con las de Tolombón y Colalao en el valle de Yocavil son utilizadas frecuentemente por los lugareños como vía de comunicación para intercambiar sus productos o visitar parientes.

los con el estilo candelaria muestra una recurrencia espacial llamativa²⁴: en los recintos habitacionales del sitio de Zárate (Berberían & Soria, 1970) se definieron dos momentos de ocupación representados por poblaciones candelaria y Santa María, respectivamente. También se hallaron fragmentos cerámicos del estilo tardío santamariano asociados a cerámica Candelaria del tipo negro grabado, gris inciso y rojo sobre ante, en la zona de entierros. Por su parte, en El Cadillal (Berberían *et al.*, 1977) se encontraron urnas del estilo santamariano asociadas a urnas candelaria, mientras que en Mortero Hachado se hallaron fragmentos de alfarería candelaria en superficie (Corbalán, 2005).

Lo anterior indica que la sociedad santamariana no se instaló en la zona de una manera “inocente” solo para explotar sus recursos, aunque construyó y manipuló los paisajes sociales para construir su sociedad y también como mecanismo de dominación. Para nosotros, cuando los santamarianos instalaron sus asentamientos en una zona poblada debieron reestructurar y resignificar el espacio para así crear un nuevo paisaje, diferente en lo material (cambios en la alfarería, patrón de asentamiento, etc.) y simbólico al que existía previamente a su llegada. La construcción de este nuevo paisaje constituyó un mecanismo de dominación y control que impuso una manera de ver el mundo y estableció nuevas relaciones con las poblaciones locales (*sensu* Acuto, 1999) que habitaban la zona. Estas tampoco actuaron pasivamente como generalmente se pensó, sino que debieron haber desempeñado un papel más activo, poniendo en práctica una serie de acciones y estrategias (negociación y/o resistencia)²⁵. Igualmente, resulta sumamente interesante el hecho de que en el valle de Tafí la presencia santamariana también se manifiesta en algunos casos por la reutilización y modificación de espacios ocupados por las poblaciones locales, como lo demuestra el registro de una caza-pozo santamariana construida sobre un “clásico” recinto Tafí (Manasse, Orellana & Vaqué, 2004). Sabemos que es un

24 Ambrosetti también identificó dos momentos de ocupación en sitios de la región de Pampa Grande (sur de la provincia de Salta). El más antiguo representado por “urnas y alfarerías toscas y groseras” realizadas por la población local; y el posterior, “por urnas y objetos de carácter puramente Calchaquí” (Ambrosetti, 1906: 196).

25 Por el momento no existen elementos suficientes para plantear un contacto violento como resultado de una invasión guerrera, como propuso Ambrosetti (1906) para la localidad de Pampa Grande en el sur de la provincia de Salta.

tema complejo que generalmente no ha sido tenido en cuenta o se subestimó la importancia de estas poblaciones, considerándolas bastante pasivas y solo receptoras de la cultura de los valles occidentales (cfr. Caria, 2004; Sampietro *et al.*, 2003). Sin embargo, la recurrente asociación de cerámica santamariana con material candelaria en los distintos sitios de la región nos plantea una problemática diferente e interesante que merece ser investigada en profundidad²⁶. Comprender la otra mitad de la historia, es decir, la “escrita” por las poblaciones locales, es también un aspecto importante para empezar a resolver la problemática santamariana al oriente del valle de Yocavil.

En síntesis, la zona que comprende las estribaciones orientales de las Cumbres Calchaquies y el piedemonte muestra una realidad mucho más compleja que la propuesta por las interpretaciones tradicionales. Si bien las evidencias preliminares sugieren interacción con sociedades de las tierras altas, consideramos que la verticalidad como una forma andina de relación centro-periferia no explica completamente la naturaleza y complejidad de las ocupaciones en la zona. Su aplicación sistemática, sin tener en cuenta que en el NOA y en otras regiones de los Andes hubo condiciones que favorecieron la formación de archipiélagos verticales y otras que no (cfr. Albeck, 1994; Angelo, 2005), enmascaró o simplificó los procesos sociales de las tierras bajas. Con esta postura no estamos negando que haya existido alguna forma de verticalidad, solo resaltamos la importancia que tuvieron estas poblaciones prehispánicas en el NOA, la necesidad de poner en marcha proyectos de investigación que estudien el problema de la presencia santamariana en el piedemonte desde diferentes perspectivas (patrón de asentamiento, material lítico, restos vegetales y de fauna, estudios estilísticos de la cerámica, representaciones rupestres, etc.) y, fundamentalmente, el armado de una secuencia cronológica. Estos son aspectos importantes para pretender una comprensión más cabal de estas sociedades en sus propias condiciones de existencia, más allá de que puedan existir o no similitudes con las poblaciones de los valles occidentales, que en definitiva solo subestiman los desarrollos sociales locales.

26 Este tema de investigación está siendo abordado a través del análisis de las características tecnológicas de material cerámico Santa María y Candelaria recuperado en el sitio Mortero Hachado (Corbalán, 2005).

COMENTARIOS FINALES

A lo largo de este trabajo hemos visto cómo el paisaje prehispánico de los valles orientales y piedemonte, especialmente dentro la provincia de Tucumán, fue construido desde la marginalidad en relación con el valle de Yocavil, usualmente considerado centro de producción y distribución de los bienes santamarianos y espacio de frontera que actuó como límite estático e infranqueable entre dos mundos opuestos; “el andino” en cuanto sinónimo de civilización y progreso, y “la llanura” o salvaje. Un paisaje complejo, ambiguo o de transición, que por momentos formaba parte de lo andino y por otros pertenecía a la llanura.

Esta forma jerárquica de construir el espacio y además desde un punto externo, en nuestro caso el valle de Yocavil, enmascaró y subestimó las particularidades y el desarrollo histórico de las sociedades que habitaron los valles bajos y el piedemonte andino. Es un buen momento para hacer una revisión de los marcos interpretativos, cronológicos y comparativos que se están utilizando para interpretar las sociedades que habitaron la región. Percibir al territorio santamariano no como independiente y aislado, sino como integrado y complementario, donde se conjugan distintas realidades sociales, permitirá empezar a romper “[...] las falsas vinculaciones unívocas, definitivas o esencialistas [...]” (Scattolin, 2004: 74) que se manifiestan en las rígidas categorías de *lo andino* y *lo amazónico* (Ventura & Ortiz, 2003).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acuto, F. (1999). Paisaje y dominación: la constitución del espacio social en el Imperio Inka. En A. Zarankin, F. Acuto *et al.*, *Sed Non Satiata* (pp. 33-76). Buenos Aires: Ediciones del Tridente.
- Albeck, M. (1994). La quebrada de Humahuaca en el intercambio prehispánico. En M. Albeck (ed.), *Taller de Costa a Selva, producción e intercambio entre los pueblos agroalfareros de los Andes centro sur* (pp. 117-132). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras & Instituto Interdisciplinario de Tilcara.
- Ambrosetti, J. (1906). Exploraciones arqueológicas en la Pampa Grande (provincia de Salta). *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Publicaciones de la Sección Antropológica, 1(5).

- Angelo, D. (2005). Sociedades, ríos y rutas: hacia una síntesis crítica del pasado prehispanico de la región sur de Bolivia. En *Textos Antropológicos*, 2(15), 139-154.
- Baldini, M., Baffi, E., Salaberry, M. & Torres, M. (2003). Candelaria: una aproximación desde un conjunto de sitios localizados entre los cerros de las Pirguas y el Alto del Rodeo (dpto. Guachitas, Salta, Argentina). En B. Ventura & G. Ortiz (eds.), *La mitad verde del mundo andino* (pp. 131-151). San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Berberián, E. & Soria, D. (1970). Investigación arqueológica en el yacimiento de Zárate (dpto. Trancas, Tucumán). En *Humanitas*, año 16, 22, 165-176.
- Berberián, E., García A., J. & Caillou, M. (1977). Investigaciones arqueológicas en la región del Dique del Cadillal (Tucumán, República Argentina). Los primeros fechados radiocarbónicos. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 11, 31-51.
- Brown, A. (2007). Caracterización ambiental. En A. Brown, M. García, B. Ventura, N. Hilgert & L. Malizia (eds.), *Finca San Andrés. Un espacio de cambios ambientales y sociales en el Alto Bermejo* (pp. 25-64). San Miguel de Tucumán: Ediciones del Subtrópico.
- Caggiano, M. & Sempé, M. (1994). *América. Prehistoria y geopolítica*. Buenos Aires: Tipográfica Editora Argentina.
- Campanella, A. (1936). Enterratorios de adultos en urnas en la región de La Toma. Departamento Trancas (Tucumán) y nuevos paraderos en sus alrededores. *Boletín del Museo de Historia Natural*, 8(2), 17-28.
- Cano, S. (s. f.). *Las nociones de lo andino y lo amazónico y sus connotaciones en la arqueología del NOA*. Seminario de Prehistoria Americana y Argentina III. Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán. Manuscrito no publicado.
- Caria, M. (2004). *Arqueología del paisaje en la cuenca Tapia-Trancas y áreas vecinas (Tucumán-Argentina)*. Tesis Doctoral. Facultad Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán.
- Caviglia, S. (s. f.). *Las urnas para niños de los valles de Yocavil y Calchaquí: su reinterpretación sobre la base de un enfoque gestáltico*. Seminario de Arqueología I, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Manuscrito no publicado.
- Corbalán, M. (2003). Análisis de la cerámica negra y gris del sitio Mortero Hachado, departamento Trancas. En *Divulgación de trabajos de becarios. iv Jornadas Los Jóvenes y la Ciencia*. Secretaría Ciencia y Técnica. San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

- Corbalán, M. (2005). *Análisis tecnológico comparativo entre cerámica Famabalasto Negro Grabado y Santa María procedentes del sitio Mortero Hachado (comuna de San Pedro de Colalao, Tucumán)*. Trabajo final para optar al título de Arqueólogo. Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán. ms.
- Corbalán, M. & Ovejero de Indri, R. (2007). Análisis de pastas cerámicas tardías procedentes del sitio Mortero Hachado (dpto. Trancas, Tucumán). En *Resúmenes del II Congreso Argentino de Arqueometría y I Latinoamericano*. Buenos Aires: Comisión Nacional de Energía Atómica.
- Corbalán, M., Del Bel, E., Rendace, S. & Argañaraz, D. (2007). Investigaciones arqueológicas en la comuna de San Pedro de Colalao: primeras aproximaciones al estudio de los petroglifos hallados en el norte de la provincia de Tucumán. En *Resúmenes de las VIII Jornadas de Comunicaciones, I Interinstitucional*, Serie Monográfica y Didáctica 46. San Miguel de Tucumán: Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán.
- Cruz, R. (1997). El fin de la “ociosa libertad”. Calchaquies desnaturalizados a la jurisdicción de San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XVII. En A. Lorandi *et al.*, *El Tucumán Colonial y Charcas*, tomo 2, 215-299. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Díaz, O. (2004). *Análisis técnico-morfológico del material lítico tardío del sitio Mortero Hachado (Trancas, Tucumán)*. Trabajo final para optar al título de Arqueólogo. Manuscrito no publicado. Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán. ms.
- Esparrica, H. (1999). Investigaciones arqueológicas en el sitio S.Tuc.Tra. 21, Mortero Hachado, dpto. Trancas, prov. de Tucumán. En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, tomo 2, 82-91. La Plata: Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Esparrica, H. (2001). Nuevas evidencias arqueológicas acerca de la tradición santamariana en el piedemonte septentrional de la provincia de Tucumán. En *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, tomo 1, 211-222. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Esparrica, H. (2003). Estado actual de las investigaciones arqueológicas en el área de la comuna de San Pedro de Colalao, Tucumán-Argentina. En P. Cornell & P. Stenborg (eds.), *Local, regional, global: prehistoria, protohistoria e historia en los Valles Calchaquies*. *Anales Nueva Época*, 6 (pp. 241-271). Göteborg: Universidad de Göteborg & Instituto Iberoamericano.

- Gascón, M. (2001). La transición de periferia a frontera: Mendoza en el siglo XVII. *Andes. Antropología e Historia*, 12, 175-199.
- González, R. (1980). *Arte precolombino de la Argentina. Introducción a su historia cultural*. Buenos Aires: Filmediciones Valero.
- Gramajo, M. (2008, enero). Nosotros siempre recibimos las sobras. *La Gaceta*, 14.
- Heredia, O. (1968). Excavaciones arqueológicas en San Pedro de Colalao, departamento Trancas, provincia de Tucumán. *Anales de Arqueología y Etnología*, 23, 95-125.
- Heredia, O. (1974). Investigaciones arqueológicas en el sector meridional de las selvas occidentales. *Revista del Instituto de Antropología*, 4, 73-132.
- Krapovickas, P. (1968). Arqueología del Alto de Medina, provincia de Tucumán, República Argentina. *Separata de Rehue*, 1, 89-124.
- Lazzari, M. (1999). Distancia, espacio y negociaciones tensas: El intercambio de objetos en arqueología. En A. Zarankin, F. Acuto *et al.*, *Sed Non Satiata* (pp. 117-151). Buenos Aires: Ediciones del Tridente.
- Liberani, I. & Hernández, R. (1877). *Exploración arqueológica a los valles de Santa María*. San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- López de Albornoz, C. (1991). El derecho a las tierras en San Miguel de Tucumán a la luz de la documentación de los siglos XVI y XVII. En A. Cruz, *Ensayos Universidad Católica de Bayamón*, 14 (pp. 57-91). Puerto Rico: Universidad Católica de Bayamón.
- Manasse, B., Orellana, V. & Vaqué, L. (2004). *Contextos arqueológicos superpuestos en Tafí del Valle, Tucumán*. Trabajo presentado en el XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Río Cuarto, Córdoba.
- Métraux, A. (1930). Expedición arqueológica a la Candelaria (provincia de Salta). *Journal de la Société des Americanistes*, 22, 402-404.
- Montini, G., Corbalán, M. & Pantorrilla, M. (2001). Relevamiento planialtimétrico del sitio S.Tuc. Tra, 21 Mortero Hachado, dpto. Trancas, prov. de Tucumán. En *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, tomo 2, 483-489. Córdoba: Editorial Brujas..
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Nasif, N., Corbalán, M., Moreno, A. & Gavícola, M. (2007). La explotación de recursos faunísticos en el sitio Mortero Hachado (dpto. Trancas, Tucumán). En *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, tomo III, 179-185. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

- Nastri, J. (1997-1998). Patrones de asentamiento prehispánicos tardíos en el sudoeste del valle de Santa María (noroeste argentino). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 22-23, 247-270.
- Nastri, J. (2003). Aproximaciones al espacio calchaquí. En P. Cornell & P. Stenborg (eds.), *Local, regional, global: prehistoria, protohistoria e historia en los Valles Calchaquíes*. *Anales Nueva Época*, 6, 99-125. Göteborg: Universidad de Göteborg & Instituto Iberoamericano.
- Noli, E. (2003). Pueblos de indios, indios sin pueblos: los calchaquíes en la visita de Luján de Vargas de 1693 a San Miguel de Tucumán. En P. Cornell & P. Stenborg (eds.), *Local, regional, global: prehistoria, protohistoria e historia en los Valles Calchaquíes*. *Anales Nueva Época*, 6, 329-363. Göteborg: Universidad de Göteborg & Instituto Iberoamericano.
- Núñez R., V. (1998). *Arqueología, historia y antropología de los sitios de Alamito*. San Miguel de Tucumán: Ediciones Interdea.
- Núñez R., V. & Tartusi, M. (1999). La región del NOA durante el periodo de Desarrollos Regionales. En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, tomo II, 233-237. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo.
- Núñez R., V. & Tartusi, M. (2002). La Aguada y el proceso de integración regional. *Estudios Atacameños*, 24, 9-19.
- Pantorrilla, M. (1999). Aproximación al patrón de asentamiento en el sitio “Mortero Hachado”, departamento Trancas, Tucumán. En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp. 505-510. La Plata: Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Pérez G., J. (2004). La mitad verde del mundo andino o elogio del paisaje de Gabriela Ortiz y Beatriz Ventura. *Relaciones*, 29, 379-381.
- Quiroga, A. (1898). Monumentos megalíticos de Colalao. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 19, 1-3.
- Reyes, C. (1954). Estudio sobre Choromoros. *Revista del Instituto de Antropología*, 7(2).
- Ryden, S. (1934). Note preliminaire sur l'archéologie de la région de La Candelaria. *Actas del XXV Congreso Internacional de Americanistas* 2, 149-163.
- Ryden, S. (1936). Archaeological researches in the Department of La Candelaria (prov. Salta, Argentina). *Etnologiska Studier* 3, 5-329.
- Saignes, T. (1985). *Los Andes orientales: historia de un olvido*. Cochabamba: Ediciones Ceres, Serie de Estudios Históricos N.º 2 & Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Sampietro, M., Sayago, J., Caria, M. & Collantes, M. (2003). Cambio climático y dinámica poblacional en el noroeste argentino durante los periodos Formativo y Desarrollos Regionales. En *Actas del II Congreso Argentino del Cuaternario y Geomorfología* (pp. 463-474). San Miguel de Tucumán: Magna.
- Santillán de Andrés, S. & Ricci, T. (1980). *Geografía de Tucumán. Consideraciones generales*. San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras.
- Scattolin, M. (2004). Categorías indígenas y clasificaciones arqueológicas en el noroeste argentino. En A. Haber, et al., *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas* (pp. 53-82). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Scattolin, M. & Lazzari, M. (1997). Tramando redes. Obsidias al oeste del Aconquija. *Estudios Atacameños*, 14, 189-209.
- Schreiter, R. (1934). La civilization de “La Candelaria” et son extension dans la province de Tucumán. *Journal de la Société des Américanistes*, 26.
- Tarragó, M. (1997). Desarrollo regional en Yocavil. Una estrategia de investigación. En *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (pp. 225-235). Antofagasta: Universidad Católica del Norte.
- Tarragó, M. (1999). Las sociedades del sudeste andino. Las sociedades originarias. En J. Murra & T. Rojas (eds.), *Historia general de América Latina 1*, capítulo 19. (pp. 465-480). España: Trotta; Simancas Ediciones & Unesco.
- Tarragó, M., González, L. & Natri, J. (1997). Las interacciones prehispánicas a través del estilo: el caso de la iconografía santamariana. *Estudios Atacameños*, 14, 223-242.
- Tartusi, M. & Núñez R., V. (1987). Aproximación al estudio del área pedemontana de Sudamérica. *Cuadernos Instituto Nacional de Antropología*, 12, 126-160.
- Tartusi, M., & Núñez R., V. (2003). Procesos de interacción entre poblaciones de los valles intermontanos del noroeste argentino y las del piedemonte. En P. Cornell & P. Stenborg (eds.), *Local, regional, global: prehistoria, protohistoria e historia en los Valles Calchaquíes*. *Anales Nueva Época*, 6, 43-62.
- Ventura, B. & Ortiz, G. (2003). Presentación, *La mitad verde del mundo andino*, (pp. 7-20). San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Vitar, B. (1997). *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*, Colección Biblioteca de historia de América 17. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

**EL VUELO DE HERMES: UNA CRÍTICA
A LA POSMODERNIDAD EN ARQUEOLOGÍA
DESDE LOS ANDES**

*Hermes' flight: a critique to postmodernity
in archeology from the Andes*

MIGUEL AGUILAR DÍAZ *

Universidad de los Andes · Bogotá, Colombia

HENRY TANTALEÁN **

Universidad Autónoma de Barcelona · España

* ma.aguilari12@uniandes.edu.co

** henrytantalean@yahoo.es

Artículo de reflexión recibido: 15 de mayo del 2008 · aprobado: 3 de octubre del 2008

RESUMEN

En el presente artículo abordamos el impacto que ha tenido la filosofía posmodernista en el pensamiento arqueológico latinoamericano contemporáneo. Asimismo, se expone la cuestión de la práctica y el compromiso de las ciencias sociales, particularmente desde la arqueología, en la búsqueda del conocimiento científico objetivo. Consideramos esto como una cuestión epistemológica necesaria dado el impacto de tendencias posmodernas asociadas al “fin de la historia” (Fukuyama, 1995) y a la negación de la existencia de una realidad objetiva, que mediante su metafísica soslayan el compromiso con el conocimiento y, por consecuencia, con el desarrollo socioeconómico y sociopolítico del ser humano. De esta manera, se buscará suscitar la reflexión entre la posmodernidad y la realidad en el contexto político-académico de la arqueología, en particular desde los Andes; y de forma directa, relacionar el pasado con el presente por medio de las técnicas que lo registran y analizan sin desligar al científico de su entorno social amplio; entorno que supone en su praxis un compromiso con el objeto de conocimiento: las sociedades.

Palabras clave: *posmodernismo, arqueología, posprocesualismo, praxis, compromiso académico, arqueología social, Latinoamérica.*

ABSTRACT

This paper approaches the impact that postmodernist philosophy has had on contemporary Latin American archeological thought. We expose the question of the practice and commitment of social sciences, particularly archeology, in the quest for objective scientific knowledge. We consider this a necessary epistemological question given the impact of postmodern tendencies associated with the end of time or history (Fukuyama, 1995) and with the denial of the existence of an objective reality, which by means of their metaphysics sidestep commitment with knowledge and, consequently, with the socioeconomic and sociopolitical development of the human being. This way, we seek to provoke a reflection between postmodernity and reality in the political-academic context of archeology, particularly of the Andean one; and also to directly relate the past with the present by means of techniques that record and analyze without severing the scientist's ties to her/his broad social environment, an environment that entails in its praxis a commitment with the object of knowledge: societies.

Keywords: *postmodernism, archeology, praxis, academic commitment, social archeology, Latin America.*

INTRODUCCIÓN

El pensamiento posmoderno apareció en el campo de la crítica literaria y artística de la década del setenta del siglo pasado en los EE. UU., y se utilizó y aplicó por primera vez en el campo de la filosofía en el título del libro de Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna* (1987). El fin de la modernidad, afirmación de esta corriente, forma parte paralela del rechazo del proyecto intelectual ilustrado europeo basado en la racionalidad cartesiana del conocimiento científico. Este progreso, que demarcó los orígenes de las ciencias naturales y fácticas por los positivistas y el desarrollo en el campo de la historia, había devenido para determinar el progreso histórico de las sociedades basadas en las teorías evolucionistas, apoyado en el evolucionismo unilineal que se instaló en las ciencias sociales como un positivismo en el siglo XIX. Por consiguiente, la historia demostró científicamente que toda sociedad evoluciona dentro de cierto proceso y ciertas particularidades. Sin embargo, este llamado “discurso totalizador” de la ciencia ha sido disgregado y reducido a expresiones ínfimas en la actualidad por la crítica posmoderna. El conocimiento adquirido, para el posmodernismo, se ha disuelto en sencillos discursos literarios caracterizados por ciertas articulaciones lógicas del lenguaje, que en la ciencia se convierten en una narrativa lógica que prescinden de la realidad objetiva o, por mucho, la toman como excusa para construir una hermenéutica alejada de esta. Así, la historia se estaría convirtiendo en una “micro historia” neoparticularista de los hechos aislados, en la que: “A los deconstruccionistas debemos, por ejemplo, el que en nuestros días sea ya poco menos que inconcebible hablar de humanidades, un síntoma de apolillamiento intelectual o de ceguera científica” (Vargas Llosa, 2001: 31). Por ello, aparentemente, las ideologías y el cientificismo han perdido su credibilidad, de manera que si antes la ciencia cuestionaba el carácter político y subjetivo de ciertas ideologías que amenazaban la ciencia, hoy la ciencia misma constituye un discurso *totalizador*, un fundamentalismo científico (cfr. Rivera Herrera, 2003).

Este difundido periodo del fin de las ideologías y de la historia replantea la *concepción del mundo* y afirma que en esta nueva etapa del ser humano, el conocimiento y el manejo de la información son los nuevos indicadores de poder y supremacía; no necesariamente en

manos de los grandes capitalistas, sino de cualquier individuo que puede llegar a controlar la información sin importar de qué “condición o estrato social” proceda. En ese sentido, habríamos entrado en una “democratización del conocimiento” y todos(as) podríamos asumir un papel activo en la producción, distribución y consumo de este.

EL FIN DE LA RAZÓN, O LA RAZÓN CONMENSURABLE DEL FIN

En este texto pretendemos realizar un análisis crítico a una concepción adoptada por la filosofía que actualmente recorre el mundo occidental (en el sentido cultural del término), vale decir, por el saber de las llamadas sociedades informatizadas, posindustriales o posmodernas (Lyotard, 1987; Ritzer, 2007). La posmodernidad, según Giovanni Sartori (1993), se establece a partir de la caída del muro de Berlín y el fracaso mundial del comunismo, o por lo menos del socialismo burocrático. Para Lyotard, la hipótesis de la llamada “condición posmoderna”, en la que se funda la base de la filosofía posmodernista, es “que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad posindustrial y las culturas en la edad llamada posmoderna” (1987: 13). Esta condición del saber presentó un cambio en las sociedades desarrolladas y habría empezado en la Europa Occidental de la década del cincuenta, época de su reconstrucción después de la Segunda Guerra Mundial, del inicio de la Guerra Fría y de la polarización del mundo en dos grandes centros: el socialismo y el capitalismo.

Basados en la supuesta crisis de la ciencia y en la percepción de su discurso de legitimación de las llamadas “reglas de juego” que aquella utiliza en su búsqueda de lo verdadero, se empezó a considerar la ciencia como una expresión hegemónica a partir de su discurso legitimador, un gran relato totalizador, una gran narración lógica y articulada del lenguaje con el objetivo de establecer su visión y su validez de “lo verdadero”. Así, al legitimar el saber por medio de la explicación científica, las instituciones que regían el lazo social exigían implícitamente también ser legitimadas a partir de la justificación de su conocimiento y por ende, de la razón de su dominación, de acuerdo a la perspectiva poscolonial. La verdad se encontraba en esta situación condicionada a la calidad de relato probatorio para obtener el título de lo válido de acuerdo a los intereses de la hegemonía científica.

Dentro de este gran espectro, donde el grado de validez de la verdad se establece de acuerdo a la razón subjetiva del individuo y de la institución social imperante, se pueden encontrar muchos juegos de lenguaje diferentes. La sociedad parte de una base mucho más pragmática: sin importar el grado de conocimiento, que es relativo y presenta varias interpretaciones de la verdad, la base concreta de una sociedad debe ser el nivel tecnológico y pragmático que esta presenta, la conmensurabilidad de sus elementos y componentes. Su legitimación se encuentra dentro de las actuaciones de esta organización sociopolítica: se debe ser operativo y eficaz. Ser operativos, o conmensurables, o desaparecer, todo un correlato de la capitalización de la realidad social.

Pero dentro de esta lógica instrumentalista, la del más eficaz, se encuentran inconsistencias reconocidas incluso por los mismos pensadores y abanderados de la posmodernidad. Por ejemplo, Lyotard (1987) sostenía que en el campo socioeconómico, donde se presenta la gran contradicción de su principio: la eficacia y el operativismo pragmático necesitan menos trabajo (mano de obra) para abaratar los costos de producción, sin embargo, también requieren más trabajo para aliviar la carga social de la población inactiva.

La incredulidad o duda promovida por esta corriente (filosófica) es la esencia básica del posmodernismo; una incredulidad que está basada en los metarrelatos o hermenéutica, bien ejemplificada en el “todo vale” de Paul Feyerabend. Dicha duda al conocimiento y explicación de la realidad ha sido llevada al extremo sin plantear una “salida salvadora” a dichas contradicciones, como las habría definido y estudiado Marx a mediados del siglo XIX y que se harían realidad con el desarrollo de las fuerzas sociales que las solventarían gracias al socialismo y al comunismo. Esta transición —que los marxistas consideraban como inevitable, a través de sendos y largos estudios de la historia desde perspectivas sociológicas, económicas y pragmáticas— es para la posmodernidad un punto de vista local, tan local como el pensamiento religioso más fundamental, es una profecía salvadora más en la que solo el deseo nos empuja a creer¹.

¹ De hecho, Fukuyama (1994) sostiene que el marxismo era un evolucionismo más de los desarrollados a finales del siglo XIX. Sin embargo, está claro que su

Para llegar a este punto de la exposición es posible y necesario hablar del manejo del conocimiento como manejo mismo del poder; el “conocimiento” y manejo de los datos que permiten tomar las decisiones. El manejo de la tecnología es el medio de control pertinente para estas “tomas” de decisiones, en manos de los “decididores”. El cambio de la naturaleza de las condiciones del saber ha desplazado el poder que tenían los Estados (*tecnologías del poder*, como diría Foucault) para pasar al poder del manejo de la información. Si antes con el manejo del dinero se tenía “poder de adquisición”, ahora con el manejo de la información se tiene “poder de decisión”. En la posmodernidad, y de acuerdo a esta corriente, la cuestión del saber es sobre todo la cuestión del gobierno: “¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir?” (Lyotard, 1987: 24).

Eagleton (1997) resume en unos cuantos puntos los principios de la posmodernidad: relativismo cultural, convencionalismo moral, escepticismo, pragmatismo, localismo, individualismo contra-organizacional y, sobre todo, la gran falta de una teoría de participación política, pues aunque la posmodernidad plantea una participación en la opinión a partir de una especie de horizontalidad en los discursos desde la multivocalidad (Hodder, 1997, 2000a, 2003), esta participación no se incluye en las decisiones políticas reales. Francis Fukuyama, Jacques Derrida y Jean François Lyotard son los principales pensadores de esta corriente, en la que se propugna el fin de la historia, el deconstruccionismo y las bases de la condición posmoderna, cuestiones todas, que son el entramado que le da soporte a este mosaico filosófico.

LA POSMODERNIDAD EN LA ARQUEOLOGÍA LATINOAMERICANA, O LA MODA DE LO AJENO

Estos pensamientos de moda en las ciencias sociales se están adoptando en la arqueología latinoamericana² (Consens, 2004), tal

desconocimiento o caricaturización del marxismo no le permite entender la dialéctica marxista expresada en las fuentes originales. Como muchos otros autores, su crítica al marxismo se fundamenta en los fracasos de los fenómenos socioeconómicos y sociopolíticos socialistas o comunistas del siglo xx.

- 2 Una rápida revisión de la influencia del posmodernismo en la arqueología sudamericana mediante sus textos muestra un panorama que ha ido ampliándose en la última década. La mayoría de esos textos han sido elaborados por investigadores(as) que tuvieron una influencia directa del mundo anglosajón,

como pasó en la década de los cuarenta con el Historicismo Cultural o en los setenta con la Nueva Arqueología (Aguilar, 2005a; Drennan, 2006; Tantaleán, 2005). Si quisiéramos encontrar un punto en común entre todas estas tendencias, tendríamos como denominador su foraneidad (Llanos, 2006; Politis, 2003). Primero, en los años cuarenta del siglo xx, el Historicismo Cultural estableció la clasificación de las *culturas* en secuencias en las que cada una de ellas tenía una “personalidad” materializada en sus *fósiles directores*, fundamentalmente las vasijas cerámicas-tipo sin importar la relación con otras culturas, en una suerte de relativismo cultural. Luego, en la década de los setenta, la Nueva Arqueología exigía la objetividad y el científicismo que requería la especialidad para hacer de ella una ciencia pura positiva, sin contaminaciones de ningún tipo a la hora de estudiar y definir el proceso social que estaba sostenido y ajustado por leyes evolutivas, las cuales soportaban todo el andamiaje ontológico y epistemológico de su quehacer. Sin embargo, la gran subjetividad presente en este festín de “imparcialidad” proclamada por los nuevos arqueólogos, específicamente los norteamericanos (LeBlanc, Redman & Watson, 1971) evidentemente escondía una gran subjetividad escondida tras el discurso de la imparcialidad científica, y este era sin duda el apoliticismo.

A diferencia de las dos anteriores teorías hegemónicas implantadas en Latinoamérica en el siglo xx, el posprocesualismo no es una tendencia teórica homogénea y se complace en ello, como buena hija del Posmodernismo (Consens, 2004; Johnson, 2006: 206; Trigger,

básicamente Inglaterra, o indirectamente por profesores(as) de departamentos de Prehistoria del Estado español que se habían formado o fueron influenciados en Inglaterra (Giannotti, 2000; Troncoso, 2005, 2007). Así, en la última década algunos esfuerzos compilatorios como el de Andrés Zarankin & Félix Acuto (1999) o Gnecco & Piazzini (2003) han planteado un volumen de publicaciones con estas posuras y las reuniones de Teoría Arqueológica en América del Sur cada vez involucran a más investigadores inspirados en ella (TAAS, 2007). Asimismo, un reciente volumen publicado en inglés compila textos de arqueólogos latinoamericanos con posturas posmodernas (Funari, Zarankin & Stavel, 2005). Un buen ejemplo de la concepción del espacio y el tiempo posprocesualista se puede encontrar en Piazzini (2006), inspirada en la tradición de la “arqueología fenomenológica británica” (Jonson, 2006: 127). En el Perú todavía dicha postura no posee un gran desarrollo aunque ya han comenzado a aparecer libros y artículos en esa orientación, sobre todo, de investigadores extranjeros influyentes (Gil García 2000, 2001a, 2001b; Isbell, 1997; Kaulicke, Kondo, Kusuda & Zapata, 2003; Moore, 1996a, 1996b, 2005; Van de Guchte, 1999).

2006: 477). Sin embargo, como apuntaba Preucel (1995), “Si algo se puede decir que unifique a estas arqueologías, es que mayormente comparten una común insatisfacción con el paradigma positivista”. Es así que su crítica al supuesto apoliticismo del neopositivismo es reemplazada por una la explicitud de su “militancia” y su “reacción” al *statu quo* a la par que le niega su carácter científico y verdadero, como señala César Velandia (2002), en una aproximación crítica estructuralista hacia la propuesta posprocesual, y especialmente a la de Ian Hodder (1987, 1988, 1994, 1997, 2000a, 2003), quien es de lejos el principal impulsador de esta tendencia teórica (Preucel, 1995: 148)³. Como el mismo Hodder reconoce, su posición idealista está inspirada en lo que Robert Collingwood (1982) planteó en el campo de la historia y, como esta, asume la misma subjetividad de la que se acusó a la Nueva Arqueología. Sin embargo, Hodder y sus alumnos, asumiendo la condición posmoderna, se embarcaron en un pensamiento extremadamente ecléctico donde, llevando la crítica a la modernidad y al positivismo, las concepciones dicotómicas modernas, como por ejemplo, las de sujeto y objeto, son principalmente las que hay que criticar (Hodder, 1988). Por ello, para Hodder, estas dicotomías anteriormente vistas como contrapuestas o antagónicas aparecen en su discurso como necesarios para la comprensión de la totalidad social: como “dos piernas de un mismo cuerpo” (Hodder, 1987: 22). Sin embargo, como también afirma Velandia (2002), la concepción de Hodder resulta errada, puesto que dichos conceptos no son solamente antagónicos, sino que también presentan una relación dialéctica⁴.

Por lo anterior, desde el momento en que Hodder establece que es menester atribuir un significado a la cultura material como un paso necesario en el análisis (Hodder, 1988: 62) —en el que el registro arqueológico es un *texto* que el investigador debe leer— no hace sino evidenciar el contenido subjetivista y abstraccionista de su propuesta de análisis (Jones, 2002: 19), con la cual llega a establecer un papel demasiado preponderante a la imaginación del investigador, sumado

3 Véase también Shanks & Tilley (1987, 1992) y Thomas (1996).

4 Aquí habría que indicar que Hodder y sus seguidores se han acercado cada vez más a la dialéctica. Sin embargo, consecuentes con su eclecticismo pero sobre todo con su idealismo, han asumido una dialéctica hegeliana en la que todo se supera en el discurso o en la ontología.

esto a la propuesta interpretativa y la teoría en grado “cero”. Por ello, aquí es importante recordar lo que su inspirador intelectual idealista señalaba: “La imagen histórica es el producto de la imaginación del historiador, y el carácter necesario de esa imagen va ligado a la existencia a priori de esa imaginación” (Collingwood, 1982: 238). Si en la cita anterior cambiásemos la palabra *historiador* por *arqueólogo*, describiríamos de cerca la propuesta de Hodder para la arqueología. Sin embargo, es importante señalar que Collingwood (*e. g.*, 1976) contaba con textos escritos, un elemento que Hodder y sus epígonos no poseen y que los somete a diversas contradicciones, sobre todo, metodológicas (Preucel, 1995).

La adopción del posmodernismo en la arqueología latinoamericana ha creado una situación anómala en nuestra dinámica local de la ciencia, porque este proceso de crisis y adopción de teorías no responde a la lógica interna del cambio científico, “sino a los mandamientos de la moda intelectual o a los criterios externos de rentabilidad académica o política” (Gándara, 2003: 15). Por ello, para tomar el caso de la arqueología peruana, si en la década del cincuenta y sesenta del siglo pasado se dejaron de lado los planteamientos de Julio C. Tello por sus influencias ideológicas de reivindicación indígena “anticientífica” —no acorde con las exigencias de la ciencia pura (Aguilar, 2005b)—; ahora con el posmodernismo se adoptaría un separatismo teórico-filosófico, un neo-particularismo histórico y su consecuente relativismo cultural basado en la deconstrucción de los metarrelatos para el análisis de una microhistoria, en la que el “individuo” es el motor del cambio social amparado en la teoría sociológica de la agencia (p. ej., Hodder, 2000b)⁵. En la teoría arqueológica, esta influencia se desarrolló en el “posprocesualismo”; que no es sino el fin de las teorías absolutas para llegar a la autonombra “arqueología interpretativa” Hodder (1987, 1994), una teoría sin precisión, más bien con muchos relatos, con muchas voces. Esto se observa en la propuesta de multivocalidad de Hodder (1997, 2000a, 2003).

5 La teoría de la agencia, específicamente, la desarrollada por Pierre Bourdieu (1977) y Anthony Giddens (1979) ha proporcionado una explicación social (“hermenéutica”) de los objetos y los sujetos a la arqueología posprocesualista (especialmente, Shanks & Tilley 1987, 1992), aunque también ha sido asimilada por el procesualismo de la última década (Dornan, 2002; Dobres & Robb, 2005).

Pero para no confundirnos en nuestra escena local, es necesario señalar la opción poscolonial de multivocalidad histórica ofrecida por Cristóbal Gnecco (v. g., 1999), lo que el autor llama el “pluralismo cognitivo” como una opción frente a la “hegemonía científica” que acarrear los discursos oficiales, tratando de deslegitimar el poder construido por el discurso hegemónico de la arqueología, entendida como una disciplina occidental. En la propuesta de Gnecco (1999: IX-XIV) se detalla que el pasado es un artefacto cultural con muchas versiones, una de las cuales es producida por los(as) arqueólogos(as). De acuerdo con el autor, en los últimos tiempos otras versiones y otras voces históricas han reclamado esos espacios de legitimidad que fueron hegemonizados por la arqueología durante casi dos siglos. Ante este hecho, Gnecco propone construir una mirada poscolonial con la que las posturas hegemónicas se *relativicen* y otras voces históricas se legitimen. Mas las prácticas coloniales (dominación, expoliación, hegemonismo y exclusión) continúan con el proceso de globalización del mundo. Hasta este punto suscribimos las propuestas de Gnecco.

Pero esta opción no debemos confundirla con la alternativa basada en el posmodernismo, es decir, con la relativización de la hegemonía del discurso arqueológico, ya que no responde ni corresponde a las exigencias sociales que el proceso ha creado por el capitalismo, primero, y por la globalización, después. La inclusión en la producción del *conocimiento*, en la escritura del *conocimiento*, o en la aceptación de este mismo, si bien es cierto debe ser abierta a otras visiones además del arqueólogo o arqueóloga, no es posible de llevar a cabo mediante la relativización del discurso: en el proceso, muchos arqueólogos(as) se encuentran igualmente excluidos(as), marginados(as) por la hegemonía económico-política. La participación en la opinión, la toma en cuenta de los discursos históricos de esta multivocalidad no crea una participación política real *per se* con toma de decisiones políticas. En este sentido, tanto los(as) arqueólogos(as) marginados(as), tanto por su posición económico-política o por sus condiciones de indígenas o de género, debemos buscar la horizontalidad o el replanteo de las relaciones de poder de manera concreta y real. La multivocalidad histórica es a la vez una voz de manifiesto de los marginados por el poder y el discurso que lo justifica. La relativización del poder manifiesta un deseo compartido, lo que en nuestra percepción es un anhelo local,

es una ansiedad local en otras latitudes (Appadurai, 1996: 11; Chatterjee, 2007) e incluso en América Latina (Ayala, 2008; Gnecco, 1999: XI, 2008; Joffré, 2007). Nuestra propuesta andina, en particular, trata de recoger una larga tradición social de lucha por la persistencia, y de resistencia real, que no necesitó del posmodernismo para levantar su voz. Compartimos el cuestionamiento sobre las relaciones de poder, pero desde una perspectiva concreta más que relativa: la arqueología trabaja sobre hechos sociales. Un hecho social es un hecho histórico (Goldmann, 1970: 15), y aunque este puede ser percibido de diferentes maneras y expresiones en forma abstracta y subjetiva, la arqueología siempre tiene un fundamento material y, por tanto, objetivo.

El discurso producido por los(as) arqueólogos(as) es, como recalca Gnecco (1999), un discurso hegemónico local, una abstracción condicionada por la posición social, política o económica del que la produce, y casi siempre es el discurso ligado a las clases de poder o a los grupos hegemónicos, tanto foráneos (*i. e.* norteamericanos y europeos) como asociados a las elites locales. En este sentido, el conocimiento y discurso producido por los(as) arqueólogos(as) excluidos(as), debe estar encaminado a romper con esta hegemonía dominante no solo en el discurso, sino en todo el sentido que la colonialidad nos impone. La posmodernidad, en arqueología y en general, al negar ese hecho cambiante, tanto del pasado como del presente, niega el cambio, y reproduce y justifica la realidad colonial del pasado y del presente.

Como vimos, la idea de multivocalidad de Hodder (1997, 2000a, 2003) cuestiona ese discurso hegemónico totalizador de la ciencia, del fundamentalismo científico, de la propiedad de la “racionalidad”. Sin embargo, ¿quién cuestiona la hegemonía económica de su multivocalidad auspiciada por VISA, el símbolo de la hegemonía económica mundial, en su proyecto arqueológico de Çatalhöyük en Turquía? (Hodder, 1997, 1998, 2000a)⁶.

El conocimiento producido por la arqueología depende también y, sobre todo, del método. Y lo que convierte a la arqueología en ciencia es justamente eso: el método en relación directa con su objeto de estudio. Los otros discursos históricos que reclaman su participación e

6 Véase el debate con Fekri Hassan en Hodder (1998).

inclusión en el proceso son eso, discursos. Pero el método arqueológico es el que crea el conocimiento que puede ser socialmente producido y distribuido. En todo caso, la arqueología registra el hecho, y los discursos pueden interpretarlo de diferentes maneras, incluido el discurso arqueológico, pero no se puede relativizar el hecho. Este no es hegemónico como los creadores del discurso. Y si hay un discurso que busca legitimarse por encima de otro legitimado, es porque hay un discurso alternativo encima del oficial. Y esa es nuestra posición: la búsqueda de la deslegitimación del poder político-económico, no a partir del hecho pasado, sino a partir del hecho presente, del compromiso con el ser humano.

En este sentido preguntamos: ¿existe una profunda crisis de la teoría arqueológica; una crisis que nos empuja a buscar nuevos paradigmas teóricos? (Scheinsohn, 2002; Shenan, 2002), ¿o a revolucionarnos en el sentido de Kuhn? (Aguilar, 2005a; Gándara, 2003). Creemos que no. Pensamos que debe haber una ruptura epistemológica frente al positivismo que visualizaba con profundo temor la “politización” de la arqueología. Pensamos también que lo que existe gracias al posprocesualismo es una suerte de descomplejización, trivialización del conocimiento, una gran dispersión de ideas predigitadas, condiciones precisas para que funcione esa desinformación sistemática y sofisticada con que mediatizan la conciencia de la gente, aunque vivamos en una supuesta *sociedad de la información* (véase también Ortega & Villagordo, 1999: 10). No por nada, muchos de estos nuevos predicadores o Hermes posmodernos se han instalado cómodamente en espacios académicos de instituciones académicas hegemónicas que, paradójicamente, son el *stablishment* que ellos criticaban en su juventud. El pensamiento posmoderno en sus diferentes variantes resalta la crisis: las palabras pierden su sentido, nada es aprehensible, el objetivo ya no es conocer la verdad, hay que revisar la historia de la filosofía, o cuestionar su realidad. Mediante este debate se hacen patentes dos alternativas: pensar por pensar, o pensar para actuar.

Para los filósofos de la posmodernidad, vale como verdadero tanto lo que prueba el conocimiento científico como las afirmaciones de chamanes, brujos, esotéricos, o cualquier tipo de pensamiento empírico: esa malentendida multivocalidad tan de moda en los discursos al empleo. Por ello, consideramos que es menester preguntarnos con

respecto a este tipo de multivocalidad si es válida en la arqueología que construye su conocimiento únicamente sobre los hechos reales y registrables mediante la metodología. Es más, si es válida en la arqueología latinoamericana, donde es necesaria una acción y praxis social.

Creemos que la respuesta a la primera pregunta es negativa en tanto exista una arqueología realista y científica. En el caso de la pregunta con relación a nuestro contexto local, proponemos que la dinámica de la ciencia, más que crear otro discurso, debe crear un conocimiento que ayude a formular las condiciones de cambio en contra de esa hegemonía creada por los centros económico-políticos de poder en el mundo⁷.

EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES DE PODER: EL ÚNICO PODER ES EL QUE EJERCE *UNO* SOBRE *OTRO*

Dentro de las varias concepciones que hay sobre el “poder”, resalta el enfoque que Michel Foucault (1989) realiza sobre este fenómeno. Abordar el tema del poder significa efectuar diversos desplazamientos críticos en relación con el hecho de suponer un “poder” fundamental, y es poner como objeto de análisis a las relaciones de poder, y no *un* poder (Foucault, 1989: 28). En este sentido, el ejercicio del poder no es una simple relación entre miembros individuales o miembros colectivos de una sociedad, sino que es una acción de *unos* sobre *otros*: el poder no es algo abstracto, sino algo que se practica. Este es uno de los puntos más consistentes respecto al nivel de análisis existente: no hay una concepción abstracta del “poder” o “cierto poder” que exista globalmente, concentrado o distribuido, en bloque o difusamente. Solo existe el poder que ejercen *unos* sobre *otros*. El poder es concebido como un acto, sin embargo, no es concebido como una renuncia a una libertad, sino como la transferencia de derecho, es decir, el poder de cada uno de los miembros delegado en algunos (una consecuencia del tipo de democracia instaurada en la Europa del siglo XVIII). Por lo tanto, las relaciones de poder pueden ser el efecto de un consentimiento heredado o permanente. Sin embargo, hacer uso de las relaciones de

7 Si bien la arqueología como práctica científica nace como parte del colonialismo, esto no supone que debamos vivir con ese pecado original (Gnecco & Hernández, 2008: 463).

poder no es exclusivamente utilizar la violencia u obtener siempre el consentimiento. La concepción es que ningún ejercicio de poder puede escindir el uno del otro, y a veces ninguno de los dos. El ejercicio del poder es “un conjunto de acciones sobre otras acciones” (Foucault, 1989: 30). Bajo esta concepción del poder, el estudio de estas relaciones tampoco está circunscrito al poder mismo y a los medios de conservación del poder clásico de las teorías de la modernidad. El estudio de estas relaciones puede comprenderse en el terreno de la posibilidad en el cual se inscribe el comportamiento de los individuos que actúan: incita, induce, desvía, facilita o dificulta, amplía o limita; hace que las cosas sean más o menos probables, y en última instancia, obliga o impide, pero siempre es una manera de actuar sobre uno o varios sujetos activos mientras ellos actúan y son susceptibles de actuar. Estos indicadores están presentes en toda la historia registrada; las relaciones de poder pueden circunscribirse a todos los campos del comportamiento activo humano: el poder de una clase sobre otra, del estado, del mercado, del género, por citar unos cuantos ejemplos.

