

I
Etnias

Arnoldo Palacios
y el despertar psicosocial del negro chocoano

MARIELA A. GUTIÉRREZ
University of Waterloo

En la trayectoria de la novelística colombiana, desde sus comienzos, muchos escritores han escogido el tema negrista como trasfondo de su obra; el enfoque, sin embargo, tiende a ser, consciente o inconscientemente, literario, dejando a un lado lo histórico y lo sociológico, hasta que un grupo de escritores colombianos, todos de raza negra, entre 1947 y 1986, publican sus obras, en las cuales el contexto socio-histórico-político encuentra su lugar por vez primera en la narrativa afro-colombiana.

Comencemos por enfocar cronológicamente la trayectoria de la narrativa de temática negrista en Colombia. En 1866 aparece *Manuela*, de Eugenio Díaz, modelo de novela costumbrista en que el negro es representado como un ente infantil, quien trae a la memoria el mito roussoniano del “buen salvaje”, mientras omite alevosamente toda explicación posible que describa la complejidad socio-política del personaje; en 1867 se publica *María*, de Jorge Isaacs, una novela clásica del romanticismo en la que se idealiza al negro en extremos alarmantes y en la cual se estereotipa a los personajes; en 1886 Eustaquio Palacios escribe *El alférez real*, novela histórico-romántica que describe el

trasfondo histórico de la esclavitud en Colombia pero que peca al colocar a sus personajes negros sólo en la periferia de la narración y no como enfoque principal; *La marquesa de Yómbó*, de Tomás Carrasquilla, se publica en 1928, y en ella se combina costumbrismo e historia, con una representación equitativa entre los personajes blancos y los personajes negros, por primera vez utilizada en la narrativa colombiana de tema afro; ya en 1935, Bernardo Arias Trujillo publica *Risaralda*, novela realista que con justicia vierte su enfoque en los personajes negros, los analiza y los describe y mantiene la temática negrista a través de la obra; luego, en 1947, la novela *Tierra mojada*, de Manuel Zapata Olivella, marca el primer hito sociopolítico en la hoy llamada *narrativa afrocolombiana*, porque desde entonces los escritores que abordan la temática negrista reconocen y valoran la importancia étnica y el trasfondo africano que permean sus creaciones literarias y las colocan en la realidad ambiental de la sociedad colombiana poscolonial.

Desde 1949 comienza a publicarse un mayor número de novelas de conciencia racial y de protesta ante la pobreza del negro, la que parece doblemente exacerbada por lo que comporta ser negro además de pobre. En 1949, Arnoldo Palacios escribe *Las estrellas son negras*, también en ese año Diego Castriellón Arboleda publica *Sol en Tambalimbú* y, en 1953, Carlos Arturo Truque escribe su primera obra, *Granizada y otros cuentos*. A estos títulos siguen *La selva y la lluvia*, de Arnoldo Palacios (1958), y *La calle 10*, de Manuel Zapata Olivella (1960); luego, del mismo autor, aparecen en 1963 *Chambacú, corral de negros* y *Detrás del rostro*, seguidas de *En Chimá nace un santo*, en 1964. Carlos Arturo Truque publica en 1973 otro volumen de cuentos con el nombre *El día que terminó el verano* y en 1979

Jorge Artel escribe *No es la muerte, es el morir...*; cuatro años más tarde, en 1983, Manuel Zapata Olivella escribe *Changó, el gran putas*, y su hermano, Juan Zapata Olivella, *Historia de un joven negro*. En 1984, Juan Zapata Olivella publica *Pisando el camino de ébano* y finalmente, en 1986, aparece *El fusilamiento del diablo*, de Manuel Zapata Olivella.

Cabe aquí decir que, de los once escritores mencionados, cinco son de ascendencia africana: Arnoldo Palacios, Carlos Arturo Truque, Jorge Artel, Juan Zapata Olivella y su hermano Manuel Zapata Olivella. Quizá lo que diferencia a estos últimos de otros escritores colombianos que se sirven de la temática negrista es que su contribución se percibe obviamente como más intrínseca, apoyada por el hecho de que ellos mismos son afrocolombianos, lo cual no quita que en muchas de sus obras la temática se expanda más allá de las fronteras del afrocolombianismo.

Ciento dieciocho años pasan entre la publicación de la primera novela negrista colombiana y la de la última; todas, de una manera u otra, velada u ostentosamente, revelan el problema que la esclavitud ha dejado en tierras del Nuevo Mundo, en este caso, las colombianas. Con el tiempo, el conflicto y la ansiedad anímica del ciudadano negro crecen, se vuelven dramáticos, porque la sociedad en que vive no tiene pintas de cambiar; todo sigue igual para el negro colombiano, quien se siente explotado, segregado y maltratado en una sociedad dominada por blancos.

Sería imposible en este trabajo elaborar a conciencia cada una de las novelas antes mencionadas, porque hacerlo implicaría escribir un libro completo; en consecuencia, hemos escogido analizar a fondo *Las estrellas son negras*, de Arnoldo Pala-

cios, en la cual los temas de la pobreza y la negritud se entrelazan para crear una obra que revela –más que protestar contra él– el paupérrimo estado de cosas para los habitantes del Chocó, una de las zonas más pobres y de mayor población negra en Colombia.

El Chocó¹ vive en un aislamiento casi macondiano. Llueve a cántaros y casi todo el tiempo. Los mismos colombianos la describen como muy lluviosa, muy pobre, abandonada del gobierno, remota, insalubre, poco civilizada, habitada por negros. Esta quizá exagerada visión de la región se ve corroborada por Gabriel García Márquez, quien en sus *Crónicas y reportajes*, en 1982, la presenta como una región aún sin descubrir, una fantástica aventura para el viajero, muy pobre y muy lluviosa (144). Quibdó, por la que cruza el largo y caudaloso río Atrato, no difiere del resto de la provincia, y en esta capital, “if so grand a title can be applied to so miserable a place” (Parry, 118: “si tan gran nombre puede aplicársele a un lugar tan miserable”), ocurre la trama de *Las estrellas son negras*.

Otro atributo de la zona es su negritud, elemento latente de la larga historia esclavista del Chocó, ligada a los depósitos de oro en manos de los blancos, que utilizaban la labor gratuita de los esclavos africanos durante la colonia. No obstante, la zona permanece sin verdaderos asentamientos perdurables porque los ricos propietarios mineros se cuidan de no quedarse en

¹ El Chocó se encuentra en la costa oeste de Colombia, a orillas del océano Pacífico; al norte hace frontera con Panamá, al noreste con Antioquia, al sureste con Risaralda y al sur con el Valle del Cauca. Su situación geográfica fronteriza lo convierte en un área periferal inhóspita, que no es conocida por la mayoría de los colombianos ni por las gentes del exterior.

la región más de lo necesario y prefieren vivir en sus ricas haciendas en Popayán y el Valle del Cauca; es decir, el Chocó se estableció ya en esa época como zona fronteriza, al margen de las zonas comerciales e industriales de la nación. La educación brillaba por su ausencia, pues si bien había algunos sacerdotes –quienes siempre tendían a enseñar mientras propagaban la fe cristiana–, en el caso del Chocó también se dedicaban a explotar las minas, y ellos mismos poseían esclavos (Wade, 99); es un hecho probado que en 1824 la educación virtualmente no existía (Cochrane, 425). Por consiguiente, las minas son la vida del Chocó. En 1778 la población esclava formaba el 39% de la población, lo cual la situaba en proporción doble frente a cualquier otra provincia de la Nueva Granada (Wade, 99).

La población colonial esclava del Chocó la formaban los llamados “bozales”, esclavos negros traídos directamente del África, con la intención de poner a trabajar a hombres y mujeres en las minas de oro. Aunque no se puede negar el maltrato y la privación de libertad que estos seres humanos sufrían, el esclavo del Chocó era cuidado algo mejor que en otras partes del país, pues el dueño lo consideraba como inversión capital para el funcionamiento de su empresa.

Durante la colonia la mezcla racial entre blancos y negros en el Chocó era nula, pues los blancos vivían fuera de la región y el Chocó se fue llenando de una vasta mayoría de negros; por su parte, la mezcla racial entre negros y aborígenes precolombinos sucedía con poca frecuencia en la zona, ya que ambos grupos ponían distancia entre sí y habitaban zonas diferentes en las riberas del río (Atencio Babilonia, 88-90).

En 1821 se abolió la esclavitud en Colombia, tras la victoria republicana sobre el yugo español dos años antes, en la ba-

talla de Boyacá. Sin duda, las guerras de independencia dentro del país, entre 1810 y 1819, son elementos emancipadores para los esclavos, ya que ambas partes de la contienda ofrecen la libertad a todo esclavo que se les una; los esclavos del Chocó se enlistan en gran cantidad, y para 1851 sólo hay un 3,9% de la población chochoana que es aún esclava. Todo lo anterior tuvo como resultado el colapso de la industria minera en gran escala en la región. El problema fundamental del momento era que no había manos esclavas para hacer el trabajo y

[...] freed slaves continued to pan gold for themselves in the best spots and where the least labor was required, with the single purpose of attending to their daily needs [Restrepo, 95: los esclavos libertos continuaron buscando el oro para sí mismos en los mejores lugares de la región, en los que se requería un mínimo de trabajo, con el único objeto de atender a sus necesidades diarias].

En resumen, tras la independencia, el Chocó quedó en manos de los negros libertos y apenas algunos mulatos, ya que la mezcla racial no pasó de ser mínima (Wade, 105). Sólo había blancos en Quibdó y Nóvita, y “although they owned a few mines, they [now] tended to concentrate on commerce” (Wade, 105: “aunque conservaban algunas minas, más bien se concentraron en el comercio”).

Desde entonces, el Chocó se ha convertido en lluvia, miseria y negritud, y podemos confirmar que no ha sido por casualidad. La demografía del área, la economía *in absentia* de la región –por parte de los blancos–, los factores políticos que siempre han mantenido a esta zona marginada y la concentración

de una población de raza negra que llegó al lugar como esclava han hecho del Chocó “a *locus* of black community, black resistance, and the reelaboration of black culture” (Wade, 105: “un *locus* de la comunidad negra, de la resistencia negra y la reelaboración de la cultura negra”).

Y es sobre esta región abandonada de todos que Arnoldo Palacios escribe; él mismo negro, nacido en Cértegui, Chocó, el 20 de enero de 1924. Sin embargo, lo más interesante de la obra de Palacios no es ni su posición política ni la ideología que inspiran sus escritos, sino más bien el punto de vista de su narrativa: Arnoldo Palacios escribe con la perspectiva del hombre negro y pobre del Chocó que se siente humillado y limitado por las fuerzas sociales que lo rodean, las que sirven sólo a la clase blanca dominante. Sus dos novelas, *Las estrellas son negras* (1949) y *La selva y la lluvia* (1958), son un recuento de las vidas de las gentes del Chocó y de su cultura, vidas marcadas por el sufrimiento que sólo los que padecen miseria, desamparo y la hostilidad de la naturaleza pueden comprender.

Algunos críticos, entre ellos Barry Amis, ven su primera novela como una obra naturalista y su segunda como un análisis ideológico; el crítico Marvin A. Lewis comenta:

Both of Palacio's novels treat the context of the Chocó from the perspective of the underdog, primarily the black Chocoan population and its struggle for survival against insurmountable natural and human obstacles. Poverty, misery, injustice, and the unending human struggle for change are the thematic core of Palacio's works [17: ambas novelas de Palacios tratan el tema del Chocó en la perspectiva de “los de abajo”, primordialmente la de la población chocoana y su lucha por sobrevivir la afrenta

de insuperables obstáculos, naturales y humanos. Pobreza, miseria, injusticia y la imperecedera batalla para traer a cabo un cambio son el núcleo temático de la obra de Palacios].

Además de los acertados comentarios de la crítica, el que Arnoldo Palacios sea negro chocoano y haya sido una vez pobre permite que su obra esté permeada de un dolor que el lector percibe. Que no se malentienda: Palacios no es un hombre que escribe sólo basándose en duras experiencias propias que brotan de su color, de la clase social en que nació y de la zona geográfica que le deparó la vida. Palacios ha cursado una carrera pedagógica y conoce a Shakespeare, Sófocles, Cervantes, Richard Wright, Panait Istrati y James Joyce, para mencionar sólo algunos. Su propio amigo y maestro, José Manuel Restrepo Millán, en su prólogo a *Las estrellas son negras* comenta:

Sólo Dios y Arnoldo saben a cabalidad –porque los demás no nos hemos atrevido jamás a preguntárselo– cuánto de las penalidades que en este libro se leen tan lacerantes lo ha sufrido su autor en su propia carne y en su propia alma, o en las de su familia. Mucho ha tenido que ser, según lo pinta a lo vivo, y según también ha sido la estrechez de medios y de horizontes en que se desarrolló su primera edad. Esas hambres, esas tristezas, esas angustias, la infelicidad de esas casuchas en donde todo falta, hasta un mal retrete, y donde lo poco que hay, repugna, solo puede pintarlas con tan medrosa sencillez, quien las ha vivido en propiedad [14].

Arnoldo Palacios, quien por casi medio siglo ha vivido fuera de su zona natal –primero pasando un corto tiempo en Bo-

gotá y luego el resto de su vida en Francia, en donde reside en un pequeño pueblo normando llamado Fiquefleur-, regresó al Chocó en 1948 para escribir *Las estrellas son negras*. Allí, de vuelta al lugar que, un día, logró abandonar, constata el escritor que la vida chocoana sigue igual, con sus miserias y suciedad; ante tal evidencia, el sentimiento de derrota que emerge de su descubrimiento lo lleva a reproducir en el libro de una manera tan escalofriante “ese sórdido vivir” (15).

Y así, con su estilo naturalista y con una temática psicoanalítica tan poco común en la novelística de su época, Arnoldo Palacios integra al papel un pedazo de sí, un trozo de su niñez, un doloroso capítulo de su pueblo. Fielmente, Palacios retrata la miserable vida de los pobres en Chocó y la desgraciada suerte de ser negro además de pobre. Por supuesto, en *Las estrellas son negras* se echa de ver el trasfondo naturalista: Palacios describe con la objetividad un poco exagerada del naturalismo clásico la miseria y el hambre de los desposeídos, junto al desprecio de los poderosos y sus prejuicios raciales. También expone en detalle cuerpos, lugares y las cosas feas de la realidad cotidiana. No obstante, el examen crítico de la sociedad chocoana que el autor ofrece sobrepasa las normas permitidas de objetividad esperadas en toda obra naturalista. Palacios sufre de cerca la situación del Chocó; por lo tanto, no es plenamente objetivo. Sin embargo, él rebasa su propia subjetividad para dar un análisis psicológico del impacto que la vida del Chocó tiene sobre sus gentes a través del ejemplo de una familia de pobres negros chocoanos.

Cuando Arnoldo Palacios concentra en sus páginas las vicisitudes anímicas y físicas de la gente pobre del Chocó, no cabe duda de que está sacando a relucir, con lujo de detalles, situa-

ciones sociales y políticas de una gravedad casi imposible de creer para el ciudadano blanco de clase media y sin siquiera mencionar a los ricos. ¿Cómo pueden vivir así los habitantes del Chocó? ¿Por qué se les niega el disfrute de los recursos esenciales: luz, agua, vivienda adecuada, canasta básica? El mismo Restrepo Millán alude a la disyuntiva que existe entre alfabetizar al pueblo, darle cultura, o más bien darle de comer:

[...] me he preguntado qué será más urgente, si eso, o elevarle el nivel de vida [al pueblo]; y preciso me ha sido responderme que lo segundo, viendo que de nada sirve leer, ni se encuentra qué leer, con hambre, desnudez, enfermedad, y sin techo ni paredes protectoras [16].

El profesor Restrepo Millán, cuando dice estas palabras, lo hace en alusión al territorio colombiano en su totalidad, pero, como todos los lectores de *Las estrellas son negras*, también cae en la cuenta de que en el caso del Chocó la situación es más agobiadora; la problemática de esta zona marginada de Colombia se revela como algo mucho más grave –yo misma he podido constatarlo en 1986, viajando a través de la provincia–. El abandono, la carencia, el padecimiento de cuerpo y alma, alcanzan proporciones mayores, y sólo la paciencia, la mansedumbre forzada y la aceptación del propio destino logran aplacar el ímpetu de rebelión en el alma de estas gentes: “Allí ya no cabe preguntar si puede haber cultura o no, o si apura más aprender a leer o, simplemente, a no morir” (16).

Arnoldo Palacios conoce las penurias de su pueblo. No es por nada que Irra, su protagonista y posible *Doppelgänger*, grita: “¡Ah, un pueblo tan pequeño y habitado por gente abajo

de la miseria!” (81). Lo peor es que Palacios sabe que toda esta indigencia vive y transcurre, desgraciadamente, en las minas de oro y platino del Chocó.

Las implicaciones socio-políticas de esta novela son vigorosas y modernas. Por una parte, cómo puede Colombia pensar y sentir pena del dolor de las zonas miserables y desposeídas de Europa, de Asia o de África, si en su propia trastienda tiene aptos ejemplos, en las fábricas de Antioquia, en los cafetales de Caldas, en los ingenios azucareros del Valle, en la explotación de Cartagena como zona turística. Más allá, sigue latiendo el Chocó en su miseria, aún en ese pueblacho al que llaman capital, Quibdó, en donde

las necesidades corporales [de los pobres] se satisfacen a la vista de toda la familia, a través de un agujero del piso, con caída derecho a la playa del río; donde a los jóvenes de veinte años les dan vahídos de hambre en pleno día, y sus hermanitas comen excrementos secos de perro [17].

Por eso, Arnoldo Palacios habla del gobierno y de sus funcionarios en *Las estrellas son negras*, y nosotros, al leer los elocuentes párrafos, nos sentimos obligados a preguntarnos: ¿qué espera el gobierno para intervenir y ayudar al Chocó?, ¿es que creen que los pobres morirán todos un día para que la situación se acabe?, ¿es que la violencia de Irra no amenaza con ser en un futuro colectiva, sangrienta, revolucionaria?

En cuanto a la técnica empleada en esta novela de Arnoldo Palacios, no es una exageración decir que representa una temprana joya de la hoy tan favorecida escuela psicológica literaria. La trama se encauza a través de las experiencias físicas y

ánimicas de un joven negro apodado Irra. De esta manera, desde el punto de vista de un narrador omnisciente en tercera persona, matizado por la intervención casi constante del monólogo interior del protagonista, vivimos lo que éste hace, lo que siente y lo que encuentra a su alrededor.

Si la narración resulta a veces un tanto desconectada, es sólo porque ella se encamina según las interrupciones y los tropiezos de la vida de Irra. Restrepo Millán establece un paralelo entre el cauce fluvial de la conciencia universal y el flujo de conciencia del propio Irra: “perpetua mezcla, sin orden, de percepciones de lo exterior, reflexiones a propósito de ellas, recuerdos, asociaciones, que muchas veces se encadenan e irradian en direcciones imprevisibles y sorprendentes” (18).

No obstante, Arnoldo Palacios sabe de manera consciente que sólo a través de la dramatización activa de sus personajes –y no con la verborrea de la disertación– podrá su mensaje ser asimilado por éstos que de otra forma no le pondrían atención. Es obvia su intención de pintar cuadros de gran dureza, que han antagonizado a lectores de su tiempo, quienes no han tardado en contradecir tales verdades. Palacios ha dejado que el Chocó hable, que un hijo de Quibdó nos lleve de la mano por las calles de la capital, por los lotes que dan al Atrato, objetivamente, con una elocuencia que el discurso erudito por sí solo nunca expresaría. No hay distancias entre el autor y sus personajes, no hay la observación impasible del que mira desde un plano superior a su creación. Irra es Arnoldo o, más bien, Irra es Arnoldo y todos los chocoanos, con sus virtudes y debilidades cotidianas. El escritor está “transido de íntimo amor, de inagotable compasión y de fe” (20) por su pueblo, y se ufana por la presencia del mismo en su obra.