Existen pensadores que visualizan el poder de los medios de comunicación, y del saber, en la actualidad, como “las nuevas fuerzas productivas [...]” por ser el poder de la información “la nueva mercancía, el nuevo producto” (cfr. Bustamante, 2000)⁸. Estaríamos ante la fuerza de los que manejan los medios de comunicación, que, para algunos, parece ser el nuevo grupo dominante en la historia de nuestro tiempo. Lo que se ofrece, sea un libro o imágenes, son productos con valor de cambio en este gran mercado. Esto es refutable por diferentes perspectivas y, obviamente, no compartimos dichas premisas. Creemos que los que manejan los principales medios de comunicación, así como los que introducen las teorías de moda que cuestionan a las ciencias sociales, pertenecen a la clase dominante (o si se quiere, *grupos de intereses concretos*), por cuanto los medios de comunicación se han convertido en otro instrumento para la conservación y justificación de su poder efectivo. Y veamos qué es lo que le ofrecen al pueblo como mercancía globalizada: el irracionalismo, la oportunidad de vivir en el “mundo de hoy” sin prevenir hacia el futuro, sin construir, edificar ni transformar un mundo aparentemente perfecto

8 Véase originalmente Lyotard, (1987 [1979]).

y lleno de oportunidades (pues este es inmutable). Un mundo donde se respetan todas las ideas y *las verdades de cada uno*. Como dice un conocido slogan capitalista del sistema bancario internacional: “porque la vida, es ahora [...]”.

ALTERNATIVAS A LA POSMODERNIDAD DESDE LO CONCRETO

“La posmodernidad, si bien es cierto que significa la extensión de una partida de defunción al modernismo, es decir, el reconocimiento que la filosofía burguesa ha llegado a su fin, no señala ningún camino, sencillamente lo niega, reducen la filosofía al lenguaje de modo que el objeto ya no es conocer la verdad sino deconstruir las palabras; así, la pobreza y el saqueo que la gran mayoría sufre por todas partes del mundo es cuestión, para ellos, de interpretación, las bombas y balas de la agresión de los más poderosos contra las víctimas por poseer materias primas son pura representación del lenguaje”.

MIGUEL CANALES, *La crisis de la filosofía*

El ser histórico condiciona la filosofía de su época; uno piensa de acuerdo a la realidad concreta en la que vive. De manera que la crisis actual de la filosofía es en primer lugar la crisis de la filosofía burguesa que, enferma de sensualidad, se muestra profundamente conservadora, renuente a todo cambio progresivo. La realidad altamente polarizada de la sociedad actual tiene su contraparte en el terreno de las ideas, una *lucha de posiciones* como diría Gramsci. La filosofía oficial es profundamente reaccionaria, escéptica hasta el solipsismo; se deshace de sus contradicciones al negar la realidad, por ello la irracionalidad es el paradigma de sus planteamientos; revivir todo lo verdaderamente desfasado, servirse de todo aquello que utilizaron las clases conservadoras para mantener su estatus en el papel de la filosofía burguesa; el neokantismo, el neoplatonismo, el neopositivismo, el neotomismo, el neoevolucionismo, el posmodernismo, el posprocesualismo y demás teorías existencialistas constituyen el radio de acción de sus ideas. Es más, son la repercusión de las estrategias de

desinformación que han alcanzado en las épocas actuales proporcionan nunca antes vistas. Más que una filosofía, es una ideología política en la que el eclecticismo es bien recibido y promocionado. Por ejemplo, como parte de la guerra psicológica implementada por los EE. UU., que fluye a través de los medios de comunicación (recordemos los documentales de Michael Moore), se usa la desinformación de acuerdo a sus necesidades políticas: “convencer es vencer” en este enfrentamiento cuya única norma es la efectividad y el éxito mediante la confusión del adversario y el debilitamiento de su resistencia. Según esto, lo importante no es conocer la verdad, sino que lo que se comunica sea creíble; otra vez nos encontramos con la verdad hegemónica contra nuestra verdad periférica. Así, las teorías posmodernas, al negar todo criterio científico, niegan toda realidad objetiva. De este modo, ¿cuál realidad que es negada es susceptible de ser cambiada?: miente, miente, que algo queda.

El pensamiento posmoderno desestima lo complejo (apuesta por la caricatura), deniega todo aquello que se logró en el arduo campo científico; debe individualizar al hombre hasta el extremo, fragmenta la realidad con el fin de llevar a cabo de mejor modo su real misión, esa que solo la historia sabrá exponer. En este sentido, la filosofía debe asumir la tarea de aclarar el panorama actual y demostrar con los conocimientos actuales en las diversas ciencias la posibilidad cada vez más manifiesta de que otro mundo es posible, de que otra antropología es posible (Gnecco, 1999). Entre tanto, la política debe llevar esta misma tarea a la práctica. Este es el perfil de arqueología social que proponemos alcanzar.

Entonces debemos replantearnos la pregunta: ¿existe realmente una explicación al servicio de la nada? Con este interrogante quisiéramos expresar la modesta posición de quienes vemos en la praxis la base metodológica y epistemológica para el análisis de la realidad objetiva, en sociedades antiguas o contemporáneas⁹. Pero ¿existe para nosotros la realidad objetiva, lo que fue y lo que es? ¿alguna abstracción por la abstracción nos ha conducido a alguna respuesta objetiva? Creemos que el

9 Para que no seamos presa fácil de nuestros críticos, referenciamos a algunos de nuestros recientes trabajos en esa dirección (Aguilar, 2007; Tantaleán, 2005, 2007, 2008).

análisis de la realidad que los teóricos de la ideología posmoderna, tan o más política que el marxismo o el capitalismo que vienen llevando a cabo, sigue disipándose en el irreal mundo de las ideas. Sin embargo, a diferencia del marxismo, que busca cambiar el modelo hegemónico basado en su dominación concreta, la posmodernidad justifica la legitimación ideológica del modelo económico mundial. Por ello la esquizofrenia se extiende por el mundo capitalista al cuestionar *nuestras* verdades y *nuestro* discurso, y al mantener el injusto orden mundial. Debido a esto nos dicen que las causas de dichas patologías no se hallan en las contradicciones del sistema económico-político (pobreza/riqueza, por ejemplo), sino en los sujetos individuales: los libros de autoayuda nos librarán de nuestros peores temores.

La posmodernidad como tal apunta simplemente al cuestionamiento de la realidad material y por consiguiente a cuestionar todo compromiso con ella misma. Porque ¿se puede transformar algo que no existe? Claro que no. Únicamente se puede abstraer en algo que no exista y sólo fluya en el infinito y escolástico campo de las ideas; cuando se parte de la nada se va hacia la nada. Por eso la consideramos una aberración de la realidad.

Por lo anterior, para Fukuyama (1995), esta última etapa del hombre, después del fin de la historia, ya no estará caracterizada por las relaciones sociales de producción, sino por los niveles de *confianza* entre los hombres. La sociedad perfecta es aquella que se deje llevar por la *libertad* de sus individuos, basada siempre en la *confianza*; obviamente, sin participación del Estado, ni de filósofos cuestionando lo que realmente exista. Analizando a Fukuyama, vemos que el objetivo concreto del fin de la historia y la llamada situación del hombre en esta nueva época sería simplemente destruir el conocimiento científico para olvidar lo que se conoce del capital y desconocer lo que realmente es el neoliberalismo intelectual: el medio de seducción individual para desobjetivizar todo tipo de agrupación colectiva; desestimar la “fracasada” transición al socialismo.

Consideramos que el conocimiento nace de la práctica en el mundo real y de allí recién se eleva al campo de la abstracción y conceptualización (requisito de todo científico: la imaginación. Véase Kopnin, 1969) para así *transformar* la realidad. Esta es la base para una ciencia realista en general, y materialista histórica en particular.

Replantando en este sentido nuestra pregunta anterior hacia la arqueología, ¿es posible que su conocimiento aporte al cambio de la realidad mediante su método de estudio? Siendo que su objetivo final es el estudio del ser humano dentro de la interacción social de sociedades pasadas de las cuales solo tenemos objetos, consideramos que se puede realizar el análisis dentro del materialismo histórico, el mismo que se aboca al estudio de las contradicciones sociales dentro de la dialéctica materialista (la materia en movimiento) para descubrir las leyes científicas y la etapa superior de esas contradicciones, y para analizar el tipo de lucha de clases y su devenir histórico.

En este punto, algunos academicistas y críticos estarán nuevamente tentados a sostener que el materialismo histórico es un dogma (el primero y más famoso Fukuyuma). Sin embargo, el marxismo se ha desarrollado como método de análisis y debe superarse hasta perfilarse como ciencia incluso. Negar su posible trayectoria histórica es generalizar un discurso y asimilar, además, un dogma. En la medida en que el mundo es dialéctico y nos arrastra —consciente o inconscientemente— en su devenir, debemos estar con los ojos bien abiertos y preparados para el viaje.

EPÍLOGO: COMENTARIOS FINALES DESDE LOS ANDES

La arqueología, además de ser una práctica social, es una ciencia, pues genera conocimiento a partir de la realidad o de sus residuos, como en nuestro caso. En este artículo hemos visto que existe toda una serie de filosofías, planteamientos, enunciados, categorías, conceptos y hasta juicios de valor que se entretajan para crear discursos explicativos o interpretativos sobre el pasado. También hemos hecho evidente que independientemente de la filosofía, teoría o metodología que se utilicen siempre hay un componente político e ideológico que subyace en dichas arqueologías. Nosotros, como muchos otros, hemos adoptado una forma de hacer arqueología que no ha sido generada en la discusión teórica o en la erudición filosófica (aunque se deja en claro que la conocemos), sino más bien en la toma de conciencia de nuestro lugar en el mundo, de nuestra relación con los demás actores sociales y de nuestra participación en un proceso histórico. Desde ese lugar, consideramos que el materialismo histórico contiene una serie de presupuestos teórico-prácticos con qué criticar

a la posmodernidad y evidenciar sus contradicciones y, sobre todo, que hace patente el compromiso del científico con la sociedad que lo posibilitó¹⁰. Sin embargo, ¿qué método debe adoptar el arqueólogo interesado en lo social?, ¿cómo hacer que el pasado no solo sea pasado, sino también presente y esté al servicio de este? Se trata de preguntas complicadas que no pueden ser respondidas desde este ensayo, pero podemos sugerir algunos caminos.

En primer lugar, toda práctica ejercida por un investigador o investigadora debería suponer el conocimiento de su ubicación en la realidad: deberá ser consciente de donde está ubicado para comenzar a caminar. Asimismo, una vez emprendido este viaje deberá replantear a quién o a quiénes está dirigida la arqueología que adelanta, sobre todo en Latinoamérica. Lamentablemente, hasta el momento, muchos de nosotros hacemos arqueología para la academia, para la historia (o prehistoria) oficial. Como Valdez (2005a: 21) lo describió claramente: “En nuestro país [el Perú] se hace una arqueología de elite y para la elite”.

La filosofía, desde los tiempos de Sócrates, siempre se ha manifestado hacia lo concreto en contra de la pura abstracción; la filosofía siempre tiende hacia el conocimiento —no hacia el conocimiento gremial (*intersubjetividad*) transformado en conocimiento público— en el afán por conocer lo no establecido, anhelar la sabiduría, preocuparse por la verdad (Gaarder, 1995). La filosofía (a)coge la esencia de las cosas, por ende tiene carácter universal y es por esto último un saber histórico, una totalidad no fundamentalista, sino en el sentido amplio del hecho. Oponerse a esto no es filosofía, es puro ejercicio mental. La rigurosidad de la filosofía está precisamente en ese carácter universal y afán por conocer suyos. Es, pues, un saber y una actitud que resuelve los problemas objetivos y subjetivos de la sociedad: es una filosofía de la praxis.

En nuestra opinión, la arqueología social latinoamericana, o materialista histórica, es una alternativa científica viable y, sobre todo,

10 Si bien el materialismo histórico se originó en la Europa del siglo XIX, su vocación científica y política desde sus inicios fue universal e *internacional*. Asimismo, como todo buen conocedor de los escritos clásicos marxistas sabe, el marxismo no es ni puede ser un dogma. Por ello, como se ha aclarado en este texto, si bien nuestros planteamientos están inspirados en los clásicos marxistas, también es cierto que nuestra praxis en las condiciones materiales que nos ha tocado vivir ha generado algo diferente.

comprometida con la sociedad que la originó. Esa fue la esencia en sus orígenes, la cual fue planteada en los años setenta del siglo pasado por investigadores como Luis Lumbreras, Mario Sanoja, Iraida Vargas, José Luis Lorenzo. Independientemente de sus falencias o concreción en la práctica (Politis, 2003; Tantaleán, 2004, 2006b; Valdez, 2005b), es importante reconocer que la superación no necesariamente tendrá que provenir de ellos. Quizá su aporte haya sido ese y la superación tenga que ser trabajo de otros.

La premisa es que siempre que el pasado sirva al presente, ya sea con su valor social o su valor intrínseco, es compromiso del investigador sustentar las bases científicas y objetivas de estos planteamientos para que de una vez por todas la arqueología sea realidad, teoría, y praxis histórica. Tenemos un gran pasado del cual aprender y superar los hechos de los científicos predecesores. Por ello es preciso hacer arqueología para servir de compromiso a quien sea necesario y no reproducir sus mismas condiciones materiales de existencia: la arqueología materialista histórica no es una filosofía o una teoría, sino una práctica, no de un discurso, sino de una acción históricamente justificada por la presencia histórica de los desposeídos. Esta es su principal diferencia respecto de las ciencias hegemónicas y del discurso dominante del sistema, quien realmente practica el poder.

De esta manera, el arqueólogo o arqueóloga social debe estudiar las contradicciones de una sociedad muchas veces ya desaparecida a partir de sus restos materiales. ¿Realmente puede servir esto a la sociedad actual y a su proceso de transformación? Demostrar las desigualdades sociales y su dinámica comprueba la tesis marxista de que la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases. Asimismo, mediante la arqueología, demostrar que existieron sociedades sin contradicciones socioeconómicas y sociopolíticas fundamenta la razón de tomar en cuenta una forma de vida social pasada y posible, pues esas contradicciones necesariamente se establecieron en las condiciones materiales, las mismas que fueron reproducidas en su devenir histórico mediante diversas formas originales o similares. Dichas revelaciones, producto de la investigación (pre)histórica, nos proveerán del conocimiento y harán posible la convivencia de la tradición con la modernidad en beneficio del pueblo quien elegirá su propio presente. Los pueblos andinos todavía conservan prácticas sociales

características de una organización preoccidental, y sus estrategias de producción y reproducción social responden a principios adquiridos desde hace más de quinientos años. Este trabajo acumulado, que casi siempre se ve como la causa del “atraso” de países latinoamericanos y que nos coloca en el “Tercer Mundo”, surge de situaciones históricas que debemos comprender antes de etiquetar y compararlas con modelos económicos y políticos más “desarrollados”. Más allá de cualquier “rótulo” que pudieran tener queda claro que existe una contradicción en nuestros países, la cual somete a la población mayoritaria a una serie de problemas que afectan su vida social: los efectos se están viendo y viviendo en estos momentos.

Pero así como las más grandes ideas surgen de los momentos más difíciles, las grandes soluciones brotan de las crisis. De este cuestionamiento del conocimiento debe surgir una forma de conocer la realidad que responda más a las necesidades actuales de las mayorías, una teoría que se profile como un verdadero instrumento en las ciencias sociales y en la arqueología. ¿De dónde debe surgir?, ¿de quiénes? Del grupo relacionado directamente con la problemática de la realidad, de los colonizados, dominados, excluidos; de quienes se muestran inconformes y afrontan las más duras consecuencias de esta adversidad. Debe manifestarse de quienes saben que el discurso de la abstracción y el idealismo se disipa en la única realidad conocida, material y aprehensible de la miseria del ser humano. También de quienes saben que la realidad es lo que ocurre, y no lo que se piensa o se cree que es.

Esta es una perspectiva desde los Andes, de los marginados por el “desarrollo”, de los que ahora pueden sentir en sus propios cuerpos y ver en su propia dinámica interna el motor del desarrollo científico y social. Ya otros autores escribieron sobre esas relaciones asimétricas existentes entre las academias centrales y las periféricas en lo que respecta a la producción teórica sobre el poblamiento de América y elaboraron sus propuestas para romper la reproducción de esa dicotomía (Miotti, 2006). La abstracción de esa realidad particular es parte de la dominación que se desprende de ese discurso elaborado desde una perspectiva material. La realidad es lo que sucedió, lo que sucede y lo que sucederá. En la arqueología, negar esta realidad es, prácticamente, negar la arqueología. El vuelo de Hermes nos puede cautivar, pero debemos recordar que estamos con los pies en la tierra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, M. (2005a). Posmodernismo y pensamiento filosófico. El sentido del trabajo arqueológico en América Latina. *Unay Rvna. Revista de Ciencias Sociales*, 7, 25-31.
- Aguilar, M. (2005b). Arqueología, etnohistoria y política. Revisando el origen del pensamiento arqueológico y la “etnohistoria” en los Andes Centrales. *Supay. Revista de Humanidades y Ciencias del Hombre*, 5, 23-48.
- Aguilar, M. (2007). *Surgimiento de las sociedades complejas en los Andes Centrales. Una perspectiva desde el Valle de Huaura, Perú*. Monografía para optar al título profesional en Arqueología. Universidad Nacional Federico Villarreal. Recuperado el 10 de mayo del 2008, de <http://www.archaeo.info/craig/index.php?name=Downloads&req=getit&lid=13>
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ayala, P. (2008). Las relaciones con el otro indígena en la arqueología atacameña. En D. Jackson, D. Salazar & A. Troncoso, *Puentes hacia el pasado: reflexiones teóricas en arqueología* (pp. 35-58). Santiago: Sociedad Chilena de Arqueología.
- Bourdieu, P. (1977 [1972]). *Outline of a Theory Practice*. Traducción de Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bustamante, R. (2000). Tello y la arqueología peruana como ideología. *Puywan, Revista de Ciencias Sociales*, 1, 3-25.
- Canales, M. (2003). La crisis de la filosofía: de ser histórico. *Revista del Círculo de Estudios “Ezequiel Urviola”*, 1, 131-133.
- Chatterjee, P. (2007 [1993]). *La Nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Traducción de Rosa Vera y Raúl Hernández. Lima: IEP.
- Collingwood, R. (1976 [1930]). *The Archaeology of Roman Britain*. London: Methuen.
- Collingwood, R. (1982 [1945]). *Idea de la Historia*. Traducción de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- Consens, M. (2004). Este no es un artículo sobre teoría arqueológica. En G. Politis & R. Peretti (eds.), *Teoría arqueológica en América del Sur* (pp. 141-163). Olavarría: Incuapa.
- Dobres, M.-A. & Robb, J. (2005). “Doing” Agency: Introductory Remarks on Methodology. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12(3), 159-166.
- Dornan, J. (2002). Agency and archaeology: past, present, and future directions. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 9(4), 303-329.

- Drennan, R. (2006). Lo difícil de la arqueología. *Revista de Estudiantes de Arqueología*, 3, 1-12.
- Eagleton, F. (1997 [1996]). *Las ilusiones del posmodernismo*. Traducción de Marcos Mayer. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Foucault, M. (1989). *El poder: cuatro conferencias*. Traducción de Antonio Marquet. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Fukuyama, F. (1994 [1992]). *El fin de la historia y el último hombre*. Traducción de P. Elías. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Fukuyama, F. (1995). *Confianza (trust). Las virtudes sociales y la capacidad de generar prosperidad*. Traducción de Dorotea Placking de Salcedo. Buenos Aires: Editorial Atlántida.
- Funari, P., Zarankin, A. & Stovel, E. (Eds.). (2005). *Global archaeological theory. Contextual voices and contemporary thoughts*. Springer.
- Gaarder, J. (1995). *El mundo de Sofía. Novela sobre la historia de la filosofía*. México: Patria.
- Gándara, M. (2003). La adopción de teorías en la antropología y arqueología latinoamericana. *Unay Rvna, Revista de Ciencias Sociales*, 5, 4-8.
- Giannatti, C. (2000). Monumentalidad, ceremonialismo y continuidad ritual. En C. Giannotti (ed.), *Paisajes culturales sudamericanos. De las prácticas sociales a las representaciones* (pp. 87-102). Trabajos en Arqueología da Paisaxe, Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje, Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela.
- Giddens, A. (1979). *Central problems in social theory*. London: MacMillan.
- Gil G., F. (2000). *Manejo simbólico del espacio andino y estructuras chullparias. Propuestas interpretativas*. Memoria de Licenciatura, Departamento de Historia de América II, Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- Gil G., F. (2001a). Ideología, poder, territorio. Por un análisis del fenómeno chullpario desde la arqueología de la percepción. *Revista Española de Antropología Americana*, 31, 59-96.
- Gil G., F. (2001b). De “Tumbas reales” a “Chullpas en el paisaje” pasando por los “Ayllus de sepulcros abiertos”. Reflexiones epistemológicas sobre casi dos siglos de arqueología del fenómeno chullpario. *Arqueoweb*, 3(3). Recuperado el 30 de diciembre de 2007, de <http://www.ucm.es/info/arqueoweb>.
- Gnecco, C. (1999). *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía poscolonial de la arqueología*. Universidad de los Andes: Bogotá.

- Gnecco, C. & Hernández, C. (2008). History and its discontents. Stone statues, native histories, and archaeologists. *Current Anthropology*, 49(3), 439-466.
- Gnecco, C. & Piazzini, E. (Eds.). (2003). *Arqueología al desnudo: reflexiones sobre la práctica disciplinaria*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Goldmann, L. (1970 [1966]). *Las ciencias humanas y la filosofía*. Traducción de Josefina Martínez Alinari. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hodder, I. (1987). La arqueología en la era posmoderna. *Trabajos de Prehistoria*, 44, 11-26.
- Hodder, I. (1988 [1986]). *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*. Traducción de María José Aubet. Barcelona: Crítica.
- Hodder, I. (1994 [1986]). *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*. Traducción de María José Aubet y Juan Antón Barceló. Barcelona: Crítica.
- Hodder, I. (1995). *Theory and Practice in Archaeology*. London: Routledge.
- Hodder, I. (1997). Always momentary, fluid and flexible: Towards a reflexive excavation methodology. *Antiquity*, 71, 691-700.
- Hodder, I. (1998). Whose rationality? A response to Fekri Hassan. *Antiquity*, 72, 214-217.
- Hodder, I. (2000a). Developing a Reflexive Method in Archaeology. En I. Hodder (ed.), *Towards Reflexive Method in Archaeology: The Example at Çatalhöyük* (pp. 3-14). McDonald Institute for Archaeological Research/ British Institute of Archaeology at Ankara Monograph N.º 28. Cambridge.
- Hodder, I. (2000b). Agency and individuals in Long-Term processes. En M.-A. Dobres, & J. Robb (eds.), *Agency in Archaeology*, 21-33. London: Routledge.
- Hodder, I. (2003). Archaeological reflexivity and the "Local" Voice. *Anthropological Quarterly*, 76(1), 55-69.
- Isbell, W. (1997). *Mummies and mortuary monuments. A postprocessual prehistory of central andean social organization*. Austin: University of Texas Press.
- Joffré, D. (2007). Reconstructing the politics of indigenous identity in Chile. *Archaeologies*, 3(1), 16-38.
- Jones, A. (2002). *Archaeological Theory and Scientific Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, M. (2006). On the Nature of Theoretical Archaeology and Archaeological Theory. *Archaeological Dialogues*, 13(2), 117-132.
- Kaulicke, P., Kondo, R., Kusuda, T. & Zapata, J. (2003). Agua, ancestros y arqueología del Paisaje. *Boletín de Arqueología PUCP*, 7, 27-56.
- Kopnin, P. V. (1969 [1962]). *Hipótesis y verdad*. Colección Setenta. Traducción de Lydia Kupper. México: Grijalbo.

- Leblanc, S, Redman, C. & Watson, P. (1971). *Explanation in archeology. An explicitly scientific approach*. New York: Columbia University Press.
- Llanos, H. (2006). ¿Hacia dónde se dirige la investigación arqueológica en Colombia? *Revista de Estudiantes de Arqueología*, 3, 13-24.
- Lyotard, J.-F. (1987 [1979]). *La condición postmoderna*. Traducción de Mariana Antolín Rato. Madrid: Cátedra.
- Miotti, L. (2006). El poblamiento americano visto desde la periferia teórica. *Arqueología suramericana*, 2(2), 244-262.
- Moore, J. (1996a). *Architecture and Power in the Ancient Andes. The Archaeology of Public Buildings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, J. (1996b). The Archaeology of Plazas and the Proxemics of Ritual. *American Anthropologist*, 98(4), 789-802.
- Moore, J. (2005). *Cultural landscapes in the ancient Andes: Archaeologies of place*. Gainesville: University of Florida Press.
- Ortega, J. & Villagordo, C. (1999). La arqueología después del fin de la arqueología. *Complutum*, 10, 7-14.
- Piazzini, C. (2006). Arqueología, espacio y tiempo: una mirada desde Latinoamérica. *Arqueología Suramericana*, 2(1), 3-25.
- Politis, G. (2003). The theoretical landscape and the methodological development of archaeology in Latin America. *Latin American Antiquity*, 14, 115-142.
- Preucel, R. (1995). The posprocessual condition. *Journal of Archaeological Research*, 3(2), 147-175.
- Ritzer, G. (2007). *The coming of pos-Industrial society*. New York: McGraw-Hill.
- Rivera H., L. (2003). Hegemonía imperial: el nihilismo posmoderno. La nueva historia conservadora. *De ser histórico. Revista del círculo de estudios "Ezequiel Urviola"*, 1, 107-120.
- Sartori, G. (1993). *La democracia después del comunismo*. Traducción de María Luz Morán Calvo-Sotelo. Madrid: Alianza Editorial.
- Scheinsohn, V. (2002). Un modelo evolutivo en argentina. Resultados y perspectivas futuras. En G. Martínez & J. L. Lanata (eds.), *Perspectivas integradoras entre arqueología y evolución*. (Serie teórica, vol. 1, 157-174). Buenos Aires: Incuapa/UNC.
- Shanks, M. & Tilley, C. (1987). *Social Theory and Archaeology*. Cambridge: Polity Press.
- Shanks, M. & Tilley, C. (1992 [1987]). *Re-Constructing archaeology*. London: Routledge.

- Shenan, S. (2002). *Genes, memes and human history. Darwinian archaeology and cultural evolution*. London: Thames and Hudson.
- Tantaleán, H. (2004). L'Arqueología social peruana: ¿mite o realidad? *Cota Zero*, 19, 90-100.
- Tantaleán, H. (2005). *Arqueología de la formación del estado. El caso de la cuenca norte del Titicaca*. Lima: Avqi Ediciones.
- Tantaleán, H. (2006b). La arqueología marxista en el Perú. Génesis, despliegue y futuro. *Arqueología y Sociedad*, 17, 33-47.
- Tantaleán, H. (2007). (Re)Produciendo un estado prehispánico: el caso de Pukara. *Andes 7. Actas del Simposio Internacional de Arqueología del Área Centro Sur Andina*, Varsovia, Polonia.
- Tantaleán, H. (2008). *Ideología y realidad en las primeras sociedades sedentarias (1400 ANE-350 DNE) de la cuenca norte del Titicaca, Perú*. Tesis para optar al título de Doctor en Prehistoria. Departamento de Prehistoria, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España.
- Thomas, J. (1996). *Time, culture and identity. An interpretive archaeology*. London: Routledge.
- Teoría Arqueológica en América del Sur [TAAS]. (2007). *Sesiones y resúmenes de la IV Reunión Internacional de Teoría Arqueológica en América del Sur*, Catamarca, Argentina.
- Trigger, B. (2006 [1989]). *A history of archaeological thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Troncoso, A. (2005). Hacia una semiótica del arte rupestre de la cuenca superior del río Aconcagua, Chile Central. *Chungara*, 37(1), 21-35.
- Troncoso, A. (2007). Beyond materiality: syntax and relationality of rock art and some of the things we call nature. En J. Thomas & V. Oliveira (eds.), *Overcoming the modern invention of material culture*. Número especial de *Journal of Iberian Archaeology*, 9/10.
- Valdez, L. (2005a). Arqueología para quién. *Unay Rvna. Revista de Ciencias Sociales*, 7, 17-24.
- Valdez, L. (2005b). La "filosofía" de la arqueología de América Latina. *Supay. Revista de Humanidades y Ciencias del Hombre*, 5, 85-100.
- Van de Guchte, M. (1999). The Inca Cognition of Landscape: Archaeology, Ethnohistory, and the Aesthetic of Alterity. En Ashmore, W. & A. Knapp (eds.), *Archaeologies of landscape: contemporary perspectives* (pp. 149-168). Oxford: Blackwell.
- Vargas Ll., M. (2001). *El lenguaje de la pasión*. Lima: Peisa.

- Velandia, C. (2002). *Anti-Hodder (Diatriba contra las veleidades post-modernistas en la arqueología post-procesual de Ian Hodder)*. Recuperado el 10 de mayo del 2008, de <http://rupestreweb.tripod.com/hodder.html>.
- Zarankin, A. & Acuto, F. (Eds.). (1999). *Sed non satiata. Teoría social en la arqueología latinoamericana contemporánea*, 17-32. Buenos Aires: Ediciones del Tridente.

**TEORÍA ARQUEOLÓGICA EN AMÉRICA DEL SUR:
TEXTOS, PRETEXTOS Y CONTEXTOS**

Archaeological theory in South America: texts, pretexts and contexts

MARIO CONSENS *

Centro de Investigación de Arte Rupestre del Uruguay (CIARU)

* consens@adinet.com.uy

Artículo de reflexión recibido: 17 de marzo del 2008 · aceptado: 3 de octubre del 2008

RESUMEN

Cuando analizamos la bibliografía y las publicaciones arqueológicas respecto a la teoría arqueológica en América del Sur surgen varios interrogantes, pero en realidad, ¿a qué se refieren estos documentos cuando mencionan o se remiten a tal teoría arqueológica? Admitimos que es difícil denotar los contenidos y la extensión de dicho concepto. Su imprecisión igualmente compromete toda posibilidad de poner en diálogo los contenidos semánticos, planteamiento que incrementa nuestra confusión cuando estudiamos los pocos textos especializados sobre este continente. Por lo tanto, nuestra tarea es analizar lo que para los arqueólogos, y aún para los filósofos, significa el concepto *teoría arqueológica*; y, por ende, aceptar que los usos y funciones con que hoy se emplea esta teoría cubren un área heterogénea y ambigua. Muchos de los textos que discursan acerca de la teoría arqueológica pueden ser meras propuestas y respuestas a específicos contextos académicos y geográficos, contextos que incluso varían con el tiempo.

Palabras clave: *teoría arqueológica, epistemología, posmodernismo, contexto, coherencia, arte como discurso.*

ABSTRACT

When we analyze the bibliography and archeological publications about archeological theory in South America, several doubts arise, but what really calls our attention is: what are they referring to when they speak about the different archeological theories? We admit that it is difficult to denote the content and the extension of such term. This lack of definition affects any possibility of bringing the semantic contents into dialogue, and consequently increases our confusion when studying the few specialized texts about this continent. Therefore, our task is to analyze what the concept of *archaeological theory* has meant for archaeologists and philosophers, and thus accept that its current use and functions cover a heterogeneous and ambiguous field. Many of the texts that speak about archeological theory could be mere answers and proposals for specific academic and geographic contexts, which in turn vary over time. This work explores some arguments, in order to see if we can accept, at least, the existence of some minimal, broad conditions, which a proposal should possess to be considered as archeological theory.

Keywords: *archeological theory, epistemology, postmodernism, context, coherence, art as discourse.*

INTRODUCCIÓN

Al iniciar este escrito apunté a comentar el estado de la teoría arqueológica en mi país (Uruguay) respecto a la de otros países de América del Sur en los que he tenido la fortuna de trabajar. En principio era una tarea que además de agradarme, me entusiasmaba. Una primera duda cobró fuerza a medida que analizaba la bibliografía y las publicaciones tanto de Uruguay como del continente, además de los pocos textos especializados que iba hallando: ¿a qué nos referimos los arqueólogos cuando hablamos de *teoría arqueológica*? En las lecturas reconocí que me era difícil precisar tanto el contenido como la extensión del término. Y esta indefinición compromete, a mi juicio, toda posibilidad semántica de diálogo tanto entre nosotros, como con los lectores.

Una búsqueda —no exhaustiva— por internet desplegó más de 170 sitios con heterogéneos contenidos que dicen ser de teoría arqueológica. Y la búsqueda bibliográfica posterior aumentó aún más mi desconcierto.

Debo así aceptar la realidad que proyectan nuestras publicaciones y discursos. Teoría arqueológica ha sido y es para los arqueólogos un campo heterogéneo excesivamente amplio e impreciso.

Aquellos textos que dicen ser de teoría arqueológica, en los hechos, son propuestas y respuestas múltiples, operadas dentro de contextos académicos y geográficos muy distintos. Contextos que, además, han sufrido importantes modificaciones con el transcurso del tiempo. Por ello la teoría propuesta por Willey y Phillips en 1958, poco tiene en común con los trabajos de los setenta de Watson, Le Blanc y Redman, Fritz y Plog, Binford, Eggert o Hodder. Menos aún con los de Shanks, Tilley, Lumbreras, Bates o Leone. Y quizá una gran mayoría de estos trabajos sean ajenos a la realidad latinoamericana.

NUESTRAS PERCEPCIONES

Lo anterior me impuso rever mi propósito original y apuntar, en primer lugar, a indagar si acaso podemos consensuar sobre la existencia de algunas condiciones mínimas, amplias, que deberían poseer y que, por lo tanto, pudiéramos exigir a aquellas propuestas que dicen ser teoría arqueológica. Todo esto no apunta a uniformizar los contenidos —el temido “fascismo intelectual” de Feyerabend (1982: 195)—,

pero sí a indagar si existe algún consenso entre los textos (contenidos y enunciados) que nos permitan emitir algún tipo de juicio crítico y de valor para así poder comunicarnos efectivamente.

Debería ser posible separar la teoría, estrictamente la teoría arqueológica, de aquellas otras exposiciones que no contribuyen al desarrollo de la misma teoría ni a la estructura del conocimiento y que, en los hechos, se desvían de las estrategias de la investigación y de los procedimientos de la construcción científica y del diálogo académico. Esas exposiciones resultan ser meros pretextos discursivos.

Por ello, no es ni puede ser teoría arqueológica hacer historiografía, reproducir parcialmente propuestas ajenas, o adulterar y omitir los aportes de colegas cuando se exponen propuestas ambiguas. Como tampoco es teoría arqueológica utilizar un solo caso de excavación o análisis de un conjunto para lanzar —como fuegos artificiales— presunciones genéricas que incluso se consideran modelos que permitirían explicar dicha casuística singular. Sin embargo, cualquiera de estos ejemplos han sido considerados acriticamente como aportes teóricos en nuestro continente.

Deberíamos partir de la idea de que los trabajos que se autotitulan aportes a la teoría arqueológica sin estar contextualizados en su medio de producción deben tratarse apenas como productos fenoménicos. Esos que, al estar plasmados por fuera de los mínimos requerimientos del discurso, de la heurística y la epistemología, resultan ser genuinos “actos de fe” y no discurso científico (Fodor, 1975). Creemos firmemente que si no generamos alguna forma de evaluación consensuada, terminaremos aceptando que “no importa lo que se dice, mientras se lo diga en la forma correcta y conforme a las reglas del discurso empírico-positivista” (Shanks & Tilley, 1987: 23).

¿QUÉ ES TEORÍA?

Claro que en esta propuesta hay un obstáculo nada pequeño. ¿Qué entendemos por teoría? Podría citar a continuación unas 18 páginas con definiciones del término. Pero ese volumen de definiciones no hace a la esencia de esta propuesta porque en casi todas ellas están ausentes la caracterización y el contexto de producción. Entre las que analizamos, una de las más amplias es considerar que “Theory is, of course, immanent in all we do: but it can be consciously or

unconsciously related to practice” (Sherrat, 1993: 127). Mientras que Funari (1999: 213) es en su definición mucho más pragmático y permisivo cuando dice que la teoría arqueológica «depende e claro, da definição do termo “teoría”».

Y este es el mayor problema de nuestra propuesta: la ambigüedad y fundamentalmente la permisividad con que se consideran como aportes teóricos, textos que apenas se titulan como tales.

Mi percepción del concepto de teoría es más simple. Mucho más simple. Retrocede a su origen etimológico: al “Theoros”, que era el representante enviado por las ciudades griegas a las celebraciones públicas. De ahí que para mí, el teórico sea su practicante concreto, es decir, una persona. Porque no hay teoría sin sujeto. Y ese sujeto —al decir de Habermas (1972: 301)— “through looking on, he abandoned himself to the sacred events”.

HACER TEORÍA

Si llegáramos a un acuerdo mínimo de lo que podemos considerar como teoría, el planteamiento inmediato es conocer cómo hacemos teoría los sudamericanos dentro de la investigación científica. Se trata entonces de una investigación que implica validar los modelos teóricos que se presentan, y a partir de ellos modificar las teorías. Señalado esto último como mera precisión semántica. Y lo hago porque, por ejemplo, entre muchos de nosotros subsiste una confusión entre lo que es exponer modelos, los cuales son “a logical construct relating a specified number of variables in a specified way” (Henneberg & Ostoj-Zagorski, 1984: 42), y lo que son teorías: “the intellectual ability to explain the observed variability in terms of general conditions” (Binford, 1991: 284). Y esta confusión simplemente impide la comprensión porque, “Texts are permanently fixed expressions ..., and that means that one partner in the hermeneutical conversation, the text, is expressed only by the other partner, the interpreter” (Gadamer, 1975: 349).

Si no enmarcamos el caos y la ambigüedad, cada texto tendrá una dimensión de comprensión subjetiva e individualizada. Lo cual conspira contra una de las definiciones básicas de ciencia: la efectiva comunicación. Esa es la razón por la cual rechazo que la prueba de hipótesis generadas a través del análisis de un sitio o conjunto de artefactos pueda brindar explicaciones y mucho menos modelos; en efecto

sólo genera descripciones. Esta es una de las raíces de nuestros planteamientos críticos: declamar textos ajenos y/o describir operaciones y objetos no es, y no debería ser considerado, teoría arqueológica.

CAMBIOS EN ARQUEOLOGÍA

Reconocemos que la arqueología ha cambiado y sigue cambiando profundamente. Pero la formación curricular que hace a los arqueólogos, no; o al menos no al mismo ritmo, una situación que algunos arqueólogos no hemos alcanzado a comprender ni mucho menos hemos podido asimilar. Por lo tanto, resulta muy difícil operar adecuadamente con conceptos y valoraciones extraídas de contextos académicos distintos, distorsionados además por presión curricular y por sus imperfectos procedimientos de evaluación (Consens, 1997).

En esos cambios, los sitios arqueológicos dejaron de ser depósitos de objetos y residuos materiales para ser hoy apenas una parte de los circuitos de movilidad, de transformación de materia prima, de abastecimiento, asentamiento o de extracción. Como también lo son de los circuitos simbólicos. Esto afirma que nuestros sentidos perceptuales y físicos de los yacimientos no solo están totalmente transformados, sino que son los que suelen generar la mayor cantidad de errores en los análisis teóricos.

Sumémosle a esta alta dinámica el hecho de que en cada país de nuestro continente existen situaciones particularizadas que dificultan, sesgan y particularizan a aquellos que desean emprender la investigación arqueológica, trascendiendo los circuitos intrainstitucionales (nuestras reconocidas “chacritas”¹) (Consens, 2000). Además, no todos los arqueólogos suramericanos, por la mera posesión de un título universitario, estamos necesariamente capacitados (léase formados) para manejar cómodamente filosofía, la cual resulta ser otro imprescindible para leer, analizar e incluso proponer teoría arqueológica. En realidad Eggert (1978: 142) es más cáustico y realista cuando dice: “[...] that archaeologists usually are pretty bad philosophers”.

1 *Chacrita* es un término utilizado en el Cono Sur (tanto por los hispanos como por los brasileños) que hace referencia a un pequeño espacio de trabajo, reducido, limitado, en el cual algunos investigadores realizan sus actividades.

OJEADA A LA TEORÍA ARQUEOLÓGICA EN AMÉRICA DEL SUR

La realidad es que nuestro continente está inmerso en discursos posmodernistas que se generan principalmente en las ciencias sociales, lo cual es una afirmación y no una crítica. Pero la ciencia debe ser generadora de conocimiento, y este conocimiento debe ser además, comunicable. Nosotros los arqueólogos reclamamos que la realidad material de los yacimientos no puede evaporarse en lo textual. Por ello insistimos en que en algún momento de las propuestas que se realizan en nombre de la teoría, las abstracciones teóricas deben confrontarse con lo empírico (los datos), puesto que “nadie puede aprenderse una palabra que exprese un concepto que no se posee” (Fodor, citado en Piatelli-Palmarini, 1983: 218). Y esto es no solamente válido, sino inmanente a la teoría arqueológica: una teoría de la materialidad.

De todo esto resulta que una parte importante de las contribuciones sudamericanas que se autoetiquetan como aportes teóricos pueden ser clasificados con extrema simplicidad en una de estas tres categorías: crítica, historiografía o producción. Aunque cuantitativamente hay un enorme desequilibrio en desmedro de la producción teórica. También resulta (con contadas excepciones y agregando lo que señalaremos más adelante) que no hay discusión o enfrentamiento en el ámbito académico sudamericano. Politis (1995) señala que hay dos explicaciones para que en dicho ámbito se produzca una especie de cambio gradual y no refutado en el uso de teoría y metodología. Su análisis nos remite a la estructura del poder académico que se ha desarrollado entre dos actitudes (o quizás paradigmas).

Nosotros entendemos que debemos agregar a su evaluación dos argumentos substanciales para comprender el desarrollo y la aplicación de corrientes teóricas en América del Sur. El primero es que en la base de muchas de las propuestas autodenominadas teóricas hay una carencia genérica de bases de datos calificadas para respaldarlas, lo cual obliga a consumirnos en etéreos discursos posmodernistas que solo poseen validación subjetiva. Nuestro segundo argumento es el que señalaremos como “diálogo del silencio”. Nosotros en América del Sur generamos verdaderos contextos de negación, los cuales producen situaciones que nos empujan al equívoco y al desacierto, a la paranoia y a la impotencia que encierra inevitablemente esta muestra *ad absurdum* de la ausencia de discusión. Porque en la medida en que

no existan o que no organicemos condiciones para debates de nivel y entorno académico, las referencias y los diálogos, que son segmentos immanentes en la teoría, seguirán mutilados y fundamentalmente ausentes de nuestras vivencias.

LOS ELEMENTOS DE LA PROPUESTA

Lo señalado anteriormente nos permite sugerir algunas consideraciones con las que deberíamos juzgar los aportes autotitulados como teoría arqueológica. Porque además de los pretextuados discursos subjetivos, también tenemos que considerar los planteamientos estructurales y otros contextuales adosados a ellos.

Coherencia

La exposición de las reglas metodológicas del discurso son parte de la dialéctica. Por lo tanto, un trabajo de teoría arqueológica debería poseer (al menos) estos dos aspectos: 1) Explicitar los criterios de relevancia utilizados para generalizar el tratamiento empírico de los datos que sustentan, soportan, o validan el modelo teórico propuesto o utilizado; y 2) sostener la suficiencia gnoseológica del racionalismo de la teoría utilizada. Si no hay explicitación de estos aspectos, no hay ni transmisión de conocimiento ni posibilidad de evaluar la estructura de los planteamientos. Nos hallamos frente a textuados discursos subjetivos.

La materialidad

Repetimos que no podemos separar la teoría arqueológica de la cultura material. O si lo prefieren con otra expresión, de la materialidad de sus fundamentos. Debe haber en las propuestas teóricas referencias a sus bases de datos que nos permitan ejercer alguna clase de verificabilidad de las proposiciones: sea como posdicción o predicción. Y esas bases deben ser amplias y no puntuales.

En otras palabras y siguiendo a Saitta (1989), en arqueología hay que hacer empírica la dialéctica para no convertirla apenas en un discurso ideologizado. Siendo esta una idea que Gardin (1980) amplía al decir que uno de los aspectos descolantes de la evaluación arqueológica (el poder predictivo de las propuestas) solo puede efectuarse a través de las validaciones empíricas.

La arqueología es una ciencia esencialmente fáctica que emana de la materialización de la cultura; su teoría trasciende los objetos. Entonces a partir de ello reconozcamos que solo podemos concebir la teoría cuando integra la objetualidad. En otras palabras: la nuestra es una teoría de lo material. No puede evaporarse en el texto. Algo que Foucault (1981: 58) ha expresado en forma similar “that every interpretation is meant to explicate what is said by the text but does so by saying what is not been said in the text”.

Lo contextual

La ciencia no opera en un vacío social ni cultural. La teoría tampoco: “Archaeology theory is not independent of the problems that need to be solved: it arises out of particular problems and articulates them with others” (Yoffee & Sherrat, 1993). La ciencia y los investigadores ocupan un área específica, pero también un mercado concreto. En América del Sur este mercado ha transformado en ocasiones la investigación, manipulándola con varias excusas, entre estas, propósitos electoralistas y autárquicos que solo conciben la investigación académica a través de la imposición de normas para excluir y para manejar, y muy pocas veces para desarrollar (Consens, 1999).

Por lo tanto, decimos que las evaluaciones de textos teóricos deben considerar también los contextos de su producción y de su construcción epistémica, pues de aquí emana su sesgado entorno académico y se difunden mensajes políticos y mediáticos.’

Historiografía

Hemos señalado que muchas de las contribuciones autodenominadas como teoría arqueológica son escasamente historiografías. En algunas de las cuales se llega a eludir toda referencia a trabajos ya publicados, ya sea porque no se ajustan a sus sesgados objetivos, o porque sus autores son obcecados practicantes del diálogo del silencio. Esta es una desafortunada realidad que no podemos ignorar ni continuar callando en América del Sur.

No obstante, sí es necesario hacer historiografía, pero hay que hacerla ajustada a los parámetros de la comunicación científica, sin manipular los datos, y sin olvidar que en esencia los historiógrafos son “consumers rather than creators of theory” (Bradley, 1999).

El diálogo de ausencia

Anteriormente hicimos mención de los diálogos de silencio. En determinados ámbitos y para algunos arqueólogos, los aportes previos así como las críticas a sus proposiciones son sometidos a una conspiración de silencio, la que hemos denominado “diálogo de ausencia”. Para quienes actúan dentro de esos equívocos y deshonestos contextos de producción, ciertos aportes simplemente no existen ni son siquiera mencionados para su consideración crítica o bibliográfica; omiten toda referencia a investigaciones y a proyectos que compiten académicamente, esta ausencia se extiende incluso a trabajos publicados.

Nosotros entendemos que todo trabajo amerita una evaluación. En teoría, esto es fundamental. ¿Pero cómo se puede hacer evaluación dentro de diálogos de ausencia? Esta clase de desprestigiadas propuestas amputadas no deberían tener cabida dentro de las propuestas teóricas. Son malévolas autopromociones.

Recordemos que en esta forma de enmascarar la realidad de la investigación científica académica, junto a los silencios individuales están también los institucionales. La expresión más notoria de la presencia de estas formas de “hacer teoría” en nuestro continente se refleja en la dificultad de incorporar códigos de ética dentro de algunas asociaciones profesionales. Y señalo esto además, porque más allá del mero enunciado de la posesión de tal código, es evidente la ausencia de su concreta aplicación.

Los oscuros mecanismos de las críticas

Otro aspecto a considerar en el contexto de generación de conocimiento es la objeción, e incluso el rechazo por parte de algunos arqueólogos, a los aportes teóricos apenas por su procedencia geográfica, en un delirante nacionalismo chauvinista.

Creemos que en lugar de rechazar ideas porque procedan del ámbito sajón o francés, sería más importante rescatar lo que dicen y cómo lo dicen. Cowgill (1989) es un ejemplo. Sus análisis críticos apuntan específicamente a los datos y construcciones de los metadatos que soportan y justifican los aportes presentados en las propuestas que él examina. Contrariamente, muchas veces hacemos estos análisis en América del Sur con lecturas políticas y personalizadas.

Nos encontramos con trabajos que, más allá de su disertación, muy pocas veces explicitan los datos que los sustentan (o deberían

sustentarlos) y menos aún, hacen alguna referencia a los procedimientos de construcción de dichos datos. Por lo tanto, las respuestas dadas a las acertadas críticas que se les formulan son estigmatizadas por los autores como simples ataques personales. Lo cual tiene, a mi juicio, el efecto de introducir en aquella que debiera ser una discusión académica elementos de nuestro profundo realismo mágico literario.

Algunas respuestas dadas a esas pertinentes críticas apuntan a procurar el estigma institucional. De acuerdo con esta forma de metamorfosis de la realidad, los criticados concluyen que la crítica realizada no ha sido dirigida a sus ideas, sino que es tan solo un medio para desacreditar la institución a la cual pertenecen. Como corolario de esta irrealidad, la institución de quien así se autoseñala como ofendido se alza en cuanto escudo protector en airada defensa de su miembro. Y asistimos asombrados y perplejos al modo en que los planteamientos críticos a las ideas contenidas en un simple trabajo arqueológico son expulsados de las fortalezas institucionales.

Luego, en esas nada científicas pujas que vemos transparentar en varias publicaciones, y también en la organización de algunas reuniones científicas, nada se dice de lo que constituye la esencia de la formulación teórica: modelos, datos, construcciones heurísticas, razonamiento, etc. Por lo tanto, estos procedimientos de manipulación de las críticas, no pueden validar ninguna forma de teoría científica. De mantener sin impugnar esos equívocos procedimientos, ¿qué crítica arqueológica podemos hacer en América del Sur?

LA POSMODERNIDAD EN LA QUE ACTUAMOS

Debemos reconocer que estamos inmersos en discursos posmodernistas. Principalmente en los de las ciencias sociales. Los cuales surgen en el campo de la teoría arqueológica, vapuleando los aportes modernistas a través de argumentos que apuntan al quiebre de los mismos planteamientos teóricos. Genéricamente las premisas teóricas empleadas se basan en el proyecto de Descartes y en los aportes del iluminismo hasta alcanzar a Comte, Marx, Weber, Popper y otros. El posmodernismo critica el substrato de dichas posturas porque entiende que en la exploración que estas hacen de los principios del conocimiento, subyacen aserciones totalizadoras y universalistas, además acometen contra lo que entienden por su ineludible corolario: el exceso de confianza que

ellas nos prometen al proveernos de verdades apocalípticas obtenidas por un manejo falaz de un racionalismo simplista.

Las críticas posmodernistas atacan duramente tanto las creencias como las formas que usamos para representarlas, las cuales nos hacen creer que las teorías que empleamos son apenas un espejo de la realidad. Señalan también que los perspectivistas y relativistas brindan apenas imágenes parciales de los objetos, y que las representaciones cognitivas que usamos son productos mediatizados por el lenguaje y los contextos históricos. Bajo esos planteamientos, la visión macro-totalizadora del mundo que nos da la arqueología moderna apenas proyectaría su historia y su sociedad (Lyotard, 1984). Por lo tanto, y de acuerdo a los posmodernistas, no debemos asumir la existencia de axiomas de causalidad o coherencia, bajo los cuales se reconstruyan conductas del pasado. Por el contrario, el arqueólogo debe reconocer la multiplicidad, la pluralidad, la fragmentación y la indeterminación, para lo cual se le intima a abandonar la racionalidad y la unicidad del objeto, proponiendo apenas la recuperación de un sujeto socialmente fragmentado y lingüísticamente descentrado (Habermas, 1981).

Esa posmodernidad es el ambiente en el que hoy actuamos, que dice competir en la realidad con una explotación capitalista que está desbaratando las clases tradicionales de obreros, burgueses, campesinos, e incluso la propia diferencia de género. Una explotación que a su vez crea instituciones, prácticas y discursos que legitiman sus formas de dominación y aquellas otras de control. Por todo esto nos encontramos inmersos en un confuso proceso donde la razón se subvierte y las promesas de liberación son en realidad “masked forms of oppression and domination” (Horkheimer & Adorno, 1972: 128).

Las dispares condiciones socioeconómicas que avivan estas aproximaciones posmodernistas acrecientan la fragmentación cultural, introducen substanciales cambios en la percepción del tiempo y el espacio, y valoran las experiencias subjetivas. Asumimos la existencia de una materialidad que es apenas la imagen construida a través de discursos ideologizados y sometidos a los cotos institucionales. Por lo tanto, cada visión, cada experiencia, es válida porque es además única. Los modernistas se defienden contraatacando el excesivo relativismo de los posmodernistas, su irracionalidad argumentativa, y en el fondo, el nihilismo de sus propuestas.

Comprendemos la dificultad de generar ciencia en este contexto radicalizado. No por la imposición de dogmáticas posturas equivalentes a credo, sino porque la ciencia debería ser generadora de conocimiento compartido y además comunicable. Somos entonces altamente escépticos acerca de si es posible generar algo más que discursos individuales sin manipular los yacimientos (sus contenidos y sus relaciones). La realidad material no debería evaporarse en lo textual, o ser proclamada como obra de arte.

TEXTOS COMO ARTE

Recalcamos que lo textual no implica ni es necesariamente conocimiento. Chomsky (citado en Piatelli-Palmarini, 1983: 220) planteó la inexistencia de una directa correlación entre pensamiento y lenguaje. Lo cual nos permite escribir (decir) independientemente de lo que pensemos. Una dicotomía que surge como una falsa analogía, dado que necesitamos del lenguaje para dar expresión (oral o escrita) a lo que pensamos. En efecto, esto desautoriza (al menos epistémicamente) la mera manipulación de conceptos abstractos, pues en algún momento estos deben confrontarse con lo empírico (los datos); como se mencionó anteriormente, “nadie puede aprenderse una palabra que exprese un concepto que no se posee” (Fodor, citado en Piatelli-Palmarini, 1983: 218). De todas maneras, y luego de Barthes (1967), algunos arqueólogos han asumido que los textos arqueológicos pueden ser leídos simplemente como portadores de funciones comunicativas, dado que están estructurados semióticamente como textos. En realidad, esta postura deriva no de la lectura denotada de los textos arqueológicos, sino solo de una metáfora analítica. Se produce entonces un desvío del argumento base, porque lo semiótico queda, o comprimido en lo que en el texto se mencione, o transformado (en una derivación total de sus propósitos) apenas en un “arte de la lectura” (Whitley, 1998: 257). Esto es curioso porque casi todos aceptamos que el registro no es de manera alguna un texto en el sentido denotativo ni tampoco como metáfora anecdótica, sino que es una interpretación que no puede ser usurpada literalmente y, sin embargo, no todos estamos dispuestos a aceptar que dicha interpretación está teñida, embebida de contextos cognitivos diferenciales que transforman cada registro en un contexto individualizado. Pero aun así, el contexto no puede ser revelado tan solo como una válida experiencia personal subjetiva.

ACERCA DE PATRIMONIOS Y SUS ENTORNOS

En los referidos análisis de muchos textos arqueológicos surgen evidentes ausencias de referencias a textos anteriores y a sus contenidos, lo cual plantea que no necesariamente son las ideas las que limitan el acceso a los sitios y a las discusiones académicas. Dichos textos propenden a repetir historiografías sesgadas, a utilizar como referencias enunciados teóricos reconocidamente confrontados en una misma propuesta, y evidencian una marcada inconsistencia entre los enunciados textuados y las bases de datos utilizadas, que muy pocas veces son definidas en sus marcos operativos, lo que imposibilita la revisión científica basada en control y contrastación.

Es usual encontrar en los últimos trabajos presentados inflexibles etiquetas puestas sobre publicaciones previas. Se ha señalado reiteradamente que algunos de estos trabajos responden a paradigmas “histórico culturales”; una tan arbitraria como equívoca etiqueta que apunta a desmeritar las conclusiones realizadas sin hacer mención de la realidad del yacimiento y de sus artefactos. Lo cual abre la incógnita de la real capacidad profesional de sus recientes etiquetadores.

En otras oportunidades surgen además impúdicas intervenciones de instituciones del Estado que así desconocen la inmanente propiedad intelectual que emerge de la investigación. Con estos equívocos procedimientos tratan de adueñarse del Patrimonio, que es siempre una construcción ideológica y política (Consens, 1989; Lima, 1988).

Así leemos cómo se continúan generando propuestas de reinterpretación de datos contruidos en marcos distintos, e incluso sin marco alguno; y sin hacer la menor referencia a la estructura de elaboración de metadatos que obtuvieron. Esto no solo invalida, sino que también cuestiona toda característica de “teoría” con la que se han autopromovido estas aproximaciones. Tales diferencias se muestran como “incuestionables” que surgen de los contextos de formación curricular y de sus obsoletos métodos de evaluación.

Tal situación es evidente hoy en día en la reiterada imposibilidad de acordar la vigencia de algún código de ética —siquiera aquellos “minimalistas” en el sentido dado por Mackie (1977)— que pueda funcionar. Y esto lo enfatizo porque no es posible hacer teoría arqueológica sin la protección y el cumplimiento de normativas éticas (cfr. Davis, 1995; Nino, 1992: 110-112; Popper, 1966).

Podemos especular que algunas de estas erróneas acciones son propias de una arqueología que busca desordenadamente nuevas sendas. Una arqueología que cambió incluso más allá de las propias expectativas de los investigadores, pese al “clientelismo” restrictivo y celosamente custodiado administrativamente que en algunos países (y en especial en Uruguay) asumen los pocos funcionarios del Estado que por su mera designación política creen ser los conocedores de las complejas actividades arqueológicas y sus entornos ambientales, históricos, educativos y patrimoniales (Consens, 2004a).

CONSIDERACIONES FINALES

Este trabajo apunta a señalar que la arqueología —y nosotros en cuanto investigadores— debe contar con la capacidad de generar formas de debate que reconozcan la existencia de condiciones y limitaciones para generar teoría arqueológica. Asimismo, que las teorías sean concebidas como herramientas exploratorias de conocimiento, y no como rígidas fórmulas rituales utilizadas por una elite de investigadores.

Creo firmemente que las teorías —en cuanto científicas y no apenas meros discursos personalizados— generan diálogos potenciadores de nuestra capacidad intelectual y profesional.

Estas ideas me permiten concordar y desacordar con Funari cuando él dice que “a teoria tem um papel crucial em impulsionar os arqueólogos ao pensamento crítico, á interpretação e análise e, não menos importante, a desafiar as ideias e práticas estabelecidas” (1999: 217). Concuerdo con él en el papel vital que la teoría tiene para el desarrollo científico y para la formación del conocimiento pluralista. Pero digo con igual énfasis que se deben denunciar las prácticas deshonestas que la condicionan (cfr. Consens, 2004b; Funari, 1999: 217). Entre muchas otras razones, para no ser cómplices de los diálogos de ausencia.

Terminamos reseñando que en los últimos años hemos visto surgir en nuestro continente una importante cantidad de ensayos clasificados como “teoría arqueológica”. Muchos de estos son productos híbridos, que no consideran las reglas epistemológicas del discurso y cuyos autores no cuestionan o indagan las coacciones académicas y curriculares que los incitan a su acrítica producción. Estos autores

también ignoran los entornos que los contaminan, razón por la cual condicionan y reducen sus publicaciones. Estas terminan por ser *textos* plenos de citas, alusiones y proposiciones que han servido apenas de *pretexto* para retóricos discursos, los cuales no consideran los *contextos* filosóficos, epistemológicos y políticos de su producción.

Por ello decimos que este trabajo no es solo una propuesta de reflexión, sino también de exposición y reclamo acerca de la necesidad de generar un consenso comunitario de los parámetros críticos, dentro de los cuales deben desenvolverse las contribuciones teóricas que todos necesitamos en la arqueología sudamericana.

Después de todo, recordemos que así como “The reader is absent from the writing of the book, the writer is absent from its reading” (Ricoeur, 1970: 172)².

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barthes, R. (1967). *Elements of Semiology*. London: Jonhatan Cape.
- Binford, L. R. (1991). There is more we need to know. In T. D. Dillehay & D. J. Meltzer (eds.), *The First Americans: Search and Research* (pp. 265-286). Boca Raton: CRC Press.
- Bradley, R. (1999). *A bird, a bee and a butterfly: the contribution of British prehistorians to archaeological theory*. Theoretical Archaeology Group Cardiff. Recuperado el 26 de noviembre de 1999, de <http://www.cf.ac.uk/hisar/conferences/tag99/plenary.html>
- Consens, M. (1989). *Patrimonio: transgresión a la dinámica cultural*. Ponencia presentada en Jornadas Taller “El uso del pasado”. Mesa: Legislación (pp. 5-8), La Plata, Argentina.
- Consens, M. (1997). *Creatividad: la visión antropológica*. *Creatividad*, tomo I, (pp. 43-56). Montevideo: Roca.
- Consens, M. (1999). Patrimonio Nacional como autarquía: el ejemplo del Uruguay. En Congresos de antropología y arqueología. [En CD-ROM]. Buenos Aires: Equipo NAYA.
- Consens, M. (2000). Sobre ética, responsabilidade e profissionalismo: o caso das chacrinhas. En *Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira* [En CD-ROM]. Rio de Janeiro: Sociedade de Arqueologia Brasileira.

2 Agradecimiento: a la Lic. Veronica Etchart por la revisión y análisis de esta ponencia.

- Consens, M. (2004a). Arte rupestre e investigación en Uruguay: dificultades para una práctica ética de la profesión. En *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina* (pp. 73-90). Córdoba, Argentina.
- Consens, M. (2004b). Este no es un artículo sobre teoría arqueológica. En G. Politis & R. Peretti (eds.), *Teoría Arqueológica en América del Sur* (pp. 41-63). Incuapa: Olavarría.
- Cowgill, G. L. (1989). The Concept of Diversity in Archaeological Theory. In R. D. Leonard & G. T. Jones (eds.), *Quantifying Diversity in Archaeology* (pp. 131-141). Cambridge: Cambridge University Press.
- Davis, J. L. (1995). Seminar: Archaeological Theory and Ethics. University of Cincinnati.
- Eggert, M. K. (1978). Comment: On Form and Content. En C. Renfrew, M. J. Rowlands & B. A. Seagraves (eds.), *Theory and Explanation in Archaeology*. The Southampton Conference. New York: Academic Press.
- Feyerabend, Paul. (1982). Academic ratiofascism. Comments on Tibor Machan's Review. *Philosophy of the Social Sciences*, 12, 191-195.
- Fodor, J. (1975). *The Language of Thought*. New York: Crowell.
- Foucault, M. (1981). The order of things. In R. Young (ed.), *Untying a text: a post-structuralist reader*. London: Routledge & Kegan.
- Funari, P. P. (1999). A importância da teoria arqueológica interacional para a Arqueologia sul-americana: o caso brasileiro. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* (pp. 213-217).
- Gadamer, H. G. (1975). *Truth and method*. New York: Seabury Press.
- Gardin, J. C. (1980). *Archaeological Constructs. An Aspect of Theoretical Archaeology*. Paris: la Maison des Sciences de l'Homme.
- Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interest*. Beacon Press: Boston.
- Habermas, J. (1981). *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henneberg, M. & Ostojka-Zagorski, J. (1984). Use of a General Ecological Model for the Reconstructing of Prehistoric Economy: The Halstatt Period Culture of North-Western Poland, *Journal of Anthropological Archaeology*, 3, 41-78.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1972). *Dialectic of Enlightenment*. New York: Herder & Herder.
- Lima, T. A. (1988). Patrimonio arqueológico, ideología y poder. *Revista de Arqueología*, 5, 19-28.

- Lyotard, J. F. (1984). *The postmodern condition: a report on knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin.
- Nino, S. (1992). El racionalismo crítico y la fundamentación de la ética. En *Popper y las Ciencias Sociales II* (pp. 105-120). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Piattelli-Palmarini, M. (1983 [1979]). *Teorías del lenguaje. Teorías del aprendizaje: el debate entre Jean Piaget y Noam Chomsky*. Traducción de Silvia Furió. Editorial Crítica.
- Politis, G. (1995). The Socio-Politics of the Development of Archaeology in Hispanic South America. In P. Ucko (ed.), *Theory in Archaeology. A World Perspective* (pp. 197-228). London: Routledge.
- Popper, K. (1966). *Addenda a The Open Society and its Enemies*. Princeton: Princeton.
- Ricoeur, P. (1970). Qu'est-ce qu'un texte. Expliquer et Comprendre. En J. C. B. Mohr (ed.), *Hermeneutik und Dialektik Bd ii* (pp. 181-200). Tuebingen.
- Saitta, D. J. (1989). Dialectics, critical empiry and archaeology. In V. Pinsky & A. Wylie (eds.), *Critical Traditions in Contemporary Archaeology* (pp. 38-43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shanks, M. & Tilley, C. (1987). *Social theory and archaeology*. Cambridge: Polity Press.
- Sherrat, A. (1993). The Relativity of Theory. In N. Yoffe & A. Sherrat (eds.) *Archaeological Theory: who sets the agenda?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitley, D. S. (1998). By the Hunter; For the gatherer. In D. S. Whitley (ed.), *Reader in Archaeological Theory* (pp. 257-274). London: Routledge.
- Yoffee, N. & Sherrat, A. (1993). The sources of archaeological theory [Introduction]. In *Archaeological theory; who sets the agenda?* Cambridge: Cambridge University Press.

PANORAMA CRÍTICO

La revista *Maguaré* me ha invitado a escribir una reflexión sobre los textos “Teoría arqueológica en América del Sur: textos, pretextos y contextos” de Mario Consens, “El vuelo de Hermes: una crítica a la posmodernidad en arqueología desde los Andes” de Miguel Aguilar y Henry Tantaleán, y “Periferia y Marginalidad en la construcción arqueológica: las sociedades prehispánicas tardías de las estribaciones orientales de las Cumbres Calchaquies (noroeste de Argentina)” de Mariano Corbalán, publicados en este número. Escribirla fue un placer, pues en los tres artículos encontré ideas interesantes y provocadoras, además de un diagnóstico importante de las principales limitaciones de eso que eventualmente se llamaría “arqueología suramericana” (o latinoamericana), cuya existencia misma podría ser puesta en duda en cuanto a una forma concreta de hacer arqueología, pero que sin duda en los últimos años se ha convertido en un lugar de reflexión política y académica que al menos le da existencia como problema abstracto. No obstante, preferí dejar por fuera el artículo de “Periferia y marginalidad”, debido a que trata un tema diferente a los otros dos. El texto de Corbalán, en efecto, no es una reflexión teórica, sino la aplicación de propuestas a un caso concreto de la arqueología argentina. Dejarlo por fuera, entonces, no es ni mucho menos un juicio sobre el valor del texto.

Para empezar debo decir que el artículo de Mario Consens y el de Miguel Aguilar y Henry Tantalén tienen un lugar de partida semejante —no idéntico— pero terminan proponiendo ideas muy diferentes. Ambos son una reacción contra el posmodernismo. El texto de Aguilar y Tantaleán se queja de que el posmodernismo se ha tomado en América Latina conforme al mismo patrón que implicó la adopción del historicismo cultural y la arqueología procesual: como una moda impuesta desde afuera, particularmente desde los Estados Unidos, que aunque no es tan homogénea como las anteriores modas, simboliza el consumismo de teorías perniciosas para construir una tradición científica propia basada en el materialismo histórico y comprometida con nuestra realidad. Los autores reivindican la importancia del conocimiento objetivo, así como la materialidad de los hechos sociales que las diferentes corrientes posmodernas pusieron en tela de juicio.

Asimismo argumentan que el conocimiento arqueológico depende del método y que la praxis representa la justa medida del éxito de sociedades tanto del pasado como del presente. A partir de esas ideas reinstauran la importancia del materialismo histórico, no como un dogma, sino como una vía legítima de exploración del pasado que tenga un real contenido y compromiso político. El deber de la arqueología consiste en conocer la realidad latinoamericana y para ello el materialismo histórico ofrece la mejor herramienta.

El materialismo histórico, proponen los autores, no es una teoría ni una filosofía, sino una práctica históricamente justificada, la cual estudia las contradicciones de las sociedades del pasado y comprueba que la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases. No obstante, a renglón seguido afirman que mediante la arqueología se puede demostrar la existencia de sociedades americanas sin contradicciones sociales, económicas y políticas que permiten pensar en que ese tipo de igualdad es posible en el futuro. En este sentido, los autores insisten en que el pasado no sea pasado sino que sea presente, ojalá a partir de las teorías que provengan de las clases oprimidas y del ejemplo que puedan ofrecer las antiguas culturas del continente.

La reacción de Consens contra el posmodernismo es diferente. Aunque también parte de lamentar algunos de sus efectos más negativos, en realidad Consens se pregunta en términos más generales qué es teoría arqueológica y, en particular, qué se debe responder a esa pregunta en el contexto de la práctica suramericana. El tema es complicado ante la dificultad de definir exactamente qué es teoría, diferente por supuesto de la simple evaluación de modelos que en lugar de generar teoría producen descripciones. El autor enfatiza más bien en la necesidad de establecer condiciones de producción de teoría en lugar de defender arbitrariamente y de forma abstracta alguna opción. Su propósito consiste en llamar la atención sobre la necesidad de generar formas de evaluación consensuada que recupere la realidad material de los yacimientos arqueológicos y que impida que esta se evapore en el texto.

En ese sentido, la situación en Suramérica parecería decepcionante: la mayor parte de lo que se llama producción teórica en esta parte del mundo corresponde o bien a críticas, o a predicciones, o a una simple historiografía; detrás de todo esto el autor identifica por lo

menos dos puntos en común: la enorme dificultad de relacionar discusiones teóricas con la investigación empírica y el diálogo del silencio impuesto por malas prácticas académicas. La ausencia, o por lo menos la escasez, de un genuino debate debería remediarse haciendo un llamado a la necesidad de la coherencia, a la verificabilidad y, en últimas, a hacer empírica la dialéctica para que no termine en un exiguo debate ideologizado, una dialéctica que por supuesto no desconozca el contexto en el cual se genera el conocimiento, que renuncie a las formas de opresión latentes de las ideologías totalizadoras y que evite reducir el estudio del pasado a lo que podríamos llamar un “acto de lectura”, mediado por los mezquinos intereses de colegas, que inmersos en su juego de poder en lugar de construir sobre lo que hacen los demás, silencian.

Como se puede apreciar, el punto de partida en el que los autores son solidarios se bifurca en argumentaciones completamente divergentes, ambos textos, sin embargo, rescatan la importancia de la materialidad del registro arqueológico y la interpretación como algo más que lectura arbitraria de tal registro. Debo admitir que simpatizo con el punto de partida, aunque también sea necesario matizarlo, al menos un poco. Ciertamente gran parte de la producción posmoderna ha dejado un amargo sabor. Textos incomprensibles, muchas veces crípticos, con frecuencia han permitido que algunos privilegiados autores participen de frondosas redes de poder que refuerzan la situación colonial que ellos mismos pretenden desmontar, pero de poco han servido. Basta con repasar la bibliografía de los textos posmodernos para advertir la subordinación de la producción local en beneficio de la inserción en el mercado de ideas que las revistas internacionales favorecen explícitamente. Gran parte de la producción académica posmoderna se ha apartado del análisis juicioso de la producción que se hace en Latinoamérica. Sin embargo, se debe anotar que las corrientes reflexivas de los últimos años en todo el mundo han obligado a replantear la forma como se hace arqueología, la manera como los arqueólogos se relacionan con las comunidades y con la política. Es justo al menos hacer ese reconocimiento.

Además cabe preguntarse si la crítica al posmodernismo como pensamiento foráneo es justa o no. Primero, porque han sido muchos los intelectuales europeos y norteamericanos que han cuestionado

algunos de los más dudosos productos de las escuelas posmodernas y, segundo, porque creo que es hora de que en Latinoamérica dejemos de calificar las ideas extranjeras como artificialmente impuestas y nos preguntemos con toda seriedad por las condiciones locales que aceptan esas ideas, teniendo en cuenta que se adaptan y transforman según sus propias condiciones, las cuales no podemos ignorar.

Ahora bien, personalmente, ideológicamente si se quiere, el autor de estas líneas simpatiza más con la postura de Miguel Aguilar y Henry Tantaleán, aunque paradójicamente el llamado a hacer una arqueología basada en el materialismo histórico no ha podido expresar toda su fuerza precisamente por no tener en cuenta algunas de las ideas propuestas por Consens. Me explico. No creo que el problema de la arqueología latinoamericana consista en la falta de ética de la que se queja el colega uruguayo: no creo, en otras palabras, que ese sea un mal particular de la arqueología latinoamericana, sino que es universal y, por lo tanto, pone en evidencia que la producción de conocimiento sobre el pasado está inmerso en relaciones de poder de las cuales difícilmente se puede librar. A muchos nos ha tocado convivir con burócratas-arqueólogos empeñados de mil maneras de que propuestas de buena calidad académica no puedan ser realizadas, o publicadas. Y no pretendo defender a esos personajes que escondidos detrás de sus escritorios abusan de su pequeño poder para destruir cuanto se pueda hacer en lugar de construir efectivamente, y reparten proyectos y puestos a sus amigos o los amigos de sus parientes para cerrar deliberadamente las puertas a investigadores que simplemente perciben —en la mayoría de los casos correctamente— como un peligro. Más bien pienso que esos personajes no son lo suficientemente importantes para cambiar las cosas. Efectivamente hay colegas que en sus trabajos no referencian a otros, o que los tergiversan de forma sistemática, pero no se trata de una situación exclusivamente latinoamericana, ni es claro que afecte demasiado el trabajo de aquellos investigadores que fácilmente superan esas situaciones ante el ojo del buen crítico. Es más, me aterra la implementación de los códigos de ética por los que aboga el autor, pues los vería como un ejemplo más de esas estrategias totalizadoras que tan acertadamente critica. Sin duda, los mismos funcionarios o colegas de los que el autor se queja serían quienes conformarían tales comités en nombre de una nueva inquisición.

Tampoco creo que sea posible, o incluso deseable, la idea de imponer criterios de conmensurabilidad, o que el reto a seguir sea el de establecer unos mínimos comunes de cientificidad, como lo pretendió la Escuela de Viena, para recuperar el carácter científico de nuestra disciplina. Y no porque no existan criterios mínimos de calidad: la arqueología mala es siempre distinguible de la arqueología buena (pese a todo), sino porque las principales diferencias entre formas de hacer arqueología se basan en preceptos ideológicos diferentes y, por lo tanto, inconmensurables. No me refiero por supuesto a las dicotomías (más que artificiales) que se consideran diferencias teóricas: la aplicación de métodos cualitativos versus cuantitativos, la importancia del comportamiento social versus la agencia individual, y muchas otras que en el fondo son falsas dicotomías producidas artificiosamente por el embrujo de los pseudoproblemas, que nos han hecho aparecer como si fuéramos las diferencias importantes entre maneras de hacer arqueología. Me refiero más bien a diferentes formas de ver el mundo entre las cuales no hay, ni habrá, consensos o criterios en común porque responden fundamentalmente a diferencias ideológicas que en últimas son irreconciliables.

Pese a lo anterior, el argumento central del texto de Consens es importante porque alerta sobre algunos de los problemas generales de la discusión teórica que son aplicables a la forma como se ha usado (injustamente) el materialismo histórico. Quiero elaborar ese argumento, partiendo de la base de que la arqueología que a mi juicio ha logrado aportar más al entendimiento del pasado siempre tiene alguna influencia del materialismo histórico, y no solo en Latinoamérica, sino en el mundo entero. El materialismo histórico brinda las herramientas más poderosas para entender la realidad, tanto del pasado como del presente, pero tiene entre sus principales enemigos algunos de sus más ardientes defensores (un problema que Marx, por cierto, no dejó de señalar). No me refiero a los Estados donde el marxismo ha sido la ideología oficial, donde la arqueología con frecuencia no dejó de ser un discurso hueco que con solo terminología conveniente ocultaba la forma estereotipada de hacer arqueología o donde los poderosos del partido dictaban cómo se debía regir la práctica. No a esos Estados, como la Unión Soviética de Stalin, donde los caprichos del líder se tomaban como verdades inmejorables que solo podían ser repetidas y alabadas por áulicos entre los cuales se destacaron,

por desgracia, muchos de los intelectuales latinoamericanos. Me refiero a la necesidad de tomar el materialismo histórico como algo más que una envoltura políticamente apropiada, por más hermosa que pueda parecer, y la necesidad de que esa opción se traduzca en hechos concretos.

El materialismo histórico, por supuesto, es tan foráneo como la arqueología procesual o las corrientes posmodernistas. Sus principios son tomados de afuera, específicamente de Europa y eso no la invalida en lo más mínimo. Como cualquier ideología, y para el caso da lo mismo que sea una “moda” —como las denominan Aguilar y Tantaleán—, el materialismo histórico ha sido incorporado de forma particular dependiendo de los contextos históricos de cada nación, y las ideas de Marx no son una excepción. En Cuba, México, Perú o Venezuela, para citar ejemplos donde el materialismo histórico ha sido relativamente fuerte, de todas maneras hay matices locales nada despreciables. En Cuba, donde la ideología de Estado se supone marxista, se ha intentado construir una arqueología marxista, la cual fue únicamente retórica, que ocultaba trabajos histórico-culturales tradicionales. Esto aunque en los últimos años se ha producido una excelente arqueología que recoge en buena parte las corrientes producidas en otras latitudes, incluyendo a los vecinos del norte. En México hay una variedad enorme de materialismos históricos, pero no muchos han superado la fase de crítica a las arqueologías posprocesuales para producir un cuerpo sólido y coherente, propiamente marxista, del estudio del pasado. Por desgracia los más importantes textos teóricos están en manos de mexicanos, pero con frecuencia las mejores explicaciones concretas sobre el pasado mexicano siguen estando en manos de extranjeros. En Venezuela, una sólida tradición investigativa ha producido algunos de los mejores trabajos materialistas, pero muchos de estos no han logrado despojarse de conceptos anclados en la arqueología tradicional o en el determinismo ambiental. En Perú, se ha producido alguna mejor teoría, pero a la hora de interpretar los sitios y los cambios sociales en el pasado, los resultados son sorprendentemente similares a los que han producido otras arqueologías. No en vano todavía recordamos con sorpresa cómo algunos de los mejores pensadores marxistas del Perú de los años setenta del siglo xx no encontraban suficientes elogios para una arqueología colombiana basada en la propuesta histórico-cultural de los años cincuenta y que eran ya completamente reevaluados.

Pero además se debe destacar la particularidad de Colombia: difícilmente se puede hablar en este país de una arqueología basada en el materialismo histórico; o bien sus practicantes no publican o lo hacen de una forma tan sutilmente marxista que apenas si se puede identificar como tal. Esto, por supuesto, cuando no se trata simplemente de hacer arqueología como de costumbre pero disfrazada de una terminología “marxista”, que en el fondo no es más, insisto, que un ropaje convincente de una forma novedosa de comprender el pasado o relacionarse con el presente.

Me atrevería a afirmar que en América Latina las condiciones históricas simplemente no han favorecido una arqueología que logre articular el materialismo histórico con el estudio concreto de las sociedades del pasado prehispánico. En gran medida esto tiene que ver con el predominio de ideas profundamente conservadoras: por ejemplo, el provincianismo, es decir, asumir que lo que viene de afuera es siempre malo y que se necesita un pensamiento autóctono, único, unívoco, válido para entender situaciones tan variadas como las nuestras. Esto puede ser lo que está detrás de encontrar en el pasado indígena un modo de vida ejemplar y más que eso una lección moral del pasado, lo cual para Marx sería una verdadera atrocidad romántica. La posición histórica de Marx con respecto a la caducidad del pasado no encuentra mejor exponente que en su obra con respecto a la invasión británica de la India. Aplicado a América equivale a afirmar que la dialéctica de la historia se aceleró con la conquista española y que el Nuevo Mundo se construyó sobre las ruinas del pasado, restos que jamás volverán excepto en la mente del idealista y del romántico.

El sentido en el que reivindico el artículo de Consens, aunque simpatice ideológicamente con Aguilar y Tantaleán, es el de la necesidad de la autocritica. Un ejemplo concreto es la producción académica internacional. Para el marxismo, ha sido terriblemente perjudicial rechazar corrientes modernas de la arqueología con el simple argumento de que son “burguesas” o gringas. Y no es que las corrientes no se puedan rechazar por razones ideológicas, sino que antes de hacerlo deben ser cuidadosamente examinadas, como por ejemplo lo hicieron algunos arqueólogos marxistas con respecto a ciertos principios de la arqueología procesual. Definir como foránea una corriente no es la mejor manera de criticarla (aunque es fácil), entre otras cosas porque

con esa clase de argumentos al marxismo le iría muy mal. Precisamente los conservadores latinoamericanos del siglo xx recurrieron a la aversión a lo foráneo para rechazar el marxismo.

En contravía, sospecho que es más útil el continuo ejercicio de la crítica razonada sobre nuestra propia producción latinoamericana. Por supuesto, no se puede negar el colonialismo intelectual, pero quizá sea más útil señalar las condiciones internas que permitan que dicha crítica se imponga. Basta poner sobre el tapete dos artículos escritos sobre el pasado prehispánico de Colombia publicados recientemente en el *Handbook of South American Archaeology* —a propósito, de muy buena calidad—, editado por Helaine Silverman. Uno de estos, escrito por un norteamericano, se basa en un amplio reconocimiento de la bibliografía producida por colombianos; el otro artículo, escrito por un colombiano, ignora por completo las investigaciones en el país en los últimos quince años, excepto, naturalmente, lo que él mismo como individuo ha producido. Y se pueden dar otros ejemplos de colonización en los cuales, como afirman correctamente Aguilar y Tantaleán, las teorías y los modelos que se citan son siempre foráneos mientras la arqueología local se limita a proveer “información” que los valida. Pero independientemente de todo esto, definir una arqueología latinoamericana que se construya exclusivamente a partir de la reflexión sobre sí misma no conducirá a nada demasiado productivo: la construcción de las tendencias latinoamericanas será relativa respecto de lo que se conozca que se hace en el mundo, y en ese sentido será siempre importante que cada uno de nosotros seleccione con buenos argumentos lo más valioso y rechace lo más mediocre, o lo más tendencioso, sin distingo de la nación donde cada conocimiento se produce. De otra manera tendríamos que volver a la época en la cual debíamos “explicar” y casi “excusar” a Marx por ser judío alemán, a Engels por ser empresario y a Morgan por ser norteamericano. Y para superar el tema deberíamos recordar la respuesta de Engels a los europeos que rechazaban las propuestas de Morgan porque era gringo.

Otra limitación enorme que ha tenido la mala aplicación del materialismo histórico se refiere a la inutilidad de agregar nada nuevo al dogma. Cuando se asume que se posee una manera perfecta, incluso imperfectible, de ver el mundo, en otras palabras un conocimiento acabado ante el cual nada de lo que se diga o suceda hará posible la

dialéctica del conocimiento. Aguilar y Tantaleán son conscientes del problema y lo plantean explícitamente, pero eso no exime los errores del pasado. El marxismo, entre sus practicantes más rudimentarios, se ha limitado a la repetición de lo ya aceptado de antemano, a la impostura de terminologías, preceptos y prejuicios que difícilmente se pueden contrastar con la investigación del arqueólogo en campo. Todo lo anterior ha limitado enormemente el potencial del materialismo histórico y le ha hecho un pobre servicio a la arqueología. Y es, por supuesto, una situación que riñe con las ideas más elementales de Marx. Para hacer arqueología marxista parecería que tendríamos que disentir primero y antes que nada con mucho del daño causado por quienes debieran ser sus aliados naturales. El marxismo, en las condiciones en que se ha desarrollado en Suramérica, es con frecuencia chauvinista y decididamente parroquiano. Entre otras cosas porque encaja en propuestas neonacionalistas más que en revoluciones proletarias. Un marxismo que está dispuesto a sacrificar la investigación sería por la consigna y es tan peligroso, como las mismas ideas procesuales o posmodernas que en buena hora han mostrado su inutilidad.

El marxismo tiene la obligación de mostrar su eficacia en su propia praxis. En una praxis que exige dar cuenta satisfactoriamente del pasado y al mismo tiempo mantener su posición de compromiso serio con el presente. En ambos casos, la propuesta de Consens de fortalecer en Latinoamérica las condiciones bajo las cuales se construye conocimiento sobre el pasado, y, especialmente, las formas de debate, es esencial. Para ello es necesario pensar y escribir textos como los que en este número publica *Maguaré*, pero no se puede olvidar el entorno institucional, pues sigue siendo fundamental la oferta de más programas de posgrado y de mejor calidad, la publicación de revistas de alta calidad en el área, el intercambio de nuestros estudiantes a programas foráneos, ojalá de diversos países y corrientes. Y lo más importante, porque persiste la necesidad de aterrizar el debate en el trabajo concreto, algo que ambos artículos reconocen y enfatizan.

CARL HENRIK LANGEBAEK RUEDA

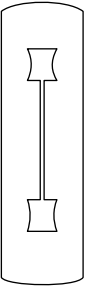
Decano de la Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de los Andes, Colombia

clangeba@uniandes.edu.co

ANTROPOLOGÍA

DE LA ANTROPOLOGÍA



CURL-UP

M. C. Escher, 1951. Holanda. Tomada de la página web oficial de M. C. Escher.

**CUESTIONAR LA ALTERIDAD: REFLEXIONES SOBRE
LA HISTORIOGRAFÍA DE LA ANTROPOLOGÍA
COLOMBIANA**

*Questioning “otherness”: reflections on the
historiography of Colombian anthropology*

HÉCTOR ANDRÉS GARCÍA BOTERO *

Pontificia Universidad Javeriana · Bogotá, Colombia

* hector-garcia@javeriana.edu.co

Artículo de reflexión recibido: 10 de febrero del 2008 · aprobado: 29 de junio del 2008

RESUMEN

Pensar la antropología colombiana es una invitación a explorar la complejidad de las formas en que el conocimiento circula y se institucionaliza en la periferia. Rastrear el devenir de la disciplina implica comprender, por un lado, su relación subordinada con respecto a los centros de producción académica, y por otro, las presiones locales —por ejemplo, políticas— que intentan definir los intereses de las investigaciones. Este texto discute la literatura sobre la historia de la antropología colombiana a partir de la crítica de los hilos rectores de su narración, el Estado y las instituciones, y propone las posibilidades de una interpretación genealógica centrada en la producción del conocimiento antropológico.

Palabras clave: *historia de la antropología colombiana, antropologías en el mundo, genealogía, conocimiento antropológico.*

ABSTRACT

Thinking about Colombian anthropology is an invitation to explore the complexity of the ways knowledge circulates and becomes entrenched in our surroundings. Tracing the evolution of the discipline implies understanding, on the one hand, its subordinate relation with the academic production centers; and on the other, local pressures- for example, political pressures- which attempts to define the interests research centers. This paper discusses the literature that regards the history of Colombian anthropology from a critique of its main narration threads, the State and its institutions, and proposes possibilities for a genealogical interpretation focused on the production of anthropological knowledge.

Keywords: *history of Colombian anthropology, anthropologies in the world, genealogy, anthropological knowledge.*

INTRODUCCIÓN

En un artículo seminal, Gerholm y Hannerz (1982) propusieron el nombre de antropología de la antropología, o “metantropología”, a ese corpus de la literatura antropológica que se estaba encargando de cuestionar los fundamentos disciplinares. Dentro de los objetivos o temas de esta especialidad del análisis antropológico, ambos autores propusieron además tanto el estudio de las prácticas presentes de la antropología a nivel mundial como el recuento de sus trayectorias y recorridos en distintos espacios del globo. La idea de una “antropología de la antropología” representa así un intento conceptual por legitimar la validez de la crítica disciplinar como un espacio propio de la antropología. Vale la pena preguntarse entonces qué tipo de producto se espera de un trabajo en esta supuesta área de la disciplina o cómo podría pensarse el trabajo de crítica que, en efecto, se hace en el interior de la antropología sobre sus presupuestos epistemológicos y sociales.

La propuesta de un campo de la antropología destinado a su propio análisis no solo no es reciente, sino que ha sido una realidad desde sus comienzos institucionales, a principios del siglo xx; en especial, la escritura de la historia disciplinar ha sido un lugar ideal para cuestionar y recapitular las tendencias teóricas y metodológicas del trabajo antropológico (cfr. Darnell, 1977). Sin embargo, la literatura crítica que se ha consolidado en las últimas cuatro décadas sobre la antropología tiene una clara diferencia frente a la producción de comienzos de siglo: la reflexividad¹. Y aunque se trata de una noción escurridiza, y en muchos casos menospreciada por su cercanía con las vertientes posmodernas de las ciencias sociales, tiene un significado particular que caracteriza claramente el sentido de la crítica antropológica contemporánea: «el “descubrimiento” [...] de que el conocimiento antropológico no es inocente, es decir, que no es un simple reflejo de la realidad cultural que está ahí afuera en el mundo» (Kahn, 2001: 654).

Uno de los hitos trascendentales en la constitución de la mirada reflexiva de la antropología fue el proceso de descolonización en

1 Mi intención no es desconocer autores y pensadores que hayan sido críticos de los supuestos de la práctica y de la producción del conocimiento social, sino delimitar, superficialmente, una temporalidad para la comprensión y crítica de la propuesta de la “antropología de la antropología”.

África y Asia en las décadas de los años sesenta y setenta que conmovió la cómoda posición del observador en la que el antropólogo se hallaba (cfr. Asad, 1973). El desplazamiento de las autoridades coloniales y la instauración de la antropología en países que antes estaban limitados a ser investigados —a pesar de contar con una amplia tradición local de pensamiento— develaron que las condiciones políticas en las que la antropología se desenvolvía eran parte estructural, y no simplemente contingente, del ejercicio profesional (cfr. Hymes, 1974). La desestructuración, parcial pero innegable, del orden colonial conllevaba la ruptura de un supuesto epistemológico fundamental para la antropología: la separación ontológica entre el observador y el observado. Esta división entre el sujeto epistemológico y el objeto de conocimiento, que se reflejaba en los textos etnográficos como una distancia espacio-temporal entre “nosotros y los otros”, se sustentaba, más que en ejercicios retóricos, en una condición política del ejercicio antropológico que la descolonización política comenzó a desestabilizar (cfr. Fabian, 2003).

El proceso de independencia de esas colonias asiáticas y africanas es relevante para este despertar crítico de la antropología no solo por sus evidentes implicaciones en el orden geopolítico mundial, sino porque ocurrió en lugares privilegiados del trabajo de campo etnográfico. En efecto, los contextos coloniales han sido ampliamente reconocidos como condiciones de posibilidad del trabajo de campo de comienzos y mediados de siglo xx (cfr. Stocking, 1991), y en la constitución de especializaciones como el orientalismo (cfr. Said, 2003) y el africanismo (cfr. Léclerc, 1972; Wilder, 2003). Particularmente, las antropologías francesa, británica y estadounidense vieron afectados los lugares donde realizaban sus investigaciones y donde se re-producía la formación disciplinar. Este es un punto relevante, puesto que, siguiendo a Restrepo & Escobar (2004), estas tres academias pueden concebirse como “antropologías hegemónicas”, es decir, formaciones discursivas y prácticas institucionales que, pese a su diversidad interna, cuentan con la posibilidad, históricamente forjada, de normalizar y autorizar modalidades de ser antropólogo y de hacer antropología. El hecho de que los movimientos descolonizadores hayan tenido su centro en donde los antropólogos metropolitanos llevaban a cabo su proceso de educación, ciertamente abrió las puertas para que la crítica del pensamiento

y de la práctica antropológicos fuera un ejercicio común en la literatura disciplinar.

Pero la crítica a la antropología no ha sido, de manera alguna, un campo exclusivo de los antropólogos. Historiadores, filósofos y críticos literarios han visto que la antropología y sus resultados ofrecen un objeto de estudio interesante para explorar la constitución de la modernidad y de Occidente, las ideas de la diferencia y de lo normal, y las prácticas científicas y disciplinantes de las profesiones. De nuevo, la intención de hacer una antropología de la antropología en cuanto espacio intradisciplinar se ve supeditada al número y procedencia de los ejercicios reflexivos que hay sobre la antropología. Y eso sin considerar que, como me ha sido señalado (comunicación personal, 2009), los antropólogos que critican la antropología tienen, en muchos casos, formación en otras disciplinas.

Sin pretender hacer un mapeo individual de las trayectorias y de los autores que de una u otra forma han procurado hacer de la antropología su objeto de estudio, considero que es válido recordar la reflexión de Geertz (1994) sobre los géneros difusos en las ciencias sociales. Si se considera viable la denominación general de antropología de la antropología para recoger bajo un rótulo más o menos discernible el conjunto de trabajos que cuestionan y analizan esta disciplina, debe hacerse considerando la pluralidad que encierra el término, una pluralidad que no solo se refiere a los enfoques desde los que se aborda el problema planteado, sino que es sintomática de nuestra época (Geertz, 1994: 33):

[...] nos vemos rodeados por un campo enorme y casi continuo de obras diversamente pensadas y variadamente construidas, campo que solo podemos ordenar en la práctica, relacionalmente, en razón de los propósitos que nos caracterizan.