Las estrellas son negras nos habla en lenguaje sencillo, libre, con sus ejemplos sórdidos, naturalistas. Ésta es una novela con arte, que pinta el escenario y el ambiente de Quibdó, sin retóricas; pero, más que un reflejo pictórico, Palacios ofrece el espejo anímico del lugar, formado de sus gentes, de su clima de calor y lluvias, de sus olores y de su cotidiano vivir. *Las estrellas son negras* recoge la verdad del universo del Chocó, el recuerdo de un niño que ha crecido allí, Arnoldo Palacios, y que ahora avienta sus memorias ante el asombro de un público indiferenciado, que mil veces preferiría no saber, no darse cuenta, de esta impresionante historia de la provincia más abandonada de Colombia.

No me cabe la menor duda de que Palacios, con esta novela, nos muestra el legado de varios siglos de injusticia social, política, racial y económica. Por otra parte, por medio de la interpretación que doy a través de mi análisis de la trama, el cual presento a continuación, el interesado podrá empaparse y dar fe de los conceptos ideológicos, políticos y de compromiso social que en esta obra se encuentran.

La trama de la novela se desarrolla en cuatro capítulos; el primero se titula “Hambre”, el segundo “Ira”, el tercero “Nive” y el cuarto “Luz interior”. La acción se desarrolla en Quibdó. Una madre de familia tiene cinco hijos: dos varones, Israel y Jesús, y tres mujeres, Elena, Clara y Aurora. El protagonista de la novela es Israel, a quien llaman Irra, el hijo mayor. En él se cifran las esperanzas de toda la familia, pero su íntimo desasosiego, el hambre y el odio contra su entorno aniquilan toda esperanza de crecimiento social.

En el primer capítulo, “Hambre”, no hay cabida para frases positivas: la descripción naturalista de la degradación de la

existencia en el Chocó llena página tras página; el mundo en que viven Irra y su familia se distorsiona por el sufrimiento y el caos de la miseria diaria, sobre todo por el hambre, hambre insaciable, heredada:

Le dolía fuerte el estómago... El hambre... Cierto... No había comido... Ni su mamá ni sus hermanos tampoco habían pasado bocado, como no fuera esa saliva amarga pastosa, que él estaba ahora tragando trabajosamente... Tuvo entonces la noción clara de que en todo el día solamente había tragado un pocillo de café negro... ¿Y ayer? ¿Qué había comido ayer? Nada. [...] ¿Dónde estaba Dios? [...] ¿Por qué no venía Dios una mañana, o una noche y les dejaba un poco de arroz y plátano, o unos dos pesos siquiera en la cocina? [32-33].

Con suma maestría Palacios demuestra en este primer capítulo la desesperación del pobre que carece de medios para sustentarse; el hambre es omnipresente, extrema, al punto de llevar al protagonista una y otra vez a la violencia. Además, Irra, en su casi continuo monólogo interior, que llena más de las dos terceras partes del libro, analiza y reflexiona sobre las circunstancias sociales, políticas y psicológicas que ennegrecen sus días y los de su familia.

Los temas del hambre y del abandono de Dios se desarrollan a plenitud en este primer capítulo, unidas al doloroso peso que lleva Irra en su alma al no poder encontrar un empleo, por lo cual él se siente impotente, incapaz de contribuir a que su familia mejore económicamente: “él era negro y casi todos los puestos se los daban a los blancos, o a los negros que le lamían los zapatos al intendente” (51). El peor de los momentos es

siempre la hora de comer: todos tienen hambre y no encuentran nada para saciarla; Irra llega y la escena irreparablemente termina en violencia.

No cabe duda de que otro ejemplo digno de mención es el viejo pescador de las primeras páginas, en quien se personifica el sufrimiento colectivo: “Él había nacido para arrastrarse siempre como una tortuga... para arrastrarse y enredarse en su propia baba como las lombrices” (81). Él es la cara colectiva de su pueblo; la descripción misma del hombre nos habla de todos los otros que sufren la vida del Chocó:

[...] con más de ochenta años de edad, cabeza pequeña [...], su cráneo negro, chocolatoso [...], cara huesuda, sienes y mejillas hundidas; una mirada apacible [...] ojos pardos, oscuros y profundos. [...] Su rostro descarnado, relievado de arrugas, traslucía profunda conformidad, cierto desprecio por lo pasajero y fútil, recia responsabilidad ante la vida larga que lo había fustigado [...], al morir de viejo, esos brazos con los cuales se había batido podrían servirle de cirios [27-28].

Las condiciones de vida para las mujeres de la familia son aún peores que para los hombres; la madre y sus tres hijas carecen de la menor educación, los trabajos que hacen no les alcanzan ni para ganar el pan de cada día. A través del ejemplo de la madre nos damos plena cuenta de la tragedia del Chocó, ella pertenece al bando de los explotados, en una región donde si no se es rico sólo se es otra cosa: miserable. Gaspar Mollien ha dicho del Chocó : “In the midst of all these riches, man is poor and miserable” (citado en Wade, 96: “En medio de tanta riqueza, el hombre es pobre y miserable”). Esta contradicción

duele hasta el tuétano, ya que el pueblo chocono no puede permitirse ni tan siquiera soñar con salir de su condición de subdesarrollo, mientras debe resignarse a vivir pobre en una zona rica en minerales y fértil para la agricultura, cuyos provechos se esfuman con el pitar del tren que a diario se lleva a otras tierras lo que en esencia es de ellos. Para las mujeres la situación es aún más difícil, como lo ejemplifica la familia de Irra; muchos de los hombres que trabajan en el Chocó, si ahorran un poco, se van del lugar, dejando atrás a la mujer con quien han estado, a veces por años. Esto indica que la mayor parte de las mujeres del Chocó llega a tener a través de sus vidas varios compañeros, los que al partir las dejan solas, con hijos que, al crecer, si son varones también se quieren ir, y las hijas se quedan atrás junto con sus madres, inmóviles víctimas del sistema socio-económico costeño.

El análisis psicoanalítico que Palacios hace del personaje de la madre comprueba todo lo anterior. Ella ni nombre tiene: que éste nunca se mencione pone en evidencia la nulidad de su ser, su no-identidad. La pobre mujer es inculta al colmo de no poder pronunciar palabra que suene a español, al igual que sus propias hijas; ¡qué esperanza de educación puede tener una mujer sola y pobre que debe criar a cinco hijos! Día a día se va a la Yesca a lavar la ropa de los blancos, “trabajando día y noche. Lavaba ropa, planchaba, cocinaba, hacía vendajes... Sin embargo, siempre lo mismo; ¿Dios no se acordaba de ellos?” (44).

Consciente de que sus fuerzas ya no son las mismas, quiere sentir el apoyo de sus hijos, sobre todo de Irra, su primogénito, a quien en su jerga le dice: “Yo ya toy mú vieja ya, y mú enjelma; lo que gano no loj arcanza ni pa la comira... Colmigo no contée, no, Irraé... Tu mamá ya no resijte... Y tuy helmanitaj

mujere necesitan tu apoyo...” (52). Pero qué esperanza tan vana, si su hijo Irra, aunque logra educarse y terminar sus estudios, no puede aspirar ni a las becas universitarias, otra vez por culpa de los blancos: “Las becas se las repartieron a los blancos... ¡Qué se vayan al diablo!... ¡Ser pobre es la peor desgracia! ¡Maldita sea!” (52).

El hambre, la injusticia saturan la cabeza del joven Irra; al oír las noticias sobre los desórdenes y las manifestaciones en la capital gritadas al viento por un pobre niño negro vendedor de periódicos, se le viene a la mente la “brillante” (52) idea de arreglar sus problemas matando al intendente de gobierno en su ciudad: “El gobierno no hacía nada por remediar la suerte de los pobres. Había vivido de promesas toda la vida. En realidad el gobierno nada hacía por los pobres. Y lo conveniente era matar al intendente” (52-53).

Irra, que hasta entonces dirige su contenida violencia hacia su familia, se siente motivado por lo que él considera desde ese instante su misión en la tierra; sus venas le piden “muerte” y él “contesta[rá] matando” (53). La violencia interna del desdichado hombre chocoano ahora ha encontrado una salida, su vida tiene un propósito; por vez primera el miserable que vive marginado, acomplexado, se siente hombre.

Por otra parte, el chocoano negro,

[...] having a complex about one’s blackness [...], tend to play it down, emphasize instead the need to adapt [Wade, 257: sufriendo un complejo respecto a su propia negritud [...], la encubre, enfatizando [ante otros], en cambio, la necesidad de adaptarse].

Cuántos oprimidos no desean, en su resentimiento, poder vengarse, si les fuera posible, mientras de labios hacia afuera parecen resignarse. En las últimas páginas del capítulo, la turbada alma de Irra explota por los cuatro costados: “Hay que matar”. Se siente “cambiado, totalmente cambiado, de pies a cabeza, un cambio operado en las íntimas profundidades de su ser” (59), mientras mira a su alrededor y ve más que nunca la miseria de su gente. Culpa a los culpables, en alta voz, y llama infames “a los gobernantes de la nación [a quienes] no les importaba un bledo la tragedia del pueblo” (82). Su dolor irrumpe en palabras, siente el valor de quien se juega el todo por el todo; él, “Irra, un negro del Chocó, iba a comenzar matando al intendente [...]. Serían pulverizados los culpables” (83). Así, nuevas preguntas que ponen en tela de juicio la discriminación sufrida por ese Chocó que Irra conoce tan bien salen a relucir:

¿Por qué los sirios y los antioqueños eran ricos?... el Chocó padecía una miseria terrible... [85]. ¿Por qué éstos se enriquecían?... ¡A ver! ¿Qué chocono tiene plata? [...] ¿Por qué diablos no tenemos ni para comer malamente? ¿Carecemos totalmente de visión comercial? [...] Forzosamente esto obedece a algo [86].

Su determinación es firme: después de matar al intendente, Irra se iría, como otro más que abandona el Chocó a su desgracia. Una vez ordenados sus pensamientos, sólo le queda buscar dinero para el viaje; sin embargo, hasta esto es difícil para Irra; en realidad este paso es el golpe de gracia que debe sufrir para que su violencia interior salga por completo a flor de piel. Entonces, para conseguir quince pesos, acude a casa de un sirio, Don José, rico comerciante del pueblo, a quien se hace alusión

como “susurrante [...], tierno, meloso [...], [de] aspecto rarón [...]. ¿Será cierto lo que se comenta?” (87). Don José se brinda para dárselos, pero ¿a cambio de qué? Se cierra el primer capítulo en la ambigüedad de este encuentro, dejándonos con el mal sabor de que algo ha pasado entre Irra y el sirio; presentimos que Irra ha debido canjear su alma por la efímera promesa de su sueño de libertad.

El segundo capítulo, el cual lleva tan exacto título, “Ira”, comienza con la angustiada huida del joven Irra, con su virilidad mancillada:

[...] huy[e] de la trastienda [del sirio], sintiéndose aplastado por el mundo. Tembloroso, sudado, avergonzado de sí, [...] Irra sentía su ser reducido a una masa pastosa, gusanosa, bajo el cielo azul que para él cobijaba sólo hambre y humillación... Irra empezó a llorar de rabia; lloraba de desesperación; lloraba de ansiedad; lloraba al sentirse tan miserable, tan empequeñecido, estropeado por la vida a cada paso. ¿Qué había hecho él para sufrir tanto? [91].

Este párrafo de alta tensión naturalista acierta a traducir para el lector el callejón sin salida del que es pobre, quien, por desesperación, le vende su alma al diablo, porque se siente inmensamente abandonado de Dios y de los hombres.

Desde este momento, ya nada lo detiene, su ira es incontenible, necesita dinero, y sigue pensando en matar al intendente. Va a la alcaldía pero allí le niegan un trabajo y terminan echándolo fuera; luego, va a pedirle fiado a la señorita Margarita, porque le prometió a su madre llevar algo de comer para la familia. Mientras más camina, más crece su voluntad de ma-

tar, y por fin, sin llevar nada para comer, regresa a su casa con la intención de armarse para por fin llevar a cabo “su misión”. Sin embargo, Irra ni revólver tiene. Por fin, encuentra un hacha oxidada en el armario de su madre, y con ésta se siente finalmente con poder.

Como siempre, pero en su bien esta vez, a Irra no le salen las cosas como lo esperaba: el alcalde ya se ha ido, y su misión debe ser abortada. El joven se regresa por donde vino, frustrado una vez más. Cabe aquí decir que Palacios presenta un detallado análisis de la psiquis de Irra, quien se piensa al borde del asesinato, en cinco páginas que describen la angustiada desesperación del desposeído llevado a la violencia por no tener ya otro camino. Además, Irra se nos presenta débil y pesimista: él cree que su estrella “es una estrella negra... ¡Negra como mi cara!” (98); sabe que, en su caso, más allá del problema económico del chocono, hay otro, mucho más profundo, legado por la esclavitud: el color negro de su piel. Richard Jackson afirma:

[...] Palacios leaves little doubt, however, that the problems of the black men are compounded because of his color [119: Palacios deja pocas dudas, sin embargo, de que los problemas del hombre negro se multiplican por su color].

Es indudable que este segundo capítulo, más que el primero, manifiesta el consiguiente estado de violencia en que Irra se encuentra y cómo hace pagar a su familia por la mala suerte que les ha deparado el destino. Culpa a su madre y a sus hermanas, y con el pensamiento transfiere a su hermano Jesús la responsabilidad y, con ella, la esperanza en un futuro mejor, que él se siente incapaz de darles. Sus reacciones violentas son

exabruptos que emanan de su incapacidad para poner fin al sufrimiento y a la miseria en que viven; por ejemplo, un día, él observa que su hermana Elena se come la cal de la pared, porque siempre tiene un hambre atroz: “al sentirse sola se comía el pañete [de las paredes]. En eso la vió Irra. Sobrecogiólo brutal sensación de odio, o de reproche, y le lanzó una patada...” (48). Su violencia nace del dolor, pues no sabe cómo arreglar las cosas, ni para él ni para los suyos.

¿Qué objeto tenía la vida de ellos, como no fuera sufrir, soportar hambres, carecer de todo? Sí. Morir [...], si la muerte fuera como un largo sueño, del cual no despertara ya nunca, entonces sí sería mejor morir que sufrir. ¡Oh, Dios! [...] ¡Por qué no conceder para ellos unos minutos de alegría, unos instantes de dicha, al menos frente a un plato de comida! [44-45].

En otra oportunidad Irra le lanza el plato de preciada comida a su hermana Aurora (109). Y allí, ante sus hijos, la madre, envejecida por el trabajo y el sufrimiento, “estropeada por la angustia de no haber cumplido uno solo de sus deseos en bien de sus hijos” (107), habla de sus muchos intentos por sacar a su familia adelante desde que murió su marido, el padre de todos ellos, y recrimina a Irra por su irresponsabilidad. Para rematar las cosas, llega a comer Jesús, con sus catorce años, ya un ejemplo de formalidad y devoción al trabajo y a la familia. Todo esto, junto con la obvia pobreza en que viven, anonada a Irra, quien se lanza a la calle, lejos de tan dolorosos recuerdos.

“Nive” es el título del tercer capítulo: así se llama la joven que a Irra le gusta y a quien toda esta parte está dedicada. El tema aquí es la pasión que Irra siente y sus intentos por satis-

facere sus deseos sexuales con la muchacha, los cuales parecen tener por corolario la muerte de Nive, si bien el autor no da muchos detalles al respecto: quizá Nive no muere, ya que al final del libro Israel habla de un futuro mejor junto a ella. Este capítulo tiene su importancia social porque trata de las castas producto del mestizaje:

Nive era la naturaleza humana salvaje, más la sangre exótica, civilizada y dinámica. “Yo el negro de aquí. Ella la mulata”. La voz de la tierra le gritaba a Irra acerca del imperio de la fusión de las sangres [132].

La obvia tensión existente en Colombia tanto entre blancos y negros como entre negros y mulatos se halla bien desarrollada en la novela. Se nos hace saber que para la familia de Nive el que ella se case con Irra sería dar un paso atrás racialmente. No obstante, Irra la sigue deseando y no se detiene ante el tabú cuando encuentra la oportunidad de poseerla:

In true Darwinist fashion, hunger, race, and sex are three of the natural impulses that Israel is seeking to satisfy. In spite of his miserable physical condition, his sexual urge has not decline [Lewis, 24: en un sentido darwinista, el hambre, la ira y el sexo son los tres impulsos naturales que Israel trata de satisfacer. A pesar de su miserable estado físico su urgencia sexual no ha disminuido].

Convencido de que Nive ha muerto, Israel intenta eximirse de toda culpa interpretando el suceso como justo castigo por el supuesto pecado que ambos han cometido; pero ni así pue-

de aplacar su torturada mente porque no logra quitarse a Nive del pensamiento.

En el último capítulo, titulado “Luz interior”, se soluciona el problema anímico de Irra, con el análisis psíquico que de él hace Palacios y su uso del simbolismo. Junto a las márgenes del río Atrato, cuando pierde el barco que lo llevaría a “mejores” tierras, Irra descubre que no necesita irse para triunfar. Si, como todos los demás habitantes del Chocó, toma las riendas de su destino y lo encamina por la buena senda del arduo pero remunerador trabajo, no tendrá necesidad de huir: “Los campesinos subían desde la orilla con huevos, racimos de plátanos, chontaduro, pescados, piñas. Cada cual hacía lo que podía. Irra también lo haría” (178).

Al lector moderno no le parece satisfactoria esta solución, poco plausible ante la miseria de la que se ha hablado de principio a fin. Pero esto no es lo importante: el verdadero valor de la novela yace en la identificación que el escritor hace entre su propia persona, su experiencia, y la gente de su región, Chocó. La inmersión de Irra en las aguas del Atrato “symbolizes the unconscious purification and redemption” (Lewis, 25: “simboliza una inconsciente purificación y redención”), no sólo de su propia alma, sino de toda la gente del Chocó. Irra se da cuenta de que “él y Nive no habían hecho nada malo” (177) y de que con ella podría vivir en su tierra, trabajando, y engendrar “el hijo” (178) de su amor. Partir ahora le parece cobardía:

Irra sintió su alma invadida de confianza [...]. Se introdujo en el río, en el agua, hasta las rodillas. Inclinado, se lavó la cabeza y la cara [...]. Bebió agua [...]. Se lavó las piernas, los brazos. Y ensanchando el pecho respiró libre. ¡Libre! [180].

Su ablución en el río es un ritual liberador de su alma, de su psique, de su cuerpo. Irra ha crecido, y con madurez, nueva para él, quizá logre alcanzar lo que hasta ahora no ha podido. De hecho, se ha despojado de la peor de las taras, la mental, la que incapacita sutilmente porque está determinada por la propia voluntad o no-voluntad:

He was still unemployed. He and his family were still hungry [...]. He had matured psychologically throughout the book. He was free from the anger, the self-pity and the lack of identity and motivation which often handicap the down-trodden [Amis, 58: Sigue desempleado. Él y su familia todavía padecen hambre [...]. Él ha madurado psicológicamente a través del libro. Ha sido liberado de su ira, de su lástima por sí mismo y de su falta de identidad y motivación, las cuales muchas veces perjudican a los caídos].

Arnoldo Palacios no ofrece soluciones, sólo presenta retos y establece hechos sirviéndose de una prosa dura, naturalista. Hace cincuenta años, en 1949, por medio de una técnica psicoanalítica inusual para su tiempo, intentó que el lector se planteara interrogantes antes soslayados y tomara conciencia de la realidad del Chocó, ese

bourgeois reader for whom the novel is written (it should be remembered that most of the poor in Spanish America are illiterate) [Amis, 160: lector burgués, para quien está escrita la novela (ya que los pobres en Latinoamérica en su mayoría son iletrados)].