Como lo mencioné anteriormente, la construcción de una historia disciplinar ha sido escenario de la crítica de la antropología. En 1968, fueron publicados *El desarrollo de la teoría antropológica* de Marvin Harris y *Race, Culture and Evolution* de George Stocking, trabajos que marcan dos polos paradigmáticamente opuestos de lo que puede hacerse al revisar el pasado de la disciplina. Por un lado, Harris hace una reconstrucción de las diferentes posturas y tradiciones

disciplinares, mostrando las falencias y fortalezas de acuerdo a lo que él considera que debe ser la antropología y el conocimiento que produce; por el otro, Stocking, uno de los primeros historiadores de las ciencias en consagrarse de lleno al estudio de la historia de la antropología, hace uso de los conocimientos teóricos y metodológicos disciplinares de la historia —en cuanto disciplina— para escribir un recuento minuciosamente detallado de los conceptos y contextos de la antropología estadounidense y de la tradición boasiana (cfr. Darnell, 1977). Al encontrarse en franca oposición, tanto por la forma como por el contenido, estos trabajos permiten plantear la cuestión típica que enfrenta un antropólogo cuando se propone escribir o estudiar el pasado de su disciplina: ¿es la historia de la antropología una tarea legítima para ser emprendida por los antropólogos?

Sin querer afirmar una especial habilidad de los antropólogos para indagar el pasado y el presente disciplinar, sí considero que la escritura de la historia de la antropología es una característica y un espacio del trabajo antropológico. Entre el trabajo de Harris y el de Stocking considero que la diferencia más relevante no es la que atañe al método como la que tiene que ver con la intención del texto y de la reconstrucción histórica. Es interesante anotar que, si bien la reflexividad ha puesto sobre la mesa la inevitable situación del sujeto epistemológico en cualquier tipo de actividad intelectual, cuando un antropólogo se aproxima a la antropología como su objeto de estudio no puede pretender escapar a las dinámicas propias del campo en el que se mueve. La historia de la antropología hace parte de este trabajo de reflexión crítica de la disciplina, de esa metantropología heterogéneamente compuesta, pues principalmente ha servido para contextualizar y comprender las dimensiones de la producción de conocimiento antropológico. Observando y analizando el pasado de la disciplina se ha logrado historizar el sentido de las prácticas y dinámicas del presente.

Hacer de la propia profesión el objeto de las reflexiones implica, casi que de manera inevitable, exponer y explicar el tipo de trabajo que uno mismo haría porque, como lo ha afirmado Pierre Bourdieu (2003), quien se adentra en la historia de la disciplina que practica debe justificar su propia toma de posición en el conjunto de posiciones que configuran el campo de esta problemática. Este artículo tiene

el propósito de justificar una propuesta de antropología de la antropología en el marco de la construcción de la historia disciplinar; en ese sentido ofrece, conscientemente, una revisión muy limitada de textos que se han ocupado de la historia de la antropología colombiana pero tiene la virtud de mostrar con claridad cuáles son los elementos de la argumentación y cómo se articularían en una investigación posterior.

Cuenta Regna Darnell (1977) que las asignaturas sobre historia de la antropología en las universidades estadounidenses solían estar a cargo de los profesores de mayor trayectoria puesto que, en términos coloquiales, ellos habían vivido la historia que narraban. Esta aseveración resuena en las características de la historiografía de la antropología colombiana, donde un paneo superficial de los autores y de los contextos de los escritos sobre el pasado de la disciplina demuestra que en la mayoría de los casos se trata de personas que han vivido y practicado la antropología en el país durante, aproximadamente, treinta años. El sentido testimonial de estas historias de la antropología colombiana no desacredita en absoluto el conocimiento que producen y la acumulación de información y de interpretaciones que se han hecho de la disciplina en el país. Justamente por ser, hasta cierto punto, el corpus indiscutible de la historia de la antropología colombiana, creo que es indispensable exponer mi posición frente a ellos puesto que es allí, en el campo de las opiniones consignadas, en donde tiene lugar y sentido mi propia propuesta sobre la historia de la antropología en el país.

En este artículo únicamente me ocuparé en detalle de los trabajos publicados hasta 1990 a partir de una distinción que salta a la vista en la primera revisión bibliográfica del tema. Por lo menos se pueden diferenciar dos grupos de autores, dos tipos de testimonio, desde los cuales se narra la historia disciplinar. En primer lugar, el grupo de los pioneros, aquellos antropólogos cuyas memorias son la materia prima de la historia de la antropología colombiana: Luis Duque Gómez, Milciades Chaves y Roberto Pineda Giraldo; autores fundamentales de este conjunto de escritos en los que la reconstrucción de las vivencias y el planteamiento de las expectativas disciplinares priman sobre la construcción de un análisis especializado de la historia de la antropología. El segundo grupo abarca a los antropólogos colombianos que fueron formados en los programas inaugurales de la disciplina

en Colombia, principalmente en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y en la Universidad de los Andes. El libro *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* editado por Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (1984) es, hasta la fecha, la compilación más amplia que se ha hecho sobre el pasado y el presente de la investigación antropológica en el país. Varios de los colaboradores de ese volumen, en especial Myriam Jimeno y Roberto Pineda Camacho, continúan aportando constantemente al estudio de la historia de la antropología en el país, lo que implica que sus opiniones actuales puedan diferir, a veces sustancialmente, de lo expresado hace unas décadas; en esa medida, debe considerarse que los textos de ese entonces son también productos históricos sujetos a revisión por parte de sus creadores. Los autores de este segundo grupo muestran una crítica y una reflexión orientada con conceptos analíticos y dejan en un plano secundario las experiencias y memorias propias como fuente directa de la historia disciplinar.

Más que continuar enfatizando la diferencia entre cada uno de los autores y entre ambos grupos de antropólogos, ya sea por su formación profesional, sus áreas de investigación o la época de sus primeros trabajos, el propósito de mi artículo es reconstruir los puntos en común de estas historias y la forma en que articulan el pasado disciplinar. En vez de privilegiar las diferencias entre cada uno de los textos —objetivo que sería posible emprender en otro trabajo—, me concentro en aquellos hitos que se reproducen constantemente en la revisión de la historia de la antropología colombiana y persigo una explicación del privilegio que estos tienen sobre otras formas de pensar el pasado de la disciplina.

EL ESTADO Y LAS INSTITUCIONES

En la historiografía de la antropología colombiana, el Estado y la creación de las primeras instituciones de enseñanza disciplinar quedaron expuestos como los horizontes de inteligibilidad del devenir de la antropología en el país. El primero aparece como el agente que domina la producción intelectual a través del ejercicio de los mecanismos de poder que le son inherentes; las segundas, emblemáticas de toda historia de los saberes especializados, permiten fijar un origen para explicar el sentido y el progreso de la práctica disciplinar. Estado

e instituciones sirven como referentes obligados y complementarios para buscar y registrar los eventos del pasado disciplinar que se pretende reconstruir.

El papel determinante de las instituciones de enseñanza antropológica en el país está relacionado con la débil autonomía que estas tienen frente a los poderes transitorios que ocupan los puestos de mando en el Estado (cfr. Jimeno & Sánchez, 1990). En ese sentido, la historiografía de la disciplina señala y exalta la voluntad política que requirió la creación y consolidación de entidades dedicadas exclusivamente a la formación de antropólogos en el país. Como lo ha señalado Echeverri (1997), la aparición de estas instituciones manifiesta el interés gubernamental por crear las condiciones sociales para que la antropología y los antropólogos tuvieran un espacio laboral en el país.

Sin embargo, esta pertinencia de las instituciones revelada por la historiografía de la antropología demuestra que a la política y, sobre todo, a la dicotomía tradicional de los partidos políticos colombianos: liberal o conservador se les ha asignado, más que al Estado, un papel predominante y determinante; la inclinación del gobernante de turno y de su gabinete sirve para orientar y comprender el desarrollo de la antropología en ciertos momentos de su historia. Como la formalización de la antropología se dio, efectivamente, en el entramado institucional de los primeros gobiernos de la República Liberal, el devenir de la disciplina parece estar determinado por la ideología política que se encuentre situada en las principales posiciones del poder estatal. Con esta presuposición la historia se encuentra atada a una interpretación que trata de explicar el transcurrir de la disciplina con base en la identificación de las procedencias políticas de aquellos personajes que se consideran fundamentales en la instauración de la antropología en el país. El sistema bipartidista se encuentra en la base de la exégesis de la producción antropológica nacional.

Entonces, no resulta sorprendente, sino apenas sensato, que Milciades Chaves (1986) haya subtitulado su libro *Trayectoria de la antropología colombiana* con un corte temporal signado, el principio y el final, por la marca de la política partidista: *De la Revolución en marcha al Frente Nacional*. “Revolución en marcha”, como se recordará, fue el eslogan de la primera campaña y gobierno de Alfonso López Pumarejo entre 1934 y 1938. Al fijar este momento, Chaves (1986) está remitiendo

la reconstrucción de la historia disciplinar a un evento clave en la historia política colombiana del siglo xx: el fin de lo que se conoce como la Hegemonía Conservadora —una secuencia ininterrumpida de gobiernos conservadores desde 1886 hasta 1930— y el inicio de la República Liberal —una seguidilla de triunfos liberales en las elecciones presidenciales que se extendería desde 1930 hasta 1946—.

La historia de las instituciones pioneras en la antropología colombiana demuestra la relevancia inocultable de esos decenios de gobiernos liberales. López Pumarejo transformó la Facultad de Ciencias de la Educación, creada en 1932 por el gobierno de Enrique Olaya Herrera como anexo de la Universidad Nacional de Colombia, en la Escuela Normal Superior —en adelante, ENS— en 1936 (cfr. Jaramillo, 1989). La Normal no solo fue un elemento fundamental en la consolidación de una academia y un profesorado colombiano, sino que también fue el hogar del Instituto Etnológico Nacional —en adelante, IEN—, centro pionero en la formación de antropólogos en Colombia que abrió sus puertas en el también gobierno liberal de Eduardo Santos. Esta fundamentada asociación del liberalismo con la creación de las primeras instituciones antropológicas ha consagrado la década de los años treinta y la primera mitad de la década de los años cuarenta como el punto cero de la historiografía de la antropología colombiana. “Una historia real de las investigaciones antropológicas en Colombia habría que enmarcarla forzosamente en las gestiones oficiales realizadas a partir del año 1930” (Duque, 1971: 213). “Los primeros estudios de carácter sociológico moderno aparecen en el país a partir de la década del treinta” (Pineda Camacho, 1984: 220). Las entidades en las que se consolida la antropología en Colombia sirven como referencia, como rejilla de inteligibilidad, para la conformación de la memoria disciplinar, a través de la cual se forman sus estereotipos y sus imágenes tradicionales.

La aparición de instituciones públicas, manifestación del poder estatal y de las coyunturas de los tiempos, además de ocasionar una irrupción en nuestra percepción del pasado disciplinar, se ha consolidado como el eje indispensable de la historia de la antropología. La creación del IEN no es, de ninguna manera, algo gratuito en la reconstrucción del proceso de la antropología nacional, puesto que se trata de un momento clave en el que se concentra y formaliza la investigación

sobre el indígena, tema central y fundacional de la disciplina en el país (cfr. Botero, 2006; Duque, 1971; Langebaek, en prensa) y en el mundo (cfr. Trouillot, 1991). No obstante, el protagonismo del partido liberal en el proceso de institucionalización de la antropología en Colombia ha producido, como por reflejo, una sombra sobre los periodos de gobierno conservador y la relación del trabajo del pensamiento social de esas épocas con la historia de la antropología en el país. La importancia del antagonismo bipartidista en la historia política del país tiene unos efectos que se reproducen en la historiografía de la antropología colombiana y que han llevado a consolidar una imagen del recorrido y del futuro de la disciplina.

Con el bipartidismo como clave de análisis de la historia de la antropología se identifica una metáfora significativa para comprender el estigma que el conservadurismo ha cargado en la lectura del progreso de la nación: alrededor de la ruptura política que implicó la República Liberal se ha creado un imaginario de “ingreso a la modernidad” y, al mismo tiempo, se ha sepultado el paso de la Hegemonía Conservadora como un periodo de sometimiento al poder clerical que estancó al país por más de tres décadas. La luz y la oscuridad son los polos que estructuran el relato sobre las luchas del conocimiento científico en la transición del dominio conservador a las consecutivas presidencias liberales. En la historiografía de la antropología colombiana los adjetivos de modernidad y tradición, de progreso y estancamiento, de científico y dogmático, con los que los autores se refieren al pensamiento social colombiano dependiendo de si se produjo en épocas liberales o conservadoras, tienen, por lo tanto, un indiscutible contenido político. “En este contexto social se adelantó una reforma educativa que abrió brechas en un sistema con escasa o nula orientación a la formación de científicos y dominado por el pensamiento escolástico” (Jimeno, 1990: 56). Por su parte, Milciades Chaves (1986: 25) describe así la transición de la Hegemonía Conservadora a la República Liberal:

Las puertas y ventanas de las bibliotecas se abrieron y el aire fresco de la dialéctica oreó los anaqueles atiborrados de olor y sabor de rutina, de escolasticismo anquilosado con una amalgama de ideología mágico religiosa empapada de un conservadurismo enraizado [...]. En 1930 comienza un sacudión de varios órdenes al impulso de cambios realizados hábilmente en la política,

auspiciados por las fuerzas de unas ideas que se abrían camino y conmovían la estructura social a favor del cambio.

Los proyectos educativos de la República Liberal tienen esa connotación, por contraste con la educación en los gobiernos conservadores, de estar enseñando “[...] los conocimientos científicos más avanzados, con proyección hacia el análisis de los problemas del país; dejando de lado la enseñanza memorística y la sujeción de las doctrinas escolásticas” (Pineda Giraldo, 2000: 26).

El siglo XIX tiene un panorama similar pero con el ganador del bando contrario. La década de 1850 vio transitoriamente a los liberales en el poder. La Comisión Corográfica, puesta en marcha en 1850 en cuanto producto directo de las reformas liberales, es considerada en la historiografía como el antecedente válido de la antropología colombiana y, en ocasiones, del pensamiento social moderno en el país. “La Comisión Corográfica inició el periodo formativo de las ciencias sociales colombianas” (Arocha, 1984a: 34). Características contemporáneas del trabajo científico como la conformación de un “equipo profesional multidisciplinario” (Arocha, 1984a: 34) y “el carácter interdisciplinario y totalizante de su conformación” (Restrepo, 1984: 137) son subrayadas para reafirmar el lugar fundacional de ese proyecto para la ciencia social colombiana. La interrupción de la Comisión Corográfica y de los ideales liberales se ubica en el triunfo político e ideológico de la “Regeneración”, proyecto de gobierno conservador inspirado en la hispanofilia y fuertemente aliado con la Iglesia Católica, cuyo mayor estandarte es la constitución política de 1886. El panorama intelectual del gobierno conservador estuvo informado por la teología como un saber altamente difundido entre las elites colombianas hasta bien entrado el siglo XX (Arocha, 1984a: 36; Jimeno, 1984: 174).

Así como en el siglo XX la República Liberal “revolucionó” el gobierno nacional con base en una reforma educativa, la dependencia del partido conservador en la Iglesia Católica a finales del siglo XIX “[...] prolonga el monopolio educativo de la Iglesia durante el periodo colonial” (Jimeno, 1984: 169). Con la educación obstaculizada por el dogma religioso, y restringida para un grupo privilegiado de elites, la historiografía de la antropología colombiana ha marcado a la Hegemonía Conservadora como un periodo árido para la producción del

pensamiento social colombiano. “La Comisión Corográfica, así como trabajos individuales de ensayo social u observación antropológica y sociológica no pasaron de casos aislados en una sociedad ajena a la tradición de pensamiento científico” (Jimeno, 1990: 55).

En relación con el conocimiento producido sobre los grupos indígenas del país, que posteriormente sería el tema central de la antropología colombiana, el racismo de los conservadores y su declarada afinidad con el pasado colonial y la herencia hispánica marcan para la historiografía la ausencia de un pensamiento antecesor de la antropología colombiana que se institucionaliza en el siglo xx. «Con el triunfo de la Regeneración, sin embargo, se regresó nuevamente al viejo Proyecto Hispanista y Católico. Las “curiosidades americanas” indígenas perdieron relevancia ante el Estado» (Pineda Camacho, 1984: 205). Así como los epítetos de positivistas y modernizadores enfatizan la pertinencia del entorno liberal para la antropología colombiana, el racismo con el que se caracteriza al pensamiento social durante la Hegemonía Conservadora privilegia la imagen de un tiempo desafortunado para el desarrollo del pensamiento antropológico en el país. El enfrentamiento bipartidista se traslada así al campo intelectual: “El Estado y los sectores más conservadores se aferraban al neotomismo (el cual se irradiaba, principalmente desde el Colegio del Rosario); los derrotados intelectuales liberales (en el destierro o conversos a la Regeneración) optaban por el spencerismo” (Pineda Camacho, 1984: 206). Los intelectuales colombianos vulgarizaron aquellos aspectos del spencerismo que resaltaban “[...] la supervivencia del más apto y la perfectibilidad lenta pero inevitable de la sociedad, como resultado de leyes biológicas incontrolables por la cultura” (Arocha, 1984a: 37). El determinismo racial fue así la doctrina del pensamiento social durante la Hegemonía Conservadora, aunque esta aceptaba casos aislados como los de Salvador Camacho Roldán o Jorge Isaacs, ambos calificados como liberales en un ambiente hostilmente conservador (cfr. Arocha, 1984a; Pineda Camacho, 1984).

El Estado y sus instituciones, así como los partidos políticos tradicionales en el país, tienen un lugar preponderante en la historiografía de la antropología colombiana. Me gustaría ofrecer una interpretación de la primacía de estos referentes para la reconstrucción del pasado de la antropología colombiana.

En primer lugar, la oposición entre liberales y conservadores no es solo un enfoque interpretativo característico de la historiografía colombiana; también que se constituye, para América Latina, en una forma de acercarse a la realidad poscolonial del continente. El bipartidismo parece ser un fenómeno frecuente en la región aunque presente fisuras y conexiones que una distinción gruesa parece omitir. No resulta extraño entonces esta división en el plano del conocimiento social. Sin embargo, como lo ha señalado José Luis Romero (1978: ix), el conservadurismo ha sufrido la consecuencia inevitable de enfrentarse a la “estirpe iluminista” de la historia que ha predominado en Latinoamérica, “[...] según la cual solo parecen tener significado los procesos de cambio y mayor significación mientras más acelerados e intensos sean”. El pensamiento conservador y sus diferentes maniobras para garantizar la estabilidad del sistema o, por lo menos, para dictar unos parámetros plausibles a fin de generarles debate y cuestionamiento a sus enemigos políticos es olvidado por la tradición ilustrada que favorece la inscripción de los cambios abruptos en el registro de la Historia, como si ellos fueran el resumen del transcurrir humano (cfr. Romero, 1978).

Desde esta perspectiva, las instituciones se convierten en los haces luminosos del cambio en el trasfondo oscuro del pasado. Así, la coyuntura del proceso institucional es tomada como un punto cero de la antropología colombiana. Sin duda, el análisis del campo educativo en el país es la herramienta que contribuye a cambiar esta perspectiva de la historia disciplinar. “Nos mantenemos en la creencia de que antes de nuestra modernidad educativa lograda por el liberalismo, el pasado de la pedagogía fue más o menos la inquisición” (Saénz, Saldarriaga & Ospina, 1997: 6). El análisis presentado por Saénz (1997), Saldarriaga (2004; 2008), Pedraza (1999; 2004), Helg (1987) y Silva (2005), entre otros, muestra que entre las finalidades diferentes de las políticas educativas, guiadas por concepciones del mundo divergentes, también se puede encontrar un suelo común, una serie de continuidades y un grupo de enunciados que se distribuyen en la formación del debate sobre la naturaleza de la población colombiana que debería ser educada. Sáenz *et al.* (1997: 78) sostienen que

Los nuevos saberes de fundamento biológico, sociológico y filológico abrieron la mirada de la intelectualidad colombiana de

fin de siglo [diecinueve] hacia nuevos objetos de conocimiento, y sobre todo, apuntalaron un nuevo suelo de observación y enunciación para los saberes sobre la población.

El cuestionamiento de los elementos discursivos de la pedagogía colombiana junto con la identificación de ciertas zonas epistemológicas en los que el debate político tiene un lugar común son de gran importancia para el análisis de la historia de la antropología colombiana. El espacio institucional de la antropología propiciado por la República Liberal tiene en la ENS el máximo exponente de una ideología que atravesaba su constitución; la desestabilización de este ícono de la modernidad colombiana, como referente indiscutible del estudio de la antropología nacional, señala la necesidad de superar la visión bipartidista del pasado para historizar la producción del conocimiento antropológico desde una perspectiva diferente. En la superficie del conocimiento, reparando en las prácticas discursivas que articulan la política del saber y que conforman los objetos y los sujetos de un campo de investigación, debe indagarse y construirse una representación que dé cuenta de las relaciones de poder, propias de la producción de saberes, en las que la antropología nace como ciencia social. Además, es bastante cuestionable que, en un país donde la lealtad a los partidos se diluye en el marco de las conveniencias coyunturales, sean precisamente el liberalismo y el conservadurismo los principios explicativos del devenir de la antropología colombiana. La prescripción que implica una vinculación sistemática entre dominio del aparato estatal y orientación ideológica del conocimiento hace de este último un epifenómeno del poder.

En segundo lugar, el papel del Estado como empleador e impulsor de la antropología colombiana le ha garantizado ser referente ineludible del pasado de la disciplina. En este punto, la historiografía de la antropología ha sido lo suficientemente clara y sostenida para comprender la importancia de la “razón de Estado”: es el motor principal de la “inserción social” de la antropología y de sus practicantes (cfr. Arocha & Friedemann, 1984; Jimeno, 1984, 1990; Jimeno & Sánchez, 1990; Uribe, 1980, 1981). Si bien el análisis del conocimiento antropológico bifurcado en las opciones políticas me parece inconveniente, este tipo de estudios, en los que se conjuga la experiencia personal de

los autores con las estadísticas sobre el mercado de la profesión, son considerablemente convincentes y efectivos para situar el ejercicio de producción intelectual como una actividad que tiene ciertas condiciones sociales de posibilidad en las que se realiza.

GENEALOGÍA Y CONOCIMIENTOS LOCALES

El hilo conductor de las instituciones en la historiografía de la antropología colombiana plantea otros problemas, de los que aquí me ocuparé brevemente, pues que me interesa resaltar la necesidad de un análisis genealógico del conocimiento antropológico para la historia disciplinar. Como lo señaló recientemente Jimeno (2000: 180) “[...] el entorno institucional suele ser un tema predilecto de debate para la antropología latinoamericana, sobre todo para subrayar sus carencias y el efecto de estas sobre la consolidación de una producción intelectual de calidad”. La idea de una “producción intelectual de calidad” ha estado minada, sin duda alguna, por la interpretación de la historia disciplinar que ve las orientaciones teóricas de la antropología colombiana como un ingreso o una copia de las escuelas de la academia internacional. Es interesante anotar que la institucionalización de la antropología va acompañada, en la historiografía, de la aparición de ciertas corrientes disciplinares. Así lo expresan los dos grupos de autores de la historia de la disciplina a los que me he referido en este texto: Europa y Estados Unidos siempre aparecen como las fuentes del conocimiento, mientras que Colombia y, ocasionalmente, Latinoamérica, como los receptores de la verdad.

Esta relación con las influencias externas y la creación de una ciencia propia ha sido analizada respecto a dos formas de hacer antropología en el país: una objetivista y otra indigenista o aplicada. Los dos “estilos de antropología”, como los ha caracterizado Jimeno (2000) posteriormente al periodo de historiografía aquí analizada, están relacionados con la aparición de escuelas —marxismo, cultura y personalidad, estructuralismo, funcionalismo y difusionismo— y con la adopción de un enfoque particular de la disciplina y del ejercicio antropológico —neutralidad valorativa, indigenismo— (cfr. Arocha, 1984a, 1984b; Friedemann, 1984).

No es preciso hacer una lectura muy profunda para comprender el sentido de estas divisiones y el mensaje de los autores sobre la necesidad

de una antropología comprometida con el país. Tanto en el grupo de los pioneros, incluido Luis Duque Gómez, quien sería, en cierto modo, el continuador del “objetivismo” en el IEN, como en el grupo de la segunda generación de antropólogos, la desvinculación política de la disciplina es algo indeseable para el país. Los textos escritos a comienzos de la década de los años ochenta y la compilación reunida en *Un siglo de investigación social* (Arocha & Friedemann, 1984) están claramente enmarcados en el contexto de la crisis del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, en el de la orientación política tanto de los estudiantes de esta institución como también de los de la Universidad Nacional de Colombia y en el contexto de la consolidación de los movimientos sociales con reivindicaciones étnicas (cfr. Arocha, 1984a, 1984b; Arocha & Friedemann, 1984; Uribe, 1980, 1981). Justamente con la institucionalización de la antropología en 1963 y 1964 en las universidades de los Andes y Nacional, ambas en Bogotá, la historiografía ha reconocido la perpetuación de una bifurcación fundacional en la disciplina que “se apoyan en concepciones distintas de la ciencia, se nutren en fuentes teóricas divergentes, y sus preocupaciones han recibido una expresión en consonancia con la variabilidad de los tiempos y el devenir de la sociedad” (Uribe, 1980: 302).

Al igual que con el referente estatal, esta contextualización del quehacer antropológico en Colombia permite develar lo que se quisiera oculto: la incidencia indeseada de lo político en la prosa de la ciencia. Si bien es ampliamente conocido que las ciencias sociales no gozan del manto epistemológico que las protege del entorno social en el que se desenvuelven (cfr. Bourdieu, 2003), el saber y el poder en la fundación de la antropología es un ejercicio que desmitifica los ideales más altos de la producción del conocimiento y somete al antropólogo a una constante revisión de su ejercicio profesional. Los trabajos sobre la antropología colombiana delimitan de manera muy clara las peculiaridades locales que se inmiscuyen en la producción de conocimiento, lo que hace de la figura del intelectual un ser incorpóreo y descontextualizado. A partir de este trazado de las presiones locales que dan forma a la antropología nacional, queda en evidencia que la profesión no emerge del vacío de las relaciones sociales, ni nace deforme por la incidencia de las ideologías, sino que es justamente con estos nexos y a través de ellos que se genera su lugar de enunciación.

El problema que me ocupa en esta revisión —para dejarlo claro finalmente— no es otro que la caracterización del conocimiento antropológico colombiano. Las divisiones de la historiografía disciplinar, no de su historia, me parecen inadecuadas para ocuparse de un análisis sistemático de la producción antropológica. Como lo mostré, los partidos políticos y las filiaciones institucionales no son instancias lo suficientemente aislables como para definir el tipo de conocimiento que se ha escrito y pensado en Colombia. Más allá de señalar a unos como indigenistas y a otros como objetivistas, o de catalogar a algunos de racistas y a otros de relativistas, el conocimiento no ha sido objeto central de una historia de la antropología colombiana. A continuación, delinee unos supuestos de un trabajo en tal sentido y la necesidad de incluirlo dentro de la antropología colombiana.

La antropología, en cuanto ciencia social que encuentra su fundamento epistemológico en la definición de un método particular —la etnografía— y un objeto de estudio específico —el indígena—, es tan solo un momento minúsculo en la historia de los esfuerzos por comprender la alteridad en varias épocas del conocimiento científico (cfr. Krotz, 2002). Su relación con la producción que le precede, la cual carece de la unificación que entraña el proceso de institucionalización de la disciplina, no es la de un estadio superior de la ciencia con uno inferior; ante todo, se trata de una transformación en las reglas del discurso lo que funda esa sensación de progreso frente a lo que parece una producción llena de supersticiones y recursos literarios asistemáticos².

El papel desempeñado por las instituciones en la construcción de la historia de la antropología solo es igual de importante a la continua afirmación del indígena como el verdadero objeto de estudio de la disciplina (cfr. Chaves, 1986; Duque, 1971; Pineda Giraldo, 2000) y a que el indígena fue, en efecto, el motivo central de la institucionalización de la antropología en el país (cfr. Arocha & Friedemann, 1984; Botero, 2006; Echeverri, 1997; Langebaek, en prensa). Desde su codificación como salvaje o primitivo, pasando por la denominación de indio, la categoría capital sobre la cual se erige la institucionalización

2 “Academic disciplines do not create their fields of significance, they only legitimize particular organizations of meaning” (Trouillot, 1991: 161).

de la disciplina ha delimitado una alteridad particular, la del indígena, como el centro de toda su atención. No existe una esencia de la alteridad —eterna, inmutable— que haya intentado ser capturada por distintas posturas epistemológicas y que sirva como hilo conductor para hacer la historia de la antropología. Por el contrario, se trata de reconstruir unas relaciones en el discurso para encontrar en ellas la configuración del indígena como “otro”; se trata de abordar la historia de la antropología a partir del estudio de las formas en que emerge la alteridad, las continuidades y las transformaciones discursivas a las que esta se ve sometida. El punto de partida es entonces reconocer en el pasado la formulación de lo que Krotz (2002: 53) ha llamado la cuestión antropológica, esto es: “la pregunta por las condiciones de posibilidad y por los límites, los motivos y la significación de esa otredad, por sus formas y su transformación, lo que, a su vez, incluye la pregunta por su futuro y su sentido”.

Los procesos de institucionalización despliegan un ejercicio disciplinario para controlar y regular el discurso; así, el estudio del conocimiento producido, previo a la institucionalización y más allá de estos círculos especializados, revelará los contrastes en términos de lo que implicó consolidar la antropología como un lugar válido de enunciación. La genealogía del conocimiento antropológico no pretende destilar de la literatura de viajes, de la geografía, de la medicina o de la historia la esencia de todo lo que la antropología constituye; no busca las formas erróneas de la etnografía, las supersticiones que aún rondaban el estudio de las lenguas, los monumentos y las crónicas; en cambio, sostiene la importancia de esta dispersión y de aprehenderla en su contexto para reconocer el efecto del poder disciplinario de la institucionalización de la antropología.

La caracterización de los amplios y complejos procesos de redefinición y creación de espacios válidos para los intelectuales nacionales, y para los académicos de mediados del siglo xx y de la actualidad, es inseparable de la historia de la antropología colombiana. El punto de observación desde donde se sitúan ambas coincide plenamente con la diferenciación geopolítica y étnica que se forja en los albores de la independencia: como conciencia geopolítica, esta mirada se dirigirá hacia Europa —pero no hacia España, sino hacia Francia e Inglaterra, nuevos centros del sistema mundo—; como conciencia racial, se

internará en lo profundo del territorio a fin de reclamar para sí la marca del colonizador europeo, y por ende de la civilización, y devolver al salvajismo a las poblaciones del campo y de la selva (cfr. Cañizares, 1998; Mignolo, 2003b).

Esta situación no sugiere una salida simple; por el contrario, aún hoy en día, el lenguaje de la ciencia y, sobre todo, el de las ciencias sociales y humanas es problemático porque aparece en él, con toda su sutileza, la eficacia de las formas de pensamiento que aseguraron los procesos de colonización económica en América (cfr. Lander, 2003). Las categorías de clasificación y ordenamiento de las poblaciones —elementos propios de las ciencias sociales—, están imbuidas en el ordenamiento colonial centro-europeo de los siglos XVIII y XIX, caracterizado por el ascenso de los centros imperiales que se consolidaban como los nacientes Estados-nación (cfr. Castro-Gómez & Guardiola-Rivera, 2000). Al encontrar en el pensamiento social moderno y sus formas institucionales un punto lo suficientemente seguro para el despliegue de su autoridad, el intelectual latinoamericano incorporó en sus discursos la herencia colonial eurocéntrica del conocimiento expresada, paradigmáticamente, en la utilización del concepto *raza* para codificar las diferencias culturales bajo el manto de una naturalización de la dirección unilineal y progresiva de la evolución humana (cfr. Quijano, 2003; Lander, 2003). Por lo tanto, la antropología no es ajena a esta configuración epistémica moderna/colonial (cfr. Restrepo & Escobar, 2004). La conversión de los indígenas —“primitivos” o “salvajes”— en objetos de estudio, entidades sin agencia de las cuales es necesario predicar algo, es sintomático de las cargas políticas que tiene la disciplina. La antropología colombiana podría ser explorada concibiendo las pretensiones de universalidad arraigadas localmente y las traducciones y translaciones a las que estas pretensiones se ven sometidas en el contexto local (cfr. Ribeiro, 2005).

Existen varias particularidades que obligan a los intelectuales y antropólogos colombianos a modificar los discursos hegemónicos. Una de las más importantes es la coexistencia, bajo el manto del Estado-nación, de los observadores y de los observados (cfr. Jimeno, 2000). En la formulación del conocimiento antropológico, antes y después de la institucionalización, las implicaciones de la descripción de la alteridad estaban diluidas por las distancias geográfica y política;

en general, se trataba de una alteridad transoceánica (cfr. Krotz, 2005). Con la aparición de un *locus* de enunciación nacional, el intelectual reconoce que la figura del indígena puede ser asimilada en el proceso de construcción de la identidad de la nación (cfr. Guarín, 2005); asimismo, como afirma Jimeno (2000: 160), que el antropólogo

[...] ya no es más un extranjero constituido como sujeto desde el exterior, sino un miembro de la sociedad colonizada que luego se transformó en miembro de una nación que cobija tanto a los pueblos indígenas como a los investigadores, pero envuelve a los primeros dentro de un nuevo proceso de desigualdad.

La geopolítica del conocimiento tiene como objetivo poner en diálogo los caminos que ha seguido la configuración de las periferias (cfr. Mignolo, 2003a). Identificar los rasgos de estos procesos es una labor necesaria para la crítica del quehacer antropológico en la actualidad.

A diferencia de la historia institucional, el análisis del conocimiento antropológico colombiano no busca el origen de la antropología, sino su procedencia y su emergencia, esto es, lo heterogéneo y fortuito que descansa allí donde se pretende encontrar la esencia del presente³. Tomando el discurso como objeto de análisis, la historia de la antropología colombiana indaga la construcción del *locus* de enunciación que legitima la producción de conocimiento sobre la alteridad en medio de las tensiones poscoloniales propias del país y, en consecuencia, el entramado de poder por donde circula el conocimiento. Junto a la distinción de la dimensión colonial del conocimiento se abre una perspectiva de análisis para las desigualdades en el prestigio académico. La academia internacional, cuyos centros de producción están claramente establecidos, es un espacio de legitimación de ciertas prácticas de escritura y pensamiento (cfr. Fox, 1991). La validez del lenguaje científico está asociada con el refuerzo institucional que hace audibles y legibles los argumentos (cfr. Bourdieu, 1991). Los contextos locales propios de la academia internacional desaparecen al mundializarse

3 “La búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo” (Foucault, 2000: 29).

como cánones disciplinares, mientras que en las antropologías periféricas esos mismos contextos limitan las posibilidades de formular teorías abstractas (Gerholm & Hannerz, 1982). En el proceso de formación del conocimiento antropológico colombiano se evidencian las articulaciones disímiles de las antropologías en el mundo, al incorporar los debates sobre translación y traducción de los saberes especializados (cfr. Quevedo, 1993; Restrepo & Escobar, 2004).

Frente a los desafíos que presenta la práctica de la antropología (etnografías en medio de conflictos armados; demandas de grupos indígenas, campesinos y afrodescendientes; instauración de políticas públicas descontextualizadas, etc.), la pregunta por la historia de la antropología parece intrascendente y alejada de las situaciones concretas de la realidad. Pero los discursos se ordenan en medio de las circunstancias sociales que busca comprender; la ruptura en dos mundos, uno exclusivamente lingüístico, y otro exclusivamente real, niega la dinámica de interrelación que se da en la comprensión de los problemas. El énfasis en las prácticas discursivas no reafirma el mundo autocontenido del giro lingüístico porque pretende la unión de la producción social de los discursos y de la producción discursiva de lo social (cfr. Chartier, 1996). Es por ello que la historia de la antropología siempre será relevante como un medio de crítica de la producción académica y de los presupuestos que la autorizan. Seguir la ruta de los conceptos, sus elaboraciones, sus articulaciones y aquello que pretenden significar es inmiscuirse en las negociaciones del conocimiento. Al registrar esas formas en que la cuestión del indígena ha sido abordada, los presupuestos eludidos de la práctica del saber salen a la luz. El estudio de la antropología colombiana posibilita la transformación efectiva de la comprensión del mundo para cuestionar así la herencia de un pensamiento que se organizó alrededor de las asimetrías políticas que le eran familiares⁴.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arocha, J. (1984a). Antropología en Colombia. Una visión. En J. Arocha & N. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* (pp. 27-130). Bogotá: ETNO, Presencia, FES & Colciencias.

4 Mis agradecimientos a Zandra Pedraza, constante interlocutora de las ideas aquí expuestas, por sus comentarios a una versión anterior del texto.

- Arocha, J. (1984b). Antropología propia: un programa en formación. En J. Arocha & N. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* (pp. 253-300). Bogotá: ETNO, Presencia, FES & Colciencias.
- Arocha, J. & de Friedemann, N. (1984). Ejercicio de la antropología en grupos indígenas colombianos. En J. Arocha & N. de Friedemann. (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* (pp. 301-380). Bogotá: ETNO, Presencia, FES & Colciencias.
- Asad, T. (1973). Introduction. In T. Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (pp. 7-19). New Jersey: Humanities Press.
- Botero, C. I. (2006). *El redescubrimiento del pasado prehispánico de Colombia: viajeros, arqueólogos y coleccionistas, 1820-1945*. Bogotá: ICANH, CESO & Universidad de los Andes.
- Bourdieu, P. (1991 [1982]). *Language and Symbolic Power*. Traducción de Gino Raymond y Matthew Adamson. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (2003 [2001]). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Curso del Collège de France 2000-2001. Traducción de Jordá, J. Barcelona: Anagrama.
- Cañizares, J. (1998). Entre el ocio y la feminización tropical: ciencia, élites y estado-nación en Latinoamérica, siglo XIX. *Asclepio*, 50(2), 11-31.
- Castro-Gómez, S. & Guardiola-Rivera, Ó. (2000). Introducción. Geopolíticas del conocimiento o el desafío de “impensar” las ciencias sociales en América Latina. En S. Castro-Gómez (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. xii-xiv). Bogotá: Instituto Pensar-Pontificia Universidad Javeriana.
- Chartier, R. (1996). *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.
- Chaves, M. (1986). *Trayectoria de la antropología colombiana. De la Revolución en marcha al Frente Nacional*. Bogotá: Colciencias.
- Darnell, R. (1977). History of Anthropology in Historical Perspective. *Annual Review of Anthropology*, 6, 399-417.
- Duque G., L. (1971). Notas sobre la historia de las investigaciones antropológicas en Colombia. En J. Jaramillo Uribe (ed.), *Apuntes para la historia de la ciencia en Colombia* (pp. 211-235). Bogotá: Colciencias.
- Echeverri, M. (1997). El proceso de profesionalización de la antropología en Colombia. Un estudio entorno a la difusión de las ciencias y su localización. *Historia Crítica*, 15, 67-79.

- Fabian, J. (2003 [1983]). *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fox, R. (1991). Introduction: Working in the Present. In R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present* (pp. 1-16). Santa Fe, CA: School of American Research Press.
- Foucault, M. (2000 [1971]). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos.
- Friedemann, N. (1984). Ética y política del antropólogo: compromiso profesional. En J. Arocha & N. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* (pp. 381-428). Bogotá: ETNO, Presencia, FES & Colciencias.
- Geertz, C. (1994 [1983]). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Traducción de Alberto López Bargados. Barcelona: Paidós.
- Gerholm, T. & Hannerz, U. (1982). The Shaping of National Anthropologies [Introduction]. *Ethnos*, 47(1-2), 5-35.
- Guarín M., Ó. (2005). De bárbaros a civilizados: la invención de los muisca en el siglo XIX. En A. M. Gómez Londoño (ed.), *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria* (pp. 228-246). Bogotá: Instituto Pensar-Pontificia Universidad Javeriana.
- Helg, A. (1987). *La educación en Colombia, 1918-1957*. Bogotá: Cerec.
- Hymes, D. (Ed.). (1974). *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books.
- Jaramillo, J. (1989). La educación durante los gobiernos liberales. 1930-1946. En A. Tirado Mejía (dir.), *Nueva historia de Colombia IV. Educación. Ciencias. La mujer. Vida diaria* (pp. 87-110). Bogotá: Planeta.
- Jimeno, M. (1984). Consolidación del Estado y antropología en Colombia. En J. Arocha & N. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* (pp. 159-196). Bogotá: ETNO, Presencia, FES & Colciencias.
- Jimeno, M. (1990). La antropología en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 28, 53-66.
- Jimeno, M. (2000). La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana. En J. Tocancipá (ed.), *La formación del Estado-nación y las disciplinas sociales en Colombia* (pp. 157-190). Popayán: Universidad del Cauca.
- Jimeno, Myriam & Sánchez, E. (1990). Estado de desarrollo e inserción social de la antropología en Colombia. En *Misión de ciencia y tecnología. La conformación de comunidades científicas en Colombia*. Bogotá, 1990.

- Ministerio de Educación Nacional, DNP., Fonade, Misión de Ciencia y Tecnología (pp. 895-926).
- Kahn, J. (2001). Anthropology and Modernity. *Current Anthropology*, 42(5), 651-680.
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México DF: Fondo de Cultura Económica & Universidad Nacional Autónoma de México.
- Krotz, E. (2005). Anthropologies of the South: Their Rise, Their Silencing, Their Characteristics. *Revista de la Red de Antropologías del Mundo*, 1, 147-159.
- Lander, E. (2003). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-40). Caracas: Unesco.
- Langebaek, C. (en prensa). *Los herederos del pasado*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Léclerc, G. (1972). *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris: Fayard.
- Mignolo, W. (2003a). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2003b). La colonialidad a lo largo y a lo ancho. El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 55-87). Caracas: Unesco.
- Pedraza, Z. (1999). *En cuerpo y alma. Visiones del progreso y la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Pedraza, Z. (2004). Y el verbo se hizo carne... Pensamiento social y biopolítica en Colombia. En S. Castro-Gómez (ed.), *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia* (pp. 185-199). Bogotá: Universidad de Pittsburgh.
- Pineda C., R. (1984). La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950). En J. Arocha & N. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* (pp. 197-252). Bogotá: ETNO, Presencia, FES & Colciencias.
- Pineda G., R. (2000). La antropología en Colombia. En F. Leal Buitrago & G. Rey (eds.), *Discurso y razón: una historia de las ciencias sociales en Colombia* (pp. 25-44). Bogotá: Tercer Mundo & Publicaciones Uniandes.

- Quevedo, E. (1993). Antecedentes: de la historia de los saberes científicos a la historia social de las ciencias. En E. Quevedo (coord.), *Historia social de la ciencia en Colombia. Fundamentos teórico-metodológicos*. Bogotá: Colciencias & Tercer Mundo.
- Quijano, A. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Caracas: Unesco.
- Restrepo, E. & Escobar, A. (2004). Antropologías en el mundo. *Jangwa Pana*, 3, 110-131.
- Restrepo, O. (1984). La Comisión Corográfica y las ciencias sociales. En J. Arocha & N. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* (pp. 131-158). Bogotá: ETNO, Presencia, FES & Colciencias.
- Ribeiro, G. L. (2005). World Anthropologies: Cosmopolitics, Power and Theory in Anthropology. *Revista de la Red de Antropologías del Mundo*, 1, 55-74.
- Romero, J. L. (1978). El pensamiento conservador en el siglo XIX. En J. L. Romero (comp.), *Pensamiento conservador (1815-1898)* (pp. ix-xxxviii). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Saénz, J., Saldarriaga, Ó. & Ospina, A. (1997). *Mirar la infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*. Medellín: Universidad de Antioquia, Universidad de los Andes, Universidad Nacional de Colombia & Colciencias.
- Said, E. (2003 [1978]). *Orientalismo*. Traducción de María Luisa Fuentes. Barcelona: Random House Mondadori.
- Saldarriaga, Ó. (2004). La “Cuestión Textos” de 1870: una polémica colombiana sobre los *Elementos de ideología* de Destutt de Tracy. En S. Castro-Gómez (ed.), *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia* (pp. 105-164). Bogotá: Universidad de Pittsburgh.
- Saldarriaga, Ó. (2008). De universidades a colegios: la filosofía escolar y la conformación del bachillerato moderno en Colombia, 1792-1892. En S. Castro-Gómez & E. Restrepo (eds.), *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (pp. 308-333). Bogotá: Instituto Pensar- Pontificia Universidad Javeriana.
- Silva, R. (2005). *República Liberal, intelectuales y cultura popular*. Medellín: La Carreta.
- Stocking, G. (Ed.). (1991). *Colonial situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.

- Trouillot, M.-R. (1991). Anthropology and the Savage Slot. En R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present* (pp. 17-44.) Santa Fe, CA: School of American Research Press.
- Uribe, C. A. (1980). La antropología en Colombia. *América Indígena*, XL(2), 281-308.
- Uribe, C. A. (1981). La etnología colombiana en la década de los setenta. En Seminario del Grupo de Trabajo Epistemología y Política, *El sujeto como objeto de las ciencias sociales. Las relaciones entre epistemología y política en las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Cinep & Sociedad Colombiana de Epistemología.
- Wilder, G. (2003). Colonial Ethnology and Political Rationality in French West Africa. *History and Anthropology*, 14(3), 219-252.

**“LA MUERTE DEL BUEN SALVAJE FUE EL NACIMIENTO
DE LA ANTROPOLOGÍA EN MÍ”: RELATO
DE LA EXPERIENCIA DE TRABAJO DE CAMPO
DE KAWALOULE**

*“The death of the good savage was the birth of anthropology
in me”: a narration of Kawaloule's first field work*

DAVID ELIÉCER ARIAS MARÍN *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* dsinai8o@hotmail.com

Artículo de reflexión recibido: 15 de abril del 2008 · aceptado: 3 de octubre del 2008

RESUMEN

El artículo recoge la narración de Kawaloule, un antropólogo graduado de la Universidad

Nacional de Colombia, quien expone su experiencia personal de trabajo de campo en La Guajira. A través de su relato se abordan algunos temas cruciales para el trabajo de campo antropológico, como lo son el problema del acceso al campo, el establecimiento de relaciones personales con los sujetos investigados, el papel de los antropólogos en los contextos de investigación, las formas de observar y de participar en los contextos de interacción, el registro de la información, el uso del diario de campo, las motivaciones para escoger los lugares, los temas y los problemas de investigación, el surgimiento de nuevas inquietudes junto con la problematización y conceptualización de la realidad estudiada, la confrontación de las teorías y de las ideas preestablecidas con los hechos, entre otras cosas. Apoyándose en la oralidad y con un enfoque descriptivo, el artículo propone sentar las bases empíricas sobre las cuales se pueda dar trámite a discusiones epistemológicas sobre el trabajo de campo en la antropología y sobre la identidad personal y profesional de los antropólogos.

Palabras clave: *trabajo de campo, etnografía, antropología, buen salvaje, La Guajira, wayuu, sueños.*

ABSTRACT

This article approaches the narration of Kawaloule, an anthropology graduate from the Universidad Nacional de Colombia, who presents his personal field work experience in La Guajira region. His narration approaches some crucial topics for the anthropological field work such as the problem of accessing the field, the establishment of personal relations with the subjects under research, the role of anthropologists in the research contexts, the ways of observing and participating in interaction contexts, the data recording, the daily use of the field, the reasons for choosing the places, the research topics and problems, the emergence of new doubts along with the problematization and conceptualization of the reality under study, and the confrontation of theories and pre-established ideas with the facts, among others. Based on the oral tradition and with a descriptive focus, this paper intends to set the empirical bases on which epistemological debates can take place in regards to the anthropological field work and the anthropologists' personal and professional identities.

Keywords: *field work, ethnography, anthropology, good savage, La Guajira, Colombia, Wayuu tribe, Indigenous, dreams.*

INTRODUCCIÓN

En este escrito presento la narración de un antropólogo sobre su primer trabajo de campo. A través de su testimonio intento responder la pregunta sobre el significado que tuvo para él esta experiencia. Trato de hablar del trabajo de campo y de la antropología desde una perspectiva personal, intentando apartarme de otras perspectivas que privilegian los aspectos teóricos y del deber hacer de la etnografía. En este artículo se puede observar una parte del proceso de transformación mental y personal que esta persona, a quien en adelante llamaremos Kawaloule, experimentó en su estadía en el campo y la forma en que fue naciendo en él la antropología.

Este artículo es resultado de un interés que desarrollé hace unos años por conocer las experiencias de otros en sus trabajos de campo. Sin duda alguna, a través de esta búsqueda intentaba resolver un conflicto que latía dentro de mí y que hoy todavía subsiste, aunque de forma más sosegada. Buscando esa respuesta, me dediqué cerca de dos años a reflexionar y a tratar de redactar una tesis mediante la cual pudiera enfrentarme con ese conflicto. Quería hablar con sinceridad y lograr que las personas entrevistadas hicieran lo mismo. El producto de esos esfuerzos fue un documento de más de doscientas páginas en el que recogí diez testimonios sobre experiencias de trabajos de campo: *Ser otro por un momento: diez relatos sobre trabajo de campo* (2007), del cual forma parte el capítulo modificado que presento a continuación.

Opté por escribir cada capítulo a través de los relatos orales, pues muy temprano me percaté de que estos estaban presentes en la realidad; pensé que mi trabajo consistiría en recogerlos y transcribirlos. En la informalidad de las conversaciones con mis compañeros, las experiencias de trabajo de campo eran un tema frecuente. Yo disfrutaba oír de ellas tanto como ellos de contarlas. Me planteé entonces la posibilidad de hacer acopio de estas historias y narrarlas de la manera más fiel posible a como me eran transmitidas, pensando que quien las leyera sintiera más bien que las estaba escuchando. Los entrevistados fueron muy buenos narradores y yo asumí el papel de oyente, transcriptor y editor. Dichos relatos parecen además una forma adecuada de presentar algunas respuestas a las permanentes inquietudes que de tiempo en tiempo asaltan a los antropólogos y a los que aspiran a

serlo. Esto último, por cierto, plantea la cuestión de decidir cuándo se es antropólogo: ¿una vez se recibe el diploma?, ¿después de haber hecho trabajo de campo?, ¿al cabo de varios años?, ¿o después de haber tenido una experiencia reveladora? Por experiencia propia, puedo afirmar que he debido pasar por varios conflictos y por algunas “pruebas de fuego” para sentirme antropólogo. Tanto me temo que entre las pruebas de fuego está la de ese rito iniciático que para muchos es el trabajo de campo.

Espero que los lectores se sientan identificados con algunas afirmaciones incluidas en este relato y sepan ponerse por un momento en los zapatos del otro —en este caso, de Kawaloule—, al fin y al cabo es el trabajo de todo aquel que ejerza la antropología con cierta dosis de pasión y responsabilidad.

EL ANTROPÓLOGO EN CUESTIÓN

Tiene el aspecto de un hombre solo, de pocas palabras y escasas sonrisas. Lo vi por primera vez en el 2001, cuando los dos inscribimos la asignatura de Antropología Económica. Yo también asistía en aquel entonces a las deslumbrantes clases del profesor Guillermo Páramo, las cuales fueron definitivas para entender lo que había significado la destrucción de las Torres Gemelas. El semestre terminó y pasó un buen tiempo sin tener noticias de Kawaloule. Sin embargo, al año siguiente lo volví a ver, esta vez en la asignatura de Laboratorio de Investigación. Corría el segundo semestre del año 2002.

La dinámica de este curso consistía en que cada estudiante presentaba su proyecto de investigación ante el resto de compañeros. En un ejercicio aleccionador, la profesora y los estudiantes teníamos la misión de hacer preguntas, observaciones y discutir (lo que llamamos “dar palo”) con el fin de contribuir a formular los proyectos de investigación de la manera más adecuada. Kawaloule tenía entonces la intención de irse a Nariño a trabajar con los kwaiker, más popularmente conocidos como los awa (o awá). Una vez terminada la asignatura, que contaba con cerca de cuatro semanas de trabajo de campo, cada quien debía enfrentarse con la escritura de su tesis, lo cual significa enfrentarse con sus propios miedos y su propia pereza.

En el año 2003 lo vi nuevamente, esta vez en otro Laboratorio de Investigación al cual fui invitado por un amigo para que presentara

lo que hasta ese momento llevaba escrito de la tesis. Este último encuentro fue distinto a los anteriores, pues pude percibir una persona diferente a la que había conocido de manera intermitente a lo largo de aquel tiempo. La diferencia radicaba en la parte personal, ya que había cambiado su actitud hacia los demás y, por qué no decirlo, hacia la vida misma. Me preguntaba qué o, más exactamente, quién habría podido cambiarlo. Con mi amigo especulábamos sobre la existencia de alguna mujer en su vida.

Un día cualquiera del año 2003 me lo encontré por casualidad en el “Jardín de Freud”. Allí estuvimos de pie, conversando junto a un matorral sobre su experiencia de campo. Como ya lo señalé, por aquella época era común encontrarse en los pasillos, y aun fuera de los edificios, compañeros que estaban en el proceso de elaborar sus trabajos de grado, que estaban pasando por circunstancias parecidas a las de uno. Algunos habían viajado fuera de Bogotá y permanecían en esos sitios, mientras que otros ya habían regresado. Kawaloule era uno de estos últimos, y durante el tiempo que conversamos me contó que no había estado en Nariño, como era su intención, sino en La Guajira, trabajando entre los wayuu. Entonces le pregunté: “¿Y qué cosas raras le sucedieron?”. Él se quedó pensando —porque cada vez se tomaba su tiempo para responder— y al cabo de unos segundos, dijo: “Sí, una vez se me perdió un chivo”. Yo me reí y le pregunté: “¿Cómo así?”. Entonces me contó la historia del chivo que se le extravió mientras lo pastoreaba.

Para ese entonces, aún era prematuro imaginar que al cabo de dos años el trabajo de campo se iba a convertir en mi tema de estudio y que a causa de ello incurriría en algunas complicaciones tratando de deshilar la maraña de las ideas y de los sentimientos. Pero la vida me daba señales. La clave de todo, pensé, estaba en cómo abordar el tema. Con el tiempo, me fui reafirmando en la convicción de que debía abordarlo a través de relatos que dieran cuenta de las experiencias personales de quienes por primera vez se enfrentaban a un trabajo de campo. Esto me obligó a leer algunos libros sobre el tema, y aunque su lectura me pareció útil en principio, al término de cierto tiempo me invadió un sentimiento de frustración al no encontrar en ellos la ayuda que yo buscaba. Por el contrario, observaba que algunos textos representaban verdaderos obstáculos para seguir adelante. Por tal

razón decidí romper con el academicismo que me rodeaba y apartarme de los libros que había leído. Esta es la razón por la cual sólo hago uso de tres referencias bibliográficas para este artículo. Me di cuenta de que para entender el trabajo de campo no era obligatorio leer esos libros y que, por curioso que parezca, podría ser más provechoso, desde un punto de vista analítico, oír las historias de lo que otros habían experimentado y sacar conclusiones a partir de ellas. Me pareció, además, que esto le daba cierta originalidad a mi trabajo, aunque tuviera que sortear algunas dificultades en relación con la justificación de mi metodología, el enfoque empleado y la aprobación de mi proyecto.

Me puse en contacto nuevamente con Kawaloule a través del correo electrónico y seguidamente del teléfono. Fue así como concertamos una cita para un viernes en la mañana. El día era claro y el tiempo fresco. Pasadas las nueve de la mañana, los estudiantes de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional se reúnen en las afueras del edificio a charlar. Algunos se entregan al fútbol desde esa hora y otros planean lo que se hará ese día en horas de la tarde y en especial de la noche. Él esperaba sentado en un pequeño muro donde hoy en día se sientan los estudiantes, algunos de ellos acompañados de sus chazas¹ donde venden minutos y algunos productos para comer. Yo solamente me percaté de su presencia porque un brazo se estiró a mi paso. Entonces me senté junto a él y empezamos a hablar. Los carros pasaban lento por la deteriorada vía que comunica con el parqueadero del edificio de Sociología. Entre tanto, el camión de la basura hacía sonar su campana y los perros de raza criolla corrían y ladraban rabiosamente tras este.

Era el primer semestre del año 2005. Yo estaba terminando de impartir dos cursos de antropología, era la primera vez que daba clases en mi vida. Respecto a esta experiencia, había leído en un artículo de Lévi-Strauss algo con lo que yo me identificaba: “¿No es el profesorado el solo medio que se les ofrece a los adultos para poder permanecer en la escuela?” (1964: 252). Le pregunté a Kawaloule: “Usted... ¿ya ha dado clases antes?”. “Sí, yo ya pasé por esa experiencia”, me contestó. “¿Dónde?”. “Yo estudié seis semestres de Ingeniería de Sistemas.

1 Puestos de venta informal de pasabocas, usualmente atendidos por estudiantes, ubicados en el campus de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

A veces diseño softwares que yo mismo instalo. He dado clases de Sistemas y de ahí he sacado parte del dinero para viajar a La Guajira. La otra parte es ayuda familiar”. Meses después encontraría que el hecho de pasar por varias partes antes de “aterrizar” en la antropología era una característica común entre los entrevistados. “¿Le gustaría repetir esa experiencia de dar clases?”. “Sí”, respondió con un movimiento de cabeza pausado y repetido.

Subimos entonces a la oficina de la Maestría en Antropología Social, que en esa época yo utilizaba como espacio para atender estudiantes, a falta de uno para docentes ocasionales. Allí hicimos nuestra primera entrevista, la cual se vio interrumpida en diferentes momentos por estudiantes que se acercaron a solicitar asesoría. A él le llamó la atención que uno de ellos propusiera desarrollar una estructura narrativa circular para su informe final. “Cuando reciba ese trabajo, me lo deja leer”, me dijo él. “Claro”, le respondí. Y en ese momento, y todavía hoy, he pensado en la posibilidad de que la vida transcurra a veces en forma circular.

Al presentar su proyecto en el segundo Laboratorio de Investigación, tenía en mente investigar la relación entre el territorio, el cuerpo y la palabra. Pero una de las primeras verdades que se le reveló estando en el campo fue la de encontrar que había otros asuntos que explicaban mejor el mundo social de los wayuu. “La realidad era como un muro que se levantaba ante mis ojos, y era imposible permanecer ciego ante ella”, me dijo. Es por eso que este relato habla, entre otras cosas, de su inmersión en el mundo de los wayuu y de su a veces tímida travesía por el mundo de los sueños. Sin más preámbulos, las siguientes son sus palabras:

Encuentro con el tema y con el problema

Escribí el texto como relatos de campo porque pensé que era una forma de que otras personas diferentes a los antropólogos tuvieran forma de acceder al conocimiento de quiénes son los wayuu. Me parece que es más fácil contado así, se puede entender más eso.

Yo no sabía entonces que la cuestión era el sueño, no la había encontrado. Todavía seguía con el cuento ese de territorio, cuerpo y palabra. Yo estaba con eso. La primera vez que leí el diario de campo dije: “No, sí, claro: territorio, cuerpo, palabra, de pronto sí puede haber una relación ahí”.

Digamos que esa fue una de las experiencias que me acercó más a tener una relación de lo que es el sueño para los wayuu, vivido en carne propia.

Cuando me di cuenta de eso, cambió la forma de aproximación del trabajo. Perfectamente yo hubiera podido seguir porfiando “y tengo que encontrar el cuerpo y tengo que encontrar la palabra”. Muy seguramente lo hubiera encontrado. Pero es como... como qué le digo yo. Es como que usted va o yo voy aquí y no hay nada en frente y de repente aparece ese edificio y es como si yo pretendiera que no existe. Existe. Y además ver que el sueño puede serlo todo para ellos me está dando una explicación de lo que yo quiero encontrar. ¿Por qué tengo que seguir entonces con lo que yo de pronto me planteé aquí? No sé. A mí me parece que no puedo ir a ultranza con eso. Haberme encontrado con el sueño, que la gente me comenzara a hablar del sueño, a hablar qué era lo que veía, esa es la realidad aplastante, ¿sí? Qué hago yo contra eso, ¿seguir con mi cuento de territorio, cuerpo y palabra?, ¿qué sentido hubiera tenido? Estaría yo tratando de encegucarme, tratando de no ver la realidad y seguir con la película que yo me monté aquí. Es que es muy diferente estar aquí planteándose cosas que ir al campo y ver las cosas. Me mostraron otra forma. De todas maneras aquello no cambió tanto. Yo quería llegar a lo del territorio marino, quería llegar a eso. Pero desde donde yo lo estaba viendo no era la forma. Ir contra la corriente no hubiera tenido sentido. Es más, hasta ese trabajo puede estar por hacerse. Ver efectivamente qué tanto se construyen relaciones entre territorio, cuerpo y palabra. Puede ser que la perspectiva se haya aplazado. No creo que haya perdido vigencia, pero me pareció más importante la cuestión del sueño. Mejor dicho, el sueño da cuenta de todo lo que le ha pasado a la sociedad. Una situación histórica, conjunto mítico. Da cuenta de todo.

Sueños

Los sueños míos no comenzaron a cambiar. Comenzaron a cambiar las interpretaciones que se les daban a los sueños, a mis sueños. El cuidado que comenzaba a poner a mis sueños. Curiosamente, cuando estaba yo en la mitad del campo, estaba yo con mi amigo Azael caminando. Fuimos por los chivos y él me preguntaba que si los sueños eran importantes para nosotros aquí, y yo le decía que no, que nosotros no les poníamos mucha atención. Y ese fue un corte en cuanto a

lo que pudo haber significado tener una comprensión más amplia de los sueños y tener más interacción con él por la cuestión de los sueños. Porque él dejó de contarme los sueños. Él dijo: “No, para estos manes no es importante”. Es más, él me dijo: “¿Usted ha soñado que ha vivido o que está entre cabras, entre chivos?”. Yo le dije que no. Él decía, lo que yo entendí, era que yo debía haber soñado eso porque los chivos simbolizan los wayuu, que yo estaba viviendo entre los wayuu. Yo le dije que no había tenido ese sueño.

Una tarde, hablando con el hermano de Azael, le pregunté qué soñaban. Lo que pasa es que ellos pescan de noche, siempre pescan de noche. Solo en los tiempos de junio, como de mayo a junio, pescan de día. Se van por la mañana, tiran la red y se devuelven porque los vientos son muy fuertes. De resto, las faenas de pesca son nocturnas. Entonces, hablando con el hermano de Azael le pregunté: “¿Y cómo son sus sueños en el mar?”. Entonces él comenzó a contarme cómo aparecía esta señora Puloui en los sueños de él.

Me comienza a hablar: “Yo una vez soñé con Puloui”, y me comienza a contar lo que está ahí en el trabajo. Entonces comienzo a ver que la cuestión ahí es el sueño. Cuando hablé con él, todo quedó claro. Quedó el sueño como una forma de ver el mar, una forma en la que todos los valores sociales y culturales de los wayuu se incorporan sobre el mar. Por eso, los pescaditos se convierten en chivos y ovejos. Si no se hubiera hecho eso, ¿cómo hubiera entrado el mar en la introducción del ganado? No se puede, y más aún siendo el mar un sitio donde se practica una de las actividades económicas que son subordinadas, que en un cierto sentido son menospreciadas como la pesca. Pesca es cacería. No hay otra forma de incorporar el mar. Bueno, no sé qué otro mecanismo hubiera podido quedarse o ingeniarse los wayuu. La única forma era esa.

Al estar entre los wayuu todos los días, comienza uno a ver que el sueño sí tiene un papel fundamental. Por las mañanas ellos hablan de los sueños. Con Azael hubo ese corte después de esa conversación. Yo me di cuenta después que él dejó de contarme los sueños. Pensó que para mí no tenía importancia. Pero con los demás hermanos, con las demás personas seguíamos hablando de los sueños. Y es más: comenzaba uno a interrogarse sobre qué significaban y también me hacía preguntas: esto puede ser para qué. Comenzábamos a hablar de los sueños.

Yo planeaba estar más tiempo en campo. Hubo problemas aquí y no me pudieron seguir ayudando con lo que me estaban ayudando para poder seguir estando en el campo. Antes de que eso pasara, tuve un sueño. Soñé que me estaba bañando en aguas turbias, en aguas de color café, y me dijeron: “Eso es para problemas”. Y al poco tiempo, preciso pasó. Eso es pa’problemas. Hubo otro que también está relacionado con aguas. Resulta que aquí había un amigo que estaba emproblemado. El man me dijo: “¿Sabe qué? Me voy a tener que volar para allá”. Y un día soñé con el man, que estaba en La Guajira, y que curiosamente estábamos andando por una quebrada. Íbamos saltando por la quebrada, pero era un agua limpia. Eran aguas claras. Entonces me dijeron: “Su amigo nunca va a venir aquí”. O sea, porque lo soñé allá, mi amigo nunca va a venir aquí. Y lo otro eran las aguas claras: “Ya su amigo no tiene problemas”. No propiamente se había salido del lío, pero ya estaba saliéndose.

La mayoría de personas puede llegar a interpretar sus sueños. Hay otros que sin embargo se puede decir que son crípticos y se necesita de un buen soñador, de un viejo que pueda interpretar los sueños, un semiexperto, podríamos decir. Pero casi todo el mundo está capacitado para interpretar sus sueños, y si no, pues para eso es la reunión de la mañana. La gente por la mañana cuando se toma el café o el tinto comienza a hablar de sus sueños y dicen: “¿Esto para qué?”. Entonces todos dan su opinión.

El buen salvaje

Desde que yo entré a estudiar Antropología, la cuestión eran los indios. Desde ahí viene la cuestión del buen salvaje. Antes de entrar a Antropología, esa idea del buen salvaje está muy ahí. Pensé: “Estos manes tienen la solución para todo, estos son unos berracos, estos viven en amor, todo bacano”. Eso era ahí, al principio. Por eso creo que pervivió esa idea hasta ahora, hasta cuando pudo morir. Entonces yo dije: “No, estos manes son los que tienen la solución para toda esta porquería”. O sea, es el mismo viaje de Lévi-Strauss, ¿sí me entiende? Desde que yo entré a Antropología me monté en el viaje de Lévi-Strauss, pero yo todavía no lo había leído.

La idea del buen salvaje viene de todo lo que se ve. Por ese tiempo, televisión, haber escuchado cosas sobre los indios. Que yo hubiera

leído, no. La idea que se vende con los indios es: “Estos no pelean, el indio buen ecólogo”, toda esa vaina. Y esas ideas son las que están ahí afuera. Entonces reviví el viaje de Lévi-Strauss desde que entré a Antropología. Cuando supe de Lévi-Strauss con Vasco, *Tristes trópicos*, ahí cambió la vaina, supuestamente. “Lévi-Strauss está loco, cómo así”, me dije yo. Después de haber escuchado la carreta de Vasco, que por cierto con las ideas y todo eso fue un choque violento —haberse encontrado con Vasco en primer semestre fue bacano, pero también violento—, entonces ya comencé a pensar: “No, Lévi-Strauss está loco, este man ¿qué pensaba encontrar?”. Pero esa idea seguía y siguió por mucho tiempo dentro de mí, la idea del buen salvaje. Esa fue la motivación para entrar en Antropología. Guardé esa idea durante toda la carrera secretamente. Secretamente, sí. Hasta pensando que había muerto para mí. Pero seguía viva ahí. Hasta no llegar a encontrarme con los wayuu y ver que es una sociedad inmensamente compleja, ya no pude ver tampoco el sentido más amplio que puede tener la antropología, todo lo que puede llegar a ver la Antropología sino esa estructura bonita que no se desarma con nada. Pero no fue sino el campo lo que me dio eso: encontrarme con un montonón de cosas.

Seguía con la idea de trabajar con indígenas y quiero seguir el trabajo con indígenas. Me parece bacano. Pero no sabía. Todo el tiempo estuve ahí pensando que esa cosa había muerto en mí, pero no me di cuenta que esa cosa estaba viva, ese pensamiento del buen salvaje no estaba vivo, sino hasta que no me enfrenté en campo con mi buen salvaje. Me di cuenta que mi buen salvaje no existe. O sea, el mismo campo me enseñó: “Uy, hermano, ¡qué cosas tiene uno en la cabeza!”. Y antes criticaba a Lévi-Strauss y luego me di cuenta que con qué autoridad, si esa misma idea estuvo en mí mucho tiempo. Sin embargo, después de eso, eso me ayudó para poder ver cosas, para que en este momento tenga otra visión y para que se me hayan ocurrido un montonón de cosas para hacer entre los wayuu. Era una sociedad compleja, problemática, donde no todos andan juntos como hermanos. Entonces ver una sociedad compleja es mucho más interesante.

El motivo

Mi motivación era trabajar con indios. Al principio creí tener un contacto para trabajar en Nariño. Sin embargo, no se dio. Un día, con

una amiga de un amigo, que es de La Guajira, le dije: “Venga, hermano, ¿por qué no me ayuda a ir a La Guajira?”. Aún sin saber un tema, sin saber qué quería. Y él me contactó con una pelada que estudia Sociología que se llama Francisca. Entonces yo hablé. Digamos que un día me decidí a hablar con ella. Mejor dicho: antes de hablar con ella me puse a ver qué no se había hecho sobre wayuu. Me puse a hacer una revisión de qué no se había trabajado. Entonces me encontré con los wayuu pescadores y vi que no se había hecho nada sobre territorialidad marina. Nada. Que ellos existían efectivamente, pero que no había nada. Y también había una motivación política de que haya un reconocimiento de la territorialidad ejercida por ellos para no ser también atropellados. Cuando estuve en campo, hubo un tiempo que vi, frente a donde yo estaba, siete barcos de arrastre estacionados frente a la costa. Esa gente muchas veces no tiene cuidado y daña las trampas, daña las redes, daña todo. Entonces eso mismo lo comentaba un autor y yo dije: “Pues claro: si hay algún tipo de reconocimiento, puede haber la posibilidad de que a esta gente no la sigan atropellando, que esa gente tenga alguna forma de defenderse de eso”. Yo establecí contacto con la Asociación² por intermedio de Francisca. Yo hablé con uno de los hermanos de Francisca sobre mi tema de trabajo y cuál era mi motivación. Ellos dijeron que sí. Yo hablé con ellos como en diciembre de 2002 y viajé a La Guajira en enero de 2003 para pedir permiso a la gente, para hablar con ellos a ver si podía hacer el trabajo. Entonces, efectivamente viajé en enero y fui a hablar con la gente.

El viaje y la llegada

El dinero del viaje salió de mi propio bolsillo. Todos los tres viajes han salido de mi propio bolsillo y de bolsillos familiares. El dinero era parte de mi trabajo y parte de lo que me ayudaban. Yo estudié varios semestres de Sistemas. Entonces, arreglando computadores, hice un desarrollo de software también, vendí, etc. Con eso me financié una parte. Llegué allá por tierra. Son como dieciocho, diecinueve horas hasta Riohacha y como siete horas de ahí para arriba. De Riohacha hasta el otro sitio llegué en camión, no precisamente desde Riohacha sino desde Maicao, en un camión amansando carrocería: agárrese de

2 Se refiere a la Asociación de Autoridades Tradicionales.

un carro de estacas y vaya por todos esos sitios destapados a ver cómo le va. Es como estar usted montado en un caballo sin amansar. La asociación tenía la sede allá en Nazaret, en la Alta Guajira. Desde Maicao hasta Nazaret en camión. Un viaje que se demoró como siete horas. Pero fue el viaje más bacano que yo he hecho en mi vida por estar viendo un paisaje que yo nunca había visto. El desierto es precioso, hermosísimo. Hay muchas cosas. Ver por ejemplo, en el lado de Bahía Portete el mar azulito, hermoso. Por esa parte queda también una salina y había remolinos que levantaban la arena. También un espectáculo precioso. Estar viendo los cactus a cada lado, ver todo el desierto para mí fue magnífico. Me quemé hasta... ¡mejor dicho!, pero magnífico. Yo no me lo había imaginado así. Yo iba feliz. A los dos días me dolían las costillas y me miré y tenía pelado. Pero feliz. Bacanísimo.

El trabajo de campo fue bueno por lo exótico, en el buen sentido. Comenzar a enfrentarse ya directamente en una forma sería al otro. En ese sentido digo exótico. El viaje también, por lo que le digo: estar viendo algo que nunca se había visto. Mejor dicho, que sí se había visto pero nunca había experimentado. Cuando comencé yo a pensar en qué era lo que iba a hacer allá, lo primero que hice yo fue ver — yo no sé si usted ha visto unas fotos de un tipo que se llama Santiago Harker—. Hay un compendio de fotos buenísimas, bonitas. Comencé a verlo, precioso. Desde que yo vi esa vaina quedé enamorado del sitio, pero ya experimentarlo es una cosa totalmente diferente. Absolutamente precioso. Entonces llego allá. Me recibieron en la casa de Francisca. Llego a la casa de Francisca. Ese mismo día llegué como a las cinco de la tarde, y lo único que hice fue comer y hablar un rato. Yo llegué un domingo porque es el único día que suben los camiones. No hice nada de raro. Hablé con la gente, la gente me preguntaba cuál era el motivo de mi visita y ya. Dormí esa noche. Al otro día me comencé a relacionar con la gente de la asociación, a decirle cómo podíamos hacer una especie de intercambio, si yo les podía ayudar en algo y ellos me ayudaban a contactar a la gente.

Llegué a la casa de Azael y conversé con él. Uno de los representantes de la asociación me hizo una cartica de presentación. Me dijeron: “Vea, la persona donde usted puede llegar es Azael”. Llegué donde Azael, me llevaron. Cuando yo llegué, él no estaba. Lo primero con lo que me encontré fue su mamá y con unos primos de él. Después fui un rato a la

playa y volví y ya lo encontré y hablé con él. Le dije cuáles eran mis intenciones y le dije que yo quería volver en marzo, lo que no pude hacer. No volví sino hasta mitad de año porque estuvimos todo el laboratorio con Genoveva. La devuelta sí fue una tortura. La primera vez que fui me quedé ocho días. He ido tres veces. La primera a hablar con la gente, ocho días. La segunda, dos meses; la tercera, cuatro meses. Azael fue quien me llevó de la mano para conocer la sociedad wayuu. Él fue el que me fue mostrando todo. Fue él. Era con quien yo me la pasaba casi todo el tiempo. Es muy amigable, digamos que relativamente serio. Con él se podía chancar y llegar hasta cualquier límite. Ya había cierto grado de confianza como para no llegar a chocar de una mala forma. Si chocaba con la misma chanza, otra vez a devolverla a ver quién quedaba peor. Pero había confianza en eso. Un tipo muy comprometido con su cultura, es decir, a querer saber más y a querer preservarla y a querer mostrarla a otro. Por ejemplo, entre los wayuu, el oficio de la cerámica es un oficio femenino. Pero la cerámica ha ido muriendo entre los wayuu; y él, sin embargo, se puso a trabajar en eso.

Yo no me tuve que presentar ante los jefes del cabildo. Lo que pasa es que allá no hay una cabeza política visible. Son jefes familiares en varios sitios. No hay algo centralizado. Los cabildos no existen. Existe un cabildo, que es en Puerto Estrella, que lo impusieron. Pero de resto, esa forma de gobierno, de asociación, no existe. Cada jefe familiar responde por su familia, por su clan. De resto no. En el territorio en que yo estaba, en la parte del territorio en que yo estaba, digamos que la señora Irma, que hace parte de la asociación, es una cabeza visible de eso, pero por la asociación. Digamos que, entre comillas, quien tiene el poder es el jefe familiar. Y en ese sitio hay muchos jefes familiares, pero es el territorio clánico de esta señora. Por eso pude llegar ahí.

Los wayuu fueron absolutamente hospitalarios conmigo. De principio a fin. La gente wayuu es inmensamente hospitalaria. En todas las casas me atendieron rebien, nunca tuve problemas para nada. La casa de Azael siempre fue el sitio, el centro de amarre. Ahí fue donde comencé a aprender todos los valores de la sociedad wayuu, a partir de la familia. Ellos fueron quienes me dieron todas las relaciones frente a otras personas, frente a todo. A partir de estar en ese núcleo familiar yo aprendí a conocer a la sociedad wayuu en su generalidad. Pero yo iba hacia algo específico. En ese sentido, la familia fue el centro de

amarre, fue como un yoyo: ir hacia otro lado, ver el mar, hablar con otras personas y volver acá. Era como el centro para retroalimentarme. En ese sentido es que yo hablo de ires y venires.

Kawaloule

Me llamaban por mi nombre. Hay veces me llamaban “Kawaloule”, ‘el del pelo largo’, ‘el que tiene pelo’. Kawaloule. Decían ellos, “el cabellón”. Con el pelo hubo inconvenientes. Hubo muchos que preguntaron si era marica. “¿Asínashi alijuna?”. Que si era marica. Otros llegaron a preguntar: “¿Es una mujer?”. Le preguntaban a Azael. Entonces Azael llegó a decirme: “No se afeite”. Pues en ese momento uno como que se llega a sentir como se puede llegar a sentir un indígena aquí, que es como señalado. Como que se cambian los papeles. Allá los mayoritarios son ellos y el diferente soy yo. Entonces comienza uno en un cierto sentido a sentirse, no exactamente discriminado, pero sí... es que tampoco es desplazado... ¡ser el otro!

Yo seguí el ritmo que ellos tenían. No llevé un plan preestablecido, nada de eso. No recuerdo mi primer día allá. Hubo una cosa que nos propusimos hacer con Azael desde que llegamos, y fue sembrar. Intentar sembrar. Intentar ver a ver si podíamos ir contra la naturaleza, a ver si podíamos intentar hacer una huerta ahí pegada a la casa y trabajar en alguna forma de riego, riego por goteo, o experimentar con múcuras, que fue una cosa que no hicimos. La primera parte de la última temporada nos dedicamos a eso, a trabajar en la huerta. Entonces, lo primero fue salir a cortar palos. Salimos a cortar palos de un árbol que tiene un nombre en español que no recuerdo. Es el árbol más conocido allá en La Guajira. Cortar palos: ¡cosa berraca, hermano! Con hacha. Entonces lo primero fue: “Venga, hermano. Yo le ayudo”. Y me agarré y me encarnicé, y me demoré ahí como un cuarto de hora y no hice nada. Ni un rasguño. Estaba tomando el hacha mal y casi terminé fue mareado ya de tanto darle hacha a esa vaina. Después dije: “No, tiene que poderse, cómo no”. Terminé adolorido porque no tomé bien el hacha y el golpe, uno siempre recibe el golpe. Si uno no sabe recibirlo se lo traga todo. Duramos un tiempo haciendo eso, unos días, cuando Azael se dio cuenta que no, que yo no era el compañero para hacer eso. Entonces desistimos de esa tarea porque teníamos que cortar como que más de doscientos palos. Eran muchísimos y era un sitio

más o menos retirado... ¡y transportarlos! Entonces, después de eso decidimos que no era la forma. Además, nos íbamos a demorar muchísimo tiempo. Entonces cambiamos al cardón. Cortar el cardón, los brazos del cardón para sembrarlos. Rodeamos un terreno como de cuarenta por cuarenta en cardón y ahí comenzamos a trabajar en la huerta. En eso estuvimos trabajando durante un mes, pero pues también había otras cosas que se hacían en eso. Por ejemplo, por las tardes ir a pastorear. Ir a conseguir los chivos como a las tres de la tarde. Eso se demoraba uno por ahí unas dos horas, mientras que iba a buscarlos donde estaban y volverlos a traer. Ahí aprendí, digamos que aprendí a pastorear. Azael me decía: “Bueno, usted ya conoce hasta aquí. Devuélvase con los chivos, ellos ya saben el camino. Simplemente no deje que se salgan de él”. Y una vez... ¡esos animales casi me pierden una vez! Me metieron por detrás de una casa y ya me estaban metiendo por un sitio que yo no conocía. Era cerquita de la casa pero es que todo el paisaje es muy parecido, muy facilito perderse. Los animales me metieron por allá. Afortunadamente me encontré con alguien y me ayudó a volverlos. Una vez se me perdió un chivo. El mejor sitio para que estuvieran los chivos era cerca de la playa. Pero hubo un tiempo en que los estuvieron metiendo frente a la casa, pero hacia adentro. Tierra hacia adentro. Y ese sitio sí era más tenaz. Había una cabra embarazada. Me dijeron: “Váyase detrás de ella que ella lo lleva. Tranquilo”. Y hubo un momento en que yo miré pa'lado y lado y dije: “Este no es el camino, esto yo no lo conozco”. Y ese animal no se quería mover ni pa'delante ni pa'trás, empújelo, tírele piedras, y ese animal no se movió. Cuando se movió, comenzó a moverse hacia otro sitio. Yo dije: “si sigo persiguiendo este animal, quién sabe dónde voy a resultar, y ya son como las cinco y media de la tarde y yo no sé qué hago”. Una de las indicaciones que me dieron cuando estuve allá fue que siguiera la brisa. La brisa viene del mar. Si usted sale al mar, si usted sale a la playa, usted ya se ubica. Entonces seguí eso. Ya después me encontré con un jagüey³ que queda cerca de la casa y ahí me ubiqué y volví. Ya se habían ido a buscarme. Todo pasó en cuestión de una hora, pero ellos llegaron primero y yo no llegaba. Se supone que yo iba adelante con el animal y ya debía haber llegado. Entonces se fueron luego a buscarme. Lo único

3 Depósito natural de agua utilizado por los wayuu para consumo y otros usos.

que hacía yo era gritar. Hay como un grito, como un ¡wou!, un grito entre ellos, ¡wou!, es como así, ¡wou! Entonces, cuando uno se está buscando, grita uno así y se ubica uno. Yo gritaba y nadie me respondía. Nadie. La única fortuna fue encontrar el jagüey y ya me ubiqué y me fui para la casa. Esa fue una de mis experiencias con los chivos.

Temor

Mi idea fue ponerme a trabajar con ellos. Irme con ellos todos los días. Hacer lo que ellos hacen, todo. Todo lo que yo pudiera y hasta donde yo pudiera, porque mi competencia no es esa. La idea de sembrar yo creo que fue conjunta. La idea era también... es que por esos días, en la segunda temporada, los paramilitares estaban andando cerca del sitio donde yo estaba. Entonces la idea también era cercar la casa, cercar el camino para que no lo cogieran a uno desprevenido si esa gente llegaba. Pero vimos que era un trabajo de muchísimo tiempo y desistimos. Vimos que nos íbamos a quedar ahí toda la vida intentando cercar... ¡y con un compañero tan poco competente para cortar! Desistimos de eso y nos concentramos en la huerta.

Cuando yo llegué, estaba la noticia de que esa gente estaba rondando por ahí. Hay dos rutas para llegar a la Alta [Guajira]. Una es mandarse por Venezuela, por la raya; pasar a Venezuela y subir por el lado de La Flor de La Guajira, llegar a Puerto López y ahí sí bajar otra vez y llegar a Nazaret. La otra es coger por Bahía Portete, subir. Mejor dicho, una por el oriente y otra por el occidente. Esas dos formas. Cuando subimos estaba la noticia de esa gente. Cuando ya yo fui para la segunda temporada larga, pues ya la gente de la asociación me llevó en el carro, ya no amansando carrocería sino sentadito, en un toyota, en un “machito” que le dicen ellos, que es la “caresapo”; la cuatro punto cinco. La toyota Land Cruiser, la cortica. Y subimos por Bahía Portete, con mucho temor. Afortunadamente yo nunca me llegué a encontrar con esa gente. Sólo una vez, sí. Hubo una vez. En la primera temporada larga yo me contacté con una gente de la Universidad de La Guajira que estaba recorriendo, haciendo un diagnóstico sobre pesca en toda la costa. Yo me le pegué a esa gente y pude recorrer casi toda la costa de La Guajira. Y hubo un sitio más arriba de Portete. Nosotros paramos a comer algo en una tienda que hay ahí, y pasó una “copetrana”, que le llaman ellos, una Land Cruiser pero extra larga como las del

CTI, y pasó a toda, ¡fshh!, sin placas ni nada, vidrios oscuros, y todos: “Ahí van los paracos”. Pero esa gente no nos paró ni nada. Sin embargo, ellos se cuadraron más adelante como en una montañita y se quedaron allá, el carro cuadrado mirando qué es lo que estaba pasando, pero no se metieron con nosotros para nada. Ese fue el encuentro más cercano que tuve con esa gente. Por fortuna.

En el segundo viaje subimos y lo que había era zozobra. Habían matado a un familiar de la gente con que yo iba, un familiar lejano. Lo habían matado, entonces fuimos a hacer visita allá, pero pues no nos encontramos con esa gente ni nada. Sin embargo, uno siempre sigue con la zozobra. Yo no me sentí tranquilo sino hasta cuando llegué a Nazaret. Hubo también un día en que hubo una noticia, se rebotó una noticia que habían matado a unas personas muy cerca a Nazaret. Esa noche el pueblo, el caserío de Nazaret, estuvo en una zozobra tenaz. Uno también se contagió de todo eso porque pensaban que esa gente iba a llegar de pronto esa noche, o en alguna de esas noches. Sin embargo, dicen que esa gente llegaba por la noche allá a Nazaret. No sé qué tan cierto habrá sido eso. Nunca me encontré con ellos, pero siempre había un clima de tensión. Fue por esos días que tuve yo el sueño. Fue después del encuentro con esa gente que pasó en la camioneta. Después de eso fue el sueño.

Rutina y comida

Las mujeres se levantan tempranísimo, yo creo que como a las cuatro de la mañana, a hacer el desayuno. Ciertamente yo conté con fortuna porque estaba en la playa. Entonces casi siempre el desayuno era una arepa, una señora arepa gigante, gruesísima, y pescado que cogían en la noche. Conocí un poco de vainas que no conocía: sierra, uno que le llaman allá “carite”, uno que le llaman “útunai”, “macabi”, una vaina que es igualito al atún pero que la carne es más negra, que le llaman bonito. Hasta tiburón comí. Unos pescados aplanados que no me acuerdo el nombre. Yo comía de todo. Yo dije: “Esto también es aprendiendo por acá”. Hubo cosas que me cayeron mal. Cuando estaba ya de venida, hubo una chicha de ahuyama, una cosa riquísima, fuerte, pero esa vaina me cayó remal, casi me mata. ¿Cómo me alivié? Digamos que fueron muchas cosas. Lo último que tuvo que hacer la señora fue una vaina con limón y maizena. “¡Cómase esa vaina!”, me

dijo ella. Y yo no sé qué pasó pero... bueno, cuando estuve allá no estuve mal. Cuando llegué aquí, vine con una infección intestinal. Yo no le puse escrúpulos a nada. Si tocaba entrar al jagüey y tomar ese agua, me la tomaba así. Cuando trabajábamos, uno se tomaba los jarrados de agua, pues ni siquiera los envases eran limpios. La forma de limpiar un envase allá es echarle tierra, hacerle así, ya. Listo. Ya está limpio. Entonces se veían de pronto hasta las algas ya verdosas dentro de los envases. El asunto del agua allá es muy precario. Entonces ponerse uno: “No, espere yo hiervo mi agua”, ¡pues no! De hecho, lo que más extrañaba allá era un inodoro.

Las mujeres se levantaban a las cuatro de la mañana a hacer el desayuno. Preparaban las arepas, el tinto. El tinto era lo primero que uno iba a tomar. Iba a la cocina y se tomaba uno su tinto. Se asea, se lava los dientes, se lava la cara, porque frecuentemente uno se bañaba era en la tarde. El baño era en la tarde. Y yo tomé ese mismo ritmo. La gente se bañaba en la tarde. Ya después de que uno desayunaba, después de hablar un rato, uno se ponía a trabajar. En ese tiempo lo que estábamos trabajando era con la huerta. O iba a soltar los chivos para que se fueran, o conducirlos hasta el jagüey para que bebieran y volverlos a llevar hasta el sitio, indicarles cuál era el sitio hacia donde podían irse. Y listo. Ya no se volvía a saber de los chivos sino por ahí a las tres, cuatro de la tarde, que uno iba a recogerlos para volverlos al corral. Llegaba la hora del almuerzo. Cuando llegué, había abundancia de comida porque había llovido hasta enero y yo llegué en febrero en la segunda temporada. Entonces había harta comida. Comí patilla, hartísima. Aprendí a comer calabaza. Ahuyama había bastante. Había muchísima patilla. Había un frijolito, un frijol wayuu que es de allá, mucho fríjol, mucho mucho fríjol. Un pepino también que es de allá, es chiquitito, como así. Yo creo que con eso se puede hacer una mermelada deliciosa. Los hierven con azúcar. Es delicioso, riquísimo. Arroz en cantidades alarmantes, más pescado, a veces chivo, casi siempre fue pescado. Se descansaba un rato y se volvía a comenzar el trabajo. Se trabajaba un rato más en la construcción de la huerta y después íbamos otra vez por los chivos. En las mañanas de pronto uno se levantaba temprano para ir a recoger el pescado. Se iba uno de madrugada, por ahí a las cuatro o cinco a esperar que llegara la lancha para traer el pescado para el desayuno. Como a las cinco de la tarde,

ya cuando uno traía los chivos, se iba a pastorear y ya traía los chivos, ya como a las cinco y media se ponía uno a hablar en la enramada. Se acostaba uno en la enramada y hablaba hasta que el frío lo hacía a uno entrar y ya se acostaba uno a dormir entre siete y ocho de la noche.

Caminar

Lo del trabajo fue un acuerdo tácito. El acuerdo fue llevar comida y pagar el agua. Sí, porque tocaba comprar un carrotanque de agua por ahí cada mes. Pero no más. De resto no más. Es como estar usted en una casa y llega y carepastel ahí... ¡pues no! Y además, ¿cuál es la forma de aprender de la gente? Pues estando con la gente en lo que la gente hace, porque cómo más. Sobre todo para mí fueron muy productivas las caminatas que hacíamos con Azael porque comenzaba a hablar de cosas. Eso ocurría en las caminatas. Yo le preguntaba cosas. Incluso, él termina diciendo que para conocer hay que caminar. Hay que experimentar las cosas, hay que sentirlas.

Un incidente

Con un hermano de Azael tuve alguna vez un roce a raíz de chanzas. Comienza el chiste y chiste y ya después uno también entra, entonces la gente no se aguanta. Fue él el que no se aguantó. Ocurrió también algo curioso con eso. Resulta que en Semana Santa, ahí en la playa, todo el mundo se va para la playa el Jueves y el Viernes Santo a beber cerveza, a beber chirrinchi hasta que mejor dicho. Porque el wayuu es experto en eso. Entonces el man fue y bebió hasta que se le borró la película. Después el man medio ebrio se disculpaba conmigo, una cosa que no —no sé si esté siendo abusivo, pero yo vi que el wayuu no hace eso así tan fácilmente, y más entre hombres—. Entonces el trago le dio la oportunidad al hombre de decir: “No, qué pena con usted, que no sé qué”. Pues después de eso las cosas marcharon bien con él. De todos modos, cuando él pidió disculpas, ya la tensión no existía. Hubo un distanciamiento, pero ya la tensión no existía. Después de eso ya las cosas se alivianaron y pudimos estar bien. Como buenos amigos. Algunas veces me emborraché, claro. Pero con algunos wayuu es difícil ponerse en esas. La señora de la casa, María Rita, puedo decir fue mi madre allá. Es mi madre wayuu, me cuidó en esa borrachera. Cómo sería de terrible esa vaina que al otro día a las once de la mañana

abrí los ojos, se movía la hamaca y todavía estaba ebrio de haber tomado tanto chirrinchi. Pero entonces comencé a tomar distancia de eso por no tener problema. Se tornan violentos.

Notas de campo

Yo tomaba notas de campo por las tardes, después de pastorear, por ahí a las cinco o seis. Tocaba con vela. O hay veces lo dejaba para el otro día, en la mañana. Ese era el único momento en que registraba la información. Que yo estuviera con la libretica, no. Me parece que la libretica de pronto como que corta la interacción. Entonces más bien esforzaba la memoria a trabajar más. Registraba lo sucedido en el día y lo que había hablado con la gente.

El estilo de vida es bacano. Es muy tranquilo. Si no hubiera sido por la cuestión de la zozobra de los paras, absolutamente tranquilo. Ningún problema. Estaba totalmente desconectado del mundo, no sabía qué estaba pasando ni en Colombia ni el resto del mundo. No sabía nada. Pero eso no me molestaba. Absolutamente tranquilo. Acostarse uno a las siete de la noche, ocho de la noche, bacanísimo. Poder ver el cielo absolutamente estrellado, precioso. Poder ver todos los atardeceres de La Guajira, porque todos son preciosos. Absolutamente hermoso. Mejor dicho, lo último.

La casa wayuu

La casa del wayuu está dividida en tres partes. La zona de habitación, la zona donde se duerme, que regularmente es una habitación o pueden ser dos. Donde yo vivía eran dos. Está la mitad de la enramada donde se cuelgan los chinchorros, donde se atiende la visita, donde se descansa en el día, y está la otra sección que está separada, que es la cocina. La cocina es abierta. Esta donde yo estaba era techada. Regularmente es simplemente un cercado de cardones, pero ahí el viento es muy fuerte y no se puede prender el fuego. Todo el día es viento, viento, viento... Allí vivían Azael, su esposa, sus dos hijas, la última niña que nació ya cuando yo me iba a venir; Pablo, su mujer, su hijo. Pablo es el hermano de Azael, María Rita, la mamá de Azael, y ya. Cercanos vivían Josué, que es hermano de Azael, con sus hijos. Con Fernanda, dos niños que no recuerdo su nombre ahorita. Y su mujer estaba en Maracaibo. Cerca también estaba el abuelo, el padre de María Rita, la

madre de María Rita, el viejo Chendon, la vieja Emilia. Cerca también estaba un primo de Azael con su familia, con toda su prole. Esas eran las personas que estaban cerca. Yo interactuaba a diario con ellas. Ese fue mi círculo de interacción y eventualmente con otras personas a través de las relaciones que me brindaba estar con él.