Así abre el camino a los que aspiren a forjar un futuro mejor para los desfavorecidos del destino y pidan justicia e igualdad de oportunidad para los pobres, negros y no negros, chocoanos y de cualquier otro lugar miserable y marginado de Colombia. No obstante, en *Las estrellas son negras* sólo cuando el protagonista toma la decisión de actuar, de hacer su vida y no de vivirla como el destino lo ha determinado, es que la cura de la enfermedad social comienza a hacer efecto.

Se ha dicho que la caracterización de Irra que hace Palacios “is, perhaps, the most accomplished portrayal of the Negro on Colombian fiction” (Amis, 204: “es el más perfecto retrato del negro en la ficción colombiana”). La experiencia del negro en la zona marginada del Chocó es exacta en su descripción y por lo tanto convincente. Palacios conoce muy bien sobre lo que escribe. No cabe duda de que en *Las estrellas son negras*, por vez primera, el íntimo ser del negro colombiano, su psique, su personalidad, sale a relucir, abriendo así camino a una mejor comprensión de su valor como ser humano, en medio de sus vicisitudes sociales, políticas y ambientales.

Obras de referencia

Amis, Barry D. *The Negro in the Colombian Novel*. Disertación para optar por el grado de Ph. D. Michigan: Michigan State University, 1970.

Atencio Babilonia, Jaime. “Hacia un marco histórico-cultural en las relaciones de negros e indios”. *Revista de Humanidades de la Universidad del Valle*, 7, 1973, 83-91.

Cochrane, Charles Stuart. *Journal of a Residence and Travels in Colombia, 1823-1824*. 2 vols. London: H. Colburn, 1825.

- García Márquez, Gabriel. *Crónicas y reportajes*. Bogotá: Oveja Negra, 1982.
- Jackson, Richard L. *The Black Image in Latin American Literature*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976.
- Lewis, Marvin A. *Treading the Ebony Path: Ideology and Violence in Contemporary Afro-Colombian Prose Fiction*. Columbia: University of Missouri Press, 1987.
- Palacios, Arnoldo. *La selva y la lluvia*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1958.
- . *Las estrellas son negras*. Bogotá: Editorial Iqueima, 1949 (primera edición); Bogotá: Editorial Revista Colombiana, 1971 (segunda edición).
- Parry, Jonathan. *The Discovery of South America*. London: Paul Elek, 1979.
- Restrepo, Vicente. *Estudio sobre las minas de plata y oro de Colombia*. Bogotá: Banco de la República, 1952 (1888).
- Wade, Peter. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.

*Indagación en lo mítico amerindio:
Hugo Niño y Flor Romero*

MARÍA MERCEDES JARAMILLO
Fitchburg State College

The material of myth is the material of our life, the material of our body, and the material of our environment, and the living vital mythology deals with these in terms that are appropriate to the nature of knowledge of the time. [El material del mito es el material de nuestra vida, de nuestro cuerpo y de nuestro medio ambiente, y una mitología vital y viviente maneja estos términos, que son los apropiados para el conocimiento de la naturaleza del tiempo¹].

JOSEPH CAMPBELL

Los mitos cumplen diferentes funciones en la literatura colombiana, pues con su fuerza espiritual transmiten en forma vigorosa diferentes contenidos, ya sean políticos, sociales o religiosos. Algunos autores han utilizado los mitos para legitimar sus obras imbrincándolas en las fuentes judeocristianas; otros, por el contrario, han indagado en las culturas precolombinas y

¹ Todas las traducciones de las citas son de la autora de este artículo.

africanas para cuestionar la supuesta validez universal de la cultura occidental y conocer un rico patrimonio cultural que ha sido ignorado durante varios siglos. Muchos autores recurren a las fuentes míticas no sólo para enriquecer su ficción y validar diferentes posiciones ideológicas sino por su capacidad de conectar al ser humano con la naturaleza y con los orígenes, y por su incuestionable valor didascálico, porque los mitos ayudan a comprender el universo, a enfrentar lo desconocido, a aceptar lo incambiable y a familiarizarse con la muerte.

Arnold Van Gennep, en su clásico estudio *The Rites of Passage* (1909), afirma que la similaridad entre las diferentes manifestaciones culturales de los pueblos permite hacer un estudio de los ritos de pasaje y clasificarlos en diversas categorías, como ritos de separación, de transición y de incorporación. Las ceremonias que rodean los momentos esenciales del hombre (nacimiento, matrimonio, escogencia de una profesión, muerte) pasan por estas distintas etapas. El corte de pelo, por ejemplo, es la separación del mundo infantil y la entrada al mundo de los adultos, o del mundo profano al sagrado en el caso de una novicia. El período de encierro, de pruebas o de entrenamiento es la etapa de transición para los elegidos o candidatos a pasar de un estado a otro, como los aprendices y las novicias. La etapa de incorporación se inicia con un banquete o una cena participatoria, en el caso de la recién desposada, o con la entrega de las armas y de las insignias, en el caso del cazador o del guerrero. Van Gennep concluye:

Finally, the series of human transitions has, among some peoples, been linked to celestial passages, the revolution of the planets, and the phases of the moon. It is indeed a cosmic con-

ception that relates the stages of human existence to those of plant and animal life and, by a sort of pre-scientific divination, joins them to the great rhythms of the universe [194: En conclusión, las series de transiciones humanas han sido conectadas, entre algunos pueblos, con los pasajes celestiales, la revolución de los planetas, y las fases de la luna. Evidentemente es una concepción cósmica la que relaciona las etapas de la existencia humana con los de la vida animal y vegetal, a través de un tipo de adivinación precientífica que las une a los grandes ritmos del universo].

La similaridad funcional de los mitos explica su uso frecuente en las distintas manifestaciones culturales de la humanidad. Su presencia se detecta en diversas áreas de la experiencia vivencial cotidiana, desde los ritos culinarios hasta la gestualidad individual. Las costumbres que regulan la conducta social y que guían el diario vivir están impregnadas de estructuras míticas. Se aprenden los ritos de la muerte, del nacimiento, del matrimonio, de pasaje de un estado a otro, de una condición a otra. Los mitos crean una red de relaciones entre los seres humanos y su medio ambiente, entre lo esperado y lo inesperado, entre lo puro y lo impuro, entre la vida y la muerte o entre lo sagrado y lo profano, que nos ayudan a entender y controlar el universo. Los tabúes crean barreras que rigen la comunidad y evitan el caos al generar una serie de parámetros para la conducta humana. Los tabúes que rodean la muerte, el nacimiento, la menstruación, tienen un carácter profiláctico y purificadorio. Cuando la violencia, la enfermedad o lo inesperado irrumpen en el normal desarrollo de los eventos e interfieren en las costumbres sociales o individuales, aparece el caos. Los ritos pro-

piciatorios confortan al individuo en estos momentos de crisis, ya que el pensamiento mítico es uno de los baluartes a los que el ser humano acude consciente o inconscientemente en búsqueda de respuestas o posibles alternativas.

La literatura siempre ha recogido las relaciones del hombre con su entorno y la cosmogonía que organiza el horizonte cultural de los pueblos, como los momentos de ruptura y cambio. Algunos autores colombianos han recreado estos momentos de caos, cuando el orden natural o social establecido ha sido violado: el mito surge entonces como una fuerza que restablece la armonía y el equilibrio. Es el subtexto que genera la coherencia semántica y legitima los actos que tienden al equilibrio inicial o que anuncian los cataclismos y los cambios a los que se enfrentará la humanidad. Así, por ejemplo, José Eustasio Rivera, en *La vorágine* (1924), recrea el mito de la Mapiripana para anunciar el fin de los que destruyen la naturaleza². Tomás Carrasquilla y Enrique Buenaventura recurren a personajes bíblicos y a mitos judeo-cristianos para hacer un comentario sobre la conducta humana y sobre el caos que el ser humano crea al querer cambiar lo incambiable³. Jairo Aníbal Niño, en sus minicuentos, se apropia de algunos mitos de la modernidad para devaluarlos o inscribirlos en un contexto cultural diferente, que les otorga otro valor semántico; por ejemplo, Superman termi-

² Este tema lo desarrollo en “La función estructural de la leyenda de la Mapiripana”, *Vorágine*, Asociación Huilense de Profesores de Español y Literatura, Publicaciones de la Universidad Surcolombiana, 1, 5, 1989, 2-15.

³ Buenaventura retoma el cuento de Carrasquilla *A la diestra de Dios Padre* para escribir una de sus más conocidas obras de teatro. Los dos autores recogen con acierto el lenguaje vernáculo y los mitos populares sobre la relación del hombre con el más allá.

na convertido en chatarra que es reducida a tornillos de acero de regular calidad. Con una certera eficacia el autor revela la invasión de los espacios culturales nacionales con los mitos de culturas foráneas inoperantes en nuestro mundo criollo. Otros autores colombianos se han interesado en investigar mitos del pasado precolombino en un intento de acercarse a la cosmovisión de los indígenas y recrear su mundo cultural y su imaginario. Como anota Lawrence E. Sullivan en *Icanchu's Drum*:

The historicity of a religious experience does not tell us what a religious experience ultimately is. In threading our way between historical circumstances and the general religious conditions of humanity, myth is key. Myth not only shapes and explains social, economic, and political orders, but, above all, it reveals the imagination itself, the human ability to draw together disparate experiences into one imagic reality, a world of relations, apprehension, emotion, speculation, reproduction and judgment [18: La historicidad de la experiencia religiosa finalmente no nos dice qué es una experiencia religiosa. Pero el mito es clave para abrirnos paso entre nuestras circunstancias históricas y la condición religiosa general de la humanidad. El mito no solamente forma y explica el orden social, económico y político, sino que sobre todo, revela la imaginación misma, la habilidad humana de juntar diferentes experiencias en una realidad imaginada, un mundo de relaciones, de aprehensión, emoción, especulación, reproducción y juicio].

Y es precisamente este interés por indagar en la cosmología de los indígenas, en su vida emocional y espiritual, lo que ha llevado a Hugo Niño a recrear en sus textos el pensamiento

mítico y las ceremonias rituales de algunos pueblos del territorio colombiano, como los ticunas, los huitotos, los yaguas, los muiscas, los tucanos y los borekas. Flor Romero, por su parte, ha recogido mitos de las culturas mesoamericanas en relatos que tejen presente y pasado y muestran su vitalidad y su persistencia⁴.

Hugo Niño, el oficio del intérprete

La obra *Primitivos relatos contados otra vez*, de Hugo Niño⁵, fue publicada como premio Casa de las Américas en 1976. La colección recoge ocho leyendas indígenas de la tradición oral que exploran cosmogonías y rituales de pueblos amazónicos y de

⁴ *Los hijos del agua*, de Susana Henao, es otra obra que se remonta a la época precolombina y se sitúa en el territorio muisca de Gantina Masca (hoy comprende la región del altiplano cundiboyacense). La novela recrea los últimos años del imperio de los muiscas antes de la llegada de los españoles; el fondo histórico son las luchas entre los diferentes señores (el zipa, el zaque y los ubzaques) por obtener el control de los diferentes clanes; eran enfrentamientos por el poder económico, ya que estaban en juego el pago de tributos, los dominios territoriales y la sumisión al zaque. La historia se desarrolla durante el gobierno de Tibatigua, que era el cacique de Guatavita y quien inició las luchas en contra del zipa; el relato enmarca su regencia, pues se inicia con la ceremonia de El Dorado, que lo entroniza como líder, y termina con su derrota y muerte. A través de los personajes de distinto rango social y diferentes ocupación y destino se recrea el diario vivir de una comunidad muisca en las inmediaciones de la laguna de Guatavita. El lugar escogido para ubicar la historia que se narra permite a la autora recoger dos episodios que han cautivado la imaginación de todos aquellos que los han escuchado: la ceremonia de El Dorado y el acto heroico de la cacica Guatavita, quien se arrojó a la laguna con su pequeña hija.

⁵ Antropólogo, lingüista y profesor universitario, Hugo Niño nació en Bogotá en 1947. Ha editado *Literatura de Colombia aborigen: en pos de la palabra* (1978) y un volumen sobre la obra de Julio Cortázar, *Queremos tanto a Julio* (1984).

otros territorios nacionales. Con estos relatos nos acercamos al mundo imaginario de esas comunidades y podemos disfrutar de sus elaboraciones culturales y de sus concepciones sobre el origen y destino del ser humano.

“Los ticunas pueblan la tierra” narra la historia de Yuche, el creador, quien con los animales se dio cuenta de que “el mundo vivía y de que la vida era tiempo y el tiempo... muerte” (11). Al reconocer su vejez y su soledad se sintió triste pues no quería que la tierra quedara sola cuando él muriera. Yuche, en un largo descanso, “soñó que entre más soñaba más se envejecía y más débil se ponía y que de su cuerpo agónico se proyectaban otros seres” (12). Las criaturas surgidas de la rodilla de Yuche eran sus semejantes y eran seres laboriosos: así, la mujer tejía un chinchorro y el hombre tensaba el arco. Los ticunas se quedaron en el lugar donde murió Yuche, porque era el lugar más bello, con un arroyo, con playas de arena fina, cuyo clima ideal no era entorpecido por la lluvia o el calor. Pero con el tiempo empezaron a buscar otras tierras y “se perdieron”. No volvieron a encontrar su lugar original, el *locus amoenus* del instante primigenio.

Desde el primer momento el creador se conecta con los ritmos vitales que rigen el universo y se somete a estas leyes incambiables. Desde su origen, también, los seres humanos trabajan, exploran el medio y se reproducen. Hay una relación más simétrica con el ser superior que no está excluido de las características humanas de envejecer, reproducirse y morir. No hay una etapa edénica, en la cual la humanidad hay estado libre de la muerte o del sufrimiento; el trabajo aparece, entonces, como una cualidad humanizante que revela la inteligencia y la industriosisidad de los ticunas. La muerte es la etapa final del ciclo de

la vida, ciclo que se expresa en todo el universo que los rodea. Todo en la naturaleza se transforma y retorna al momento esencial de la vida y de la muerte.

Los dos siguientes relatos, de origen quechua, elaboran en forma poética la relación del hombre con la naturaleza. El segundo, “Yacu-Runa sale del agua”, se cuenta entre los ticunas, los huitotos o los caucheros del Amazonas y tiene la función moral de señalar las consecuencias de los actos. El mito se adapta a las circunstancias del momento de la enunciación y varía según la necesidad del narrador. Yacu-Runa es el gran delfín del Amazonas que roba las almas de las lavanderas o de los pescadores solitarios. Es una figura proteica cuya apariencia responde al momento del encuentro con el ser humano. Así, se transforma en una hermosa mujer que tienta al cansado pescador que regresa a su casa. Como señal del evento sólo queda la barca vacía. Chuya-Chaqui es el espíritu del pie torcido⁶ que se aparece a los seres humanos y les hace perder el camino. Algunos valientes logran con astucia burlar sus malas intenciones y lo seducen con tabaco y otros presentes. Esta leyenda la repiten los huitotos y yaguas para que “los hombres aprendan los misterios de la selva, para que sean atentos, para que los niños no abandonen la aldea, cayendo en sus peligros” (19).

Los seres que pueblan el universo se identifican con las fuerzas cósmicas que tienden al equilibrio de la naturaleza. Por eso todo atropello trae consecuencias funestas. La lujuria del pescador, el descuido de las lavanderas, los desafueros de los

⁶ La indiecita Mapiripana, espíritu de la selva, en *La vorágine*, también tiene un pie torcido, cuya huella en la arena hace que los seres humanos que estén en sus dominios pierdan el rumbo.

caucheros son castigados por Yacu-Runa, uno de los espíritus creados por los “manejadores de la tierra” para devolverle el orden, pues ésta se había hecho estrecha para los seres humanos y “a medida que surgían los instrumentos, las herramientas, las técnicas, empezaron a surgir diferencias porque unos, más expertos, se hicieron ricos y más fuertes que otros” (16). Cada aparición de Yacu-Runa o de Chuya-Chaqui estremece a la comunidad, que se sabe vulnerable ante las poderosas fuerzas naturales que la rodean.

Estos mitos le recuerdan al individuo sus límites, lo enfrentan a lo desconocido o lo imprevisible y le ayudan a aceptar lo incambiable e incontrolable, aunque las consecuencias parezcan desproporcionadas a las causas; por lo tanto, los seres humanos comprenden que todos afrontan un destino similar a pesar de los diferentes caminos emprendidos en la esfera individual. Las diferencias al final desaparecen y todos, víctimas o no de Yacu-Runa o de Chuya-Chaqui, fenecen. La prudencia o el conocimiento del hábitat son destrezas indispensables para la sobrevivencia de la comunidad. Con estas leyendas se transmiten las advertencias en forma indirecta, aunque no por eso de manera menos eficaz y persuasiva, para proteger a los más frágiles de la tribu. La carga semántica del mito refuerza el contenido didáctico y al mismo tiempo elude la confrontación entre los miembros de la comunidad, quienes deben seguir los preceptos junto con las autoridades que los implantan.

En “Peta Nanayae, el combate del sueño y la palabra”, se describe un rito de pasaje en las comunidades ticunas con las ceremonias de los jóvenes que llegan a la adolescencia. Ellos deben pasar por largas y dolorosas pruebas (etapas de transición) que demuestran a la tribu y a los ancianos que ya se ha-

llan listos para contraer matrimonio y para afrontar las responsabilidades del mundo de los adultos. El control del cuerpo y del dolor es la señal de que han dejado atrás la infancia y están capacitados para tener hijos y garantizar el futuro de la colectividad. El varón exhibe su valor y su capacidad de soportar el sufrimiento para probar su virilidad, su fuerza de voluntad y, sobre todo, “su derecho a procrear descendencia, a ser padre, simiente de más ticunas, para mantener la raza” (33). El aspirante debe afrontar, sin inmutarse, las mandíbulas de *toxu*, la terrible hormiga negra, que lo tortura bajo la atenta mirada de los viejos dignatarios.

Las jóvenes, cuando llegan a la edad de la menstruación, son separadas del grupo y encerradas dentro de una choza oscura, donde no deben hablar ni ver a nadie. Cuando termina este período de purificación y prueban su valor y su disciplina, regresan a la comunidad; entonces, en compañía del curaca, del chamán, del más anciano de la tribu, los padres las rodean y las hacen sentar en medio del tapiz para la ceremonia en la cual les arrancan el pelo de raíz. Los cantos que acompañan el rito de “pelaje” invocan el espíritu para que no perezca, para que regrese con los suyos; esta invocación mágica crea un puente que es el camino de regreso del espíritu (44):

*Todos cantemos
o entre sueños quedará,
porque si no lo hacemos
para siempre dormirá [43].*

Los cantos rituales condensan todos los tiempos y, como palabra sagrada, instauran en el momento presente lo trascen-

dental, el tiempo mítico y sagrado que permite la renovación, la purificación y la comunión con lo divino.

Los ritos de pasaje son momentos en que el clan se reúne para celebrar a los jóvenes y trazar estrategias que garanticen el futuro del grupo. Otros miembros pertenecientes a la etnia ticuna son invitados durante esta época de festividad y ceremonia. Los participantes intercambian regalos, contraen compromisos y procuran establecer alianzas a través de matrimonios y transacciones que aseguren la reciprocidad. La narración dramática del *Peta Nanayae* nos permite entender la ceremonia como si fuésemos espectadores del evento, pues el autor nos describe las escenas y nos recrea los ritos con sus cantos y su gestualidad solemne. Fernando Ayala Poveda afirma:

Fiesta y música, danza de la palabra y rigor estético, se vierten en la palabra creadora de Hugo Niño, que en el fondo revela la palabra del otro: del contador original. El autor es doble mediador: mediador del espíritu indígena y mediador de una lengua oral [11].

En “Jutíñamúi modela el universo” se presenta el mito de la creación del pueblo huitoto. Jutíñamúi creó la naturaleza y luego las criaturas conforme a su imagen, su deseo, pero la oscuridad no le permitió ver lo que hacía. Cuando creó a Jitoma, el sol, pudo evaluar lo hecho. Entonces, dividió a sus criaturas en animales y seres humanos. Todos fueron creados con iguales intención y deseo por Jutíñamúi, pero unos quedaron mejor acabados que otros, lo que explica las jerarquías entre ellos.