La muerte del buen salvaje

Vuelvo al viaje de Lévi-Strauss, al ver que ellos también sufrían o sufren, o no sé si sufren, de los mismos males de aquí. No es la sociedad que uno piensa perfectica, donde hay de todo. De pronto uno piensa desde aquí que era como lo que decía Zambrano un día: “cuéntame tu mito”. Todo está así, solamente escuche y rapidito y facilito, no. Sino que las cosas son mucho más complejas, se encuentra uno con muchas cosas. Personas que ya no creen en su tradición. Se encuentran diferentes niveles de cosas que le hacen pensar a uno que la cosa no es así como tan perfectica, pero que al mismo tiempo dejan ver que una sociedad problemática, una sociedad compleja es mucho más rica para la antropología, mucho más bacana de ver. No pensarlo en términos tan rígidos. Sigue uno con esa vaina de las sociedades frías y sociedades calientes, que esa vaina está quieta. No, ellos igualmente están en contacto con todo el mundo, reciben influencias de todo el mundo, por todas partes las están tomando. Y ahí comienza a morir mi buen salvaje, pero comienza a nacer la antropología realmente en mí, como yo lo veo en este momento. Esa me parece que es la principal enseñanza: la muerte del buen salvaje y el nacimiento de la antropología para mí. Ese fue mi viaje personal. Bueno, como antropólogo, porque pues como persona un viaje de esos le da a usted muchísimas pero muchísimas cosas. Poder atestiguar y poder experimentar al otro es fascinante, es muy chévere. Ver ya de cerca que hay otras personas que no piensan igual que usted es muy bacano. Para poder aprender el wayunaike hubiera necesitado mucho más tiempo y dedicación casi absoluta a eso. Siempre es complicado. Por ejemplo, ahí los verbos funcionan diferentes para hombres y mujeres. Y siempre también era un poquito de temor a embarrarla cada vez que uno hablaba. Pendejada, porque la cuestión era aprovechar eso al máximo.

Puloui

En un momento dado ya el sueño deja de ser el sueño para convertirse en el mito. Por eso digo ahí en el trabajo que a mí me parece, sin haberlo atestiguado directamente, que puede haber un intercambio fructífero entre sueño y mito por eso mismo que usted señala: lo tan parecido de los sueños y los mitos. La casi igualdad.

Tengo una imagen de Puloui, pero a través de un dibujo que hizo un wayuu. Azael hizo un dibujo de una Puloui. Es una mujer blanca, de cabello blanco, y es una mujer que la pintan como muy bonita. Y es que también los mismos sueños que me contaron ayudan a establecer una imagen de la mujer. Si usted se fija, casi todos comienzan con: “Yo me encontré con una mujer de cabello largo, de senos grandes”. Incluso uno puede ver por ejemplo Maya Mazzoldi. ¿Usted sabe quién es ella? Ella hizo también un trabajo en el mismo sector en que yo estuve, pero ella lo hizo sobre el rito de paso del encierro para convertirse en majayut. Entonces ella hablaba algo del cuerpo. Supuestamente, ella decía que a los wayuu les gustaban las mujeres gordas. Usted va a ver, la mayoría de las mujeres wayuu son mujeres delgadas. Entonces no sé si a través de los sueños, de cómo se vea Puloui puede haber también una idea de lo que quieren los wayuu y no una mujer físicamente. Todas son una mujer blanca y de senos grandes.

Se puede tener acceso a Puloui, que es la dueña de los animales, a través del sueño y no más que a través del sueño. Bueno, claro que Puloui también puede aparecer en la vigilia asumiendo otras formas, como le pasó al policía que dicen ellas que se murió. Apareció Puloui en la forma de un cerdo, un cerdo gigante y mató al policía. Pero aquí, para establecer relaciones de intercambio, es a través del sueño. Ella da pescado y los pescadores wayuu le dan otras cosas. Le dan chirrinchi, le dan panela.

Más allá...

En cuanto a los muertos, siguen teniendo una función social ahí. En muchas cosas. Dar consejos, reclamar por algo que está mal hecho. Por ejemplo, en la parte del muerto que está diciéndole a sus hijos que “O me llevan a mi territorio clanil o hay problemas. Los sigo matando”. Porque él los estaba matando. Eso dicen los wayuu. Los estaba haciendo tener accidentes y todo eso. Esa es una forma de perpetuar

el territorio para el clan. Para el wayuu, el pedazo de territorio es muy importante. Los muertos de pronto los puede ver en la vigilia, pero a los wayuu les causa pánico. De pronto pueden aparecer, pero como espectros. Aparecer en las noches. Los wayuu dicen que los muertos en la noche vienen a intentar imitar lo que hacen los muertos en el día. Por ejemplo, me contaban la historia de Jesús, una de las personas que cuenta los relatos ahí. Dejaba todas las noches en la cocina una hamaca y dejaba la chicha ahí. Todos los días amanecía la chicha fermentada. Es como la inversión de las cosas. Los muertos o yorujá tienen un olor. Me dicen ahí que huelen a mamprito, yo no sé qué animal será ese. Entonces por lo que yo olí, olían a cuando se pudren aquí las flores en el cementerio. Olía a esa vaina. Decían que el yorujá llegaba en la noche y se montaba en la hamaca y al tocar la chicha pues la podría. Se invierten los papeles. Al igual, si un vivo pudiera llegar a Jepira —que es el lugar de los muertos—, tendría el mismo olor que tiene un yorujá acá. En algún relato lo dicen. Se invierten las cosas. Y hacen mal. A la hora de burlarse, pues hacen males. Entonces usted va a ver una casa wayuu, en las noches nunca va a haber una hamaca sin gente ahí. Los asientos también se intentan doblar, ponerlos así contra la pared para que no puedan llegar ellos a sentarse una noche. Por ejemplo, donde yo estaba había un niño de por ahí dos añitos o menos, tal vez. Sí, tal vez menos. Y hubo una noche que llegó una señora. Entonces los wayuu dicen que una persona que ha cargado a un muerto o ha cargado a una persona herida a punto de morirse, pues digamos que se establece una especie de contacto entre esa persona y los muertos. Como que un muerto... como que se le pega, digámoslo así. Esa noche llegó la señora y no había café para brindarle. En toda casa wayuu que usted llegue siempre le dan un café, un tinto. En todas partes. Usted perfectamente se puede tomar treinta, cincuenta tintos en el día en la casa a la que usted llegue. Ese día no había en la casa. El fogón estaba apagado. No había café. Entonces esa señora, me dijeron, me contaron que ella había cargado un muerto. Entonces la señora se fue. Estuvo un rato haciendo la visita y se fue. Y el niño estaba ahí y comenzó a llorar y a llorar, toda la noche. Entonces la explicación que le dieron ellos a eso es que había sido un yorujá, un muerto que había asustado al niño. Pero el niño lloró toda la noche descontrolado así sin una razón. Lo único que hicieron después fue soplarlo. No recuerdo si

soplarlo o aplicarle chirrinche. Esa como que fue la única forma para que el niño se calmara, pero ya tarde en la noche.

Yo tuve oportunidad de asistir a una negociación de un problema. Era un asunto de territorio, pero no fue en la costa sino en la sierra, en la Macuira. Entonces fue muy bacano porque había dos viejos que fueron a hablar, representantes de cada clan. Fue uno enguayucado, con su guayuco, con sus cotizas, toda esa vaina. El otro viejo que tenía que representar la otra parte era un viejo que había vivido mucho tiempo en Maracaibo. El man venía con su pantalón, vestido todo como alijuna. Totalmente. Entonces hubo un momento en que el viejo que venía de Maracaibo no hablaba bien el wayunaike. Mejor dicho, comenzaron a hablar y no se entendieron. Me señaló a mí, y dijo que si tenía problemas con el wayunaike, que podíamos hablar en alijunaike: “Para eso tengo aquí a mi sobrino”, y me señaló. Ahí se vieron muchas cosas. Usted, que no está aquí, que está en otro lado, por qué viene a pelear aquí. El otro lo que estaba diciendo eran muchísimas cosas con ese pedacito de intervención ahí. Esa vez fue muchísima gente, mucho representante de cada una de las familias. Fue interesante ver eso. Como le digo: el territorio es muy importante para los wayuu y se legitima a través de su cementerio familiar. Por eso le digo que es bacano lo del muerto este que estaba jodiendo a los hijos por no llevarlo a su sitio. Estaba haciendo que se perpetuara la posesión territorial.

Ser tocado por el otro

Lo de la observación acompañante fue más que todo una pelea con Ardila. Yo realmente no me había puesto a pensar muchísimo en la cuestión de la metodología. Él me hizo caer en cuenta que lo que yo había hecho era eso, observación acompañante. Y si uno se pone a leer, uno ve eso. Uno acompaña, pero no. Es pretencioso querer decir que uno hace observación participante porque eso es querer convertirse en el otro y eso nunca va a pasar. Sin embargo, un día estaba en un velorio, estábamos en la noche, y desprevenidamente me encontré en mi hamaca. Estaba al aire libre, mirando el cielo, y desprevenidamente pensé —el que había muerto era el señor Romero—, desprevenidamente pensé: “El señor Romero no va a encontrar hoy el camino a Jepira”. Porque estaba nublado. Pero fue una cuestión desprevenida. ¿Se da cuenta? Uno pensando de esa manera, pensando

las vainas como ellos las piensan. Vuelvo y digo: lo de la observación participante es pretencioso, pero de todos modos uno llega a ser tocado profundamente por la otra sociedad. Después de eso yo mismo me cuestioné. Cómo así, yo qué estoy pensando. Es eso: es ser tocado por el otro, es como poder sentir un momentico el otro. Ahí hay un choque. Eso me parece interesante: cómo entra uno un momento en el otro. Jean Duvignaud decía algo así como que el antropólogo es una especie de monstruo. No sé si es la palabra que él usa, porque el antropólogo ya no está aquí, pero tampoco está allá. No está en ningún lado. ¿Sí me entiende? Es como la misma sensación. No puedo decir que puedo experimentar lo wayuu, porque no soy wayuu. Pero lo que le contaba: ahora le pongo más cuidado a mis sueños, intento hablar con mis amigos wayuu cuando tengo sueños que me inquietan, o cuando son sueños muy vívidos. Es como eso, lo que dice Duvignaud: ya no está aquí y no está allá. Está como con un pie aquí y un pie allá. No sé. Es algo extraño.

Claves oníricas

Perrin soñó algo así con un toro y con la marca de un clan. Ahorita no lo recuerdo bien, en todo caso él lo contó, lo interpretaron y al poco tiempo pasó algo con alguien. Lo que este autor habla de las claves oníricas. Esas claves oníricas se dispararon ahí y eso fue anticipación para el futuro. A mí me sucedió algo parecido, pero ya aquí en Bogotá.

Yo soñé que vinieron mis amigos wayuu. Yo soñé que mis amigos y yo estábamos en la parte de abajo de una montaña. Estábamos como metidos en una gruta. De un momento a otro yo salí y comencé a ver un riito de agua que bajaba de la montaña, de agua negra. Sí, de agua negra. Entonces yo les dije a mis amigos que saliéramos y comenzamos a salvar la montaña pero por un lado. Esquivamos el agua negra que comenzó a crecer, a crecer, a volverse un río, entonces en ese momento nosotros flanqueamos la montaña y la pasamos.

Ellos me decían que ese era un buen augurio para las vueltas que ellos estaban haciendo aquí. Ellos me decían que había habido agua negra, pero que nosotros la habíamos salvado, que eso era bueno; y que habíamos subido una montaña, y eso también en la oniromancia wayuu es bueno, es triunfo. No sé si es cuestión de contacto que tuve

con ellos y ya al saber las claves, al tener un conocimiento de las claves, se disparó algo. Tal vez fue una cosa así.

Reciprocidad y estratificación

En la sociedad wayuu hay una cosa interesante, a mí me parece muy interesante, y es que hay eso que llaman las relaciones tradicionales, esas relaciones que se pueden ver en sociedades igualitarias, que no es el caso de la wayuu, sino que es una sociedad donde de alguna manera subsisten esas relaciones tradicionales y otras de las que buscan la estratificación como lo de la cría del ganado. Lo que pasa es que en la tesis no hubo una ampliación respecto a eso porque necesito más información. Partamos de esto: el ganado, la ganadería, es la actividad principal de la sociedad wayuu. Esa ganadería lo que ha hecho es que la sociedad se estratifique. Sin embargo, existen otras formas económicas que vienen del tiempo en que la sociedad era igualitaria, como la caza, la recolección, la pesca, la incipiente o rudimentaria horticultura que tienen. Eso configura dos cosas: por un lado va la estratificación, pero, por otro, lado también va esa regulación de esas cosas que quedaron de la sociedad igualitaria que no hacen que la sociedad wayuu se explote: que al mismo tiempo que cada quien busca tener más chivos y ser el más importante, hay también relaciones de reciprocidad que se mantienen. Yo lo veo a partir de la subsistencia de esas relaciones que eran de la sociedad igualitaria. Ahora bien: la pesca es una forma económica que viene de cuando la sociedad era igualitaria. La pesca, el espacio marino, es un espacio donde se practica única y exclusivamente la pesca. La pesca como cacería. En ese sentido, ese espacio ayuda —como yo lo veo, porque todavía sigue siendo especulación— a que esas relaciones de reciprocidad todavía se mantengan de una forma más fuerte. Cuando yo estaba allá, había gente que iba a la playa a pedir pescado. Y los pescadores siempre les dan; “tome su pescado”. Así de chévere. Entonces, desde ese punto de vista eso está cambiando. Viene cambiando desde hace mucho tiempo porque ya ni el pescado se ve al interior de la península. Casi todo el pescado que se saca es, o bien para llevarlo a mercados en Riohacha en el mejor de los casos, o para sacarlos a mercados de Santa Marta, incluso Cartagena y Maracaibo. El sentido de Puloui también ahí es para que supuestamente el pescador no saque más de lo que él necesita. Eso es propio

de una sociedad igualitaria. Entonces por eso es que le digo eso de la relación entre naturaleza y cultura y, en ese sentido, es que hablo de equilibrio. Sin embargo, cuando ya el pescado llega a tierra, las relaciones cambian.

Hay una Puloui de mar y hay una Puloui de tierra. La Puloui del mar no tiene sino dominio dentro del mar. La Puloui de tierra no tiene sino dominio dentro de la tierra. Ya la Puloui de mar no tiene dominio sobre la tierra. Hasta ahora es que lo digo así como lo digo y lo pienso así como lo estoy diciendo. Cambia el dominio ahí. Sale de ese espacio donde se propicia lo igualitario a un espacio donde hay otras relaciones y donde de todos modos hay un contacto fortísimo con Occidente. Siempre lo ha habido. Las relaciones cambian. Sin embargo, Puloui sigue abogando porque esas relaciones que se han instituido perduren y pervivan.

Jepira

Cuando se habla de Jepira, los wayuu hablan de un sitio donde hay abundancia, donde no hay hambre, porque los wayuu sufren hambre. Cuando viene la época mala, cuando no hay qué sembrar, de pronto está malo el trabajo en Maracaibo, la gente aguanta hambre. Cuando hablan de Jepira, hablan de un sitio donde no hay hambre, donde, sin embargo, sigue la estratificación social, pero todos bien. Bacano. Hay qué comer. Por eso es que yo hago también una especie de relación con las almas de los muertos. El mar es un sitio donde no se van a agotar nunca los recursos. No se van a agotar. O bueno, no como ellos los ven. No se agotan. El mar es un sitio donde hay abundancia y hay para todo el mundo. Por eso digo que puede haber una relación entre Jepira y el mar. Es como su inframundo, sí. O su supramundo, no sé.

La muerte para ellos significa la pérdida de la corporalidad. Eso y no más. De pronto esto lo digo a la ligera, pero la muerte no es como la promesa. No es como lo que esperan los cristianos y los católicos. No me parece que sea igual. Eso no se los he preguntado directamente, pero cuando me hablaban de Jepira, no lo percibo así. Nunca lo percibí así. No sé si le tengan temor a la muerte. Pero las mujeres lloran, claro. Todas las mujeres lloran. Yo les preguntaba, a alguien le pregunté: “Pero bueno: si este no es familiar, llegó hasta ahorita, ¿por qué llora?”

Uno se pregunta toda esa vaina. Se tapa su cara y llora. ¿Cómo es esa vaina? Entonces me decían. Me decía alguien que le había preguntado a la mamá que cómo era esa vaina. Y él me decía que en ese momento como que las mujeres también se acuerdan de sus muertos y lloran por eso también. Porque a mí también me quedaba la duda: “Bueno, esta señora viene contenta, y se tapó la cara y a llorar”. También recuerdan a sus muertos. Ahora no lloraban los hombres, pero según me dijeron, antes también lloraban los hombres. Es más, yo vi llorar a un hombre. Se abrazó con la hija del señor. Se abrazó y lloró. Aunque eso es extraño, ver un hombre llorando en público.

Uno nunca sabe cuándo va a llegar el muerto a hablar con usted y si va a llegar. Cuando un wayuu se enferma y está a punto de morir, es que su alma lo ha abandonado. Ya ha iniciado su viaje a Jepira. Parte de lo que hace el piache es ir a buscar esa alma y volvérsela. Si no se puede, pues ya se fue para Jepira y no hubo nada que hacer. Eso no se puede ver en términos de física, de espacio. Volvemos otra vez a la vaina esta de que el sueño es una forma de tener acceso a otras partes de la realidad que no son accesibles en la vigilia, lo que no significa que en esa otra realidad las reglas que vivimos en la vigilia sean iguales. El tiempo, el espacio... ahí los tiempos se mezclan. Dentro de la experiencia que yo narro estamos hablando de un pasado. Está diciendo: Adelina vio que una sombra negra nos venía persiguiendo, una cosa que ya había sucedido. Ella tuvo acceso a poder ver el pasado, poder ver qué pasó en el pasado. Entonces, en ese sentido no podemos verlo en otros términos. En cuanto a mí, no pienso mucho en la muerte. ¿Qué significado tiene? Para mí, la muerte es el fin.

¿EN CONCLUSIÓN?

Espero que el lector escoja los aspectos que más llamaron su atención y saque sus propias conclusiones a partir de lo leído. En lo que a mí respecta, me interesa mencionar los elementos que a mi modo de ver resultan importantes para elaborar interpretaciones acerca del significado del trabajo de campo para los antropólogos. Por un lado, es evidente que este representa una ruptura de la ingenuidad que al parecer nos caracteriza cuando pensamos en los indígenas en términos de “buen salvaje”, “buen ecólogo” y otros calificativos que cruzaron por la mente de Kawaloule. Como él mismo lo expresa, el trabajo de campo

representó la posibilidad de “comenzar a enfrentarse ya directamente en una forma seria al otro”, lo cual constituye una fuente de conocimiento social, cultural y personal: se descubre al otro al mismo tiempo que se descubre uno mismo. Por otro lado, entre paréntesis, cabe destacar la preocupación de Kawaloule por contribuir en la consecución del reconocimiento de un grupo humano (los wayuu pescadores) como una de las motivaciones para hacer su investigación entre ellos, lo cual dice algo sobre esa idea de compromiso social que caracteriza —y en ocasiones desvela— a los antropólogos. El tema del descubrimiento del otro y de uno mismo merece reflexión aparte. Sólo quiero resaltar el hecho de que esta situación está estrechamente ligada a la experiencia del viaje como elemento central y fundacional de la antropología y de Occidente como cultura, pues en realidad Occidente se descubre a sí mismo en la medida en que descubre a otros. Es decir, en la medida en que viaja. Esto se relaciona con aquella frase que dice que “para conocer hay que caminar”, lo cual ha sido recogido por Luis Guillermo Vasco (2002) en sus trabajos sobre los guambianos (2002) y que en este relato volvemos a encontrar, esta vez en boca de Azael, quien parece encarnar la antigua figura del “informante”. En otras palabras, para conocer “hay que experimentar las cosas, hay que sentir las”, como nos lo dice Kawaloule, y este es el motivo central del conocimiento antropológico, a diferencia de lo que piensa el sociólogo Charles Wright Mills, quien afirma que «buena parte de la “investigación empírica” está condenada a ser ligera y poco interesante» (2005: 215). Mientras que algunos toman por cierta la posición de Mills, otros privilegian la investigación empírica como fuente de conocimiento. Dicho debate está abierto, mas la pregunta que he querido resolver no es si la investigación empírica de nuestro antropólogo fue ligera o poco interesante —esto lo ha de juzgar el lector— sino lo que su primera investigación empírica significó para él. Es claro que la antropología se funda sobre la base de conocer directamente las sociedades que se investigan y que el trabajo de campo involucra el uso de los sentidos y de la experiencia personal como fuentes de conocimiento.

Por último, quisiera señalar esa condición de “liminalidad” característica del antropólogo mencionada en el relato, según la cual el antropólogo no está en ninguna parte (“el antropólogo ya no está aquí, pero tampoco está allá. No está en ningún lado”) y se convierte en

una especie de monstruo, como sugiere Kawaloule, tomando prestadas las ideas de Jean Duvignaud. Esta misma característica la comenta Claude Lévi-Strauss (1964: 253) cuando escribe que las condiciones de vida y de trabajo del etnógrafo “lo alejan físicamente de su grupo durante largos periodos”. Y continúa: “Debido a la brutalidad de los cambios a que está expuesto, adquiere una especie de desarraigo crónico; nunca más se sentirá en casa en parte alguna; quedará mutilado psicológicamente”.

Ante estas palabras, no queda más que preguntarse: ¿Qué clase de apuesta hacemos los etnógrafos al embarcarnos en un trabajo de campo que nos mutila? ¿Qué clase de asidero nos brinda la etnografía?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Lévi-Strauss, C. (1964). Cómo me hice etnógrafo, *Eco*, 3(9), 246-261.
- Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.
- Wright Mills, C. (2005 [1961]). *La imaginación sociológica*. Traducción de Florentino M. Torner. México: Fondo de Cultura Económica.

*Comentario:***TONALIDADES ANTROPOLÓGICAS**

En este número la revista *Maguaré* ha incluido un *dossier* que, con los artículos publicados en el número anterior (n.º 21), ha sido el motivo para la reflexión en torno a algunos rasgos que parecen comenzar a caracterizar ciertas variantes en el análisis contemporáneo de la historia y el quehacer antropológicos en Colombia. Este breve boceto expone algunas ideas gruesas acerca de los temas que interesan a un conjunto formado principalmente por jóvenes antropólogos que muestran perspectivas diferentes para analizar lo que ya se ha convertido en el país en un campo específico de la disciplina. Aunque aquí no mencione otros trabajos realizados por jóvenes antropólogos en los últimos diez años en diferentes universidades colombianas, haberlos leído en su momento me ha servido ahora para sugerir que percibo en ellos un cambio en la forma de proponer el análisis de la historia y el oficio de la antropología. Se trata entonces de una aproximación exploratoria a los asuntos que captan la mirada de estos autores y a los motivos que enfocan para estudiar el desenvolvimiento del conocimiento antropológico nacional.

Cuando ya se perfilan los contornos de ciertas tendencias e intereses propios del trabajo de una tercera generación de antropólogos en Colombia, la revista *Maguaré*, en sintonía con este movimiento, ha expuesto desde el número anterior su intención de ser el vehículo para ofrecer a la comunidad académica una visión de lo que la antropología comprende como tema de enseñanza y aprendizaje en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Desde luego, *Maguaré* incluye textos de autores representantes de otras tradiciones pedagógicas y académicas; no obstante, su orientación editorial remarca la intención sostenida de ser órgano de la propia vida académica e incluye artículos de jóvenes profesionales que se inician en el oficio.

Este número y el anterior nos permiten hacernos una idea de diversas reflexiones y trabajos en torno a dos temas que atraen el interés de una nueva generación de antropólogos en el país: la historia y la antropología de la antropología. Me refiero a la conformación paulatina de esa tercera generación de antropólogos que muestran una perspectiva diferente del panorama histórico de la disciplina y de la forma de

comprender su origen y desarrollo en el país. Identificar a un grupo de profesionales expositores de una generación distinta no obedece simplemente a considerar la edad de los autores y el hecho de que varios de ellos comienzan la vida profesional o lo han hecho en los últimos años (aunque algo de ello está en juego); es más bien por una forma compartida de comprender el significado y la forma de la antropología que me permite calificarlos así.

En el caso de la historia de la antropología en Colombia —uno de los temas que *Maguaré* anuncia como de interés particular en ambos expedientes— encontramos un tema que ha empezado a ser investigado por antropólogos que no fueron discípulos de los pioneros de la antropología nacional, es decir, de quienes durante los años cuarenta, cincuenta y sesenta del siglo pasado impartieron los fundamentos de la disciplina en las instituciones académicas y universitarias del país. Los jóvenes antropólogos han sabido de estos pioneros por las referencias bibliográficas, por la lectura de sus trabajos y porque tal vez estos han aparecido como protagonistas de anécdotas contadas por profesores que los conocieron personalmente. Pese a no compartir la experiencia de haber sido formados por los primeros antropólogos profesionales graduados en el país, estos jóvenes autores han avanzado en su visión de la historia de la antropología porque ahora estudian no solamente la labor de esas primeras generaciones, sino también la de las segundas: aquellas que en las tres últimas décadas del siglo xx y hasta el presente han hecho importantes interpretaciones acerca del surgimiento, la institucionalización y el sentido de la antropología en Colombia y en América Latina, especialmente hasta los años ochenta del siglo xx.

Una nueva generación sería aquella que con más distancia vivencial y disciplinar —debido a que la antropología que ellos han aprendido está afectada por otro tipo de inquietudes y tendencias teóricas y metodológicas— dispone a la vez de nuevas herramientas de comprensión y análisis que les permiten a sus miembros ofrecer una visión crítica sobre el quehacer de las dos generaciones anteriores y sobre sus aportes académicos. En estos nuevos trabajos se ha desplazado el uso del testimonio directo de los pioneros como fuente principal para sus interpretaciones. También ha disminuido el énfasis en las consideraciones sobre el carácter marcadamente “aplicado” y “comprometido”

del quehacer antropológico como ideal ético de la profesión y ha mermando el interés en las reconstrucciones historiográficas basadas, entre otros, en documentos que vinculan el contexto político e institucional con el programa que desarrolló la antropología hasta los años ochenta, especialmente en relación con su acentuada impronta indigenista.

Los estudios contemporáneos sobre la historia de la antropología favorecen como fuentes para sus reflexiones los “productos académicos” de los pioneros, las inquietudes teóricas surgidas en torno a la reflexividad propia de la disciplina y la incorporación en sus análisis del contexto global como escenario indispensable para comprender el uso social del conocimiento académico. Parece que aún no se aventura en estos estudios el análisis de los trabajos de los antropólogos de la segunda generación como corpus de investigación —excepción hecha de sus escritos sobre los orígenes y la historia de la antropología en Colombia— ni de sus testimonios sobre la evolución de la disciplina en el país¹.

El segundo asunto que ha cobrado importancia —tal como se puede inferir del contenido de los artículos publicados en estos dos números de *Maguaré*, de la producción de los autores de dichos trabajos así como de otros trabajos recientes— es lo que varios de ellos califican como la “antropología de la antropología”. Este es un campo incipiente cuya denominación podría mostrarse imprecisa. Aún no se hace explícito si tal antropología intenta producir un conocimiento etnográfico crítico del proceso de producción de conocimiento antropológico (en particular durante el trabajo de campo) y de la forma de lograr la escritura etnográfica como modo propio de producción de conocimiento, o si se encaminará a exponer y analizar críticamente las experiencias epistemológicas que enfrenta el antropólogo, las cuales a la vez convierten (o deberían hacerlo) a la antropología en algo que transforma al practicante y le permite —con base en esa experiencia— producir el tipo de conocimiento que se considera antropológico. Es decir, mientras algunos incursionan en técnicas autobiográficas, otros se alinean con los intereses de la sociología y la filosofía del conocimiento. Debido a que no se han puesto sobre la mesa los aspectos que

1 Esto no es del todo cierto, pues ya se han hecho algunos trabajos de grado con base en este tipo de testimonios; sin embargo, los resultados no han sido publicados.

harían de estos esfuerzos una antropología, aún lucen más como inquietudes epistemológicas.

Decía que una nueva generación no es solamente aquella que puede tomar distancia suficiente como para reconocer una diferencia en el trabajo de sus antecesores; es, sobre todo, la que puede introducir en el mundo académico nuevas interpretaciones de tal diferencia. Es en este sentido como pueden reconocerse nuevas tonalidades en la intención de la escritura y del alcance que se le atribuye al trabajo de campo. El antropólogo en campo, entrevistando, ante la pantalla del computador, haciendo sus escritos, grabando, filmando, en su tarea docente reflexiona sobre sus propias condiciones en tales situaciones, sus limitaciones y lo que su experiencia le permite producir como conocimiento. Estas reflexiones se exponen ahora como conocimiento que articula la experiencia individual con la forma que toma la antropología al hacerse de esta manera; en ellas se muestra el esfuerzo de engranar dos rasgos distintivos del oficio: el carácter subjetivo que es el privilegio epistemológico de la forma de experiencia que hace posible el conocimiento antropológico y la sistematización del conocimiento según los modos que se consideran legítimos en la disciplina.

Nos encontramos así con un estado aumentado de reflexividad que ha entrado a hacer parte del análisis y del ejercicio de los dos pilares centrales de la actividad antropológica: el trabajo de campo y la escritura etnográfica. Y puede incluso avistarse un intento de encontrar una salida a lo que se identifica como un obstáculo epistemológico interpuesto por el desarrollo mismo de la disciplina en el país y por la interpretación hecha de tal desarrollo. En ella se desligó la concepción de la práctica académica de la intervención social y política especialmente en comunidades indígenas y, posteriormente también, en comunidades campesinas, negras y urbanas recipientes de programas sociales y de desarrollo. Con ello se ha desprovisto la actividad académica de carácter político y social y se ha desligado la práctica profesional vinculada con los movimientos sociales del desarrollo del conocimiento académico. Este divorcio, cuyo origen parece provenir en parte de la interpretación hecha por los propios pioneros de la antropología institucional en Colombia y de la forma como esta separación quedó consignada por los especialistas en el tema de la historia de la antropología, ha trascendido de forma que la actividad

académica pasó a entenderse como una tarea ajena a las cuestiones políticas —del poder, del gobierno y de la vida social—, en tanto que la antropología aplicada se muestra como una “cuestión social”. Ahora que esta cuestión ha quedado en manos de los propios interesados — indígenas, poblaciones negras, desplazados, entre otros— las nuevas perspectivas nos muestran que esta interpretación tal vez acusa una separación artificial que podría salvarse si se considera el desarrollo de ambas tendencias a la luz de la producción y el uso de conocimiento en la modernidad. También en esta dirección la señalada y temida ausencia de producción teórica en el país debería encontrar una solución con la cual el conocimiento se entienda como un conjunto de procesos que abarcan dimensiones epistemológicas, vivenciales, docentes, reflexivas y escriturarias.

ZANDRA PEDRAZA

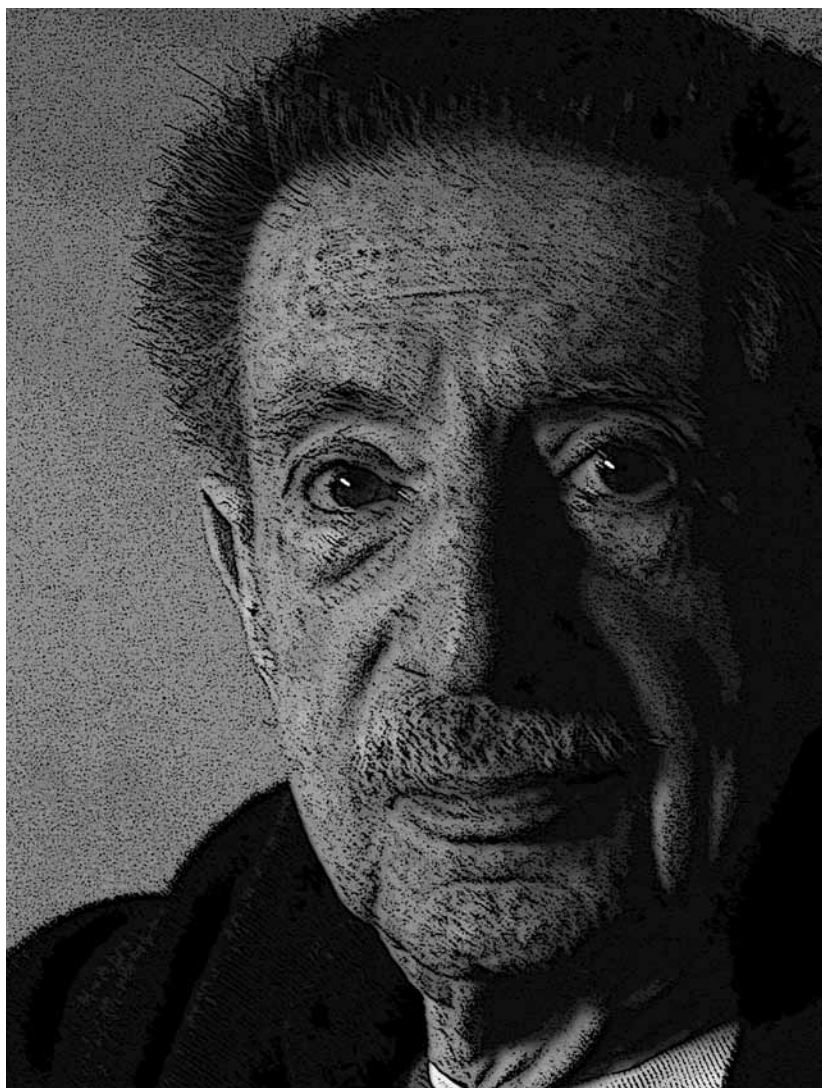
Profesora Asociada · Departamento de Antropología

Universidad de los Andes, Colombia

zpedraza@uniandes.edu.co



EN EL CAMPUS



ROBERTO PINEDA GIRALDO. 1919-2008.
Fotografía cedida a *Maguaré* por José Fernando Pineda Gutiérrez.

ROBERTO PINEDA GIRALDO
(16 DE AGOSTO DE 1919 - 27 DE JULIO DEL 2008)

José Fernando Pineda Gutiérrez

**INFANCIA Y ADOLESCENCIA EN LA ANTIOQUIA
 DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX**

Roberto Pineda Giraldo, mi padre, fallecido a mediados de este año, nació en Abejorral, un pueblo pequeño en el suroriente de Antioquia, el menor de una familia de seis hijos. Su padre y su madre originarios de Rionegro y de Sonsón se habían mudado al oriente del departamento cuando mi abuelo pasó a desempeñarse como empleado del Estanco Departamental. Ambos sostenían amores desde muy jóvenes y siendo católicos practicantes hasta el último de sus días hubieron de aguardar la muerte del padre de mi abuela para casarse, porque él, un conservador de rosca y tornillo, no toleró jamás que su hija contrajera nupcias con un liberal entonces aprendiz de zapatero, y menos de Rionegro. En Abejorral, Roberto iniciaría a muy temprana edad sus estudios en la única escuela pública del pueblo, la cual tiempo después rememoraba por sus aterradores exámenes finales orales presentados en audiencia pública, mientras enfrentaba un salón atiborrado de padres anhelantes y vecinos curiosos de la prueba.

Con algo menos de siete años de edad se trasladó con su familia a Medellín, cuando parte del trayecto se hacía a espaldas de sillettero desde el pueblo hasta alcanzar el llamado Alto de Santa Helena. Como tantos de su generación que habrían de figurar luego en la vida nacional, se enroló en el Liceo Antioqueño anexo a la Universidad de Antioquia para cursar el bachillerato. El Liceo, una institución para aquel entonces (incierto aún hoy en día) realmente insólita, se regía por un sistema pedagógico avanzado y liberal. Su recinto carecía de puerta con candado y de portero a la entrada del claustro, no se llamaba a lista porque la asistencia a clase era sagradamente voluntaria, cada materia del pénsum estaba a cargo de un profesor titular —lo que no siempre garantizaba una excelencia académica—, los alumnos podían optar por asistir o no a los cursos de religión, y directivas y educandos pugnaban por la tolerancia y la libre expresión de cualquier forma de pensamiento. A los alumnos se les instruía por igual en oficios manuales (carpintería, mecanografía, etc.), y la biblioteca

de la Universidad, para la época, de seguro la más actualizada del departamento, con textos modernos de muchas disciplinas y en algunas lenguas en sus anaqueles, permanecía abierta todo el día a la consulta de sus bachilleres.

Los alumnos del Liceo emergían de los más variados estratos sociales del Medellín de la década de 1930, pluralidad que el Liceo expresamente intentaba preservar como expresión central de su ideario educativo. En el gráfico relato de uno de sus egresados, varios condiscípulos eran en ese entonces hijos de carniceros, albañiles, sastres y artesanos o procedían de familias de comerciantes, capitalistas agrarios y dueños de industrias, y no se toleraba abiertamente discriminaciones raciales tan frecuentes en la imaginaria paisa. No era mixto y difícilmente habría podido serlo, pero allí en sus claustros convivían, para entonces “las dos Antioquias”, con alumnos tempranos como don Tomás Carrasquilla para avistarlas o como Gerardo Molina para testimoniarlas. Ese espíritu del Liceo Antioqueño no habría de durar cuando la politización y radicalización creciente de grupos de profesores y estudiantes chocara, años después, con la postura inflexible de la administración departamental. La tozudez de las dos partes llevó a su clausura. El fugaz episodio del proceso de democratización, liberalización y de secularización relativa de la educación fue palpable para una fracción de educandos antioqueños durante el primer tercio del siglo pasado, y mi padre fue uno de sus beneficiarios. De seguro su alma liberal contribuyó a definir su forma de interpretar el mundo y a tallar el papel del hombre de ciencia y su función en el país del novecientos.

Dentro de este espíritu liberal y a la sombra de la ética que prescribía el servicio público pulcro y de esforzada excelencia profesional —que encarnaban el alto grado moral de su sociedad de varios miembros de las nuevas generaciones educadas de Antioquia (proceso narrado singularmente en la monografía de Alberto Mayor Mora acentuando el papel de la Escuela de Minas)— transcurrió su adolescencia, luego de una breve estadía en Bogotá, cuando un agudo y mordaz apunte suyo en la clase del profesor de Química —un docente bizco que le “cargaba” ojeriza— sobre las defectuosas propiedades de los viscoelásticos le costó la expulsión de sus aulas por algo más de seis meses.

Las lecciones de literatura, geografía, historia y de filosofía (a pesar del profesor que le tocara en suerte), que reforzaba con lecturas en la biblioteca de la Universidad, y las actividades literarias y de periodismo escolar en compañía de su compañero Eddy Torres lo fueron llevando a una fascinación por el “campo” de las ciencias sociales y humanas. Entonces cuando su amigo de infancia, Antonio Panesso Robledo, lo puso al tanto del programa y las becas ofrecidas por la recién reformada Escuela Normal Superior (en adelante, ENS) en Bogotá —como parte de la política oficial de calificación de futuros docentes del bachillerato—, dejó su intensión original de cursar estudios de abogacía en la Universidad de Antioquia —la única opción universitaria a su alcance donde podría combinar su aprecio general por las humanidades con sus limitantes económicos— y ambos viajaron a la capital para entrevistarse con su director, el doctor José Francisco Socarrás. Él, un médico costeño, era miembro destacado de la intelectualidad joven de izquierda que había accedido con su renovado bagaje cultural a la política y a cargos directivos del Estado, tras la invitación expresa y la convocatoria del gran gestor de la República Liberal, el visionario reformador Alfonso López Pumarejo.

Así pues, la vida de mi padre y su formación académica transcurriría signada por la evolución positiva de la educación en la primera mitad del siglo, en particular la de la instrucción pública en Colombia y en el exterior. Sin el espíritu democratizador y reformista que buscaba menguar la discriminación económica que traían aparejada sus relativos altos costos en una sociedad tan pobre como lo era el país de entonces, merced, entre otros instrumentos, al sistema de becas, a los recursos crecientes aportados por los erarios nacionales y departamentales para la mejor formación de docentes y a la aplicación de los preceptos de educación gratuita y obligatoria consagrados en la legislación, es difícil dar cuenta de buena parte de su feliz y fructífera carrera como profesional y de sus logros, al igual que los de tantos de sus colegas y coetáneos.

SU EDUCACIÓN SUPERIOR

La nueva noción del Estado que se abría paso, el periodo de paz alcanzado luego de la salvaje carnicería de la guerra civil de fin de siglo, gracias a un acuerdo programático entre fracciones “no radicales” de

los dos partidos, combinadas con las políticas de la República Liberal les dieron la mano, les abrieron el paso, y los profesionales, combinando este respaldo oficial con su ética de responsabilidad, de disciplina académica y de frugalidad en su vida personal y pública, aprovecharon tanto como pudieron las oportunidades que el empuje económico empezaba a mostrar. En sus biografías puede observarse su tenacidad para cerrar, para sí mismos y para quienes habríamos de seguirlos, la brecha de más de dos siglos de secular rezago científico y cultural, a fin de poder llegar a “ver más lejos”.

No ahondaré sobre la ENS, calificada con precisión por algunos de sus más lúcidos analistas como “un semillero de las ciencias humanas y sociales en Colombia”, porque su historia ha sido documentada en buena medida en recientes y largamente esperados ensayos de excelente factura. Reiteraré tan solo tres de las características de su programa que me llaman la atención: primero, el innegable beneficio que para sus becarios trajo la presencia de docentes de renombre mundial que arribaron al país exiliados de la Europa de la guerra con el apoyo de los presidentes López Pumarejo y Santos Montejó: Paul Rivet, Justus Wolfram Schottelius, Pedro Urbano González de la Calle, Rudolf Hommes, Pablo Vila, Gerhard Massur, discípulo de Friedrich Meinecke, entre otros, entreverados en la enseñanza normalista con el talento de figuras nacionales o recién nacionalizadas como Antonio García, Ernesto Guhl Nimtz y Luís Eduardo Nieto Arteta.

Segundo, el énfasis hasta el cansancio en el conocimiento directo, es decir, sobre el terreno del país (en lo posible sin intermediarios, recurriendo con preferencia a fuentes primarias), promovido por su director y los docentes que los llevaron a recorrerlo de muchos modos, forzándolos incluso a actualizar, ya en remotos y casi inaccesibles lugares, la rudimentaria e imprecisa cartografía oficial de entonces y a realizar un riguroso trabajo de campo, análisis y depuración de cifras, datos, testimonios y documentos. Los diarios de campo que de él y de sus colegas se preservan ilustran a las claras el riguroso acatamiento del principio de “atenerse a los hechos”, uno de los rasgos sobresalientes de su formación positivista para que la formación teórica no deviniese en mera especulación.

Y tercero, el enfoque interdisciplinario en sus trabajos y estudios, que puede advertirse en la panoplia de técnicas, metodologías y conceptos

dentro del espíritu académico de la ENS. Estos tres rasgos de la formación impartida en la Normal se evidencian en los escritos de Roberto Pineda Giraldo, en sus cátedras universitarias y, de manera muy singular, en la forma creativa y pragmática como vertió décadas más tarde su saber disciplinario y profesional en el diseño y ejecución de exitosas políticas de gasto público que tuvieron marcados efectos redistributivos.

Las estériles consecuencias que siguieron a la persecución política contra la ENS y sus miembros por parte de fracciones dispares de la Iglesia Católica y de partidos políticos —a los que, en su reinterpretación de los hechos años después, Roberto Pineda Giraldo les atribuiría el rezago en la evolución de las disciplinas del hombre en nuestro país—, lo forzaron, al igual que a sus antiguos docentes y varios condiscípulos, a buscarse otros derroteros laborales. Empero, eso no equivalió a abandonar su interés y su vocación profesional original. Apoyándose de muy diversas y originales maneras, los condiscípulos y sus profesores de la clausurada ENS terminaron convirtiendo felizmente a la todavía ausente comunidad académica del campo de las ciencias sociales en Colombia en un sustituto casi perfecto, quizás sin proponérselo del todo, con sus periódicos encuentros y reuniones informales —muchas en casa de mis padres cada sábado por la noche, que dieron por llamar “El Seminario”, con chocolate hirviendo, pan francés y mermelada de naranja hecha en casa y servidos a la media noche por mi madre—. Allí se sembró y reforzó una amistad y un afecto entrañables que perdurarían hasta el fin de sus días.

Con el regreso de la paz al país, en otro de los cíclicos interludios de conflictos internos de nuestra historia, los ex becarios y ex profesores de la ENS retomaron su original sendero profesional y contribuyeron a consolidar institucionalmente las bases académicas para el admirable avance de las disciplinas del hombre en la Colombia contemporánea. Darío Mesa, Jaime Jaramillo Uribe, (ambos, al igual que mi padre, nacidos en Abejorral), Carlos Trujillo Latorre, Miguel Fornaguera Pineda, Milciades Chaves Chamorro, Luis Duque Gómez, Edith Jiménez de Muñoz, Blanca Ochoa de Molina y Virginia Gutiérrez de Pineda (mi madre, condiscípula suya en la ENS, con quien se había casado en 1945) fueron y continúan siendo decisivos actores en el asombroso salto cualitativo de las disciplinas del hombre en Colombia, en la segunda mitad del siglo xx.

De estos años quedan como documentos de Roberto las notas mecanografiadas de sus conferencias semanales en la Radio Nacional de Colombia, de su programa *El hombre colombiano y su medio*, y sus reseñas como comentarista a cargo de la sección internacional en la primera época de la revista *Semana* (cuando su ya referido compañero del Liceo Antioqueño, subdirector y luego director del magazín, Eddy Torres, le tendiera la mano), conferencias radiofónicas que aún restan por ser inventariadas y compiladas.

Al completar sus estudios formales en la ENS en 1945, mis padres finalmente se enrolaron en el recientemente creado Instituto Etnológico Nacional como profesores investigadores y allí laboraron hasta finales de 1950 bajo la dirección del también antropólogo, Luís Duque Gómez. El Instituto era una extensión de la ENS en el campo de la antropología creado en 1945 en acuerdo tripartito entre el Ministerio de Educación, el Servicio Arqueológico Nacional y la misma ENS. De esos años, así como de las primeras expediciones como estudiantes de la Normal, quedan varios trabajos y ensayos suyos, y contribuciones a investigaciones encabezadas por otros colegas. Entre ellas, cabe citar su participación en el prolijo estudio sobre clases sociales urbanas del antropólogo Andrew H. Whiteford y su esposa en Popayán, *Two Cities in Latin America*, reeditada en inglés en 1991 y publicada por la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, bajo la dirección de Orlando Fals Borda, como monografía a principios de los años sesenta, bajo el título *Popayán y Querétaro, dos ciudades de latinoamérica* (Whiteford, 1991). El trabajo, hacía parte de un esfuerzo pionero en la antropología norteamericana por extender a otras latitudes los muy incipientes enfoques y estudios urbanos de antropólogos, al estilo de la serie *Yankee City* de W. Lloyd Warner¹ y de *Deep South: a social anthropological study of caste and class* de Allison Davis y Mary Gardner, publicadas —parece insólito hoy— en 1941.