La primera madre, Yinaca Puinaño, y el primer padre, Yinaca Coinuya Puinoima, vivieron largos años y tuvieron mu-

chos hijos, que se dispersaron por los diferentes rincones del universo. La boa, animal sagrado en los mitos amazónicos, símbolo de fertilidad y origen del río Amazonas, está presente desde el momento primigenio, cuando los hombres fueron nombrados, cuando escogieron un espacio y un animal o una planta emblemática. Así, quienes comieron la boa, los que participaron de esta ceremonia iniciática y comunitaria, pudieron permanecer en el territorio escogido por Jutíñamúi y habitado por la gran serpiente. Esa comunión los convirtió en parientes, inclusive a aquellos que sólo alcanzaron a unirse con un poco de sangre del animal sagrado. Los excluidos fueron los demás, los que no lograron llegar a tiempo y participar plenamente del rito, los que se diferencian por el color de la piel. Ellos “palidecieron de angustia, sin saber qué hacer, sin nombre, sin poder tomar espíritu” (50). Pero Rama Tacúnari, el enviado, el portador de la palabra, del nombre, generosamente los dejó vivir, con la condición de que abandonaran el territorio huitoto, lugar edénico de la creación.

En “Unámarai, padre de Yagé”, se recrea la historia del primer sabio huitoto, organizador de la nación en clanes, en familias, quien sabía el porqué de las distintas lenguas en una misma nación, y quien experimentó el delirio del más allá. Como primer gobernante, enseñó las leyes del matrimonio, los ritos funerarios, los deberes de hombres y mujeres, de los jefes, de los curacas y sabios, la ley de la herencia y el uso del yagé y el bambo de la coca. Preparó a sus descendientes para que estuvieran listos al momento de su muerte, cuando su cuerpo desapareciera, pero su espíritu permaneciera junto a ellos. Desde un principio fue el protector del pueblo y aprendió a conocer la naturaleza, las plantas y sus secretos, las artes del conjuro,

las leyes del gobierno y las del cultivo. Así, descubrió las cualidades del yagé y “tuvo la visión, la revelación de que la causa de tantos males era Jóriai, el espíritu del tigre, rencoroso hacia el hombre” (52). Al saber el origen del caos se dedicó a buscar al tigre para cazarlo y apoderarse de su espíritu. Con esta hazaña, inició sus enseñanzas como brujo y sabio. Luego, todos debieron comer carne del animal, menos el brujo, para evitar que el espíritu malo se apoderara de él. Unámarai los instruyó en la cacería del tigre y les aconsejó:

[...] debéis arrojar el arco con que lo habéis flechado, para que su espíritu no os alcance a través del rumbo de la flecha, para que no os cause enfermedad, para que no os descascare el palo de la vida; y debéis frotar vuestras manos con las hojas para protegeros mayormente; aprended [53].

Este gran gobernante vivió por largos años y dejó establecida la nación de los huitotos. Sus leyes y enseñanzas se transmiten en forma oral en la maloca del consejo, *raátiraco*, en encuentros con los elegidos, del que son excluidas las mujeres, y donde se mambea la coca y se reviven las tradiciones.

La coca y el yagé tienen un uso ceremonial y son consumidos durante ceremonias y ritos propiciatorios que tienen fines definidos en la comunidad. La convivencia entre el ser humano, la naturaleza y los animales es frágil, como lo recrean los mitos y las leyes que rigen las tribus huitotas; la muerte es un período de transformación, de cambio, y para evitar la catástrofe se abandona la maloca del desaparecido o se incendia la aldea si el muerto es un jefe. No se cultiva sobre el espacio que pertenecía a otro. La muerte exige cambio, renovación, y un

período de transición para que la vida continúe en un espacio nuevo sin agotar los recursos que brinda la naturaleza. Los ritos funerarios instauran la separación indispensable entre los vivos y los muertos y representan la incorporación del muerto al mundo subterráneo, al más allá. La quema o el abandono de la maloca (rito profiláctico) son necesarios para ayudar al espíritu a abandonar el espacio terrenal, para que no tenga un sitio donde morar.

Estos relatos muestran cómo los intermediarios entre el creador y el hombre han desempeñado un papel central en el desarrollo cultural, político y social de los pueblos, porque tienen la capacidad de cohesionar y orientar a la comunidad en lo material y lo espiritual, como en el caso de Unámarai, quien aprendió a controlar los espíritus a través del conocimiento de los animales y de las plantas. Para Larry Sullivan, la importancia del chamán, brujo o sabio, dentro de la comunidad, reside en su capacidad de éxtasis, porque con estas técnicas conoce el espíritu de los animales o pasa de un mundo a otro (el subterráneo, el interior, el mundo de las aguas, de las montañas y de los bosques). El chamán se acomoda a estos movimientos espirituales y facilita el control de los apetitos cósmicos y de los procesos de destrucción que transforman esencialmente el espíritu. Larry Sullivan afirma:

These techniques ensure that the shaman's passage to other realms is concrete –a transformation of his entire condition of being. Able to accommodate himself to the inaccessible reaches of the universe, the shaman is the ideal mediator between incompatible modes of being. The specialist's familiarity with the spirit world offers control, poise, and orientation in circumstances

that defy the ordinary imagination. This is why the shaman in South America can act as a psychopomp to guide souls from life to death; as a curer, returning lost souls to the land of the living; and, at times, as a political leader interpreting the encounter with colonial beings whose reality is shaped by other conditions of time and space [422: Estas técnicas aseguran que el paso del chamán de un dominio a otro sea concreto, una transformación completa de su condición existencial. Él es capaz de acomodarse en los dominios inaccesibles del universo. El chamán es el mediador ideal entre formas incompatibles del ser. La familiaridad del especialista con el mundo espiritual ofrece control, equilibrio y orientación, en circunstancias que desafían la imaginación común. Por eso en Suramérica el chamán puede actuar como un heraldo que lleva las almas de la vida a la muerte, como un curandero que regresa las almas perdidas al mundo de los vivos y, a veces, como un líder político que interpreta el encuentro con colonizadores cuya realidad ha sido formada en otras condiciones de tiempo y espacio].

“En el principio fueron los yorias a la sombra de la ortiga” incorpora el mito de creación de los yoria, un clan del pueblo huitoto. Jutíñamúi, a través del sacrificio de la madre boa, dio a conocer a los miembros de esa comunidad la magia de la palabra y de sus nombres. Al tomar la *yoria*, la ortiga, la planta medicinal que calma los dolores, fueron escogidos como la tribu principal del pueblo huitoto y nominados como el clan de los *yorejobai*.

Se formaron doce clanes, doce tribus mayores de las cuales surgieron “ocho razas y nueve dialectos, nueve formas distintas de hablar; tal era la multiplicación a que había llegado

ya la humanidad” (63). Luego de haber enseñado lo esencial para la supervivencia en el universo, Fichido Jichima y Monaira Jitoma iniciaron a los ancianos de las tribus en las jerarquías de gobierno, en las leyes de la herencia y del matrimonio, en el conocimiento “vegetalista” y en las formas de controlar el poder diabólico. Finalmente, celebraron con la danza ritual de la Menisa y con la música del maguaré, que aprendieron a elaborar con troncos debidamente escogidos.

En esta variable del mito cosmogónico se profundiza una mayor elaboración del origen del pueblo huitoto, de sus costumbres y sus leyes. Se destaca la importancia de mantener la endogamia para conservar la raza y la cultura. La música y sus instrumentos, la danza y las ceremonias tienen una doble función: por un lado, ritual; por otro, de celebración comunal orientada al gozo. Pero también se manifiesta el interés de crear tradiciones culturales que permitan identificar a los miembros de una comunidad específica. Las expresiones culturales crean los vínculos y las huellas de identidad entre los diferentes miembros de la tribu.

“Yagua” narra la historia de los hijos del agua o pueblo ensangrentado, nombre dado por los incas a este pueblo amazónico que no pudieron conquistar. Tupana los creó al arrojar agua del cielo: las gotas se convirtieron en seres humanos y los chorros en ríos que surcaron el universo. En la etapa edénica poseían “todas las virtudes, todos los poderes, los de la sabiduría, los de la bondad, la habilidad y el don de no morir jamás, de ser señores de su selva” (77). Pero los yaguas se descarriaron y apareció la muerte, la guerra, la enfermedad. Tupana envió a Liñi, el redentor, quien escapó de la muerte al salir del vientre materno en una nuez que los yaguas encontraron en el río. Los

yaguas se pintan y se visten de rojo en memoria del sacrificio de Liñi, quien se inmoló en el fuego y se transformó en el sol.

Las historias de algunos yaguas, como las de Petita y Sairango o de Yuané y Asento, nos muestran el lado humano, el diario vivir, los conflictos, las expectativas y las ilusiones de los yaguas en el mundo de hoy. Petita es la joven madre que asume y disfruta los valores y las tradiciones de su pueblo. Sentimos la miseria de Sairango, “la enviudada”, y de sus pequeños hijos, quienes sufren el rechazo de la comunidad por el adulterio de la madre. Conocemos a Asento, uno de los elegidos para ser chamán, dimará, pues tenía todas las características necesarias, pero desapareció como peón en un barco, y a Yuané, padre de Asento, quien ve en el blanco al “ángel exterminador” y reconoce con tristeza que “también para los yaguas comenzaba el exterminio; que los inmortales, los hijos del agua, sucesores de Rajé, ya no serían más” (89)⁷. Hugo Niño recrea en este relato la problemática actual de los pueblos indígenas, que no sólo pierden su territorio sino también a sus miembros en las ciudades, como mano de obra barata y desechable. Esta narración dramatiza las luchas de la comunidad por sobrevivir, por adaptarse a los cambios sin alejarse de las tradiciones que son la razón de su existencia.

En el prólogo a *Literatura de Colombia aborigen* (1978), Hugo Niño ha analizado las diversas funciones que el mito cumple en la sociedad de la cual surge. Primero, es etiológico, porque

⁷ Rajé, el primer curaca, les enseñó la convivencia con los humanos y con la naturaleza y fue quien reveló a charranes y dimarás la preparación del terrible curare, veneno paralizador. Les indicó los tabúes que regulan la conducta sexual y la dieta y que protegen a los animales y la naturaleza.

responde a la necesidad del ser humano de conocer el origen. Segundo, es orgánico, porque jerarquiza las relaciones humanas en la comunidad y las del hombre con su hábitat. Por ende, es el “codificador básico de la organización social” (1978, 23). Resulta claro que los ocho textos míticos recogidos en *Primitivos relatos contados otra vez* responden a estas necesidades vitales de los seres humanos y crean los códigos culturales que estructuran la vida social. Por otra parte, el objetivo del autor es crear un puente entre las diversas comunidades que conforman el país y así

[...] integrar estos valores de la literatura viva aborígena a esa cultura nacional cuya identidad nos proponemos hallar y afirmar. Vamos en pos de ella y este libro es su tribuna. No es propiamente un “rescate”. Aquí queremos superar la actitud prepotente de “salvadores de la cultura”, pues cada oprimido es el primer responsable de su propia liberación, y la liberación de la cultura forma parte de la liberación social misma: la cuestión indígena es particular, pero integrada a toda la cuestión nacional. Se trata de diferencias entre las semejanzas [1978, 10].

Otro de los aciertos del autor es su manejo del vocabulario para recrear en forma escrita, y por lo tanto invariable, un relato oral y variable. La narración oral se acomoda a las circunstancias del momento de la enunciación, cambia con el tiempo y el espacio, se enriquece, se condensa con otros mitos, como se vio en los ejemplos recogidos. El autor introduce el relato mítico con un tipo de letra diferente y le da al lector los datos indispensables que le permitan acceder a él. Con esta estrategia separa el relato oral, que traduce a la lengua escrita, de las

explicaciones introductorias, a la vez que señala la autenticidad del relato transcrito; es decir, el autor trata de reproducir el mito sin interferencias.

Ya sentenciaba Claude Lévi-Strauss que el valor del mito sí puede ser traducido, lo que a veces no ocurre en otros campos, como el de la poesía, donde traducir es traicionar; por eso decía sobre el mito:

Whatever our ignorance of the language and the culture of the people where it originated, a myth is still felt as a myth by any reader anywhere in the world. Its substance does not lie in its style, its original music, or its syntax, but in the *story* which it tells. Myth is language, functioning on a specially high level where meaning succeeds practically at “taking off” from the linguistic ground on which it keeps on rolling [811: No importa nuestra ignorancia de la lengua y de la cultura del pueblo donde el mito se originó, un mito siempre es sentido como mito por cualquier lector en cualquier parte del mundo. Su esencia no está en su estilo, en su música original, en su sintaxis, sino en la *historia* que narra. El mito es lenguaje, que funciona en un nivel especialmente alto donde el significado logra prácticamente “levantarse” de la base lingüística donde continúa moviéndose].

Tanto en los relatos de Hugo Niño como en los de Flor Romero logramos sin dificultad reconocer los contenidos míticos aunque se pase de una lengua a otra o se viaje en el tiempo. En el primer caso, el autor traduce el mito, sin ficcionalizar los eventos. Romero crea modelos virtuales de la cultura muisca y de los pueblos mesoamericanos, con personajes ficticios que encarnan vivencias verosímiles, y a la vez revelan la vigencia

de las cosmogonías amerindias que han logrado trascender al presente. En la obra de Romero que se aborda a continuación, se dramatiza la presencia de lo precolombino en el mundo actual y se analizan las conexiones entre las diversas civilizaciones que han poblado el territorio mesoamericano.

Flor Romero y el eterno retorno

En 1989, Flor Romero⁸ publicó *El ombligo de la luna y otros cuentos míticos mexicanos*. Los veintiún relatos que forman esa colec-

⁸ Flor Romero nació en La Paz de Calomaima en 1933. Estudió periodismo en la Universidad Javeriana de Bogotá. Fundó y dirigió la revista *Mujer de América*. Artículos suyos han aparecido en los periódicos *El Espectador* y *El Tiempo*, de Colombia, y *El Nacional*, de México. Sus novelas recrean diversos aspectos de la compleja realidad social y política colombiana, con guerrilleros y soldados, mineros y campesinos, gaminos y amas de casa, presidentes y políticos, para formar un vasto mosaico de los vicios y las virtudes de los personajes nacionales. Algunas de sus obras han sido reconocidas con premios y otras han sido finalistas en concursos literarios; muchas están traducidas al francés.

Romero realiza un trabajo importante de recuperación de cuentos, mitos y leyendas del mundo precolombino. Ha recogido unos ciento cincuenta relatos de diversos rincones del continente que han sido publicados en diferentes ediciones (ver la bibliografía). Su labor investigativa la ha llevado a consultar tanto bibliotecas y archivos como fuentes orales, que le han permitido recrear la vitalidad del mundo indígena, la exuberancia del paisaje y el sentimiento encerrado en el mito. Los relatos de la autora nos familiarizan con los nombres, el paisaje, las maneras y el sentir de nuestros ancestros; devuelven el sentimiento, la dignidad y los rasgos humanos a los héroes de las gestas indígenas, a la vez que los ubican en su medio natural y cultural.

Para Jonathan P. Tittler, “Romero ha sabido escoger temas candentes, de mucha actualidad. [...] suele construir sus historias con base en conflictos entre poderosos y marginados, luchas que terminan siempre de manera problemática –o en balde o en tragedia– pero nunca en la felicidad plena que anhelan los protagonistas. Al narrar estas pugnas entre los incluidos y los excluidos en los círculos de

ción recogen leyendas mesoamericanas que crean puentes entre el pasado y el presente, reviviendo las tradiciones culturales e imbricando las creencias religiosas judeocristianas con las de aztecas y mayas mayormente. Los rituales, las actitudes y los gestos reencarnan el pasado y tienden un camino al futuro porque las historias del pasado sirven de telón de fondo a los conflictos similares que viven los personajes en el presente. Pirámides, templos, palacios, monumentos son testigos del acontecer humano, y en sus muros están inscritas las hazañas de héroes y dioses, cuya presencia se adivina y se percibe en las actitudes y creencias de sus descendientes.

Los cuentos recrean episodios de la vida diaria en que el amor, la traición, el odio, la muerte, hallan un contrapunto en el pasado o en el presente: los unos remiten a los otros. El tiempo y el espacio se confunden, pues las peripecias humanas se repiten creando laberintos y espejos que regresan y reflejan el momento crucial, esencial, cuando la vida y la muerte se encuentran, los enemigos se enfrentan, los amantes se reúnen, las traiciones se cometen o las alianzas se sellan.

Cuando la narradora recorre el espacio habitado durante varios siglos por pueblos diversos, inicia una peregrinación en el

la autoridad, la autora siempre incluye a la mujer como motivo de sus preocupaciones, aunque –afortunadamente para la validez de su cosmovisión– esto no es lo único que la concieme” (307); véase el artículo “La voz en flor: autoridad discursiva en la ficción de Flor Romero” en el volumen compilado por María Mercedes Jaramillo, Betty Osorio y Ángela Inés Robledo, *Literatura y diferencia: escritoras colombianas del siglo XX* (Bogotá: Universidad de los Andes, 1995), 305-321. Helena Araújo señala la fuerte influencia de Gabriel García Márquez en la obra de Flor Romero, lo que le resta originalidad a su universo literario, en “De Gabo y sus alrededores”, *La Scherezada criolla* (Bogotá: Universidad Nacional, 1989), 138-140.

tiempo que le permite imaginar y revivir el pasado. Es una geografía sagrada, que refleja una fuente común y la dualidad de la cosmovisión de los mayas. La fauna y la flora conducen de un tiempo a otro, de una cultura a otra. Serpientes, nopales, quetzales, jaguares, flores, son imágenes que no sólo adornan los monumentos sagrados, sino también los versos del poeta Netzahualcoyotl:

*Como una pintura
nos iremos borrando,
como una flor
hemos de secarnos
sobre la tierra,
cual ropaje de plumas
del quetzal del zacúan
del azulejo iremos pereciendo [109].*

Esas imágenes enriquecen los conceptos o los mitos al añadir la esencia del animal o de la planta al contenido humano o divino en cuyo contexto aparecen, a la vez que revelan la sofisticada filosofía del poeta. Animales y seres humanos encarnan la divinidad. Por ejemplo, Quetzalcóatl, la serpiente emplumada –quetzal y cascabel–, con su cuerpo de ave y de reptil cristaliza la dualidad cielo-tierra, vida-muerte, aparece esculpida como una de las deidades principales en las pirámides de mayas y aztecas y se encarna en las cascabeles y los quetzales que pueblan la región.

Los espacios sagrados evidencian el choque de los pueblos y la yuxtaposición de civilizaciones diferentes. Así, El Templo Mayor yace bajo La Catedral: los monumentos indígenas son

la base de las construcciones coloniales. De igual manera, los mitos y los dioses precolombinos se camuflan en las iglesias cristianas, pues de las manos de los artesanos surgen ángeles de caras indígenas, altares adornados con soles, lunas y otros elementos de la flora y la fauna del mundo americano. Éstas son pruebas del difícil mestizaje, de la resistencia silenciosa de una civilización que se niega a desaparecer y que resurge a cada paso, en cada momento de crisis o de euforia. Se agradece o se ruega a la Virgen o a Tonatzin como a Quetzalcóatl o a Cristo, pues existe un innegable paralelismo entre éstos: Quetzalcóatl decidió “sacrificarse para redimir a la humanidad, para que el sol se pusiera en marcha porque su detención sería fatal” (33)⁹. Los filtros amorosos, las súplicas a Santa María de Tonantzintla o al Cristo del Veneno son muestras de una cultura híbrida que se nutre de mitos tanto judeo-cristianos como precolombinos, que esencialmente revelan la rica y compleja vida espiritual de los actuales pobladores de la región.