1 *Yankee City* es una colección de cinco volúmenes armada entre 1941 y 1959. Su primer volumen es *Social life of a modern community* de W. Lloyd Warner & Paul S. Lunt (1941); el volumen II se titula *The status system of a modern community* de W. Lloyd Warner & Paul S. Lunt (1942); el tercero se denomina *The social systems of American ethnic groups*, New Haven de W. Lloyd Warner & Leo Srole (1945); el volumen IV es *The social system of the modern factory* de W. Lloyd Warner & J. O. Low (1947); y el volumen V *The living and the dead: a study of the symbolic life of Americans* de W. Lloyd Warner (1959).

De sus propios trabajos se editaron entonces dos libros: el primero, *Aspectos de la magia en La Guajira. Estudio Socioreligioso* (Pineda, 1950) como número especial de la *Revista del Instituto Etnológico Nacional*; y el segundo, *Criaturas de Caragabí. Indios chocoes, emberaes, catíos, chamues y noamanes*, compilación de varios de sus artículos resultantes de sus viajes e investigaciones entre los indios del Chocó y de algunos escritos afines de su esposa, en una edición relativamente reciente de la Universidad de Antioquia (Pineda, 1999). Además de estas ediciones, se incluyen ensayos sobre el lenguaje en la región del Opón y del Carare escritos en compañía de Miguel Fornaguera como parte de su contribución al estudio de la lingüística en Colombia, aspecto poco conocido de su trayectoria. De este aporte se destaca “Vocabulario opón-carare” (Pineda & Fornaguera, 1958), que abarca estudios sobre algunos léxicos de La Guajira, el Chocó y de la zona del Catatumbo, y parte del trabajo que inició Paul Rivet para documentar y registrar las poblaciones aborígenes del país a mediados de los años cuarenta, en línea con sus trabajos previos en París en el Museo del Hombre.

Sus escritos, al igual que muchos de los de sus colegas de antropología, son parte de lo que Roberto alguna vez denominó la elaboración de una “etnografía de rescate” ante la incapacidad del Estado y la indiferencia del país para proteger las culturas aborígenes amenazadas por los procesos de colonización y de transformación económica que empezaban a extenderse por aquellas “remotas” comarcas. De los probables efectos negativos de esta situación, los antropólogos de la ENS formularon premonitorias advertencias, testimonios sobre culturas que se fueron extinguiendo y sobre la incapacidad e indiferencia de entonces para garantizarles la opción de su supervivencia o su integración, en términos más ventajosos, a una multiplicidad nacional de etnias².

En el *Boletín de Arqueología*, en coautoría con Ernesto Guhl, publica “Las tribus entre los ríos Branco, Orinoco, Negro y Yapurá, según Theodore Koch Grünberg” (Pineda & Guhl, 1945) además de una de sus investigaciones entre los grupos indígenas “Material arqueológico de la zona Calima” (Pineda, 1945b). Estos artículos y otros ensayos

2 Véase sus artículos: “Los motilones” (Pineda, 1945a) y “Colonización e inmigración y el problema indígena” (Pineda, 1946).

suyos muestran otra área de interés y de trabajo durante muchos años: el de la arqueología, una labor que habría de continuar cuando casi cuarenta años más tarde fuera nombrado director del Instituto Colombiano de Antropología (véase el apartado “De regreso e intereses tempranos” en este texto). En estos años se desempeña por igual como catedrático de la Universidad La Gran Colombia (de la que fue fundador de la cátedra de Historia Económica de Colombia), de la misma ENS en la cátedra de Antropología y del Colegio Nicolás Esguerra. Roberto Pineda retomaría su actividad docente al regreso de Berkeley.

ESTUDIOS EN LA UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA EN BERKELEY

En 1953, sendas becas de la Fundación Guggenheim les permitieron a él y a mi madre viajar a la Universidad de California en Berkeley para proseguir durante un año largo sus estudios en los departamentos de Antropología y Geografía. El reforzamiento de la política científica y tecnológica del gobierno de los Estados Unidos y de fundaciones privadas norteamericanas en los primeros años de la posguerra (referida en escritos como los de Immanuel Wallerstein y en artículos de Carl Ottin Sauer que me sirven de base) apuntaló el liderazgo de Norteamérica en casi todos los campos del saber, incluyendo las ciencias sociales, cruciales como habían sido para su bienestar; el mismo profesor Sauer era para entonces miembro de la junta directiva de la Guggenheim y había visitado años atrás Colombia. Los nuevos recursos y fuentes de financiación para la investigación y la capacitación de investigadores en los Estados Unidos y en el extranjero les permitieron a mis padres proseguir su formación académica merced a la generosidad y el esfuerzo de las fundaciones y universidades de ese país.

Participar activamente en una escuela de pensamiento académico de visiones divergentes pero complementarias, interactuar con antropólogos de renombre mundial como Alfred L. Kroeber, Robert H. Lowie, George M. Foster, William R. Bascom y geógrafos culturales como el ya referido Carl Ottin Sauer y James J. Parsons, le ofreció a Roberto Pineda una nueva perspectiva de su disciplina; diferente y complementaria a la exclusivamente etnográfica de la ENS, amén de los beneficios de bibliotecas y librerías donde pudo disfrutar de la lectura de varios textos y publicaciones de pensadores sociales en sus versiones originales. Los seminarios quincenales en el campus de Palo Alto,

con profesores y estudiantes de posgrado de la vecina Universidad de Stanford interesados en temas latinoamericanos, le cambiaron buena parte de su apreciación del trabajo científico en el campo social. La academia estimulaba el intercambio de información y los trabajos conjuntos entre colegas de diversas universidades y, por supuesto, ofrecía los saberes de todos los departamentos del campus a sus estudiantes, sin restringirlos innecesariamente a los cursos y profesores del departamento en que se habían registrado. Si la innovación fue una meta esencial para la universidad norteamericana y para el sistema de universidades de investigación apuntalado en 1900, la reciprocidad del saber en el interior de los centros académicos no resultaba necesariamente la mejor forma para propiciarla, lo que reforzó el interés de mi padre por trabajos y enfoques interdisciplinarios.

Emergía una antropología que a medida que estudiaba campesinos, organizaciones informales en ejércitos nacionales, vecindarios urbanos, así como comunidades étnicas, iba rompiendo paulatinamente el camisón de fuerza del corral aborígen. Una antropología que, como en el caso de los trabajos urbanos, demostraba con frecuencia la ventaja de muchos enfoques y técnicas propios del arsenal de los antropólogos frente a, por ejemplo, teorías, manejo de cifras y estudios urbanos de “la Escuela de Chicago”, entonces en boga, tras el legado de Robert E. Parck y Louis Wirth. Se trataba de una antropología que Roberto años después, a mediados de los ochenta, consideraría que se restringía innecesariamente al omitir el uso de la información estadística y el manejo de cifras para poder trascender su encajonamiento en pequeñas comunidades urbanas sin lograr referirse y escrutar las ciudades como un todo. Estos contactos le abrieron sus ojos al sendero futuro de su carrera y a lo que habría de ser su especialización como profesional de la antropología: los estudios de sociedades agrarias y urbanas.

La vida cotidiana del profesor y académico norteamericano, un par académico, en el mismo nivel de sus discípulos —más aún en California—, con encuentros informales que favorecían el intercambio de ideas en un entorno de respeto mutuo, reafirmó su ya notoria preferencia por la innovación, la informalidad en el trato, la generosidad intelectual desprevenida y ante todo la tolerancia, el respeto y la sencillez como rasgos propios y deseables de un quehacer científico; nunca

olvidaría que el trabajo disciplinario es ante todo creación colectiva ejecutada por individuos.

EL RETORNO A COLOMBIA Y SUS TRABAJOS SOBRE TEMAS REGIONALES

Su desempeño desde que regresó a Colombia en 1954 devela una gran fertilidad en el tratamiento de temas sociales. Fue miembro de los equipos que adelantaron los estudios regionales de Caldas, Cauca, Santander y Nariño, adscritos al Departamento Técnico de Seguridad Social Campesina —en adelante, DTSSC—, dirigido durante el gobierno de Rojas Pinilla por su antiguo profesor de geografía Ernesto Guhl. Estas investigaciones previas estaban diseñadas para sustentar la creación de un sistema de seguridad social para la población rural del país a partir del diagnóstico de las condiciones socioeconómicas y de salud del campesinado. La mitad de los diez miembros del equipo técnico eran becarios de la ENS.

Dado que el DTSSC era una división del Ministerio del Trabajo, dichas investigaciones regionalizaban cada uno de los departamentos estudiados con base en criterios geográficos y culturales, sin necesariamente ajustarse a la división político-administrativa interna o a los linderos departamentales mismos, así fueron creando lo que denominaron “regiones geoeconómicas”, “estructuradas por el relieve, el desenvolvimiento y la efectividad de las vías de comunicación y de los sistemas de transporte, la densidad de población y los centros de irradiación económica”. A partir de estas unidades regionales “reales” se elaboran los diagnósticos de sus *habitats culturales*, ilustrando las especificidades y modalidades de interacción del hombre rural con las particularidades del medio ambiente de residencia además de su bagaje cultural, una metodología que se anticipa con mucho a los modernos enfoques del desarrollo y a los estudios regionales.

Dentro del mismo programa de investigaciones sobre el campesinado, un tratamiento similar puede apreciarse en su estudio sobre el tabaco en Santander *Estudio de la zona tabacalera de Santander* (Pineda, 1955).

Esta investigación es a mi gusto la manifestación más ilustrativa de su estilo de trabajo y una articulada aplicación de su subyacente metodología antropológica para explicar, dimensionar y ofrecer

opciones de políticas públicas en contextos regionales, con la que intentaba transformar, en este caso, las dramáticas condiciones de vida de las familias de los aparceros tabacaleros de la zona sur de Santander, develadas en el ensayo. La lógica económica del cultivo tabacalero en los años cincuenta y sus orígenes, descritos en una apretada y reveladora reconstrucción de la historia social del cultivo a partir de la Colonia, tuvo presentes tanto la necesidad del trabajo y la mano de obra infantil campesina para mantener la rentabilidad de las parcelas dentro del sistema de aparcería, como las adversas repercusiones de las últimas políticas cambiarias e industriales de mediados de siglo sobre las condiciones sociales y las formas de organización familiar de los aparceros. A pesar de la irritación evidente de algunos grupos del departamento a resultados de la investigación, varias de sus recomendaciones en el tema político se reflejarían con celeridad en decretos y medidas adoptadas por el gobierno (el de Rojas Pinilla, transcritos en el apéndice de la publicación) para la protección y el apoyo institucional de los aparceros.

Los trabajos realizados por el equipo de la DTSSC sobre la regionalización y delimitación cultural del país durante el primer lustro de la década de 1950 son hoy poco conocidos. Dos investigaciones posteriores, utilizando metodologías un tanto diferentes pero guiadas por la misma concepción original, continuaron los esfuerzos de los años 1950 con significativos aportes: la de Miguel Fornaguera y Ernesto Guhl, en colaboración con el Centro de Investigaciones para el Desarrollo (CID), *Colombia. Ordenación del territorio en base del epicentrismo regional* (Fornaguera & Guhl, 1969), y varias de las investigaciones de Orlando Fals Borda, particularmente sus cuatro volúmenes de la *Historia doble de la Costa*, (Fals Borda, 2002), con las cuales se enriqueció y documentó minuciosamente el concepto de región y cultura, entre otros.

A su salida del DTSSC, mi padre continuó sus trabajos sobre problemas sociales particulares, casi todos en zonas rurales. En orden de aparición, *Rehabilitación de una comunidad de asalariados rurales. Berástegui* (Pineda, 1956), investigación sobre los jornaleros y trabajadores del ingenio de Berástegui en Córdoba, cuando transitoriamente laboró en la Corporación Nacional de Servicios Públicos —en adelante, CNSP— en el Departamento de Vivienda. En este mismo año

adelantó investigaciones de corta duración, una de estas fue sobre los factores culturales en el consumo de la cerveza en Boyacá, por medio de un contrato privado con la empresa Bavaria, de lo que poco logró establecer, dicha sea la verdad, y las otras en torno a las condiciones de prestación de servicios básicos en algunos municipios del altiplano cundiboyacense, estas investigaciones dentro de las funciones encomendadas a la CNSP. De tales trabajos solo se conservan copias de los originales en un par de bibliotecas. Fue docente en el año de 1955 junto con mi madre, Rafael Reyes Parga, Julio Londoño Paredes, Gerardo Reichel Dolmatoff y Milciades Chaves, entre otros, en el programa de Arqueología del Instituto Colombiano de Antropología.

ESTUDIOS Y PARTICIPACIÓN EN POLÍTICAS PÚBLICAS DE VIVIENDA POPULAR

Su vinculación al Departamento de Vivienda de la CNSP le brindó la oportunidad de iniciar sus trabajos sobre desarrollo urbano y vivienda. Su paso en 1957 a la jefatura de la Oficina de Planeación del recientemente transformado Instituto de Crédito Territorial —en adelante, ICT—, entidad a cargo de los programas nacionales de vivienda del Estado³, influye decisivamente en la transformación del enfoque tradicional para atender la veloz demanda de vivienda popular en ciudades grandes e intermedias del país, producto de los cambios en la distribución espacial de la población y otros parámetros de la transformación demográfica.

Utilizando básicamente recursos del presupuesto nacional, su innovador equipo de trabajo —en el que figuraban arquitectos, ingenieros, economistas, contabilistas, estadígrafos, trabajadores sociales y administradores de empresa— rediseña la estrategia anterior del ICT e implanta programas novedosos, como los de ayuda mutua, la autoconstrucción, lotes con servicios, desarrollo progresivo de viviendas, los programas denominados “de terceras partes” (usuarios, empresas y gobierno), sistemas cooperativos de vivienda, al igual que apoyos directos e indirectos para la tecnificación de la construcción, construir

3 El ICT se reconstruyó como resultado de la reestructuración administrativa de la CNSP, de donde surgieron tres nuevos institutos descentralizados del orden nacional.

edificaciones en altura para poblaciones entonces calificadas de “marginales” en zonas no periféricas de las urbes, etc.

En un corto lapso, el ICT, bajo la dirección de dos gerentes generales procedentes de Antioquia y del Valle del Cauca, y con el apoyo de las presidencias de Lleras Camargo y Guillermo León Valencia —las dos primeras administraciones del Frente Nacional—, logra multiplicar por un factor de casi 16, entre 1957 y 1963, el número de soluciones habitacionales urbanas de bajo costo adjudicadas prácticamente sin subsidios monetarios, buscando siempre capitalizar los dineros emanados del presupuesto nacional para lograr una cartera morosa promedio inferior al 2% durante todo el periodo.

Con el cambio de la coyuntura macroeconómica y los eventos de Punta del Este en Uruguay, se adicionaron sus recursos de crédito internos o externos y se contó con el apoyo técnico de la Agencia Internacional de Desarrollo de los Estados Unidos (AID) para diseñar y llevar a cabo lo que estimo fue el primer estudio de demanda de vivienda por ciudades y por grupos de ingreso en Colombia. Sin embargo, los recursos capitalizados del presupuesto nacional fueron, hasta principios de los años setenta, la base principal del financiamiento de esta política, superiores al 70% de su inversión anual.

Una novedosa contabilidad de costos por proyectos, el refuerzo del ordenamiento urbano y de los mercados de tierra en algunas ciudades intermedias y mayores (según se infiere de trabajos posteriores sobre mercados de tierras de Ricardo Rocha y Samuel Jaramillo para un grupo selecto de aglomeraciones urbanas adelantados a finales de los noventa) con una organización administrativa del ICT bastante espantana fueron los efectos que aportaron a la mejora institucional de los gobiernos locales, regionales y nacional para la orientación posterior de su desarrollo físico y para la modernización de buena parte del sector de la construcción en el país. Otro remanso de paz del siglo xx que facilitó el afinamiento y la continuidad de una efectiva política social.

Los nuevos proyectos de vivienda propiciaron diversas formas de participación de sus usuarios. Fortalecieron los vínculos comunitarios latentes o expresos en los asentamientos urbanos, por zonas o regiones de origen de los hogares, por vecindarios, por categorías de ocupación, etc, y se apoyaron en ellos para la creación de barrios, tomando

en cuenta sus formas de organización y sus patrones de vida. Estos proyectos dieron origen a acciones mancomunadas para la provisión de servicios sociales y de infraestructura. Apuntalaron la introducción de técnicas más avanzadas para la edificación de vivienda de bajo costo y la aparición y uso de nuevos materiales de construcción. Al garantizar umbrales más altos de demanda efectiva, reorganizaron administrativamente los organismos que las proveían e innovaron en el diseño urbano al propiciar el uso más intenso de la tierra con innegables beneficios para la planificación del crecimiento de algunas, mas no de todas las ciudades en las que intervino el ICT.

De su labor al frente de la Oficina de Planeación del ICT, quisiera poner de presente cuatro elementos que quizá ofrezcan algunas pistas para entender mejor el cómo y el por qué de su aporte al tema de la vivienda y el desarrollo urbano de mediados de siglo; meras hipótesis y sugerencias.

Primero, su conocimiento de primera mano y sus trabajos previos en sectores rurales del país lo colocaron en un punto de partida ventajoso para esbozar esta clase de propuestas innovadoras sobre vivienda urbana. Sus recorridos e indagaciones —que para entonces ya llevaban algo más de un cuarto de siglo de duración— en el altiplano cundiboyacense, los llanos y la vertiente oriental de la cordillera Central en el Tolima, las llanuras interiores del viejo departamento de Bolívar, el litoral pacífico, la zona fluvio-minera, múltiples valles interandinos, el batolito antioqueño, el piedemonte llanero, etc., le habían proporcionado un contacto directo con distintas subculturas rurales y cuasi-urbanas, de tal manera que cuando se dispara el cambio en la distribución territorial de la población —que de otra forma ha debido ser gradual, en buena parte consecuencia de la emigración hacia las urbes (en los años sesenta, la inmigración urbana contribuía con el 55%, de la tasa de crecimiento de las ciudades)— Roberto Pineda y, por supuesto, muchos de los investigadores del país agrario colombiano disponían de un conocimiento relevante sobre la población que cambiaba de residencia, particularmente de sus apremios e ídoles culturales.

El segundo elemento es el cambio en Estados Unidos desde la época del “New Deal” de los objetivos considerados por el sistema político como “válidos” para el Estado: mayor gasto público para

compensar las deficiencias de la demanda agregada y para mejorar la distribución de los ingresos. En relación con la reactivación de la economía, la expansión del gasto del Gobierno Federal, en parte mediante seguros hipotecarios ofrecidos por la *Federal Housing Administration* y transferencias para programas de infraestructura locales, tuvo un efecto decisivo en la recuperación del ingreso de estados y centros urbanos durante la década de los años treinta y la primera mitad de los cuarenta. Los multiplicadores locales de ingreso fueron superiores al 0.8, vale decir que un dólar aportado por el Gobierno Federal daba origen en menos de dos años a otros ochenta centavos de gasto en el mismo condado beneficiado. Desde entonces hasta hoy, el gasto en vivienda era tenido como un rubro presupuestal dinamizador de la economía con claros efectos redistributivos dentro de la modalidad y los sistemas de supervisión empleados por las sucesivas administraciones de Roosevelt.

Tercero, percibo cierta influencia del pragmatismo filosófico norteamericano (las premisas de algunos escritos de John Dewey y de antiguos miembros fundadores del *Journal of Speculative Philosophy*) y del avasallante y visible efecto de la aplicación del conocimiento técnico y de la ciencia al crecimiento de la economía mundial, a partir del comienzo del siglo xx, tan evidente especialmente en las tasas de productividad y de aumento del ingreso *per capita* desde finales de la Guerra. Para un observador desprevenido, la modernización de los sistemas productivos en varios sectores económicos, incluyendo el de la edificación, no podía pasársele por alto.

El cuarto y último elemento singular en el repaso de su desempeño en el tema de la vivienda es la concepción y el seguimiento institucional de esta política en la primera temporada dentro del ICT, encabezado por una persona formada en las ciencias sociales. Su concepción buscó ser una visión más holística que las que por tradición suelen ofrecer tales disciplinas y actividades, ello, arguyo de nuevo, fue crucial para la naturaleza innovadora de los imaginativos programas, resaltando su carácter redistributivo.

Entre 1958 y 1962 Roberto retoma sus cátedras de antropología, esta vez en el recién fundado Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, en compañía de Orlando Fals Borda, Camilo Torres Restrepo, Virginia Gutiérrez de Pineda, Segundo

Bernal Villa, Andrew Pearse y Milciades Chaves Chamorro, entre otros, como profesor de cátedra, no de planta. Se inicia el proceso de profesionalización de la sociología, en una facultad expresamente diseñada para ello, por vez primera en América Latina. En 1959 es conferencista sobre el tema de la vivienda en cursos cortos que dicta en la Universidad de Puerto Rico y además asiste como alumno a un curso ofrecido a profesionales y funcionarios públicos por la Comisión Económica para América Latina (Cepal) de la Naciones Unidas, para obtener en octubre de ese mismo año su diploma de Experto en Desarrollo Económico.

Durante su estadía en el ICT, Roberto aprovecha su visita al Líbano (Tolima) dentro del estudio que adelantaba sobre las condiciones de vivienda en el municipio, adscrito a los programas del instituto, para explorar y documentar por su cuenta los efectos y las razones del gran desplazamiento de población rural a resultas del conflicto civil armado, conocido como La Violencia. Su veloz investigación publicada también como monografía de la Facultad de Sociología, *El impacto de La Violencia en el Tolima: el caso del Líbano* (Pineda, 1960), es posiblemente el primer trabajo de un científico social que ofrece unas explicaciones y cifras sobre este tema en Colombia; como lo rememoraré Orlando Fals Borda en una carta a mi padre en su homenaje en la Universidad Central en el 2006, con este trabajo, Roberto “había abierto la trocha de tan doloroso asunto”.

Sus hallazgos sirvieron para que, por sugerencia de Roberto, Orlando, el fundador y para entonces decano del Departamento de Sociología, entrase en contacto con el sacerdote Germán Guzmán, a la sazón párroco del municipio, y valorara de primera mano el abundante material recopilado por el clérigo sobre el tema. Este material fue una de las bases de información para lo que sería después el trascendental y revolucionario estudio *La Violencia en Colombia* con la autoría tripartita de Fals Borda, monseñor Germán Guzmán y de Eduardo Umaña Luna. Roberto Pineda Giraldo habría de volver ocasionalmente sobre el tema de La Violencia en otro artículo publicado en la *Revista de la Cámara de Comercio de Bogotá*, sobre la inseguridad colectiva y el débil sistema judicial, este con un carácter más teórico que documental “Aproximación al estudio de la inseguridad colectiva” (Pineda, 1973).

En 1963 pasa a la Organización de Estados Americanos —en adelante, OEA—, como especialista principal en vivienda, donde colabora con el equipo que dirige el también antropólogo español nacionalizado mexicano Ángel Palerm.

Fue director del Centro Interamericano de Vivienda —en adelante, Cinva—, durante ocho años. Organiza y complementa el programa académico de formación de especialistas en vivienda para América Latina, empleando y difundiendo en las aulas buena parte de sus experiencias en el ICT y en otros países del globo, a través de cursos regulares a muchos de quienes habrían de desempeñar un papel importante en las políticas y proyectos públicos y privados habitacionales en el continente. El extraordinario equipo de profesores del Cinva, provenientes casi todos ellos de países de América Latina y con especializaciones en los diversos procesos y componentes de los programas habitacionales, proveyó el apoyo de especialistas de primera línea imprescindible para lograr y sistematizar dicho programa académico. Al regresar a Colombia a finales del año 1963, presenta y sustenta su tesis de grado en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, la cual que le otorga el título de Doctor en Ciencias Económicas y Sociales.

En estos años retorna a la docencia, esta vez dentro del propio Cinva, dictando la cátedra central Políticas de Vivienda y Desarrollo Urbano, en el Curso Superior de Vivienda y colaborando esporádicamente con la Universidad Nacional, específicamente con la Facultad de Arquitectura, el Departamento de Antropología y, en pocas ocasiones, con algunos de sus centros de investigación. Redacta documentos como material didáctico de apoyo para los cursos, que para mi querer, reflejan claramente su pensamiento sobre los temas del desarrollo urbano y la vivienda en el continente latinoamericano, sustentados en su trayectoria previa como antropólogo y vivendista; estos son: *Vivienda: derecho y libertad* (Pineda, 1966); *Crecimiento urbano. Causas y consecuencias* (Pineda, 1969a); *Políticas de vivienda. Notas de cátedra* (Pineda, 1969b) y *Bases y objetivos de la autoconstrucción. Notas de cátedra* (Pineda, 1970a)⁴.

4 Ninguno de los cuatro documentos forma parte de publicaciones formales, son reproducciones de mimeógrafo.

De esta época data su ensayo sobre los inquilinatos, uno de los temas que ocupara la atención de varios especialistas sociales en el desarrollo urbano. Inquilinatos, conventillos, “cortiços”, “casas de cômodos”, “cabeças de porco” y otros nombres aparecen con alguna frecuencia en la literatura antropológica de los años sesenta y algo de los setenta, como en los ensayos de Mattos Mar en el Perú, del mismo Andrew Pearse en Brasil o las descripciones paralelas de Oscar Lewis en México sobre la cultura de la pobreza. En *El inquilinato. Causas e implicaciones* (Pineda, 1970b), Roberto destaca los inquilinatos en las urbes colombianas como residencias transitorias para inmigrantes pobres llegados al corazón de la urbe, albergues donde se logra la organización política de las familias previa a la invasión de tierras en la periferia.

Pero su interés general no deja de ser el papel de las ciencias humanas en la formulación y manejo de problemas sociales, uno de los rasgos más visibles de su biografía laboral. En efecto, cuando retoma el tema de la “participación comunitaria”, hace hincapié en los dilemas éticos del investigador y del profesional que participan en la acción del Estado, criterios esbozados en su ensayo “Responsabilidad del investigador social en el proceso de planificación” (Pineda, 2008, en edición) —publicado en esta edición de *Maguaré*—, un texto incompleto de cerca de cinco páginas probablemente redactado en 1974.

Años más tarde, como estaba convencido de que el Cinva había cumplido ya su tarea de formación de expertos en vivienda, en 1971 les propone a los signatarios originales del acuerdo su clausura y en su reemplazo la creación de un sistema de información de desarrollo urbano para la región, que sirviese de consulta y apoyo a entidades y profesionales enfrentados a los agudos problemas de la acelerada urbanización del continente. El Sindu, como fue denominado dicho sistema, surge en 1972, cuyo primer y único director hasta 1977 fue Roberto Pineda; cuando el nuevo centro se cierra bajo la égida de la OEA.

DE REGRESO A TEMAS E INTERESES TEMPRANOS

En 1978 viaja, asignado igualmente por la OEA, a Ciudad de México dentro del Programa de Desarrollo Rural en Áreas Prioritarias y tres años más tarde, cumplido su contrato, renuncia para regresar a Colombia en 1981. En 1982 es nombrado por el presidente Belisario

Betancourt director del Instituto Colombiano de Antropología, la institución que reemplazaría al Instituto Etnológico Nacional, y permanece en este cargo hasta el final del gobierno en 1986⁵. Luego se desempeña como consultor ocasional en algunos proyectos de vivienda y de planificación urbana; el de El Salitre en Bogotá durante la presidencia de Virgilio Barco, en la firma Arturo Londoño y Compañía bajo la dirección del mismo Arturo Londoño. Por último, trabaja de nuevo como investigador con su esposa, Virginia Gutiérrez de Pineda, en el estudio del proceso de miscigenación (mestizaje) en la Nueva Granada en el siglo XVIII, una investigación apoyada por Colciencias que les tomó casi cuatro años acopiando de manera minuciosa documentación histórica proveniente de muy diversos archivos regionales y nacionales y en la que vertieron su visión de más de medio siglo estudiando la cultura, la historia y la geografía nacional. Su trabajo, *Miscigenación y cultura en la Colombia colonial; 1750-1810* (Gutiérrez & Pineda, 1999), aparece publicado un mes después de la muerte de mi madre en 1998 en dos tomos.

Entre 1988 y el 2006 colaboró como miembro de la junta directiva de la Comisión para el Intercambio Educativo, el llamado Programa Fulbright, apoyando la escogencia y financiación internacional de programas de especialización en el exterior de becarios colombianos y asesorando a su junta directiva y a su director ejecutivo con sus evaluaciones sobre las perspectivas académicas de varias instituciones de educación superior que solicitaran el apoyo del Fulbright.

Vuelve a la cátedra por última vez en los años 1987 y 1988 para ofrecer algunos cursos en el departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia y así mismo, entre 1995 y 1996, en la Universidad Externado de Colombia. Con su esposa dictan conferencias sobre métodos de investigación en ciencias sociales en el programa de Historia de la Universidad Industrial de Santander, en Bucaramanga. La Universidad Nacional le otorga el título de profesor honorario y el Instituto de Integración Social de Antioquia le concede la Medalla de Trabajador de la Cultura en Medellín.

5 El presidente Betancourt y mi padre habían trabajado juntos como periodistas en la primera época de la revista *Semana*, como lo he narrado, bajo la dirección de Eddy Torres.

Colabora en algunos trabajos y publicaciones sobre temas tradicionales de la antropología y sobre sus indagaciones etnográficas y arqueológicas adelantadas antes de sus estudios en California y en su segunda etapa, cuando fuera director del Instituto Colombiano de Antropología. Publica en coautoría con Patrick Rouillard, *San Agustín* (Pineda & Rouillard, 1987); el artículo “Dos Guajiras” (Pineda, 1987a) del libro de Gerardo Ardila (comp.) *Guajira. Entre Iwa y Cerrejón, e Introducción a la obra Resumen de etnografía indígena colombiana* (Pineda, 1987b) del Instituto Colombiano de Antropología.

Su gran ilusión ya en la madurez, intuyo que gestada desde su temprana colaboración con el matrimonio Whiteford en Popayán en 1947, fue redactar y dictar un curso de antropología urbana, para cuya preparación había trabajado esta vez durante algo más de cuatro años, organizando notas y apuntes y adelantando lecturas que en razón de sus trabajos y ocupaciones anteriores había pospuesto. Su interés por una nueva área de docencia en dónde transmitir y someter a debate su pensamiento antropológico se frustra al iniciar el aguardado semestre debido a razones de salud.

De ese esfuerzo quedan sus notas y unos breves escritos, ahora disponibles como manuscritos dentro del afortunado y generoso programa de documentación y recuperación de su obra y la de su esposa, iniciado y respaldado por la Universidad Central en colaboración de la Universidad Nacional. Entre ellos, *Los desequilibrios regionales y sociales* (Pineda, s. f.) y *Problemas de vivienda: un problema social* (Pineda, s. f.). Además una referencia adicional sobre antropología urbana: “Introducción al estudio antropológico de la cultura y la sociedad urbana” (Pineda, 1982) del libro de Julián Arturo (comp.), *Temas para un curso de antropología urbana*.

Participó, por igual, en proyectos y conferencias apoyadas por Colciencias con otras instituciones sobre la historia, los rumbos y perspectivas de las ciencias sociales en Colombia. De esas dos últimas décadas, hay algunos trabajos suyos sobre este tema, entre cuyo inventario, que considero todavía incompleto, puedo referir: “Perspectiva y prospectiva de la antropología en Colombia, 1991” (Pineda, 1992), “Inicios de la antropología en Colombia” (Pineda, 2000) y “Presencia de la ética. Notas para una conferencia” (Pineda, 2002). En la misma línea, un documento de su autoría aún sin publicar por Colciencias,

de enero de 1990, *Guía para una evaluación crítica de la investigación en ciencias sociales*.

NOTAS FINALES

Prefiero y me es grato que sean otros quienes escriban en torno al pensamiento, juzguen críticamente y den razón de la contribución a la antropología y a disciplinas afines por parte de mi padre.

Como profesional de las ciencias sociales contemporáneas, mi padre comprendía la exigencia y la ventaja de manejar y combinar perspectivas temporales distintas en la descripción y en el análisis, con el fin de evitar, hasta donde sus limitaciones le permitieron advertirlo, encallar en la Escala de lo trivial, del incrementalismo, de “la regla de la miopía” o en la Caribdis de las generalidades intraducibles para la acción, en el fondo todas vecinas de las trivialidades.

El distanciamiento que precisaba para lograr una perspectiva lo más objetiva posible sobre el comportamiento humano no fue para él, hasta donde logro vislumbrarlo ahora, equivalente a indiferencia o nulo compromiso personal con su mundo, y menos con su país. Quizás, por el contrario, fue la respuesta que escogió al dilema moral que se le presentaba recurrentemente y de manera casi imperativa y decisiva cuando recorría los latifundios del sur del Tolima, en compañía del líder indígena Quintín Lame, a quien se unió desde su primer encuentro gracias a una gran simpatía mutua y casi instantánea identificación de propósitos. Este episodio —como me lo subrayó acertadamente Darío Fajardo Montaña: de significación decisiva para su vida— es narrado en Pineda (2002).

Tomando partido deliberadamente, y ojalá algo consciente de esta inmodestia nada justificable, mi reconstrucción de su trasegar de casi ochenta y nueve años, al final de su vida, me dice que su decisión en medio de los rastros de Ortega y Ataco fue, y con mucho, afortunada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Davis, A. & Gardner, M. (1941). *Deep South: a social anthropological study of caste and class*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fals B., O. (2002 [1979]). *Historia doble de la Costa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República & El Áncora Editores.

- Fornaguera, M. & Guhl, E. (1969). *Colombia. Ordenación del territorio en base del epicentrismo regional*. Manuscrito no publicado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Gutiérrez de P., V. & Pineda G., R. (1999). *Miscegenación y cultura en la Colombia colonial; 1750-1810*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Guzmán C., G., Fals B., O & Umaña L., E. (1962 [2005]). *La violencia en Colombia*. Bogotá: Taurus.
- Pineda G., R. & Guhl, E. (1945). Las tribus entre los ríos Branco, Orinoco, Negro y Yapurá, según Theodore Koch Grünberg. *Boletín de Arqueología*, 1(2), 171-184.
- Pineda G., R. & Rouillard, P. (1987). *San Agustín*. Medellín: Editorial Colina.
- Pineda G., R. (1945a). Los Motilones. *Boletín de Arqueología*, 1, (4), 349-367.
- Pineda G., R. (1945b). Material arqueológico de la zona Calima. *Boletín de Arqueología*, 1, (6), 491-518.
- Pineda G., R. (1946). Colonización e inmigración y el problema indígena. *Boletín de Arqueología*, 2 (4), 361-380.
- Pineda G., R. (1950). Aspectos de la magia en La Guajira. Estudio socioreligioso. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 3, (1).
- Pineda G., R. (1955). *Estudio de la zona tabacalera de santander*. Bogotá: Ministerio de de trabajo, División técnica de seguridad campesina.
- Pineda G., R. (1956, julio). *Rehabilitación de una comunidad de asalariados rurales. Berástegui*. Manuscrito no publicado. Bogotá: Corporación Nacional de Servicios Públicos.
- Pineda G., R. (1958). Vocabulario opón-carare. En R. Pineda & M. Fornaguera (eds.), *Biblioteca de Antropología. Homenaje al profesor Paul Rivet* (pp. 191-203). Bogotá: Editorial ABC.
- Pineda G., R. (1960). *El impacto de La Violencia en el Tolima: el caso del Líbano*. Monografías Sociológicas n.º 6. Bogotá: Departamento de Sociología, Universidad Nacional de Colombia.
- Pineda G., R. (1966). *Vivienda: derecho y libertad*. Manuscrito no publicado. Bogotá: Cinva.
- Pineda G., R. (1969a). *Crecimiento Urbano. Causas y Consecuencias*. Manuscrito no publicado. Bogotá: Cinva.
- Pineda G., R. (1969b). *Políticas de vivienda. Notas de cátedra*. Manuscrito no publicado. Bogotá: Cinva.
- Pineda G., R. (1970a). *Bases y objetivos de la autoconstrucción. Notas de cátedra*. Manuscrito no publicado. Bogotá: Cinva.

- Pineda G., R. (1970b, marzo). *El inquilinato. Causas e implicaciones*. Manuscrito no publicado. Presentado en la Primera Conferencia Nacional sobre Familia, Infancia y Juventud, Bogotá.
- Pineda G., R. (1973, marzo). Aproximación al estudio de la inseguridad colectiva. *Revista de la Cámara de Comercio de Bogotá, Aspectos de la Seguridad Colectiva*, 10, 91-99.
- Pineda G., R. (1982). Introducción al estudio antropológico de la cultura y la sociedad urbana. En J. Arturo (comp.), *Temas para un curso de antropología urbana*. Sin datos de edición.
- Pineda G., R. (1987a). Dos Guajiras. En G. Ardila (comp.), *Entre Iwa y Cerrejón*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, FEN.
- Pineda G., R. (1987b). *Introducción a la obra resumen de etnografía indígena colombiana*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Pineda G., R. (1990). *Guía para una evaluación crítica de la investigación en ciencias sociales*. Manuscrito sin publicar. Bogotá: Colciencias.
- Pineda G., R. (1992). Perspectiva y prospectiva de la antropología en Colombia, 1991. En *Colciencias. Ciencias sociales en Colombia* (pp. 69-115). Bogotá: Empresa Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Pineda G., R. (1999). *Criaturas de Caragabí. Indios chocoes, emberaes, catíos, chamues y noamanes*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Pineda G., R. (2000). Inicios de la antropología en Colombia. En F. Leal & G. Rey (eds.), *Discurso y Razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia* (pp. 25-45). Bogotá: Ediciones Uniandes, Fundación Social & Tercer Mundo.
- Pineda G., R. (2002). Presencia de la ética. Notas para una conferencia. *Maguaré*, 15-16, 11-24.
- Pineda G., R. (2008 [1974]). Responsabilidad del investigador social en el proceso de Planificación. *Maguaré*, 22 [en edición].
- Pineda G., R. (s. f.). *Los desequilibrios regionales y sociales*. Manuscrito sin publicar.
- Pineda G., R. (s. f.). *Problemas de vivienda: Un problema social*. Manuscrito sin publicar.
- Warners Ll. & Lunt, P. (1941). *Yankee City*, vol. 1. The Social Life of a Modern Community. New Haven: Yale University Press, 1941.
- Whiteford, A., H. (1991 [1960]). *Popayán y Querétaro. Dos ciudades de Latinoamérica*. Traducción de François Correa. Bogotá: Facultad de Sociología, Universidad Nacional de Colombia.

RESPONSABILIDAD DEL INVESTIGADOR SOCIAL EN EL PROCESO DE PLANIFICACIÓN¹

Roberto Pineda Giraldo

Cada vez más se habla, se escribe y se actúa sobre la llamada participación de la comunidad, la participación popular, etc. Al mismo tiempo, la democratización de la tarea de la planificación se ha convertido en un proceso, o por lo menos en una tendencia en varios países, tanto del mundo altamente desarrollado como en el de los países en proceso de desarrollo, y con esta tendencia avanza la participación ciudadana que, en la práctica, necesariamente debe acompañarla.

Estas notas no aspiran a ser un tratado sobre la participación comunal ni un análisis general y exhaustivo de los diferentes aspectos que ella cubre; se van a limitar modestamente a elucubrar en un aspecto muy restringido: ¿cuál es la responsabilidad que cabe al científico social en la participación? Nuestro punto de vista es que su responsabilidad es permanente, pero que es tanto más comprometedora cuando menos avanzados y definidos estén los mecanismos de participación. Este punto de vista se basa en la asunción de que cuando no existen los canales de participación efectiva en el proceso de planificación, el planificador tiene que suplirlos, asumiendo de manera directa *la representación* de la comunidad involucrada. La Organización de las Naciones Unidas (1976), a este respecto, sostiene que “al carecerse de información sobre tendencias sociales cualitativas y con datos económicos incompletos, los diagnósticos económicos tienden a ser poco conformes a la realidad y se corre el riesgo de que la planificación basada en ellos se convierta en un simple ejercicio académico” y dice que “la participación popular puede coadyuvar a brindarle (al planificador) más información sobre las actuales pautas de comportamiento y las posibles reacciones frente a las nuevas políticas” y que surgen dificultades análogas cuando se llega al establecimiento de metas y objetivos.

A este respecto, en Naciones Unidas (1976: 21-22) afirma:

1 José Fernando Pineda encontró este texto entre los papeles de trabajo de su padre advirtió que nunca antes había visto la luz de una publicación. El presume, sin absoluta certeza, que fue escrito en 1974.

Sin embargo, más importante aún es que las posibles metas se basen en las preferencias de la sociedad con respecto de las distintas opciones. Con frecuencia se ha condenado a los planificadores por eludir tal responsabilidad. Como reacción a esta tendencia ha surgido el concepto de planificación “promocional” en la que los planificadores fomentan los intereses de determinados sectores de la sociedad. De todas formas, no es fácil obtener información sobre las preferencias de la sociedad respecto de las posibles metas. Los planificadores tienden a obtener esta información mediante observación o suponiendo que sus propios valores coinciden con los del pueblo en general. Sin embargo, no se puede dar por sentado que el planificador percibe correctamente los deseos generales.

La representación que asume el planificador es dual. De todos modos él es un empleado público y, como tal, un representante de la comunidad en los organismos gubernamentales que tienen la responsabilidad de someter a las autoridades decisorias los planes de acción para algunas metas de consenso. Resulta un tanto paradójica la situación antagónica que frecuentemente se presenta entre *el gobierno* de una parte y *la comunidad* de otra, dando a entender que el primero no es en último término el resultado de un acto de voluntad de las segundas; paradójica, digo, en los países que disponen de sistemas y mecanismos de elección popular y de delegación representativa.

La paradoja solo es explicable por el intento de predominio de intereses grupales minoritarios y personalistas atrincherados en las burocracias mismas o predominantes en algún tipo de maquinaria gubernamental. En condiciones normales, ese antagonismo que solo puede eliminarse como utopía debe presentarse simplemente como la protesta y la lucha de intereses minoritarios o personalistas, por imposición de medidas gubernamentales que van a beneficiar a la comunidad como conjunto, a la mayoría de la población de la comunidad en cuestión o a los grupos más débiles en cualquier sentido; grupos que necesariamente requieren la acción gubernamental para el logro de sus derechos en la participación justa, en los bienes y servicios producidos por la comunidad; y que chocan con los intereses de minorías o personas aisladas.

El planificador tiene intrínsecamente la responsabilidad del conocimiento objetivo y global de la situación para la cual debe fijar

metas y objetivos y señalar procesos operativos y medios de la comunidad que va a ser sujeto de las acciones que emanen de la efectuación de los proyectos derivados de los planes; de las expectativas de esa comunidad con el grupo afectado, extrapolados con las expectativas de la sociedad nacional (cuando se planifica a escala regional, local o sectorial principalmente); y de la concepción del tipo de sociedad que se aspira a tener en un futuro menos definido.

Puede asumirse teóricamente que la presencia de mecanismos bien definidos y claramente establecidos de participación ciudadana ofrece posibilidades de complementación o de corrección de los conocimientos del planificador gracias a la información que suministran, deducida en buena parte de la vigilancia, el control y, en cierta manera, la evaluación *ex-ante* que irían implícitos en la participación activa ejercida por los representantes de la comunidad, no comprometidos en la burocracia planificadora gubernamental.

La asunción supone, desde luego, que los delegados de la comunidad la representen realmente y puedan interpretar no solo las aspiraciones de sus representados, sino también el significado y las proyecciones de los planes que se sometan a su consideración, en cuanto ellos significan cambios en las estructuras existentes, que necesariamente afectarán el sistema de valores de la sociedad. Al respecto, las Naciones Unidas (1976: 22) sostienen que

Hay pruebas de que el proceso de participación permite a los planificadores saber qué es lo que desea el pueblo, qué cosas aceptará y con qué está dispuesto a contribuir [...]. Además, el aumento de la participación popular en el proceso de planificación puede mejorar la probabilidad de que el plan se cumpla, siempre que, al determinar los objetivos del plan y asignar los recursos, se hayan tenido en cuenta las preferencias de los diferentes grupos sociales.

Los planes deben surtir a la comunidad de alternativas y presentar dos o más opciones para que haya la posibilidad de “negociación” con los sectores afectados y con las autoridades que los ejecutarán o serán responsables de su implementación.

Y acá surge el primer interrogante: ¿cuándo se considera que una comunidad está bien representada en los organismos responsables de

la elaboración de los planes y en la formulación de metas u objetivos? Las Naciones Unidas (1976: 61) consideran que

La tendencia de las instituciones burocráticas de las naciones en desarrollo a participar excesivamente en las decisiones políticas podría ser menos objetable si quienes integran estas instituciones representaran a gran variedad de sectores de población. En los hechos [...] ellos [los funcionarios] provienen casi siempre de la clase media, que constituye un pequeño porcentaje de la población. Este hecho plantea la cuestión del carácter representativo de la burocracia y de las repercusiones de sus acciones sobre las afectadas clases sociales.

La falta de vigilancia que se desprende de la participación efectiva y la debilidad de esta la debe superar el planificador con mayor grado de precisión en el conocimiento de la sociedad y de las situaciones que la caracterizan, así como de las expectativas que la impulsan a cambios dirigidos. Es esta la única manera de obviar los frecuentes errores de apreciación y de interpretación con que es común tropezar en los planes para la acción o cambio social, cuando se basan en intuiciones, en descripciones mecanicistas o parciales, o en construcciones, modelos o matrices macroeconómicas, ayunas del respaldo de la información empírica indispensable cuando responden a simples transferencias de valores de los planificadores, como lo anotan las Naciones Unidas.

Dentro de una estricta división de funciones, el planificador no se confunde con el investigador. Es, más bien, un analista que aprovecha el conocimiento acumulado para llegar a elaborar primeramente un diagnóstico de la situación, que le permitirá luego formular metas y objetivos y, más adelante aun, programas y proyectos. A mayor grado de certeza y de cobertura de esa información de que disponga, corresponderán metas y objetivos más realistas y programas y proyectos más consecuentes con las aspiraciones de la sociedad. Y viceversa.

El investigador social debe señalar en sus descripciones y análisis las *rigideces* y *elasticidades* del comportamiento de la gente frente a situaciones de cambio, indicando en lo posible las preferencias de cambio y mostrando con análisis multifactoriales o de sistemas de relaciones de interdependencia de los factores, con discriminación del grado de interdependencia, la preponderancia de unos factores sobre otros, para resistir o acelerar los procesos sociales de cambio.