Ehécatl –dios del viento–, Tlaloc –dios de la lluvia–, Huehueteotl –dios del fuego–, Coyolxautli y Huitzilopóchtli permanecen en el imaginario y habitan los espacios sagrados. Su presencia es percibida en sueños, en hechos milagrosos o en sucesos maravillosos que conmueven a la población. Así, por ejemplo, “un joven excavador aseguraba que en las tardes le parecía escuchar un diálogo ininteligible entre la Coyolxautli, desde el Templo Mayor de Tenochtitlán, y el Cristo del Veneno, en la Capillita de la Catedral” (55). El sueño de la narrado-

⁹ Como Liñi, que entró en la hoguera para redimir a los yaguas y su cuerpo incandescente se transformó en el sol.

ra con Xipe Totec, dios de la primavera, de la fertilidad y de los joyeros, crea una red que teje el presente y el pasado y que revive las tradiciones:

La deidad zapoteca, representada en forma humana, con la vestimenta hecha de la piel de la víctima despellejada, simbolizando el cambio de naturaleza al llegar la primavera, me hizo correr por los pasadizos secretos del convento de las novicias dominicas. En una mano llevaba una cabeza y en la otra un bastón con sonajera, símbolo de la fecundidad [108].

Turistas, historiadores, arqueólogos y otros estudiosos recorren el territorio en busca de vestigios de las antiguas civilizaciones y poco a poco van sumergiéndose en la historia, bajo las fuerzas sobrenaturales del ambiente, experimentando los paralelismos y las repeticiones del destino humano. Surge, entonces, una fascinación con el pasado, una obsesión de descifrar los jeroglifos, de encontrar las correspondencias, de conocer el destino de los seres del otro lado del espejo, del fondo del cenote sagrado, del altar de sacrificios. Muchos desean revivir la experiencia de lo sagrado, del sacrificio ritual, llegar al fondo de lo mágico-mítico. Encarnar a Tepozteco en la piedra sacrificial para redimir la traición, conectarse con la diosa Xochiquetzal en los momentos de desilusión amorosa, convertirse en madres honorables y deificadas al morir en el parto como Cihuateteo o participar en el juego de pelota: ésas son las instancias de encuentro o de eterno retorno de lo nuevo y lo mismo. Los nativos experimentan lo sobrenatural, lo mágico, con una fe que no cuestionan pero que trasciende sus actos y sus decisiones, que muchas veces nos parecen irracionales. Ellos

conviven con lo sobrenatural, en una experiencia milenaria que el extranjero no comparte, pero que a veces conoce o experimenta después de una prueba o un episodio que no puede explicar con un postulado positivista.

Los personajes que pueblan el imaginario popular van desde los héroes, gobernantes y deidades hasta espíritus que animan la naturaleza, pero no por eso pierden vitalidad o verosimilitud, pues siguen cumpliendo una función esencial en la cultura al dar un sentido de continuidad, de cohesión y de pertenencia a la comunidad. Los cuentos recogen diferentes historias que muestran esa elasticidad del mito que le permite a éste permanecer y transformarse sin perder su esencia como afirmaba Lévi Strauss.

Por ejemplo, Exchtabail, una criatura que nos recuerda al Yacu-Runa de los pueblos amazónicos, es una hermosa mujer de brillante cabellera negra, que tienta a los hombres mujeriegos y se transforma en nopal en los brazos de quienes se dejan seducir por su belleza: las espinas penetrantes son la huella imborrable del encuentro. Las víctimas de Exchtabail quedan embrujados porque algo muy profundo se clava dentro de ellos, pierden la paz y no logran desecharla del pensamiento. Ella se aparece para castigar la lascivia.

Los incrédulos turistas escuchan la historia de los nopales/mujeres con sonrisas escépticas, pero se abstienen de tocarlos, invadidos por un extraño pavor que no logran racionalizar. El ambiente, la serena firmeza del narrador y las cicatrices de las heridas ayudan a crear la atmósfera de misterio que envuelve a este otro ser proteico y validan su historia y sus poderes.

La vida del Rey Hechicero, que no nació del vientre de una mujer, cabalga entre la historia y el mito. Al igual que muchos

héroes/redentores, nace de un huevo¹⁰, y su cuerpo deforme no disminuye su gloria, pues se convierte en un famoso gobernante de Uxmul:

[...] sabio y adivino, dominador del Mayab, regidor con tino para hacer florecer su pueblo, negociador dotado para entablar relaciones con tribus lejanas, planificador espectacular, artífice de la ciudad más bella de aquellos tiempos, pero fue incapaz de prolongar su estirpe [83].

Las ruinas de esta hermosa ciudad evocan la presencia del Rey Hechicero, que instauró la dinastía de los hijos de la luna dedicados a los augurios y a las adivinanzas, a la poesía, al arte y a la arquitectura. Palacios, pirámides, juegos de pelota, palomares, templos como el de las Tortugas, el Fálco y el del Ciempíes, constituyen las huellas de una civilización sofisticada que nos habla a través de sus monumentos. El Palacio de la Anciana es el tributo que el rey Hechicero hizo a su madre, la bruja sabia que le enseñó las artes de la magia y de la adivinación.

Las luchas entre los habitantes de Chichén-Itzá, Uxmal y Mayapán, que llevaron a la decadencia del reino, se iniciaron con el rapto de la princesa Sac-Nicté (Flor Blanca) por el señor de Chichén-Itzá, Humac-Ceel, durante la ceremonia que la unía al príncipe Ulil, señor de Uxmal. Después de este evento,

¹⁰ Fichido Jichima nació del huevo de un picaflor y fue enviado por Jutiñamú para ayudar a su hermano Monaira Jitoma a guiar a los yoria uno de los clanes del pueblo huitoto. Liñi, el redentor de los yaguas, sale de una nuez. Las características del nacimiento los señalan como seres enviados por los dioses en misiones de redención y de transmisión de conocimientos.

[...] vino el pleitear ocultamente, el pleitear con tirria, el pleitear con violencia, el pleitear sin misericordia. Aseguraron que vino el debilitamiento de la ceiba de arriba y por ende el derrumbamiento del imperio [75].

La alianza de paz sellada entre los diversos señores de la región quedó rota con la traición del poderoso Humac-Ceel, quien preparó a los guerreros para la contienda, incrementó la producción e intensificó las construcciones. Esta época de florecimiento económico y artístico no presagiaba aquellos cambios que ocurrirían después. La anécdota amorosa enriquece y explica líricamente la etapa de decadencia de esta poderosa civilización, que aún permanece en sus obras arquitectónicas y en el inefable encanto de sus leyendas.

El paisaje, los rostros, las costumbres, la vida religiosa, los nombres, los tabúes y los hábitos alimenticios constituyen testimonios del cruce cultural. La semejanza de las civilizaciones en confrontación posibilita más la hibridación y el mestizaje en las Américas que la diferencia de las mismas, pues los ritos, los mitos y los sacrificios cumplen la función de establecer una comunicación con lo divino, con lo cual satisfacen la necesidad humana de trascender y de crear conexiones con el futuro y el pasado.

Los momentos de encuentro entre los diversos contenidos míticos nos revelan las innegables conexiones entre las culturas en conflicto, como también se evidencian las respuestas y las soluciones similares que el ser humano concibe ante el mismo problema o la misma carencia. Por lo tanto, Bochica, Quetzalcóatl o Cristo, Chía, Tonatzin o Maña cumplen funciones similares en los pueblos donde se los ha reverenciado.

Con los textos de Hugo Niño y Flor Romero no sólo aprendemos de las cosmogonías de los pueblos amazónicos y mesoamericanos, sino que nos acercamos a sus tradiciones culturales, a su concepción de las relaciones humanas y a su forma de vincularse con la naturaleza y con los animales. El acierto de los autores radica en recrear el mundo de algunos pueblos aborígenes de las Américas sin deshumanizarlos con idealizaciones paternalistas o degradaciones demonizantes frecuentes en las aproximaciones a otras culturas que no comparten los mismos valores y tradiciones. Las ceremonias y los mitos que los autores presentan se ubican en las coordenadas cronotópicas y la cosmovisión de la comunidad. Sus textos nos ofrecen una mejor aprehensión de la cultura y la funcionalidad de los diferentes ritos y tabúes, porque éstos estructuran la conducta y crean parámetros culturales que cohesionan a los pueblos, pues con ellos se identifican, se enfrentan al peligro y a la muerte, combaten la enfermedad y los conflictos de la vida diaria. Cada etnia se distingue por rasgos específicos que la separa de las otras. El uso del yagé y del curaré, los ornamentos, los dibujos rituales, las ceremonias de pasaje, el animal totémico, la lengua –que se presenta a través de la nominación–, tienen la marca de cada pueblo. Todos estos fenómenos sociales muestran las estrategias culturales y los mecanismos de adaptación al medio, a la vez que nos permiten reconocer parte de nuestras huellas de identidad.

Obras de referencia

Ayala Poveda, Fernando. *Manual de literatura colombiana*. Bogotá: Educar Editores, 1986.

- Campbell, Joseph. *Transformations of the Myth Through Time*. New York: Harper & Row Publishers, 1990.
- Durand, Gilbert. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus, 1981.
- Henao, Susana. *Los hijos del agua*. Bogotá: Planeta, 1995.
- Lévi-Strauss, Claude. "The Structural Study of Myth". *Critical Theory Since 1965*. Edición de Hazard Adams & Leroy Searle. Florida: Florida State University, 1990, 808-822.
- Niño, Hugo. *Primitivos relatos contados otra vez*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1979.
- (editora). *Literatura de Colombia aborigen: en pos de la palabra*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1978.
- (editora). *Queremos tanto a Julio*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1984.
- Ocampo López, Javier. *Mitos colombianos*. Bogotá: El Áncora Editores, 1981.
- Romero, Flor. *Espérame en el cielo*. Bogotá: Grijalbo, 1995.
- . *Manuel Elkin Patarroyo: un nuevo continente de ciencia*. Santafé de Bogotá: El Navegante Editores y Tercer mundo Editores, 1994.
- . *La calle ajena*. Bogotá: Planeta, 1992.
- . *Mitos, ritos y leyendas*. Bogotá: 1992.
- . *La rue des autres*. Paris: Editions Ramsay, 1991.
- . *El ombligo de la luna... y otros cuentos míticos mexicanos*. México: Editorial Diana, 1989.
- . *López: polémico y polemista*. Bogotá: Intermedio Editores, 1989.
- . *El dorado café*. Madrid: Editorial Testimonio, 1988.
- . *Los tiempos del deslumbramiento*. Madrid: Editorial Testimonio, 1986.

- . *La ruta de El Dorado*. Bogotá: Círculo de Lectores, 1978.
- . *Los sueños del poder*. Barcelona: Planeta, 1978.
- . *Crepitant Tropicque*. París: Albin Michel, 1978.
- . *Triquitraques del trópico*. Barcelona: Planeta, 1972.
- . *Mi capitán Fabián Sicachá*. Barcelona: Planeta, 1968.
- . *3 kilates 8 puntos*. Bogotá: Editorial Andes, 1966.
- . *Mujeres en Colombia*. Bogotá: Editorial Andes, 1961.
- . *Malintzín, la princesa regalada*. Inédito.
- Sullivan, Lawrence E. *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*. New York: MacMillan Publishing Company, 1988.
- Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

Quintín Lame: ¿brújula del pensamiento de resistencia autóctona del siglo XX?

FRANCISCO THEODOSIADIS

Universidad de Montreal

Las comunidades autóctonas en Latinoamérica desde las primeras actitudes de resistencia al dominio europeo han recurrido a diferentes mecanismos para reivindicar derechos que consideran fundamentales para su conservación y su desarrollo. Los nativos en Colombia constituyen aproximadamente el 2% de la población y han tenido que enfrentar los embates de la dominación “no-indígena” que ha pretendido subyugarlos. Las luchas que han debido librar para recuperar sus derechos han perdurado hasta nuestros días y han obtenido, de manera relativa, algunos éxitos en sus propósitos.

Uno de los epicentros geográficos del accionar de resistencia autóctona se encuentra en el suroccidente del país. La gran cordillera de los Andes, al entrar en los territorios colombianos, se bifurca en tres ramales montañosos: el oriental, el central y el occidental. En las laderas del ramal central se encuentran los asentamientos de la comunidad páez, cuya población sobrepasa los ochenta mil individuos. La mayoría de ellos habitan en emplazamientos llamados *resguardos*, figura empleada desde la Colonia para ubicar a los indígenas en un espacio

determinado¹. Los paeces han estado luchando por apropiarse y transformar esta institución en un mecanismo de protección para instaurar una autonomía territorial y política que les permita construir –con una orientación pan-indigenista en la actualidad– una identidad étnica. Con tal propósito, han resistido durante más de cuatro siglos la dominación “no-indígena”, enfrentando diversas imposiciones de orden político, el rigor de las leyes colombianas y la influencia de una religión predominantemente católica.

Dentro de dicho proceso constructivo sobresale por su papel protagónico Manuel Quintín Lame Chantre, nativo páez, que en el primer cuarto de siglo lideró un movimiento reivindicatorio de los derechos autóctonos. Inicialmente su activismo se centró en su comunidad y luego, ampliando su radio de acción, se desplazó a otras regiones de su país donde los conflictos con los nativos eran intensos. Desarrolló un conocimiento empírico del derecho, que le dio los elementos necesarios para

¹ El sistema de resguardos recogió la forma de tenencia de la tierra que tenían algunos grupos indígenas antes del contacto con los europeos, consistente en la propiedad colectiva del territorio y el uso individual de parte de la tierra. Este sistema, que permitía la redistribución periódica de las parcelas entre los comuneros, evitaba la acumulación de tierra en manos de unos pocos, y ha perdurado en diversas regiones de algunos países latinoamericanos. La creación de los resguardos en la segunda mitad del siglo XVI correspondió, en parte, al reconocimiento legal por parte de la Corona del derecho de los indígenas a las tierras ocupadas desde antes del “descubrimiento”. En la región suroccidental colombiana esta figura jurídica se impone posteriormente: “En el siglo XVIII los títulos de los resguardos fueron escritos con la participación de los *caciques*, el más conocido fue Don Juan Tama de Vitoncó. En tanto que establecía una base territorial y política para las comunidades también proveía a los paeces una interpretación de las relaciones intertribales y el surgimiento de una nueva autoridad política” (Rappaport, *The Politics of Memory*, 19; traducción nuestra).

convertirse en defensor de los indígenas del occidente colombiano y paralelamente le permitió defenderse de las múltiples celadas legales que le tendieron para silenciarlo. Fue acusado más de ciento cincuenta veces y, si bien no lo hallaron “legalmente” culpable de ninguno de los cargos imputados, permaneció, durante distintos intervalos, más de dieciocho años en las cárceles colombianas. El discurso jurídico dominante recurría a figuras como la “detención preventiva” o la “detención por sospechas” para mantenerlo en prisiones y así controlar su práctica reivindicatoria.

En un primer intento por defender las diversas causas autóctonas, Quintín Lame empleó los mecanismos legales, pero ante la ineficacia de éstos recurrió a la rebelión armada y a la continua agitación en el seno de las comunidades nativas. Su deseo autodidacta de perfeccionamiento en la defensa de los derechos de su comunidad y el legado cultural autóctono habían desarrollado en él una gran capacidad de expresión retórica: eso lo demuestra en las múltiples reuniones con indígenas y campesinos, en sus diversas cartas y de igual manera en el pequeño relato que escribió en 1939 con el título *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*². Con ese texto intenta dar a conocer aspectos de lo que considera el pensamiento indígena, cuestionar el concepto de derecho occidental al que se hallan sometidos los autóctonos, contraponer

² Manuel Quintín Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (Bogotá: Organización Nacional Indígena de Colombia, 1987). Todas las citas en el presente artículo pertenecen a esa edición. Indicaremos las páginas citadas entre paréntesis; en los otros casos mencionaremos el título de la fuente y la página respectiva. Las cursivas representarán nuestro énfasis.

una concepción de derecho natural y, paralelamente, rescatar rasgos de la tradición cultural propia para proponer a los nativos algunos mecanismos de resistencia.

Para abordar los antedichos aspectos, es necesario dar cuenta del contexto histórico-social que permitiría conocer el proceso generador del texto, su recepción y la función desempeñada como respuesta a un discurso antagónico dominante. En ese orden de ideas, en una primera instancia estudiaremos con un punto de vista pragmático las circunstancias de la redacción del manuscrito (en 1939), sus posteriores ediciones (en 1971 y en 1987) y la configuración de los elementos paratextuales que sirven para aderezar el material textual³, junto con la recepción pretendida en cada uno de los contextos sociales de las ediciones dadas.

En una instancia posterior, analizaremos la construcción discursiva de Lame en su libro, a partir de algunas declaraciones periodísticas y comunicaciones epistolares, para intentar comprender la elaboración sintáctica de sus escritos y las relaciones y referencias semánticas con las cuales propone responder al discurso occidental hegemónico. Dados estos presupuestos temáticos, nos proponemos identificar en *Los pensamientos*

³ Recurrimos aquí al concepto de paratexto propuesto por Gérard Genette. De allí inferimos que un texto raramente se presenta solo, en estado “puro”, sin el refuerzo y el acompañamiento de cierto número de producciones, que pueden ser escritas o no, como el nombre del autor, un título, un prefacio, las ilustraciones, unas fotografías, etc., que, en todo caso, lo rodean y lo amplían precisamente para presentarlo, para asegurar su presencia en un medio determinado, para adaptarlo a su recepción y su consumo. Necesariamente toda la disposición de dichos elementos dota el texto, en su conjunto, de significaciones que corresponden a intereses de diversa índole. En nuestro caso permiten fijar un posicionamiento frente a una situación de conflicto social. De allí nuestro interés en dar cuenta de dicha disposición paratextual.

del indio que se educó dentro de las selvas colombianas y en algunos de sus textos epistolares cómo interpreta Quintín el funcionamiento del eje jurídico con el cual se controla a las comunidades nativas, de qué modo confronta el derecho positivo y el derecho natural y qué paradojas encuentra en ellos; igualmente, su manera de problematizar el concepto religioso católico que ha sido impuesto y su cuestionamiento desde las creencias nativas, desde la concepción mesiánica, todo esto con el propósito de construir propuestas de resistencia frente a la dominación a que se hallan sometidas las comunidades autóctonas.

Para la época de su concepción y su redacción, en 1939, el manuscrito de *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*⁴ podría ser considerado como un temprano

⁴ Hasta el momento se han hecho dos ediciones del manuscrito. La primera, de 1971, tenía por título *En defensa de mi raza*. Ya en 1987, la Organización Nacional Indígena de Colombia lo publica con el título original, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. La figura de Quintín Lame como eje importante de la lucha de resistencia autóctona ha dado pie a diversos trabajos que lo toman como objeto de estudio desde el punto de vista histórico, etnográfico o sociológico. En 1973, Diego Castrillón Arboleda saca a la luz el volumen *El indio Quintín Lame*, que reconstruye en el contexto histórico y con un carácter biográfico los principales acontecimientos que precedieron al movimiento lamista, su surgimiento y su evolución, hasta concluir con la muerte del líder. Y en 1992, Alina López de Rey, historiadora y socióloga, publica *Un líder y su causa: Quintín Lame*, libro en el cual realiza un somero recuento de los antecedentes históricos desde la conquista hasta la independencia, para abordar en el segundo capítulo el período republicano, desde 1860 hasta finales del siglo XIX, y dedicar el tercer capítulo a ciertos aspectos sobresalientes de la vida de Quintín Lame, sin profundizar en las repercusiones de su movimiento. En una aproximación etnográfica e histórica sobresalen dos publicaciones de Joanne Rappaport, *The Politics of Memory* (1990) y *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History* [1994], en las cuales presenta un excelente estudio sobre la cosmovisión de los paeces y los cumbales en el sureste de Colombia y se refiere en algunos apartes a la influencia del movimiento lamista en las comunidades autóctonas colombianas.