Cuando se presentan alternativas excluyentes como la que señala el documento de Naciones Unidas, entre empleo y vivienda y salud, la participación popular tiene que ser conflictiva negativamente, pues se presentarán la discrepancia y el forcejeo entre quienes optan por una, que son posiblemente los que más afectados se encuentran por el problema (desocupación, por ejemplo) y los que prefieren la segunda porque no se sienten afectados por el problema de desempleo y pueden derivar ventajas del plan de vivienda y salud que contribuirá a elevar la calidad de su nivel de vida. La participación en un caso como este no puede ser sino vindicativa y aun tendría que ser evaluada muy críticamente por los planificadores programadores para que el plan responda a la tendencia más significativa, que no puede ser juzgada con criterio cuantitativo simple, sino que tendría que extrapolarse con otros factores tales como, el nivel de planificación inmediatamente superior (de comunidad a local, de local a microrregión, de microrregión a región, de región a país) y la intensidad del posible impacto benéfico de las dos o tres opciones alternativas en grupos específicos o grupos de preferencia de cada opción.

Sin embargo, la realización cabal de esta participación tropieza con problemas que aún no han sido resueltos y que se relacionan con las personas que deben comprometerse en la participación; si esta ha de ser iniciativa del público o responde a una invitación del órgano de planificación, ¿cómo hacer que la ciudadanía pueda comprender la compleja metodología y el uso de modelos matemáticos de los planes?; ¿cómo escoger los valores que deben primar?, etc. Son igualmente problemas que se relacionan con la definición legal de los medios institucionales de que ella debe valerse².

[Hasta aquí llega el manuscrito].

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Naciones Unidas, Departamento de Asuntos Económicos y Sociales. (1976).
La participación popular en la adopción de decisiones sobre el desarrollo.
 Nueva York: Naciones Unidas.

2 Véase el comentario al artículo de Fagence T. Michael, "A code for citizen involvement in the planning process", *Planning outlook*, vol. 14, England, Oxford, 1974, pp. 5-15, publicado en el noticiero *Sindu*, el 1 de noviembre de 1974. Bogotá: Sindu.

LO RECIENTE



DETALLE DE *LA PRIMAVERA*

S. Botticelli. c.a. 1428. Galería Uffizi, Florencia. Tomado de Web Gallery Art.



ANA MARÍA GROOT.
Sal y poder en el altiplano de Bogotá, 1537-1640.

Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2008. 174 páginas.



Para acercarse a las relaciones sociales, económicas y políticas de algunas de las poblaciones muiscas de la Sabana de Bogotá, la autora analiza el trabajo en beneficio de la sal en las salinas de Zipaquirá, Nemocón y Tausa en el siglo XVI a la llegada de los españoles, y en los primeros cuarenta años del siglo XVII.

La organización, el trabajo de los indígenas y la reconfiguración espacial que se da para los comienzos de la Colonia, junto al acomodamiento de las políticas sobre las poblaciones nativas y las constantes transformaciones a que fueron sometidas las legislaciones emanadas de España para los nuevos territorios, en este caso la Nueva Granada, son algunas de las principales preocupaciones de investigación, que llevan a entender los cambios sucedidos y a tratar de reconstruir, en algún grado, la vida prehispánica.

El texto se centra en las transformaciones que surgieron de la imposición de tributos y su tasación, el reordenamiento de los asentamientos de población por agregación, el desplazamiento y establecimiento de resguardos, y en el trabajo indígena como motor de la economía colonial. Es a partir de estos aspectos que se enmarca el tema de la mano de obra indígena en el proceso de extracción y preparación de la sal desde 1599 para beneficio de la Corona.

Este estudio se acerca a los cambios de estructura social en diferentes niveles, pero significativamente en la organización social y espacial de los pueblos de Zipaquirá, Nemocón y Tausa, causados en gran parte por las disposiciones de la Corona. Así mismo, la indagación sobre la institución de la encomienda ayuda a reconstruir la organización social de estos centros salineros. Tales cambios vislumbrados tratan de mostrarse concretamente en la vida cotidiana de las gentes, que es vista tanto desde la perspectiva del trabajo de la sal para la Corona como desde el significado de ese producto para los muiscas.

Teniendo en cuenta estos aspectos, el texto no se refiere a la sustitución de estructuras y formaciones sociales, de parentesco y

económicas en las poblaciones nativas, sino a las adaptaciones e innovaciones, tanto de los indígenas hacia las políticas y órdenes españolas como de la Corona con respecto a las formas encontradas. Es clara esta toma de posición acerca de las relaciones entre indígenas y españoles que, para el caso de la sal, es ilustrada de manera adecuada, sin obviar el impacto devastador de las formas de explotación económica a partir del trabajo indígena y la progresiva desaparición de la mayoría de las costumbres propias y las tecnologías locales.

Se muestra entonces cómo los españoles tomaron ampliamente las formas de producción de la sal preexistente, las cuales luego fueron modificadas con la entrada de los blancos en la producción y sobre todo en las diferentes maneras de distribución hasta configurar una forma sustancialmente diferente de la producción indígena de sal. El tema se desarrolla entre el intercambio y la circulación del producto, a nivel regional, y su beneficio, a nivel local.

La autora da prioridad al análisis cualitativo de los datos desde una perspectiva etnográfica; y bajo el filtro hispánico de los documentos escritos se entrevén segmentos de los indígenas contrastados con los españoles. Estos métodos y salidas epistemológicas se mueven dentro de un conservador tratamiento de las fuentes.

Las principales fuentes primarias de este estudio son las documentales, como los relatos de conquistadores, los textos de los cronistas (Castellanos, Oviedo, Aguado y Simón) y los compilados de documentos¹. Sin embargo, la descripción de la metodología específica para la investigación podría haberse ampliado un poco con fuentes documentales, a fin de entender la toma de posición etnográfica frente a estas.

Es constante en la consulta de estas fuentes la dificultad de hacer una comparación directa y más o menos clara entre épocas. Existe la posibilidad de que los cambios identificados en los diferentes lugares y regiones obedezcan más a diferencias de información acogidas por las visitas, las provisiones y las cédulas, que a una diferencia real en la organización indígena, por causa de intereses y movimientos políticos particulares.

1 Es de anotar que en la búsqueda de información para esta investigación se encuentra la misma falta de información sobre el siglo XVII, cosa que sucede también para otros temas de la historia colonial de la Nueva Granada.

Así mismo, los documentos inéditos de archivo dan merecida importancia a las Visitas de la Tierra, una diligencia particular que refleja las intenciones del gobierno colonial de recopilar información de las gentes, los territorios y sus productos en pos del control político y económico. Esta fuente permite reconstruir y aclarar la organización de los tres pueblos salineros, el pago de la tributación y su valor relativo con respecto a otros pueblos, lo que admite en suma, establecer la importancia de la sal como producto de consumo y valor de intercambio comercial.

El control hispánico se explica desde las formas de tributación de la sal, configuradas a partir de las asociaciones reales e *in situ* que los funcionarios de la Corona hacían sobre la circulación de este producto antes de su llegada, las cuales se reflejan de manera diferencial en las fuentes documentales. Así, la tributación se basa, en principio, de manera implícita y explícita, en formas locales de organización social, lo que según muchos de los trabajos consultados por la autora hace posibles las hipótesis y reconstrucciones de lo prehispánico. Este es uno de los temas de mayor interés para las investigaciones sobre la época colonial temprana y, en este caso, los muisca de la Nueva Granada: el estudio sobre la percepción colonizadora de los aspectos que diferenciaban a los españoles de los pueblos nativos, es decir, el encuentro y traducción que hace una sociedad de otra.

Sobre lo anterior, la autora describe los modelos de parentesco muisca establecidos por diferentes investigadores y los focaliza en la región de estudio de modo que concuerden en general con el mediano consenso que sobre el tema se tiene actualmente. Pero esta posición de la autora y la referencia a los estudios como parte constitutiva de su explicación no se contextualizan de manera profunda con la discusión actual. El problema de la incorporación de los indígenas a nuevas organizaciones sociales y económicas, como la encomienda, no es tenido en cuenta por la autora. No obstante, encuentra coherencia entre lo que se puede rastrear de la organización social prehispánica y el otorgamiento de las encomiendas de Zipaquirá, Nemocón y Tausa.

Los trabajos de investigación y publicaciones usadas como referencias son principalmente históricos y etnohistóricos, publicaciones comentadas de documentos y trabajos arqueológicos de la región de influencia muisca, algunos de ellos realizados por Groot. De estos

últimos es importante señalar el espacio que se da a las referencias etnográficas, como es la descripción del aparte final sobre el proceso de producción de sal en Nemocón con un método semejante al que se usaba en los siglos XVI y XVII².

La estructura del texto está dada en tres tiempos: 1) el estado político y social de los pueblos salineros y su distribución espacial antes de la Conquista, para permitir hacer contraste con los cambios posteriores; 2) tales espacios, desde la óptica de la reorganización y órdenes españolas con relación a la producción y comercio de la sal; por último, 3) la reconstrucción de los circuitos de intercambio en el siglo XVII para evaluar los cambios en una época de asentamiento y experiencia de la vida colonial.

La autora recuenta claramente las investigaciones sobre la institución de la encomienda y los hechos político-administrativos relacionados con la experiencia de la Colonia temprana en la Nueva Granada y la Sabana de Bogotá (finales del siglo XVI). Entonces, se entiende claramente las funciones de los corregidores, defensores de naturales y otros funcionarios, así como se reconstruye el panorama de la organización política de la etnia muisca.

A esto se suma la descripción del reordenamiento de la población indígena, la cual afecta el espacio, las poblaciones muisca y el concepto de territorialidad y es descrita con ejemplos de los nombres propios de indígenas, caciques y capitanes. Las conclusiones del estudio se entrevén a lo largo de la lectura de los capítulos, que giran siempre en torno a los tres aspectos anteriores.

Así mismo, se confirma la existencia del trabajo del beneficio de la sal, el cual, desde antes del descubrimiento, era considerado como una actividad familiar y afianzadora de las relaciones de parentesco más amplias, cuyo deterioro empezó a partir de la Colonia. Igualmente, la autora documenta y demuestra claramente la importancia del papel de las mujeres como núcleo de las relaciones sociales y de intercambio durante el proceso productivo y de cohesión social.

2 Es interesante anotar que un proceso similar en sus etapas de producción, mas no en la parte técnica, se realiza en las salinas de Upín en el municipio de Restrepo en el departamento del Meta.

De otro lado, el estudio demuestra un aspecto muy importante dentro de las investigaciones sobre el trabajo indígena; según las características encontradas, la Corona española estableció el monopolio de la producción salinera en la forma de mita. Dentro de un mismo sistema, el beneficio de la sal haría parte de la mita de la leña, en donde los indígenas trabajaban para la Corona, no pagaban tributo en sal y estaban obligados a una cuota de producto establecida con la participación de la población de una región determinada por la administración colonial.

Para Groot, la sal tuvo un importante papel político que sustentó muchas de las relaciones sociales y económicas de los muisca dentro de su territorio e incluso fuera de él. Esto cambia progresivamente en la Colonia con el control estatal sobre la producción y la distribución, lo cual influyó en las nuevas formas sociales y económicas para los trabajadores indígenas.

Con este estudio se pone de presente la necesidad de hacer un proyecto que recoja la totalidad de los datos que salen de las Visitas a la Tierra para la región muisca, con el posible propósito de establecer un esquema por regiones o subregiones. Esto permitiría dilucidar las diferencias en los manejos de la población por los colonizadores y —claro está— conocer comparativamente los datos sobre la organización social y espacial prehispánica muisca: un mapeo detallado de encomiendas, agregación y desagregación de pueblos viejos y nuevos. Todo esto podría demarcar, de manera clara y global, los cambios que tuvieron lugar y entender los procesos posteriores hasta el desdibujamiento de la etnia muisca para el siglo XIX.

LAURA SÁNCHEZ ALVARADO

Antropóloga · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

PETER WADE, MARA VIVEROS & FERNANDO URREA (EDITORES). *Raza, sexualidad y etnicidad. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina.*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES, 2008. 568 páginas.

La sugestiva carátula del libro *Raza, sexualidad y etnicidad. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* que contiene la propuesta realizada por la artista plástica afrocolombiana Liliana Angulo —a partir de un grabado de William Blake (Europa sostenida por África y América), según indican sus compiladores (Mara Viveros, Peter Wade y Fernando Urrea)—, provoca preguntas y respuestas que estimulan el inicio de la lectura. Una vez sumergida en sus páginas, con el apetito voraz que despiertan sus múltiples temas y problemas, sus creativas aproximaciones y los diversos escenarios y situaciones que recrea, logro entrever la cuidadosa, apropiada y afortunada elección de la carátula del libro para presentar los intereses y motivaciones que le dieron vida a este proyecto y el andamiaje teórico y político sobre el que este se sostiene: explorar los entrecruzamientos e intersecciones de razas, etnicidades, géneros, clases y sexualidades en las realidades contemporáneas de América Latina, situándolas en los contextos de la colonización y esclavización europeas.

El libro, resultado de encuentros y seminarios realizados en Colombia y el Reino Unido en el 2006 y el 2007, recoge perspicaces e innovadoras miradas de investigadoras e investigadores de diversos lugares del mundo. Haciendo uso de los debates feministas e implementando y enriqueciendo los instrumentos analíticos desarrollados por la teoría social, la historia, la antropología, la geografía y la sociología, las autoras y autores reunidos en este volumen echan mano de los lentes que sus respectivas disciplinas les ofrecen, sin ajustarse únicamente a ellos.

Los escenarios y sujetos con los que las autoras y los autores dialogan y se confrontan son múltiples y diversos; los procesos y problemas que evocan también: en palabras de sus compiladores, los trabajos escrutan “adopciones transnacionales, modelamiento del sentido y el sentimiento nacional en la escuela, reinados de belleza y sexualización



de lo indígena, estrategias políticas de mujeres afrodescendientes, relaciones interraciales afectivo-sexuales, identidades y sexualidades de mujeres migrantes, construcciones identitarias de jóvenes negros homosexuales, tensiones entre homofobia y racismo y aprendizaje de la sexualidad en la adolescencia” (p. 11) en Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador, Brasil, México e India.

Sus trabajos examinan escenarios y contextos puestos en marcha para cumplir la promesa del tan anunciado proyecto modernizador: la familia, la escuela, el hospital y, dialogan, a la vez, con los sujetos creados para asegurar su funcionamiento. Una de las contribuciones clave de estos trabajos es su incisiva preocupación por examinar las relaciones y articulaciones entre las relaciones sociales de raza, etnicidad, sexualidad y género en los contextos locales (familiares, escolares, comunitarios, organizaciones comunitarias, hospitales) y sus múltiples entrecruzamientos con contextos políticos, económicos y sociales más amplios (regionales, nacionales y globales), lo que ubica, a la vez, la compleja construcción de los sujetos e identidades y los procesos de control y regulación de los cuerpos y las sexualidades que allí convergen, contra el telón de fondo de la ciudadanía multicultural.

A partir del análisis de discursos, representaciones, testimonios y vivencias de mujeres indígenas, de mujeres jóvenes que se autoidentifican como negras o afrodescendientes, de hombres negros homosexuales y heterosexuales, de médicos, enfermeras y docentes, entre otros, las autoras y autores se detienen en distintos contextos ocupados por sujetos diversos y disímiles, indicando cómo en estos escenarios dialogan, se enfrentan y negocian múltiples concepciones de ciudadanía y diversidad que transitan entre los procesos de inclusión y exclusión.

El libro pregunta, entonces, por la influencia que ha tenido el giro de los estados latinoamericanos hacia el multiculturalismo sobre la racialización del sexo y la sexualidad racializada. Los trabajos coinciden en examinar los reclamos y las reivindicaciones de los movimientos sociales de mujeres y de grupos oprimidos racial y sexualmente a la luz de las políticas multiculturales de los estados latinoamericanos, revelando los procesos de producción, legitimación y regulación de nuevos sujetos ciudadanos casi veinte años después de la adopción de las nuevas cartas constitucionales que declaran a los países latinoamericanos como pluriétnicos y multiculturales. En efecto, cada una de las

personas reunidas en este volumen define, describe y analiza de manera detallada los matices según el contexto. Sin embargo, a pesar de la adopción del nuevo marco legal, la mayoría de los trabajos muestran la persistencia de discursos y prácticas generalizadas que mantienen y reproducen proyectos nacionales excluyentes, exponiendo las articulaciones entre múltiples formas de diferencia y desigualdad social y económica.

El libro reúne y contrasta los procesos constantes de redefinición del campo social y político en el que se despliegan las definiciones de ciudadanía y diversidad en los países de América Latina. Dicho despliegue señala las tensiones y contradicciones que se generan no solo entre las definiciones hegemónicas y subalternas de ciudadanía y diversidad, sino también entre ellas mismas. La ciudadanía no es una. La diversidad tampoco. Son muchas, son diversas, son dinámicas. En los escenarios de lucha por su definición, se confrontan y entrecruzan múltiples actores con intereses diversos y, la mayoría de veces, contrapuestos. Precisamente, uno de los aportes clave de la mayoría de los trabajos recopilados en este libro señala que la hegemonía y su contraparte subalterna también son diversos y heterogéneos, que no pueden ser comprendidos como entes monolíticos y que, por el contrario, también son el producto de la negociación, confrontación y diálogo que tiene lugar en el proceso de definición del “nosotros” y de los “otros”.

En este sentido, el libro recoge, dialoga, interpela y se compromete con las luchas por los derechos económicos, sociales y culturales que libran *sujetos sujetos* a diversas formas de opresión e injusticia social y distributiva. Y lo hace preguntando por las fracturas y oclusiones que generan las luchas aisladas, las reivindicaciones desarticuladas por diversos proyectos e intereses y su puesta en marcha. Su apuesta se erige no solo como la construcción de un camino hacia la transformación de las vidas de dichos sujetos, sino como un proyecto conjunto de transformación social donde las injusticias y las desigualdades cesen de regular sus vidas y también las nuestras. Por esto, resulta importante entender el llamado que hace la mayoría de los trabajos que ven como una prioridad la necesidad de construir espacios políticos de alianzas y luchas comunes contra distintas formas de opresión entre

las distintas reivindicaciones de los movimientos sociales que oscilan entre los intereses de clase, de género y sexualidad, de raza y etnicidad.

Al respecto, algo que llama la atención de todos los trabajos recopilados en este volumen es el papel del Estado que, de manera paradójica, aparece siempre porque brilla por su ausencia. Por una parte, su presencia ayuda a entender las disputas y tensiones que genera en un escenario que ha sido fragmentado y desarticulado por una política de Estado que desconoce, silencia e invisibiliza las interacciones y articulaciones entre las relaciones sociales de raza, clase, género y sexualidad, y su conexión temporal y espacial con los procesos de colonización y esclavización. Ahora, quienes durante largo tiempo fueron condenados a la invisibilidad y al silencio, desde los nuevos espacios políticos y públicos que ocupan, ponen en marcha diversas estrategias que oscilan, bien sea entre la incorporación, adaptación y reproducción, y la subversión a tales propósitos reguladores. Por otra parte, su ausencia y el abandono de sus responsabilidades le dan sentido a la lucha por el “derecho a tener derechos”, en la afortunada expresión de Hannah Arendt. Ambas, la presencia y la ausencia, indican la manera como operan los procesos de producción, reproducción, control y regulación de los cuerpos de las ciudadanas y ciudadanos en los estados nacionales latinoamericanos y las estrategias de adaptación o resistencia que despliegan los sujetos sobre los que operan dichos propósitos.

En síntesis, el valor de los trabajos recogidos en este volumen radica no solo en las diversas miradas sobre las articulaciones y entrecruzamientos de las relaciones sociales de raza, género, sexualidad y etnicidad, sino también en las provocadoras preguntas que responde y aquellas que incita. Gracias a su interés por forjar nuevos espacios que permitan las alianzas entre diversas luchas y reivindicaciones, los trabajos recopilados alientan la mirada crítica sobre los sujetos y contextos con los que trabajamos y nos invitan, a ellos y a nosotros, a trascender la miopía y a fortalecer los procesos sociales y políticos a través de la lucha conjunta en contra de cualquier forma de opresión e injusticia social. Los trabajos nos dan, en principio, algunas claves. Las otras, sin duda, están todavía por explorar. En este sentido, este libro se convierte en un estudio pionero: recorre viejos caminos pero los transita de manera innovadora al examinar las relaciones sociales

de clase, género, raza y sexualidad no solo desde la complejidad de su existencia, sino también desde la contundente y a la vez delicada fibra de sus tejidos entrecruzados y la manera como operan en el proceso de producción y reproducción de los sujetos.

MARCELA AMADOR OSPINA

Antropóloga · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

PETER WADE, MARA VIVEROS & FERNANDO URREA (EDITORES). *Raza, sexualidad y etnicidad. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina.*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES, 2008. 568 páginas.

La sugestiva carátula del libro *Raza, sexualidad y etnicidad. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* que contiene la propuesta realizada por la artista plástica afrocolombiana Liliana Angulo —a partir de un grabado de William Blake (Europa sostenida por África y América), según indican sus compiladores (Mara Viveros, Peter Wade y Fernando Urrea)—, provoca preguntas y respuestas que estimulan el inicio de la lectura. Una vez sumergida en sus páginas, con el apetito voraz que despiertan sus múltiples temas y problemas, sus creativas aproximaciones y los diversos escenarios y situaciones que recrea, logro entrever la cuidadosa, apropiada y afortunada elección de la caratula del libro para presentar los intereses y motivaciones que le dieron vida a este proyecto y el andamiaje teórico y político sobre el que este se sostiene: explorar los entrecruzamientos e intersecciones de razas, etnicidades, géneros, clases y sexualidades en las realidades contemporáneas de América Latina, situándolas en los contextos de la colonización y esclavización europeas.

El libro, resultado de encuentros y seminarios realizados en Colombia y el Reino Unido en el 2006 y el 2007, recoge perspicaces e innovadoras miradas de investigadoras e investigadores de diversos lugares del mundo. Haciendo uso de los debates feministas e implementando y enriqueciendo los instrumentos analíticos desarrollados por la teoría social, la historia, la antropología, la geografía y la sociología, las autoras y autores reunidos en este volumen echan mano de los lentes que sus respectivas disciplinas les ofrecen, sin ajustarse únicamente a ellos.

Los escenarios y sujetos con los que las autoras y los autores dialogan y se confrontan son múltiples y diversos; los procesos y problemas que evocan también: en palabras de sus compiladores, los trabajos escrutan “adopciones transnacionales, modelamiento del sentido y el sentimiento nacional en la escuela, reinados de belleza y sexualización



de lo indígena, estrategias políticas de mujeres afrodescendientes, relaciones interraciales afectivo-sexuales, identidades y sexualidades de mujeres migrantes, construcciones identitarias de jóvenes negros homosexuales, tensiones entre homofobia y racismo y aprendizaje de la sexualidad en la adolescencia” (p. 11) en Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador, Brasil, México e India.

Sus trabajos examinan escenarios y contextos puestos en marcha para cumplir la promesa del tan anunciado proyecto modernizador: la familia, la escuela, el hospital y, dialogan, a la vez, con los sujetos creados para asegurar su funcionamiento. Una de las contribuciones clave de estos trabajos es su incisiva preocupación por examinar las relaciones y articulaciones entre las relaciones sociales de raza, etnicidad, sexualidad y género en los contextos locales (familiares, escolares, comunitarios, organizaciones comunitarias, hospitales) y sus múltiples entrecruzamientos con contextos políticos, económicos y sociales más amplios (regionales, nacionales y globales), ubicando, a la vez, la compleja construcción de los sujetos e identidades y los procesos de control y regulación de los cuerpos y las sexualidades que allí convergen, contra el telón de fondo de la ciudadanía multicultural.

A partir del análisis de discursos, representaciones, testimonios y vivencias de mujeres indígenas, de mujeres jóvenes que se autoidentifican como negras o afrodescendientes, de hombres negros homosexuales y heterosexuales, de médicos, enfermeras y docentes, entre otros, las autoras y autores se detienen en distintos contextos ocupados por sujetos diversos y disímiles, indicando cómo en estos escenarios dialogan, se enfrentan y negocian múltiples concepciones de ciudadanía y diversidad que transitan entre los procesos de inclusión y exclusión.

El libro pregunta, entonces, por la influencia que ha tenido el giro de los estados latinoamericanos hacia el multiculturalismo sobre la racialización del sexo y la sexualidad racializada. Los trabajos coinciden en examinar los reclamos y reivindicaciones de los movimientos sociales de mujeres y de grupos oprimidos racial y sexualmente a la luz de las políticas multiculturales de los estados latinoamericanos, revelando los procesos de producción, legitimación y regulación de nuevos sujetos ciudadanos casi veinte años después de la adopción de las nuevas cartas constitucionales que declaran a los países latinoamericanos

como pluriétnicos y multiculturales. En efecto, cada una de las personas reunidas en este volumen define, describe y analiza de manera detallada los matices según el contexto. Sin embargo, a pesar de la adopción del nuevo marco legal, la mayoría de los trabajos muestran la persistencia de discursos y prácticas generalizadas que mantienen y reproducen proyectos nacionales excluyentes, exponiendo las articulaciones entre múltiples formas de diferencia y desigualdad social y económica.

El libro reúne y contrasta los procesos constantes de redefinición del campo social y político en el que se despliegan las definiciones de ciudadanía y diversidad en los países de América Latina. Dicho despliegue señala las tensiones y contradicciones que se generan no solo entre las definiciones hegemónicas y subalternas de ciudadanía y diversidad, sino también entre ellas mismas. La ciudadanía no es una. La diversidad tampoco. Son muchas, son diversas, son dinámicas. En los escenarios de lucha por su definición, se confrontan y entrecruzan múltiples actores con intereses diversos y, la mayoría de veces, contrapuestos. Precisamente, uno de los aportes clave de la mayoría de los trabajos recopilados en este libro señala que la hegemonía y su contraparte subalterna también son diversos y heterogéneos, que no pueden ser comprendidos como entes monolíticos y que, por el contrario, también son el producto de la negociación, confrontación y diálogo que tiene lugar en el proceso de definición del “nosotros” y de los “otros”.

En este sentido, el libro recoge, dialoga, interpela y se compromete con las luchas por los derechos económicos, sociales y culturales que libran *sujetos sujetos* a diversas formas de opresión e injusticia social y distributiva. Y lo hace preguntando por las fracturas y oclusiones que generan las luchas aisladas, las reivindicaciones desarticuladas por diversos proyectos e intereses y su puesta en marcha. Su apuesta se erige no solo como la construcción de un camino hacia la transformación de las vidas de dichos sujetos, sino como un proyecto conjunto de transformación social donde las injusticias y las desigualdades cesen de regular sus vidas y también las nuestras. Por esto, resulta importante entender el llamado que hacen la mayoría de los trabajos que ven como una prioridad la necesidad de construir espacios políticos de alianzas y luchas comunes contra distintas formas

de opresión entre las distintas reivindicaciones de los movimientos sociales que oscilan entre los intereses de clase, de género y sexualidad, de raza y etnicidad.

Al respecto, algo que llama la atención de todos los trabajos recopilados en este volumen es el papel del Estado que, de manera paradójica, aparece siempre porque brilla por su ausencia. Por una parte, su presencia ayuda a entender las disputas y tensiones que genera en un escenario que ha sido fragmentado y desarticulado por una política de Estado que desconoce, silencia e invisibiliza las interacciones y articulaciones entre las relaciones sociales de raza, clase, género y sexualidad, y su conexión temporal y espacial con los procesos de colonización y esclavización. Ahora, quienes durante largo tiempo fueron condenados a la invisibilidad y al silencio, desde los nuevos espacios políticos y públicos que ocupan, ponen en marcha diversas estrategias que oscilan, bien sea entre la incorporación, adaptación y reproducción, y la subversión a tales propósitos reguladores. Por otra parte, su ausencia y el abandono de sus responsabilidades le dan sentido a la lucha por el “derecho a tener derechos”, en la afortunada expresión de Hannah Arendt. Ambas, la presencia y la ausencia, indican la manera como operan los procesos de producción, reproducción, control y regulación de los cuerpos de las ciudadanas y ciudadanos en los estados nacionales latinoamericanos y las estrategias de adaptación o resistencia que despliegan los sujetos sobre los que operan dichos propósitos.

En síntesis, el valor de los trabajos recogidos en este volumen radica no solo en las diversas miradas sobre las articulaciones y entrecruzamientos entre las relaciones sociales de raza, género, sexualidad y etnicidad, sino también en las provocadoras preguntas que responde y aquellas que incita. Gracias a su interés por forjar nuevos espacios que permitan las alianzas entre diversas luchas y reivindicaciones, los trabajos recopilados alientan la mirada crítica sobre los sujetos y contextos con los que trabajamos y nos invitan, a ellos y a nosotros, a trascender la miopía y a fortalecer los procesos sociales y políticos a través de la lucha conjunta en contra de cualquier forma de opresión e injusticia social. Los trabajos nos dan, en principio, algunas claves. Las otras, sin duda, están todavía por explorar. En este sentido, este libro se convierte en un estudio pionero: recorre viejos caminos pero

los transita de manera innovadora al examinar las relaciones sociales de clase, género, raza y sexualidad no solo desde la complejidad de su existencia, sino también desde la contundente y a la vez delicada fibra de sus tejidos entrecruzados y la manera como operan en el proceso de producción y reproducción de los sujetos.

MARCELA AMADOR OSPINA

Antropóloga · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS DIRIGIDAS A LOS AUTORES

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

M*aguaré* es una publicación anual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, dirigida al público latinoamericano y de otras regiones del mundo. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales en Antropología que contribuyan al avance de la disciplina. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica mediante la publicación de documentos con una perspectiva antropológica relativos a otras áreas del conocimiento, como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc., con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad.

El equipo editorial lo conforman un Director(a) adscrito al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, un Comité Editorial conformado por docentes de varios departamentos de antropología de la ciudad de Bogotá, y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales extranjeros de reconocida trayectoria académica, quienes se encargan de apoyar el proceso de edición de los documentos recibidos por la publicación.

La revista divulga artículos de variada índole entre los que se cuentan los siguientes¹: 1) Artículo de investigación científica: presenta de manera detallada los resultados originales de proyectos de investigación; 2) Artículo de reflexión: documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica o crítica del autor sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales; 3) Artículo corto: documento breve que presenta resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 4) Revisión de tema: documento resultado de la revisión de la literatura sobre un tema de interés particular. Se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes bibliográficas; 5) Traducción: traducciones de

1 Estos tipos de artículos corresponden a los reseñados en el documento base de Colciencias sobre los parámetros de indexación en el Índice Bibliográfico Nacional (Publindex). Aunque son una guía para detallar el tipo de textos que privilegia la revista, no cubren la gama total de los modelos de documentos que son recibidos por la publicación.

textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 6) Informes de monografía: documento que extracta los puntos principales de una tesis presentada para obtener algún título.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Cada documento que es recibido por *Maguaré* es sometido a un proceso de selección por parte del Comité Editorial que se encarga de escoger tanto los textos que serán sometidos a edición como los pares que harán parte del proceso de evaluación de cada escrito. Una vez finalizada la etapa de revisión de cada artículo, el editor informará al autor(a) la decisión final sobre su documento. Los pares evaluadores empleados por la publicación son expertos tanto nacionales como internacionales de reconocida trayectoria académica.

El Equipo Editorial de la Revista considera que el(la) autor(a) que somete su artículo a proceso de arbitraje autoriza la publicación y reproducción de este mismo en cualquier medio impreso o digital.

A continuación se señalan las pautas principales para la postulación de escritos ante la publicación:

Presentación de artículos

1. Todo material propuesto para publicación deberá ser inédito y no haber sido presentado a otras revistas o publicaciones.
2. Los documentos deben estar dirigidos con los siguientes datos del destinatario: Profesor Luis Alberto Suárez Guava, Revista *Maguaré*, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y enviados a los correos electrónicos de la Revista: revmag_fchbog@unal.edu.co, revistamaguare@gmail.com.
3. Los artículos (de 30 páginas en promedio sin incluir bibliografía y elementos gráficos) deben ser enviados en formato *.doc o *.rtf, en letra Times New Roman 12 e interlineado doble. Las reseñas tendrán una extensión máxima de 2.000 palabras (cerca de 5 páginas).
4. En la primera página del texto debe incluirse los siguientes datos del autor(a): nombres y apellidos completos, filiación institucional y correo electrónico de contacto o dirección

postal. Igualmente, debe anexarse en inglés y español un resumen o *abstract* de máximo 150 palabras y, además, 6 palabras clave también en ambos idiomas. Si el artículo es el resultado de alguna investigación o proyecto, debe incluirse (como nota a pie de página) el nombre y número de la investigación, y cuando corresponda, el nombre de la entidad que lo financió.

5. En una carpeta digital debe entregarse los archivos originales de fotografías, ilustraciones, tablas o diagramas. En cuanto a las fotografías e ilustraciones, estas deben estar en formato PNG o TIFF con resolución mínima de 300 ppi. En caso de ser necesaria una autorización para la publicación de alguna imagen, esta debe ser tramitada por el(la) autor(a) del artículo. La numeración de las fotografías o ilustraciones debe hacerse en orden consecutivo utilizando la referencia Figura 1, Tabla 1, etc., según sea el caso.
6. Toda imagen, figura o tabla que no sea autoría del investigador deberá contar con la autorización por escrito del autor original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria.

Generalidades para el cuerpo del texto

- Las notas a pie de página no deben ser empleadas para referenciar bibliografía. Solo se utilizan para hacer comentarios aclaratorios del texto o para proporcionar información complementaria. En estas se puede mencionar una referencia a un texto como por ejemplo: “cfr. Kohl (1987: 72-83)”. Las notas deben ir numeradas en orden consecutivo. Emplee nomenclatura, evite las viñetas.
- Evite el uso de convenciones como subrayados o resaltados a color. Si desea destacar algún término hágalo utilizando **negrita** o *cursiva*. Diferencie hasta tres niveles de títulos, usando la nomenclatura arábica.
- Toda cita textual debe incluir referencia bibliográfica. Es indispensable conservar el estilo, puntuación y contenido original de la cita textual. La omisión de palabras u oraciones debe indicarse con puntos suspensivos entre paréntesis cuadrados. Esto mismo para cuando se requiera introducir algún elemento ajeno a la misma cita.

Sistema de referencia bibliográfica

Maguaré se ciñe a las normas de referencia bibliográfica de la *American Psychologist Association* (APA), 5.^a edición, disponible en www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. Este sistema cuenta con un modelo de citación parentética en el caso de citación dentro del texto, y otro modelo para la lista bibliográfica. Las citas dentro del texto deben realizarse mencionando entre paréntesis el primer apellido del autor, el año de publicación de la obra y la página, ejemplo: (Benavidez, 1998: 125). Para la mención de una obra de varios autores, se utilizan los siguientes modelos: cuando son dos, (Guzmán & López, 1997: 38); y cuando son más de tres, (Uribe, *et al.*, 2002: 43). En el caso de citar un autor citado, se escribirá así: (Marzal, citado en Pease, 1982: 11-12).

La lista de referencias bibliográficas debe ceñirse en lo posible al modelo de la *American Psychologist Association*. A continuación algunos ejemplos de los diferentes casos:

a. Libro (solo un autor):

Castles, S. (1984). *Here for Good: western Europe's new ethnic minorities*. London: Pluto Press.

b. De dos a seis autores:

Bonacich, E. & Modell, J. (1980). *The economic basis of ethnic solidarity: small business in the japanese american community*. Berkeley: University of California Press.

c. Más de seis autores:

Cooper, L., Eagle, K., Howe, L., Reims, H., Robertson, A., Taylor, D., *et al.* (1982). *How to stay younger while growing older: aging for all ages*. London: Macmillan.

d. Capítulo de un libro:

Stocking (Jr.), G. (1993 [1983]). La magia del etnógrafo: historia del trabajo de campo en la antropología británica 1870-1922. En H. Velasco *et al.*, *Lecturas de antropología para educadores: el ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Editorial Trotta.

e. Libro en varios volúmenes

Flores de Ocariz, J. (1990 [1674]). *Libro segundo de las genealogías del Nuevo Reino de Granada*, tomo II. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo & Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Simón, F. P. (1981 [1621]). *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales*. 6 vols. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

f. Sin autor:

Experimental psychology. (1938). New York: Holt.

g. Una Organización como “autor”:

Defensoría del Pueblo. (2004, 13 de marzo). Defensoría delegada para la evaluación del riesgo de la población civil como consecuencia del conflicto armado, Informe de Riesgo. Bogotá: Defensoría del Pueblo.

ONU. Alto Comisionado para los Derechos Humanos (2002). *Derechos de los pueblos indígenas*. Bogotá: Organización de las Naciones Unidas.

h. Trabajo no publicado:

Spindler, G. (s. f). *Education and reproduction among turkish families in Sydney*. Department of Education, University of Sydney, manuscrito no publicado.

i. Artículo en una revista. Si la publicación tiene volumen, este deberá aparecer entre paréntesis después del número de la revista. Es indispensable que queden explícitas las páginas en que se encuentra el artículo.

Sawyer, J. (1966). Measurement and prediction, clinical and statistical. *Psychological Bulletin*, 66, (3), 178-200.

Valderrama, A. (2004). Una mirada a las singularidades juveniles. *Maguaré*, 18, 161-195.

j. Tesis de Ph.D. (Doctorado) o tesis de M.A. (Maestría):

D'amato, J. (1986). “We cool, tha’s why”: *A Study of personhood and place in a class of Hawaiian second graders* (Polynesia). Tesis de Ph.D., no publicada. University of Hawaii.

k. Reimpresiones o traducciones:

Agamben, G. (1995 [1977]). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Traducción de Tomás Segovia. Valencia: Editorial Pre-Textos.

Gennep, A. Van. (1960 [1908]). *The rites of passage*. Traducción de M. Vizedom y G. Caffee. Chicago: University of Chicago Press.

l. Artículo en un periódico o *magazine* popular:

Reinhold, R. (1986, noviembre 3). Illegal aliens hoping to claim their dreams. *New York Times*, 3: A1, A10.

m. Documento histórico o archivo

Archivo General de Indias [AGI]. (1942). *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*. Redactado por el personal facultativo del Archivo General de Indias bajo la dirección de Don Cristobal Bermúdez Plata. Tomo II. Sevilla: Imprenta de la Gavidia.

Archivo General de la Nación [AGN]. (1557). Probanza hecha en las ciudades de Santafé y Tocaima. *Salón de la Colonia, Miscelánea, tomo XXXII folios 978 ra-1028 v*.

n. Documentos en línea:

Osborne, A. (1995). *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los U'wa*. Consultado el 7 de marzo del 2007 en Biblioteca virtual Luis Ángel Arango: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/sociologia/osborne/inicio.htm>

NOTA: en los casos donde se debe mencionar la ciudad se escribe la ciudad de edición y no de impresión, guíese por el *copyright* de la obra. Cuando se prefiera mencionar el año del texto original, solo se hará en la lista de referencias bibliográficas y este entre corchetes, por ejemplo:

Tylor, E. B. (1977 [1870]). *Cultura primitiva*. Traducción de Muriel Suárez. Madrid: Ayuac.

PERFIL ACADÉMICO DE AUTORES DE ARTÍCULOS MAGUARÉ, n.º 22

MIGUEL AGUILAR DÍAZ

Licenciado en Arqueología, Universidad Nacional Federico Villarreal, Lima. Candidato a magíster en Arqueología, Universidad de los Andes, Colombia.

DAVID ELIÉCER ARIAS MARÍN

Antropólogo y magíster en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Docente ocasional del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

CARLOS FRANCISCO CÁRDENAS ÁNGEL

Antropólogo, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Miembro del Grupo de Antropología Visual Kino-Pravda. Candidato a magíster en Antropología Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

MARIO CONSENS

Licenciado en Ciencias Antropológicas, Universidad de la República, Uruguay. Doctor Honoris Causa, Consejo Iberoamericano en Honor a la Calidad Educativa. Arqueólogo investigador, especializado en arte rupestre. Director del Centro de Investigación de Arte Rupestre del Uruguay.

MARIANO CORBALÁN

Arqueólogo, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. Estudiante del Doctorado en Ciencias Naturales orientación Antropología, Universidad Nacional de La Plata, Argentina Investigador del Instituto Interdisciplinario de Estudios Andinos (Interdea), Tucumán, Argentina.

CARLOS ARTURO DUARTE TORRES

Antropólogo, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Miembro del Instituto de Pensamiento RAIZ-AL. Candidato a doctor en Sociología, Paris III – (IHEAL), Francia.

HÉCTOR ANDRÉS GARCÍA BOTERO

Magíster en Antropología Social, Universidad de los Andes, Colombia. Docente instructor de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Antropólogo francés, precursor del estructuralismo en antropología, autor de una vastísima obra en el campo de la teoría social. Profesor del Collège de France hasta su jubilación en 1982.

MARÍA JIMENA LÓPEZ LEÓN

Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Miembro del grupo de trabajo en educación y antropología aplicada. Participa en el grupo de discusión de género, cuerpo y conflicto.

ANDRÉS FELIPE OSPINA ENCISO

Estudiante de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Miembro del grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero (EMA), del Departamento de Antropología de la misma universidad.

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA

Antropólogo y magíster en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Estudiante de Doctorado en Historia y docente del Departamento de Antropología de la misma universidad. Docente investigador, Universidad Externado de Colombia.

ROSA PATRICIA QUINTERO BARRERA

Antropóloga, Universidad del Cauca, Colombia. Magíster en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

LAURA ASTRID RAMÍREZ ELIZALDE

Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Miembro del grupo de investigación Perspectivas y Problemáticas Contemporáneas de los Pueblos Indígenas, del Departamento de Antropología de la misma universidad.

DANIEL RUIZ SERNA

Antropólogo, Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Développement, Environnement et Société, Université Catholique de Louvain, Bélgica. Investigador del Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep), Bogotá.

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA

Antropólogo y magíster en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Docente ocasional del Departamento de Antropología de la misma universidad. Docente investigador, Universidad Externado de Colombia.

HENRY TANTALEÁN

Licenciado en Arqueología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. Doctor en Arqueología Prehistórica, Universidad Autónoma de Barcelona, España.

HELÍ VALERO

Alfarero e historiador popular del municipio de Ráquira, Boyacá. Ponente del XII Congreso Colombiano de Antropología, realizado en la Universidad Nacional de Colombia en octubre de 2007.

ANDRÉS JOSÉ VIVAS SEGURA

Ecólogo, Fundación Universitaria de Popayán, Colombia. Estudiante de la Maestría en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

EVALUADORES REVISTA MAGUARÉ, n.º 22 · 2008

Sonia Archila Montañez · Universidad de los Andes, Colombia
David Eliécer Arias Marín · Universidad Nacional de Colombia
Elizabeth Bernal Gamboa · Universidad Nacional de Colombia
Cristóbal Gnecco · Universidad del Cauca, Colombia
François Correa Rubio · Universidad Nacional de Colombia
Augusto Javier Gómez López · Universidad Nacional de Colombia
María Clara van der Hammen · Universidad Externado de Colombia
Mónica Godoy Ferro · Universidad Externado de Colombia
Carl Henrik Langebaek Rueda · Universidad de los Andes
Roberto Lleras Pérez · Museo del Oro del Banco de la República de Colombia
César Moreno Baptista · Universidad de Caldas, Colombia
Gilberto Enrique Parada García · Universidad Antonio Nariño, Colombia
Carlos Guillermo Paramo Bonilla · Universidad Externado de Colombia
Zandra Pedraza · Universidad de los Andes, Colombia
Roberto Pineda Camacho · Universidad Nacional de Colombia
Hernando Andrés Pulido Londoño · Universidad Nacional de Colombia
Eduardo Restrepo · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Aura Lisette Reyes · Universidad Santo Tomás, Colombia
Fabián Andrés Ruiz Castañeda · Universidad Nacional de Colombia
Marta María Saade Granados · Universidad Nacional de Colombia
Carlos Augusto Sánchez · Universidad Nacional de Colombia
Renán Vega Cantor · Universidad Pedagógica Nacional, Colombia
César Velandia Jagua · Universidad del Tolima, Colombia
Juan José Vieco Albarracín · Universidad Nacional de Colombia

REVISTAS DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA / SEDE BOGOTÁ



**REVISTA
COLOMBIANA
DE SOCIOLOGÍA**
n.º 32 / ENE-JUN 2009
Departamento de
Sociología
www.humanas.unal.edu.co/recs
recs@unal.edu.co



**IDEAS Y
VALORES**
n.º 140 / 2009
Departamento de
Filosofía
www.ideasyvalores.unal.edu.co
revideva_fchbog@unal.edu.co



PROFILE
ISSUES IN TEACHERS'
PROFESSIONAL
DEVELOPMENT
VOL.º 11, n.º 2 / 2009
Departamento de
Lenguas Extranjeras
rprofile_fchbog@unal.edu.co



**ANUARIO
COLOMBIANO
DE HISTORIA
SOCIAL Y DE LA
CULTURA**
VOL. 36, n.º 1 / 2009
Departamento de
Historia
anuhisto_fchbog_unal.edu.co



TRABAJO SOCIAL
n.º 11 / 2009
Departamento de
Trabajo Social
revtrasoc_bog@unal.edu.co



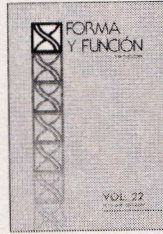
LITERATURA:
TEORÍA, HISTORIA,
CRÍTICA
n.º 11 / 2009
Departamento de
Literatura
revlitr_fchbog@unal.edu.co



PALIMPESTVS
n.º 6 / 2007-2008
Revista de la Facultad
de Ciencias Humanas
palimpsestos@unal.edu.co



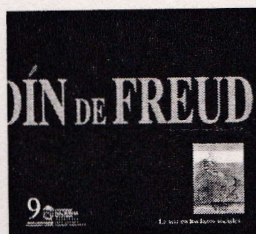
**REVISTA
COLOMBIANA
DE PSICOLOGÍA**
VOL. 18, n.º 1 / 2009
Departamento de
Psicología
revpsico_fchbog@unal.edu.co



**FORMA
Y FUNCIÓN**
VOL. 22, n.º 1 / 2009
Departamento de
Lingüística
www.formayfuncion.unal.edu.co
revff_fchbog@unal.edu.co



**CUADERNOS DE
GEOGRAFÍA**
n.º 17 / 2008
Departamento de
Geografía
rcgeogra_fchbog@unal.edu.co



**DESDE EL JARDÍN DE
FREUD**
«Actos»
n.º 9 / 2009
Revista de Psicoanálisis
rpsifreud_bog@unal.edu.co

DISTRIBUCIÓN

UN LA LIBRERÍA, BOGOTÁ

Plazoleta de Las Nieves
Calle 20 # 7-15
Tel. 22819003 ext. 29490
Ciudad Universitaria
Torre de Enfermería, piso 1
Tel. 3165000 ext. 19647
www.unlalibreria.unal.edu.co
www.unibiblos.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co

LA LIBRERÍA DE LA U
www.lalibreriadelau.com

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

SIGLO DEL HOMBRE EDITORES

Bogotá / Cra. 31A # 25B-50
Pbx. 3377700
www.siglodelhombre.com

CENTRO EDITORIAL
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
Ciudad Universitaria, cd. 205, of. 222
Tel: 316 5000 ext. 16208
editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co
Bogotá, D.C.

maguaré

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia, en el mes de diciembre del 2008
por Xpress Estudio Gráfico y Digital.

Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