“testimonio”, si podemos decirlo, en el cual un autóctono –y autodidacta– intenta difundir su escrito directamente, por sí mismo, valiéndose de campañas proselitistas y de la tradición oral propia de las comunidades autóctonas de la región andina. Es una voz sometida al silencio impuesto por el *statu quo* que se permite levantar para intentar asumir una representatividad y denunciar una problemática de interés colectivo. Por entonces prevalecía un interés inmediato de buscar receptores autóctonos a los cuales se debía “concientizar” de una problemática vivida, existía la urgencia de ganar adeptos para una causa reivindicatoria, situación que aún persiste en diversas regiones latinoamericanas; la situación apremiaba: el desalojo de familias nativas por los latifundistas se acrecentaba. Era, por otra parte, un momento de autonomía en el cual no se trataba de buscar el respaldo de un mediador que legitimara su discurso ante una recepción más amplia, alguien que sirviera de catapulta publicitaria de una problemática que afectaba a un grupo particular, como ocurre con el discurso testimonial desde los años ochenta. El valor utilitario a partir de ese instante, si se quiere, ha sido convertirlo en un texto agitador: se ha pretendido dotarlo de una utilidad como herramienta liberadora. Sin embargo, su recepción en 1939 se vio limitada, pues pocos autóctonos eran capaces de leerlo; por ende, su difusión y sus efectos fueron reducidos, pero no vanos.

Quintín Lame aprovechó las coyunturas políticas en que el Estado, con sus intereses propios, brindaba ciertas aperturas a los indígenas. Así se les facilitó el acceso a los medios de comunicación y los archivos históricos (Rappaport, 1990, 23). Esto permitió crear una audiencia para el problema autóctono, de lo cual Lame supo sacar utilidad: de allí sus entrevistas en los

Quintín Lame: ¿brújula de la resistencia autóctona?

periódicos de circulación nacional y su relativamente fácil acceso a los archivos referentes a los derechos que los autóctonos tenían sobre propiedades territoriales. El bagaje informativo que adquirió y su ánimo de difusión lo impulsaron a desarrollar una organización más amplia con los guambianos y los pijaos, para lo cual le resultó necesario el empleo del español como lengua franca, situación que sirvió también como eje propulsor para la producción del manuscrito.

Lame se pavoneaba de su autosuficiencia en conocimientos jurídicos y en el manejo de la “pluma”, pero siempre estaba acompañado de un séquito de secretarios, que reproducían en forma escrita la elocuencia y la configuración de sus pensamientos, emitidos de manera oral. Se trata de la misma práctica difusora empleada por Tupac Amaru II. El hecho de recurrir a secretarios nos permitiría interpretar la configuración escritural como una labor “manual” que distrae el accionar organizativo y agitador de los líderes, quienes, provenientes de una tradición oral, prefieren delegar dicha función en amanuenses de confianza que velarían por la adecuada adaptación a los requisitos exigidos por el modelo escritural coetáneo⁵.

En Quintín Lame, esta carencia de fluidez escritural no demeritaba en absoluto su capacidad para asimilar, interpretar y comunicar un contenido. De allí que su desenvolvimiento jurídico, político e ideológico haya puesto en crisis en esos campos el sistema dominante colombiano y que en ocasiones haya

⁵ *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* fueron dictados por Lame a su secretario Florentino Moreno, y en los inicios de sus luchas jurídicas Jacinto Calambás tuvo la misión de copiar en letra legible los alegatos que Quintín Lame le dictaba.

obtenido relativo éxito. Por eso se ufanaba de que, cuando intentaron condenarlo con “montones” de folios (escritos) que habían acumulado en su contra, éstos de nada sirvieron ante su capacidad de defensa (14).

Luego de treinta y dos años de redactado, y con la autorización del Cabildo Indígena de Ortega y parte de Chaparral, la Rosca de Investigación y Acción Social publicó el manuscrito en 1971 con el título *En defensa de mi raza*, bajo el cual, entre comillas, aparece la leyenda “por Manuel Quintín Lame”. En el centro de la carátula se observa un recorte de una fotografía tomada en 1917, en una de las ocasiones en que Quintín Lame fue capturado. La fotografía, sin embargo, sólo muestra a Lame y a otros dos autóctonos con rostros adustos y miradas retadoras; evidentemente la manipulación paratextual eliminó la presencia de las autoridades que rodeaban a los autóctonos detenidos. En la parte inferior de la carátula se observa el logotipo del Comité de Defensa del Indio, que avala la edición, bajo el nombre del sociólogo Gonzalo Castillo Cárdenas, responsable de la introducción y las notas.

La primera página reproduce un retrato de Quintín Lame, con traje y corbata, que fue tomado en 1912 y en cuya parte inferior se lee: “Manuel Quintín Lame, Jefe de todas las tribus de indios en Colombia”. Luego sigue una página de presentación por el Comité de Defensa del Indio, que vislumbra como público a los “campesinos indígenas” principalmente.

La introducción de Gonzalo Castillo consta de treinta y dos páginas en las cuales resalta los valores de Quintín Lame como luchador e intelectual indígena. En ella hace un recuento de los principales acontecimientos de la “lucha prolongada” que aquél desarrolla entre 1910 y 1960, al igual que una descrip-

ción de los principales ejes temáticos sobre los cuales pretendía alertar e instruir a las comunidades nativas. Concluye con un capítulo de seis párrafos titulado “Vigencia de Quintín Lame”, en el cual Lame es presentado como el eje propulsor de una construcción identitaria que elimina sutilmente la categoría de “campesino indígena” para dar cabida a un esencialismo indígena:

Desde el punto de vista del *futuro indígena* podría decirse que el gran mérito de Lame consistió, primero, en su compromiso total con la *realidad indígena* colombiana; segundo, en haber logrado tocar fondo en lo que hemos llamado “el *alma indígena*”, con respeto de sus valores y capacidad de dinamizar sus fuerzas en términos de la lucha por la *reivindicación indígena*; y tercero, el haber intentado formular esa profunda experiencia espiritual de reencuentro consigo mismo y con su *identidad histórica*, esfuerzo que hizo de Quintín Lame un auténtico intelectual, formado en las entrañas de la clase popular, y curtido en sus luchas.

Pero luego de esencializar el sector autóctono, Gonzalo Castillo vuelve a establecer el vínculo con el campesinado, sector con el cual se “comparten” reivindicaciones que, ideológicamente, apuntan a la construcción de un futuro común más promisorio.

Luego de la introducción, en esta edición hay un facsímil de la primera página del manuscrito, del cual resalta la buena caligrafía de la transcripción del documento a cargo del páez Florentino Moreno, amanuense de Quintín. Este facsímil contrasta con el de una carta escrita directamente por Quintín, que aparece en la siguiente página. La distribución del documento

se hace en dos grandes bloques: “Libro primero” y “Libro segundo”. El primero se subdivide a su vez con once subtítulos; el segundo, con nueve. Además hay algunas citas a pie de página que remiten a aclaraciones o interpretaciones del sociólogo Castillo. La presentación está a cargo del Comité de Defensa del Indio, que se declara garante de la fidelidad de la transcripción del manuscrito, hecha por Gonzalo Castillo. Las últimas aclaraciones corresponden a la posición que asumen los mediadores en los textos testimoniales⁶.

Este aderezamiento paratextual apunta, en primera instancia, a una recepción campesino-indígena, pero igualmente deja ver un propósito concientizador, si se quiere, de una envergadura más amplia, el cual buscaría un público *no indígena* implicado en los cambios sociales coetáneos a la publicación. Eso se percibe en las aclaraciones hechas por parte de los editores⁷:

La Rosca de Investigación y Acción Social tiene los siguientes objetivos: realizar trabajos y buscar nuevos métodos de in-

⁶ En los discursos testimoniales, por lo general, un profesional reconocido (escritor, etnógrafo, sociólogo, etc.) señala en la introducción su grado de participación, intenta presentarse como un simple organizador que pretende mantener su neutralidad y resalta, por lo general, su fidelidad en la transcripción del testimonio (*cf.* Theodosiadis).

⁷ Ya mencionamos que los inicios de la década de los setenta son considerados por algunos autores como los años del “despertar indígena” en Latinoamérica (*cf.* Materne). En Colombia se dan movimientos sociales de reivindicaciones tanto de indígenas como de campesinos, obreros, estudiantes y sectores de intelectuales; en 1970 se funda el Consejo Regional Indígena del Cauca, que se alía con el movimiento campesino, organizado en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos. Eso podría explicar la recepción buscada de “campesinos indígenas” a la que se refiere el paratexto de esta edición.

Quintín Lame: ¿brújula de la resistencia autóctona?

vestigación y acción social, destinados a aumentar la eficacia de la lucha por la justicia y la autonomía en Colombia; estimular la adopción de una perspectiva propia para el estudio de la realidad nacional y para la actividad social, política y económica; promover la dinamización de la cultura popular necesaria para este esfuerzo simultáneo de construcción científica y cambio social [*En defensa de mi raza*, 137].

El posicionamiento político de este grupo de investigación permitiría comprender el cambio del título original del manuscrito por *En defensa de mi raza*, que más fácilmente se enmarcaría en la coyuntura sociopolítica de los años setenta en Colombia y que resaltaría un esencialismo étnico. En ese equipo de trabajo había intelectuales interesados en la problemática indígena nacional, pero ningún nativo hacía parte de él. La configuración y la distribución textual corresponden a cierto rigor investigativo y a un ánimo esclarecedor, situación que varía en la edición de 1987⁸.

En la portada de ésta, hecha por la Organización Nacional Indígena de Colombia, sobresale el nombre de Quintín Lame y bajo éste se destaca el título: *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. En la otra mitad de la portada se reproduce la misma fotografía empleada en la edición

⁸ A comienzos de la década del setenta se generó una atmósfera reivindicadora de los derechos de los sectores populares debida, en parte, a las repercusiones del movimiento del 68 en Francia, al reciente protagonismo del Che Guevara, del cura Camilo Torres y del Ejército de Liberación Nacional. Además, algunos intelectuales desempeñaron un papel fundamental como propulsores de ideologías reformistas, y entre ellos hubo sectores que se preocuparon por la problemática de los nativos colombianos.

de 1971, pero en su totalidad, dejando ver un grupo de gendarmes armados que se hallan alrededor de Quintín Lame y otros nativos. Finalmente, bajo la foto, aparece el nombre de la Organización Nacional Indígena de Colombia y su respectiva sigla, ONIC, aspecto que sugiere el aval de mayor envergadura de la comunidad nativa organizada a nivel nacional⁹.

En la primera página se transcribe el subtítulo, que se halla centrado entre dos fechas, 1967, la de la muerte de Quintín, y 1987, conmemoración del vigésimo aniversario de ese acontecimiento. Al respaldo de dicha página se reproduce, de forma ampliada, la misma fotografía que hallamos en la portada, correspondiente al momento de una de sus capturas, el 10 de junio de 1916, en la población de San Isidro (Castrillón, 87). Las autoridades gubernamentales, con sombreros y fusiles, rodean a Quintín y otros autóctonos capturados que, a pesar de la situación, no pierden su aspecto desafiante.

Abajo, al lado izquierdo de la foto, se lee: “Material didáctico para las comunidades indígenas de Colombia, 1.000 ejemplares. Octubre, 1987”. Este proyecto influye en la concepción del público destinatario, pues considera principalmente a las comunidades autóctonas como núcleo receptor que tomaría el texto como material de estudio y de “concientización” de sus

⁹ Durante la presidencia de Julio César Turbay Ayala (1978-1982), el movimiento guerrillero se había fortalecido y, ante la amplitud de su cobertura, el gobierno, temeroso de los vínculos que se pudieran establecer entre la guerrilla y el movimiento indígena, incrementó una serie de controles legales en todo el país que también afectaron los resguardos. Como respuesta de resistencia a tales medidas se organizó en 1980 un comité coordinador indígena nacional que estructuró las bases para formar en 1982 la Organización Nacional Indígena de Colombia, que asumiría desde entonces las luchas reivindicatorias autóctonas.

miembros, lo cual nos permite comprender por qué esta edición no conserva las divisiones del documento en capítulos ni los subtítulos ni las citas aclaratorias, como corresponde normalmente a la práctica escrita, que es divisoria, separadora, visual. Si su intención difusora se enfoca principalmente en las comunidades indígenas, es preciso adaptarse a las tradiciones de transmisión cultural oral; por tal motivo el cuerpo del documento se halla dividido mediante fotografías, dibujos de paisajes rurales y una especie de cetro autóctono, sin especificar que dichas divisiones corresponden a capítulos¹⁰. Se trata de una táctica propia de las culturas que recurren a la escritura para recircular el conocimiento al mundo oral—como en los debates medievales—, para leer textos literarios y de otro tipo ante grupos y para leer en voz alta incluso a solas (Ong, 118).

En esta perspectiva, la edición de *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* elaborada por la ONIC reestructura el texto. Se perciben, como mencionamos, ciertos recortes en el ordenamiento textual escrito y un marcado privilegio de la imitación de la práctica oral. El relato en conjunto corresponde a un recuento de historias, a una reproducción de las tradiciones por vía oral: de allí la eliminación de las divisiones del texto en libros o capítulos que existían en el manuscrito y en la primera edición, lo cual corresponde a un comporta-

¹⁰ Esa especie de cetro o bastón de mando que se observa en el texto es utilizada igualmente en la región de Cumbal y, en el estudio que hace Joanne Rappaport (1994, 80-83), está relacionada simbólicamente con una “Corona Real” (“Royal Crown”), que serviría como emblema de autoridad y también como evidencia histórica que relaciona la historia en cuanto narrativa formal de los memoristas (historiadores nativos) de Cumbal.

miento propio de las culturas de tradición oral, como lo analiza Walter Ong:

Dado que el giro del lenguaje oral al escrito es en esencia un cambio de sonido al espacio visual, en este caso los efectos de la impresión sobre el uso del espacio visual pueden ser el punto central de atención, aunque no el único pues no sólo hace resaltar la relación entre lo impreso y la escritura, sino también la relación entre lo impreso y la oralidad [117].

En esencia, la ONIC trataría de *oralizar* más la pretensión que Quintín Lame desarrolla en su manuscrito, en el cual intenta preservar la práctica tradicional con la cual la comunidad nativa reproduce su historia ancestral:

Las expresiones tradicionales de las culturas orales no deben ser desarmadas: reunir las a lo largo de generaciones representó una ardua labor, y no existe un lugar fuera de la mente para conservarlas [Ong, 45].

De allí que la intelectualidad autóctona en un contexto letrado recurra al empleo de la escritura, y de los mecanismos modernos de impresión, como una táctica de resistencia¹¹.

¹¹ Al respecto, en sus investigaciones sobre la historiografía páez Joanne Rappaport nos da elementos que ayudan a comprender el comportamiento asumido por Quintín Lame y otros intelectuales, entre ellos Julio Niquinás: “Dado el estatuto marginal de los paeces dentro del sistema colonial y nacional, solamente los intelectuales han sido capaces de establecer el puente entre la comunicación oral y la escrita, permitiendo la utilización de un vasto caudal de fuentes tradicionales y la

Quintín Lame: ¿brújula de la resistencia autóctona?

Los otros elementos paratextuales que componen el conjunto del documento son una presentación, una introducción y, al final, una biografía con un muestreo cronológico de algunos acontecimientos relevantes en la vida de Quintín Lame.

La presentación del documento desde el comienzo se convierte en un cuestionamiento a un discurso de dominación imperante que ha desconocido la respuesta contestaria por parte del movimiento nativo. El discurso nativo adopta un tono beligerante, además de sugerir la idea de continuidad y de persistencia en sus luchas. Desde su primer párrafo puntualiza:

Los indígenas en Colombia hemos mostrado desde la llegada de los españoles una resistencia a desaparecer como etnias, pero también a ceder nuestros territorios ancestrales a las castas dominantes que han gobernado el país desde la conquista hasta nuestros días [3].

Así, asume las modificaciones hechas al manuscrito, lo cual evidencia la manipulación del original, su recorte, que pretende justificarse con un propósito didáctico, como herramienta de comprensión, dirigido a una recepción específica:

Este manuscrito de Quintín Lame, que hoy presentamos a las *comunidades indígenas*, es de gran importancia para entender muchos pensamientos que actualmente guían *nuestras* luchas [3].

transmisión de interpretaciones históricas de generación en generación. Con frecuencia estos individuos han sido también líderes políticos que organizan a sus seguidores en la medida en que diseminan sus ideologías”; véase *The Politics of Memory*, 20.

El énfasis se vierte en las comunidades indígenas y no se hace alusión al campesinado, como sí sucede en la edición de 1971. La presentación del libro finaliza con la rúbrica de la Organización Nacional Indígena de Colombia, que, al gozar del reconocimiento de las comunidades nativas, avala las modificaciones hechas al original en pro de su objetivo de educación y difusión.

La intención didáctica del documento se refuerza en la introducción, que informa, si se quiere con pretensión histórica, sobre algunas de las causas que justifican la reacción de los autóctonos y la construcción de la imagen de Quintín Lame como personificación de las reivindicaciones de la comunidad nativa en general. Se hace hincapié en la relativamente tardía alfabetización de Quintín, pero se resalta su autoformación legal, basada en el principio de que “las leyes eran el fundamento de la justicia”. Asimismo, se actualiza la validez de las luchas lideradas por Quintín, al equipararlas con las que desarrollan dos organizaciones regionales de movimientos autóctonos, el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, y el Consejo Regional Indígena del Tolima, CRIT, cuyo actual campo de trabajo cubre las zonas donde Quintín desplegó principalmente su labor agitadora¹².

¹² A comienzos de los setenta las luchas por la recuperación de las tierras por parte de los nativos guambianos y paeces, junto con los conflictos laborales de los trabajadores de la caña de azúcar, crearon el contexto apropiado para la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca, el cual tomó como base de su programa político las peticiones de Quintín Lame: recuperación de las tierras de resguardo, eliminación del terrazgo, educación sobre legislación indígena, promoción y justa aplicación, defensa de la historia, lengua y cultura autóctona, formación de profesores indígenas (Cf. Rappaport, 1994, 14-15).

Quintín Lame: ¿brújula de la resistencia autóctona?

Para mayor orientación de los receptores del texto, se reproduce un mapa que da una idea del radio de acción del movimiento autóctono que generó Quintín Lame.

Con el mismo propósito constructor del paratexto, en la siguiente página se resalta, en negrillas y con un gran tamaño de letra, la aseveración de Quintín: “Yo no soy profeta pero sí he sido apóstol [sic] de mi raza”, un lema de uso continuo en las prácticas católicas asociadas con las luchas y las entregas de mártires a diversas causas altruistas. Así, Quintín asume el papel de propagador de una doctrina, figura que corresponde a la acepción figurativa de *apóstol*.

A manera de prólogo, y en cuatro páginas, Juan Friede, un investigador colombiano íntimamente relacionado con las luchas autóctonas, puntualiza los aspectos sobresalientes de la vida de Quintín en una tarea mediatizadora que sobrepasa la simple función organizadora, pues omite párrafos enteros que a su modo de ver no tienen una relevancia específica –la cual simplemente no se da a conocer–, aunque antes insiste en la “pureza” del documento que dará a conocer (12).

Finalmente, en un tercio de la contracarátula se transcribe en letra manuscrita una aseveración hecha por Quintín Lame:

[...] el hijo de tigre hace ensayo del modo como ha de hacer presa y así ensayó el blanco contra el indígena colombiano, ensayos que los ha llevado a cabo desde el día 12 de octubre de 1492 hasta hoy.

Debajo, en los dos tercios restantes, aparece la firma, muy particular, de Quintín Lame: una combinación de tres letras, “Lam”, que sugieren el comienzo de su apellido, unidas a unas

contorsiones lineales que forman una especie de figuras o signos, las cuales darían lugar a una interesante lectura grafológica a la cual nos sentimos ajenos. Así se da la idea de que el documento es un manuscrito firmado por Lame.

Todos estos elementos paratextuales ocupan diecisiete páginas que frente al cuerpo del texto, de treinta y tres páginas, revelan la considerable elaboración efectuada para acondicionar la entrada del lector en un ámbito aderezado con indicios de oralidad y motivos beligerantes y reivindicatorios.

Luego de este amplio y diverso preámbulo paratextual, se presentan los “pensamientos” de Quintín. Con la forma de un “pequeño relato de vida” intenta cuestionar el “gran relato” de control jurídico y religioso colonial impuesto a las comunidades indígenas. Si la hegemonía de las clases “no indígenas” dominantes había mantenido en el ostracismo a las comunidades nativas, su texto busca revertir dicha situación, responder desde el punto de vista de los dominados y, ante todo, convertirse en “un gran relato” de resistencia autóctona. De esta manera critica el modelo occidental de derecho y de concepción religiosa, los dos ejes principales que analizaremos. Para esto, Quintín Lame propone el rescate de las tradiciones ancestrales que le permitirán establecer una confrontación con los occidentales.

La estructuración del discurso de Quintín Lame corresponde, en una primera instancia, al empleo de una táctica de apropiación del discurso legal hegemónico de las clases dominantes, las cuales se sirven, entre otros mecanismos, del elemento jurídico para controlar las comunidades autóctonas y, a la vez, despojarlas de las tierras o los bienes que puedan interesarles. En un segundo despliegue táctico, Quintín reutiliza el antedi-

cho discurso, lo absorbe y vehicula a través de una construcción propia aspectos tradicionales que convergen en un discurso de resistencia ancestral. Así, tomando principalmente como destinatarios de su discurso a las comunidades autóctonas, su texto pretende ser educativo en cuanto ejemplifica la lucha que se debe librar desde el derecho, rescatando lo favorable que se estipule en éste, aunque paradójicamente los hayan sometido con él. Primero afirma la necesidad de reivindicar los derechos:

[...] es la época de presentar nuestra frente vestida de honradez para defender amplia y justamente nuestros derechos. No te acobardéis porque se anuncia el claro resplandor que rasgará el manto de esa noche más oscura y veremos brillar el rayo de la esperanza, el faro de nuestros derechos, porque nosotros mismos somos [los] culpables de la pérdida de nuestros derechos y propiedades¹³.

Y luego propone el recurso legal como un medio de obtención de tales derechos, remitiéndonos al accionar táctico desplegado por Tupac Amaru II, cuando éste invocaba la favorabilidad de las Leyes de Indias en la solución de los conflictos. Ambos entendían las leyes como los fundamentos de la justicia, aunque en su concepción, en su promulgación y en su aplicación los desconocieran como sujetos y fueran tomados sólo como objetos de la legalidad, por lo cual los nativos tendrían que pasar a formar parte activa de la legislación. Con este fin,

¹³ Fragmento de la carta manuscrita enviada por Quintín Lame, el 28 de enero de 1915, al gobernador de la Parcialidad de Inza (López de Rey, 51).

Quintín propone que se nombren representantes indígenas en los cuerpos legisladores y de gobierno de las comunidades. Es, por un lado, un ataque a las leyes impuestas y, por otro, la aspiración a apropiarse de ellas como paliativo a los embates de explotación a los que se ven sometidos. Podemos constatarlo en una de sus propuestas:

El indígena colombiano debe tener su representación en el Senado de la República y en la Cámara Baja, en las Asambleas Departamentales y en los Concejos Municipales, por las razones siguientes:

a) Porque el legislador da órdenes contrarias y dicta leyes contra la propiedad comunal de los indígenas por su ignorancia;

b) El legislador ordena que repartamos nuestros terrenos de resguardos, pero no dice que el blanco, que tiene sus latifundios, también los reparta...

c) Como medio más apropiado para reivindicar nuestra raza proscrita y abandonada por la civilización colombiana [29]¹⁴.

El proceso de aprehensión del discurso legal hegemónico se inicia con una formación autodidacta, con un aprendizaje de los códigos vigentes, con la creencia de que las “leyes” pueden equivaler a “la justicia”. Se permite, de un lado, denunciar el paulatino despojo de sus bienes por parte de los que él denomina “no indígenas” y, de otro, el irrespeto, por parte de

¹⁴ La propuesta de Lame fue retomada por el movimiento autóctono colombiano que logró un reconocimiento y una protección como diversidad étnica en la Nueva Constitución de 1991 (en el artículo 7) y que posteriormente, en las elecciones de 1994, logró obtener dos curules en el Congreso.

las mismas autoridades, de las leyes impuestas para implantar “la Justicia”¹⁵. Cuestiona la funcionalidad y “la justicia” del derecho “no indígena”, contraponiendo el derecho natural, que considera más cercano al pensamiento autóctono¹⁶.

Esta insistencia en la aplicación del derecho natural puede interpretarse en concordancia con la estructuración del pensamiento autóctono fundamentado en una conservación y en una transmisión oral. La ley natural no es una ley escrita, sino (en su acepción más general) el conocimiento práctico que todos los hombres tienen naturalmente y en común, para hacer el bien y evitar el mal. Por otra parte hallamos la ley positiva, escrita, a la cual paradójicamente los autóctonos, que se han visto sometidos a ella, deben recurrir con el propósito de com-

¹⁵ En este sentido lo que pretende hacer Quintín Lame es buscar una igualdad en la aplicación de la justicia, abordando así un problema concerniente a un *ideal* del derecho como es la igualdad de todos los hombres en cuanto a derechos y libertades. En su aspecto ontológico la ley natural es un “orden ideal” de las acciones humanas, un espacio donde converge lo conveniente y no conveniente de acuerdo a los fines de la esencia humana. Sin embargo, muchos sistemas jurídicos, por ejemplo el romano, al menos en algún tiempo, admitieron la esclavitud, que contradice a tal igualdad fundamental (Vela, 39).

¹⁶ Quintín Lame intenta reutilizar las teorías del derecho natural para reforzar sus críticas a las actuaciones de los que él considera no-indígenas. El derecho natural es considerado por algunos tratadistas como sentimiento y como ideal, en cuanto renace constantemente en la naturaleza humana, se afirma como principio deontológico, indica “lo que debe ser”, señala la perfección ética (la justicia). Como plantea Vela: “El derecho natural o racional es llamado también ideal de la justicia, ideal del derecho, idea y criterio absoluto de lo justo. El derecho natural existe en cuanto tiene plena vigencia, y plena vigencia la tiene sólo en el orden ideal del ‘deber ser’. En este orden sigue vigente, aun cuando de hecho (en el orden positivo e histórico) sea violado. El derecho natural tiene, pues, un ser y un valor puramente ético y deontológico (normativo) independiente de su parcial concreción histórica” (163-169). Ver, entre otros, de Jacques Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, y de Ernst Bloch, *Droit Naturel et dignité humaine*.

batir la violación de los “derechos” que, a pesar de todo, han logrado mantener; es más, Quintín Lame propone su aplicación conjunta: derecho “natural positivo”¹⁷.

Para Quintín Lame, los derechos de los indígenas sobre la tierra eran de primordial importancia, los consideraba incuestionables. De allí que sus propuestas se dirigieran, además de la unión de los indígenas, a la defensa de lo que para él y la comunidad nativa ha sido prioritario: el derecho autóctono a la propiedad de la tierra.

Mi posición es defender en forma legal las propiedades indígenas [...] mi trabajo lo llevo con grandioso espíritu público [...] y mi voz el día de mañana será de metal distinto, y se oirá la voz de los callados relámpagos que instantaneamente rasgan la oscuridad de la Noche asia el osidente [*sic*] [Castrillón, 118].

Por ende, la estructuración de su práctica discursiva parte del entorno natural, de lo telúrico como eje fundamental de una propuesta contestataria, a sabiendas que este tópico reivindicatorio se halla arraigado en el imaginario tradicional indígena. Es una práctica que, según los estudios de Walter Ong (55), hace que las culturas orales tiendan a utilizar los concep-

¹⁷ En este sentido Jacques Maritain aclara cómo la ley natural –que no es escrita– tiene que ver con el hombre y con la comunidad, que no es ni el cuerpo político ni la comunidad civilizada, sino solamente la comunidad de la especie humana, que nos obliga por nuestra consciencia sin implicar ningún constreñimiento o coerción que venga de la sociedad; la ley natural es promulgada en nuestra razón como conocimiento, concierne al orden moral, no al orden jurídico (Maritain, 48). Así, Quintín Lame propone la vinculación y expresión de la esencia del derecho natural en el derecho positivo.

Quintín Lame: ¿brújula de la resistencia autóctona?

tos en marcos de referencia situacionales, en el sentido de que se mantienen cerca del mundo humano vital. Desde el primer párrafo de *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* establece:

He aquí la idea que hace pocos días se formó de un concierto de mis pensamientos, engendrándose y naciendo, pero que no ha podido florecer a causa de los insectos que día y noche perseguían la sementera del indígena; de los corazones amasados de hiel y amargura y de los labios que rociaban el veneno: labios de hombres no indígenas con inteligencias salpicadas del veneno de la envidia y del egoísmo [13].

La referencia a la naturaleza es persistente: “florecer”, “insectos” “sementera”, elementos íntimamente ligados con una de las principales causas autóctonas reivindicadas, la tierra, el cultivo. Como oposición a esa búsqueda armoniosa señala a los “hombres no indígenas”. Es así como contrapone a la educación “no indígena” su formación desde la naturaleza:

Porque allí en ese bosque solitario se encuentra el Libro de los Amores, el Libro de la Sabiduría; porque allí está la verdadera Poesía, la verdadera Filosofía, la verdadera Literatura; porque allí la Naturaleza tiene un coro de cantos que son interminables, un coro de filósofos, que todos los días cambian de pensamiento, pero que nunca saltan las murallas donde está colocado el ministerio de las Leyes Sagradas de la Naturaleza [17].

Aquí podemos señalar la manera como Quintín Lame emplea puntos de referencias occidentales: el libro y la literatura.

Coteja lo escrito con lo oral y habla de los “Libros”, de la “Literatura”, pero paradójicamente afirma que la letra es vencida al ser confrontada a la voz, al coro, a la palabra que no permanece como lo escrito y, sin embargo, constituye un conjunto de voces (evidencia de lo oral) y, además, de “cantos que son interminables”. La escritura es concebida como estática, mientras que la oralidad sería cambiante: “todos los días cambian de pensamiento”, siempre dentro del ámbito telúrico. Insiste en el realce de la naturaleza como fuente educativa, formadora, y establece doce categorías en que la naturaleza funciona como libro (43).

Confronta así la adquisición del conocimiento a través de los “libros” con la producida por el contacto directo con la naturaleza. Su bagaje cultural está basado en la tradición oral autóctona, pero reutiliza la concepción occidental del libro como objeto portador y conservador de conocimiento y como medio para aprehender la “sabiduría” transmitida por el contacto con la naturaleza. Habla de “claustros”, de “colegio”, de estructuras cerradas, en relación paradójica con la “naturaleza”, el espacio abierto, libre. Con dicha confrontación intenta dotar de mayor eficacia el conocimiento surgido del mundo natural que aquél producido en los centros educativos occidentales. Menosprecia a éstos, por ende, y afirma su imposibilidad de acceder a una comprensión dada, pues no podrán “conferenciar” acerca de la “sabiduría”.

Y también pretende proyectarse más allá de la mera consecución de elementos coyunturales, de terrenos; busca cohesionar ideológicamente la comunidad nativa: de allí sus ansias de dotar su discurso de un carácter didáctico, útil a las futuras generaciones:

Quintín Lame: ¿brújula de la resistencia autóctona?

El presente libro servirá de horizonte iluminado en medio de la oscuridad, para las generaciones indígenas que duermen en esos inmensos campos que tiene la Naturaleza Divina [16].

En consecuencia, intenta demostrar la utilidad de sus “enseñanzas jurídicas” a sus contemporáneos, explicándoles la manera de comportarse frente a los embates legales a los que posiblemente se verán abocados:

Tres son los elementos de prueba en el juicio: el primero es la confesión; el segundo declaración de testigos, y tercero documentos; pero no vayáis [*sic*] a confesar el hecho, porque “confesión de boca, satisfacción de obra”. La defensa está en vuestros labios, y allí mismo está la condena; el hombre nunca debe confesar sus hechos ante ninguna autoridad civil o investigador criminal [24].

Es claro su deseo de transmitir a sus congéneres una forma de apropiación de recursos legales de defensa para reutilizarlos en su beneficio. Con su propósito de concientización de las comunidades insiste en el autorreconocimiento como propietarios de las tierras que trabajan.

Y partiendo de la convicción en esta última aseveración, busca los mecanismos para acceder a una audiencia nacional que atienda las reclamaciones de los autóctonos. Con tal motivo en su táctica divulgadora escribe un artículo en el periódico *El Espectador*, del 23 de enero de 1922, con el titular: “Por mi desventurada raza. Mensaje de Manuel Quintín Lame a los Altos Poderes”. Allí aprovecha la oportunidad de una recepción nacional y hace algunas declaraciones que, desde su punto de

vista, justifican la propiedad de la tierra en que habitan los autóctonos:

Estas tierras son exclusiva propiedad que dio el Juez Omnipotente a nuestros Primeros Padres (los de los indios), de la cual eran dueños y señores hasta el doce de Octubre de 1492. Quien hubiera dicho entonces, sin tenerlo a locura, que más tarde unos huéspedes ambiciosos habían de constituirse dueños de nuestra tierra [...]. A éstos se les apoya el mal, y a nosotros se nos niega la justicia [Castrillón, 215].

Esta declaración entra en consonancia de propósitos con el Requerimiento texto que justificaba legalmente la posesión de las tierras conquistadas, y de igual manera atribuía el derecho de propiedad de los territorios gracias a una donación:

[...] Uno de los pontífices pasados que en lugar de éste sucedió en aquella silla e dignidad que he dicho, como príncipe e señor del mundo. Hizo donación destas islas e tierra firme del mar océano a los dichos Rey e Reina e a sus subcesores en estos reinos, nuestros señores con todo lo que en ellos hay, según se contiene en ciertas escripturas que sobre ello pasaron [Morales, 1979, 345].

En los dos casos los discursos se atribuyen el derecho a la propiedad territorial por donación de origen divino, religioso. El conflicto se remite al plano legal, ambas partes sustentan el derecho de posesión, sin embargo Quintín sugiere que quienes llegaron serían considerados como “huéspedes” por quienes estaban allí primero.

Quintín Lame: ¿brújula de la resistencia autóctona?

Pero su intención va más allá, en la misma declaración peiodística se dirige al señalamiento del irrespeto de la legalidad; parte del origen de la posesión territorial, continúa con la aceptación de leyes coloniales impuestas, luego por leyes del periodo de independencia, por legislaciones más recientes, para concluir en la inoperancia de todas ellas, en su incumplimiento, en el hecho prevaleciente de “injusticia”.

Se advierte que su discurso de defensa de los resguardos se basa en el recurso a la favorabilidad que las leyes puedan dar a su causa. Retoma lo benéfico de la legislación de Castilla, de Bolívar, y esta referencia histórica le ayuda a confrontar las medidas legales nocivas para los derechos adquiridos¹⁸:

[...] desgraciadamente vinieron otras leyes contrarias a nuestras propiedades comunales dictadas por el legislador Colombiano, mandando que fueran divididos nuestros resguardos; y facultando asimismo a las gobernaciones y asambleas para que llenaran los vacíos que estas leyes requerían, para el mismo fin; los que así fueron llevados a cabo por dichas corporaciones, quienes extralimitándose de lo legal, crearon los primeros decretos,

¹⁸ La ley 89 de 1890 fue promulgada con el propósito de salvaguardar los resguardos como propiedad comunal. Esta ley codifica la estructura y la organización del resguardo, estipula la elección anual del cabildo, la distribución de los derechos de usufructuo de las tierras comunales, limitaciones de la jurisdicción legal del cabildo en las disputas y el estatuto minoritarios de los comuneros, quienes se sitúan bajo la tutela del estado. La emisión de la ley 89, así como de las subsecuentes legislaciones indígenas, buscaba la integración de los autóctonos a la sociedad dominante; estas leyes eran concebidas con la percepción de que los indígenas ascendían en gradación cultural hacia la civilización occidental (Rappaport, 1994, 27-28).

y las segundas leyes, otro tanto más injustas, para llevar al término la división de los resguardos de nosotros, los infelices indígenas [Castrillón, 215].

Su eje es la pertenencia de la tierra como parte primordial de las reivindicaciones desde el aspecto legal. Para él, la tierra era de los autóctonos pues no había leyes que comprobaran lo contrario; los nativos estaban allí antes de los “blancos”. El argumento de haber sido “conquistados” por los “blancos” no les quitaba su derecho de propiedad sobre la tierra. Los nativos habían vivido desde mucho antes en América, que era baldía. Esto lo repetía a menudo en las reuniones con los miembros de las diferentes comunidades autóctonas. Fundamentaba su alegato en las investigaciones que había hecho en los archivos nacionales de Colombia, con las cuales había comprobado que ningún título de las haciendas ocupadas por los blancos tenía la constancia de que algún cacique lo hubiera otorgado en la conquista al primer ocupante español; por lo contrario, de manera abusiva, el Rey de España había despojado de sus tierras a los indios indefensos, con las armas de sus soldados, y las había entregado en encomienda a los españoles. Por consiguiente, toda Colombia era baldía, sólo de propiedad de los indios, pero esto no lo reconocían los blancos porque hacían las leyes (Castrillón, 132).

Al desplazarse por las diversas veredas y resguardos estableció una especie de rito: saludaba ceremoniosamente a los presentes y se subía en un cajón o una mesa colocada especialmente para el acto, tras lo cual recurría al protocolo generalizado de iniciar los actos oficiales coreando el himno nacional colombiano. Cuando todos cantaban los versos que hablan de

la libertad, levantaba las manos, interrumpía pidiendo silencio e iniciaba de manera solemne su discurso¹⁹:

[...] todo lo que dice el Himno Nacional es mentira, porque la libertad no ha llegado para los indios. Yo vengo a defender las tribus de indios desposeídos, débiles, ignorantes, abandonados por los blancos que nos gobiernan sin derecho y se han adueñado de las tierras de América que Nuestro Señor Jesucristo nos dio para que trabajemos y defendamos. Yo estoy escribiendo una ley para llevársela al gobierno de Bogotá pidiéndole que ordene que nos devuelvan las tierras que tienen los blancos. Los indios no tenemos por qué pagar terraje porque Colombia es un gran baldío, que el Rey de España no podía dar en encomienda a los blancos conquistadores que vinieron a robarnos y asesinarnos [Castrillón, 92].

El discurso de Quintín se va radicalizando y les ofrece a los autóctonos dos caminos alternativos: rescatar sus tierras pe-

¹⁹ El empleo de esa “ritualidad” protocolaria impuesta por la cultura dominante le permite a Quintín acceder más fácilmente a las comunidades. Luego de romper el hielo inicial revierte dicha ritualidad y la adapta a sus propósitos ideológicos. En este sentido retomamos, con traducción nuestra, el planteamiento de Dominique Maingueneau: “No existe incompatibilidad entre ritos personales y ritos ‘impuestos’ por una pertenencia institucional y discursiva. La vocación enunciativa supone una armonización más o menos estricta entre las prácticas individuales del autor y las representaciones colectivas en las cuales él se reconoce y que las comunidades, en mayor o menor grado, van a ver encarnadas en él. [...] el paso de un discurso a otro que es antagónico supone una modificación en ese modo de consumo de la misma forma que provoca cambios en los *ritos genéticos* (conjunto de actos hechos por un sujeto con el propósito de producir un enunciado) y la población enunciativa” (1991, 150-152).

leando o cambiar las leyes haciéndose elegir representantes al Congreso, a las Asambleas y a los Consejos Municipales²⁰.

Consecuentemente con la alternativa de poder influir en cambios legislativos o tomar las armas, Quintín, luego de hacer varios intentos de mejorar la situación de las comunidades nativas por la vía legal y, ante su fracaso, opta por recurrir a acciones armadas²¹. En este sentido, las propuestas tácticas de Quintín Lame se encadenan analógicamente, en el proceso de la resistencia autóctona, con las de Tupac Amaru, puesto que, como éste, Quintín creía en la ley y acudía al alegato jurídico para la obtención de paliativos a la situación vivida por las comunidades autóctonas; agotó esta medida hasta el momento en que consideró necesario recurrir a la rebelión como recurso reivindicatorio. Como resultado, en 1914, inició su campaña de movilización de los indígenas del Cauca. Nombró lugartenientes en Pilidara, Guare, San Isidro, Pisoje, Totoró y Miraflores. Más tarde se dirigió a otras comarcas, entre ellas Silvia, y luego pasó a los departamentos del Huila y del Tolima.

Es así como incrementa las reuniones (“mingas”) con las distintas comunidades, de la región de Tierradentro principal-

²⁰ Las dos propuestas han tenido eco en las comunidades autóctonas. En la década del ochenta se hallaba activo el comando guerrillero Quintín Lame, que accionó militarmente hasta 1984, cuando se iniciaron los diálogos de paz propuestos por el gobierno de Belisario Betancur. La segunda alternativa fue retomada igualmente y, como ya mencionamos, en la actualidad hay elegidos representantes indígenas en el Congreso.

²¹ Joanne Rappaport en *Politics of Memory* (133) aborda la problemática de la violencia en la comunidad de los paeces particularmente. Y respecto a Lame afirma: “Manuel Quintín Lame difundía tácticas violentas entre los indígenas que él organizaba y en el plano espiritual prometía un violento castigo sobrenatural contra sus enemigos”.

mente, y concibe la idea de conformar una “República Chiquita” en la que él, como Cacique General, gobernaría. Desde la mencionada región envía una orden de levantamiento general, a realizarse el 14 de febrero de 1915. Proponía a los autóctonos alzarse contra los “blancos” y adueñarse de las haciendas de la región de Calibío, a la cual llegaría con anterioridad para dirigir la operaciones. Consideraba necesario separarse de los blancos para proceder a distribuir las tierras equitativamente y luego establecer un “Gobierno Chiquito”, encabezado por él, para enfrentarlo al “Gobierno Grande” de los blancos, que venían explotándolos y usurpando sus tierras (Castrillón, 160). La beligerancia de su discurso se evidencia en apartes de la carta enviada al gobernador de la parcialidad de Inza:

[...] Suplico hermanos y suplique por parte de ustedes que todos los cabildos se reúnan para el día domingo 14 de febrero próximo venidero: habrá un discurso legalizando públicamente nuestros derechos y diciendo con toda franqueza por qué nos separamos: cuán grandes y de peso suficiente de vuestra razón para seguir este camino y llegar a la estación rápidamente [para] declarar ante los más temibles jueces de la nación que no son ellos los propios dueños, sino nosotros. El Cabildo de Julumito se encargue de citar a Tambo, Pandiguando, Piagua, Chapa, etc., y el cabildo de Timbio [...] y que éstos citen a los demás y que voluntariamente consignen cada parcialidad tres docenas de cohetones y dos globos, esto es para la hora de acabar *el discurso de la integración indígena, y que bajo un Jefe Supremo serán amparados y conforme las antiguas escrituras que con Cédula Real aparecen en la historia del país*, volveremos a tomar nuestros derechos [López de Rey, 48-49].

Sin embargo, las autoridades enteradas de las intenciones descritas movilizan sus efectivos de Calibío y cuando Quintín llega una patrulla logra capturarlo. El Secretario de Gobierno envía un telegrama al presidente para rendir un informe de la operación realizada:

Causa fracasada sublevación indígenas es espíritu inquieto, aventurero, turbulento del indio Quintín Lame, quien, diciéndose Cacique General, haciéndoles promesas deslumbradoras, habíales excitado levantarse “para separarse de los blancos y recobrar todas las tierras, por estos usurpadas”. Causa más honda disposición dejarse persuadir Lame, conceptúo ser defectuosa legislación referente ellos, que no garantízalos suficientemente contra codicia gamonales ni promueve su mejoramiento progresivo; además, la ignorancia. Escuelas primarias debieran nacionalizarse, pues departamentos pocas pueden costear, y difundirse hasta último rincón país. Lame, su hermano Nacienceno, cinco indios ayudantes de aquél, hállanse presos aquí, instrúyeseles sumario. En Neiva, Patrocinio Perez, también comprometido. Consigna era reunirse en Calibío (Provincia de Popayán) catorce presente mes, proclamar separación blancos, elegir Mariscal... Peligro parece totalmente conjurado... Atento servidor, Secretario de Gobierno encargado, Leandro Medina²².

Este pasaje nos permite, además de dar cuenta de la situación, observar un reconocimiento de la justedad de las reivindicaciones autóctonas por parte del representante del gobierno.

²² Éste es un fragmento del informe del Secretario de Gobierno enviado al Gobernador del departamento del Cauca en 1915 (Castrillón, 115).

Conceptúa sobre las actuaciones de los gamonales, la inoperancia del sistema educativo, etc.: son las mismas quejas que han venido manifestando los autóctonos pero que no han sido atendidas. En el discurso dominante hay posicionamientos y expresiones intradiscursivas que lo cuestionan, aunque aquí el pretendido “cuestionamiento” busca tan sólo afinar aquellos aspectos que intentan salir de su control, de allí la preocupación por la nacionalización de la educación, “blanca”, por supuesto.

El principal problema puesto de relieve en las dos formaciones discursivas que se confrontan es el de la concepción de la pertenencia de la tierra, de la propiedad²³. Este hecho nos permite dar cuenta de un campo discursivo donde una vez más se hace referencia a un mismo elemento pero con diferente interpretación, cada una de las cuales, lógicamente corresponde ya sea a la occidental o a la autóctona. Por ejemplo, la ocupación de lo que consideran territorios ancestrales usurpados por los blancos es denominada en el discurso autóctono *recuperación de terrenos*, mientras que el discurso de los terratenientes, fundamentado en la legalidad, llama a ese accionar *invasión* de lo que el sistema capitalista considera “propiedad privada”. El término *recuperación* ha adquirido para los nativos otros valo-

²³ Las *formaciones discursivas* son los componentes de una *formación ideológica* determinada y articulada a *condiciones de producción* particulares. Una *formación ideológica* es un conjunto de actitudes, de representaciones, etc., relacionada con las posiciones de clase, que es susceptible de intervenir como una fuerza, confrontada a otras, en una coyuntura ideológica que caracteriza una *formación social* en un momento dado. Las *formaciones discursivas* que son los componentes de esta *formación ideológica* están de hecho interrelacionadas y se delimitan recíprocamente (Maingueneau, 1991, 92).

res semánticos: abarca otras múltiples formas de revitalización cultural que incluyen la readquisición de documentación histórica y su reinterpretación en los folletos, canciones y representaciones dramáticas (Rappaport, 1994, 11). Para los nativos la tierra posee un gran valor que difiere ampliamente del dado por el mundo occidental. Por dicho motivo confrontan la utilización que de ella hace éste.

Mientras que para el pensamiento occidental la tierra es un bien social que puede privatizarse, para los autóctonos es una pertenencia recíproca; ellos se vinculan a la tierra y ésta, a su vez, es de pertenencia colectiva. Para aquél el trabajo es algo que hay que pagar, y la tierra una cosa exportable; para los nativos, el cultivo es una relación integral del hombre con la vida. El pensamiento autóctono no pretende convertir a los nativos en dueños de un bien raíz para especular con él o enajenarlo con ánimo de acumulación lucrativa, como la concepción occidental. Su deseo es poder cultivarla, obtener lo básico de la subsistencia y en cierta forma venerarla. El propósito reivindicatorio consiste en recuperar los terrenos ancestrales, verlos en conjunto y, sin desconocer el derecho al usufructo individual, hacer de ellos lugar de trabajo, de remembranza, hasta de oración a las huacas y herencia para los hijos. Esto último garantizaría una continuidad, una circularidad en la tradición: volver a lo que los ancestros habían hecho con la tierra.

Pero, es interesante ver las diferentes modalidades defensivas empleadas de acuerdo a las problemáticas coyunturales del movimiento autóctono. ¿Cómo cuestionar un discurso hegemónico desde la periferia en un momento donde la voz “testimonial” no generaba resonancias de envergadura? Es más eficaz en un proceso reivindicatorio, penetrar en el meollo del

problema y ensanchar las posibles fisuras que posea. Así, Quintín recurre a dicha táctica: por un lado, emplea los recursos legales a su alcance y, en sus discursos, ataca al ente gobernante desde la legalidad; por el otro, cuestiona aspectos de la religión católica pero, en tanto que él mismo no deja de ser un producto sincrético de la influencia evangelizadora del catolicismo y sus creencias tradicionales, no se declara enemigo directo de las prácticas cristianas:

[...] que haya un gran entusiasmo dando a conocer verdadera y claramente que estamos preparados y esta preparación será el más fino cincel para taladrar la cárcel de piedra y salimos y gritar ¡Viva nuestro derecho! y Jesucristo nuestro señor en su Santo Templo [López de Rey, 49].

Sin embargo, la alusión al catolicismo le permite, más que afirmar, confrontar el “gran relato” de dominación religiosa. Al igual que considera necesario tener acceso al control legislativo para buscar paliativos legales de defensa, Quintín pretende reproducir el esquema y el discurso religioso impuesto por occidente, para paulatinamente apropiarse de éste y transformarlo poniéndolo al servicio de su causa reivindicatoria. Él mismo construye su imagen como enviado mesiánico: “Yo no soy profeta, pero sí he sido y soy apóstol de mi raza” [33].

La estructuración de su discurso evoluciona tácticamente: primero se autodenomina “enviado de Dios”, matiza su movimiento con rasgos mesiánicos, se declara apóstol de su raza. Entre los nativos se había creado un sentimiento de profundo respeto y obediencia, una especie de veneración. Allí, adonde llegaba, era hospedado, servido con atención y se lo escucha-

ba atentamente en sus discursos. Se convirtió en símbolo y esperanza. Era una especie de mesías.

En su discurso agitador, la presencia del elemento religioso cristiano es recurrente, pues lo emplea para defender el derecho de propiedad sobre las tierras:

[...] los blancos que nos gobiernan sin derecho y se han adueñado de las tierras de América que Nuestro Señor Jesucristo nos dio para que trabajemos y defendamos [Castrillón, 92].

Pero cuando necesita confrontar el discurso bíblico recurre tanto a sus creencias ancestrales como a los argumentos occidentales que ha aprehendido. Por ejemplo, cuestiona el mito de la creación como “falta de pruebas” (34)²⁴, una fórmula de orden jurídico, y señala una supuesta desvaloración de la oralidad en detrimento de un elemento probatorio material: “porque lo *dicho* sobre la creación del mundo viene de *boca*” (34). ¿Constituye esto una posible ironía respecto al menosprecio que las culturas escriturales manifiestan por las culturas tradicionalmente orales? ¿O es un intento de invertir la carga de la prueba? ¿Acaso en las “Escrituras” occidentales no figura la creación del mundo en seis días?

Tácticamente, Quintín Lame, luego de asimilar el discurso religioso católico impuesto lo intenta reutilizar. En un momento

²⁴ Dicha táctica ya había sido empleada por los movimientos de resistencia autóctonos; por ejemplo, Santos Atahualpa, en 1742, despliega una táctica similar: en un primer momento recurre al discurso religioso impuesto para conservar el conjunto de feligreses y luego lo contrapone con las creencias ancestrales autóctonas, las cuales paulatinamente desplazan las católicas y se convierten en hegemónicas.

Quintín Lame: ¿brújula de la resistencia autóctona?

dado sustenta la validez de la enseñanza telúrica, recurriendo, con referencias metafóricas, a aspectos transmitidos por la evangelización cristiana; amalgama dichos elementos:

Pero el niño que nació en un portal en una cuna de paja, y que se meció como el pájaro en su nido, tejido de paja, fojó todo el libro de la Poesía, todo el libro de la Filosofía y todo el libro de la Literatura: libros que había estudiado desde la Eternidad. El sabía donde estaba oculto el Jardín que crió Dios al principio del mundo para colocar allí al primer hombre y a la primera mujer; jardín oculto a la vista de los grandes hombres, aquellos que se han chamuscado las pestañas estudiando, y que hoy pasados, están tendidos en la eternidad: el guerrero con su espada, el poderoso con su cetro y el sabio con su pluma [18].

En este texto se alude a tres ejes de dominación que desde la conquista les han impuesto a las comunidades nativas: la coerción física (espada), la político-administrativa (rey-cetro) y la sapiencia letrada. El discurso niega la cultura escritural y a quienes se han “chamuscado las pestañas”, pues el acceso al conocimiento dado por la naturaleza está “oculto” para ellos. Además, confronta su presencia viva e ironiza la vida eterna, donde sitúa dichos modelos caducos (espada, rey, letra) para su propósito ideológico. Y en ese proceso de confrontación de creencias resalta la presencia autóctona en el acontecimiento fundamental del cristianismo:

Pues la cuna de la Sabiduría está debajo de crueles montañas escondida, según me lo dijo en sueños aquel indígena que subió a visitar al Recién Nacido en su cuna de paja [18].

Con igual propósito, equipara en importancia el nacimiento de Jesucristo con el nacimiento natural de cualquier indígena, sugiriendo, una vez más, el ideal de igualdad. La analogía o sutil equiparación con Jesús, con el mesías cristiano, se repite en varias oportunidades, a veces ironizando la autoridad suprema de la justicia colombiana:

[...] yo contemplando esas praderas, como Jesucristo contempló la ciudad de Jerusalén donde iba a morir juzgado injustamente por “La Corte” malvada [*En defensa de mi raza*, 116].

Quintín reafirma su carácter mesiánico con la selección de “doce hombres” que lo acompañan, según el modelo de Jesús y sus doce apóstoles²⁵. También emplea estratégicamente las creencias y las tradiciones judeo-cristianas impuestas para confrontarlas con las tradiciones ancestrales nativas:

Dios, el verdadero Muschca, dio un idioma, enseñado por Olo, mujer que desapareció para educar mi raza trescientos años antes del doce de octubre; pero si ésta no era hija de mujer. Fue enviada por la naturaleza para educar mi raza; pues apareció o fue encontrada en las montañas que forman las costas septentrionales de Méjico.

Ahí está el templo del Dios de los ríos. Ahí están los templos de los dioses y los milagros de mis antepasados. Ahí están los evangelios que los sacerdotes de mis antepasados predicaron

²⁵ Es interesante señalar también que Juan Santos Atahualpa, en su movimiento mesiánico de resistencia colonial en Perú, se rodeó igualmente de doce hombres para reproducir sus propósitos ideológicos.

Quintín Lame: ¿brújula de la resistencia autóctona?

a las muchedumbres indígenas trescientos años antes del 12 de octubre [38-39].

La adopción de símbolos cristianos no impide su cuestionamiento y el rechazo de modelos europeos; es más, hace referencia a espacios mesoamericanos de los cuales infiere su desplazamiento hasta las regiones andinas desde donde él habla. Señala como eje divisorio, como hito de ruptura, la fecha del doce de octubre, en lo cual insiste valiéndose de referencias a animales para vehicular su mensaje. Bien sabe que las comunidades nativas se muestran muy permeables a este discurso naturalista:

La abeja centinela está en la puerta de la colmena, atisbando los zánganos que se asemejan a los que llegaron el 12 de octubre de 1492 y se apoderaron de nuestras riquezas, de nuestras leyes y costumbres y también de nuestra religión; y que en calidad de católicos, como lo eran los viejos veteranos de la Madre España, con nosotros no fueron amigos, sino serpientes, para matarnos con el veneno de la envidia. Y esa envidia existe hoy, después de 447 años [31].

En este pasaje se menciona la laboriosidad de la abeja en alusión al trabajo nativo y en contraposición con el zángano, que peyorativamente y por analogía es vinculado con los conquistadores. Y a lo largo del texto el año de 1492 es señalado con insistencia, en diecisiete ocasiones, como fecha que rompe la armonía ancestral.

El discurso continúa refiriéndose con cierta ironía a los “católicos”, “veteranos de la Madre España”, y los asocia con otro

animal, la serpiente, cuyo valor simbólico en Occidental es negativo. Y sobre esta asociación Quintín construye su particular interpretación del mito del “pecado original”. Primero describe a su manera el “paraíso terrenal” de las Escrituras:

El juez Supremo pronunció la segunda sentencia dentro de los cultivos que Él había sembrado, y donde había colocado el mayordomo o cuidandero acompañado de una mujer; y el tocador de ésta era el lago que regaba la sementera; y el hortelano se complacía en mirar la belleza de las flores y de los frutos. Éste fue el lugar donde se cometió el segundo pecado del que muchos historiadores dicen que fue la serpiente la que regaló una manzana, etc., lo cual no fue así: fueron las leyes de la Naturaleza las que ordenaron su estricto cumplimiento [34].

Lame intenta dar una explicación natural al mito cristiano de la expulsión del paraíso, arguyendo que la presencia de flores y frutos, anterior al pecado, exigía de antemano la relación “copulativa”, que obedece a una ley natural, por cuanto el entorno natural es producto de la unión de sexos distintos (34).

En esta misma dirección cuestionadora sitúa, en un plano de igualdad, ritos cristianos y ritos autóctonos, para resaltar la presencia de una prehistoria nativa que se ha mantenido latente en el imaginario nativo hasta la actualidad:

La fe me la enseñó la prehistoria de mis antepasados, cuando elevaban himnos al Dios Sol, en la forma como elevaban sus holocaustos los cristianos, ante [sic] de Jesucristo, al Dios Jehová [39].

Quintín Lame: ¿brújula de la resistencia autóctona?

Esta intención de rescatar referencias precolombinas le permite proponer la presencia viva de valores y creencias nativas que uniéndose a confrontaciones de orden legal, generaron movilizaciones masivas, enfrentamientos armados y la redacción de un documento (de un testimonio) que a la vez fuese un recurso concientizador de las masas autóctonas que continúan librando batallas por el reconocimiento de sus derechos. En ese sentido, Quintín Lame construye sus “pensamientos” para proponer, como producto de las antedichas confrontaciones, el privilegio de las leyes naturales, los valores ancestrales, tradicionales y con base en esto configurar estructuras, que consideramos, serían un eslabón más de la cadena de tácticas de resistencia autóctona contra la dominación colonizadora. Un pequeño relato de vida que quiere contribuir a la construcción de un gran relato de resistencia.

Obras de referencia

- Lame, Manuel Quintín. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Bogotá: Organización Nacional Indígena de Colombia, 1987.
- . *En defensa de mi raza*. Introducción y notas de Gonzalo Castillo Cárdenas. Bogotá: Editextos, 1971.
- López de Rey, Alina. *Un líder y su causa: Quintín Lame*. Popayán: Academia de Historia del Cauca, 1992.
- Maingueneau, Dominique. *L'analyse du discours. Introduction aux lectures des archives “Du discours a l'interdiscours”*. París: Hachette Supérieur, 1991.
- . *Éléments de linguistique pour le texte Littéraire*. París: Bordas, 1990.

- . *Nouvelles tendances en analyse du discours*. París: Hachette, 1987.
- . *Genèses du discours*. Bruxelles: Pierre Mardagar, 1984.
- Maritain, Jacques. *La loi naturell ou loi non écrite*. Suisse: Éditions Universitaires Fribourg, 1986.
- Materne, Yves. *Le réveil indien en Amérique latine*. París: Les Éditions du Cerf, 1976.
- Morales Padrón, Francisco. *Historia del descubrimiento y conquista de América*. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- . *Teoría y leyes de la conquista*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1979.
- Morris, Charles. *Writings on the General Theory of Signs*. París: Mouton & Co. Publishers, 1971.
- Ong, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Rappaport, Joanne. *Cumbe Reborn: an Andean Ethnography of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- . *The Politics of Memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Sánchez, Olga. *Comando Quintín Lame. Guérilla indienne en Colombie*. París: Editions Acratie, 1987.
- Theodosiadis, Francisco. *Literatura testimonial. Análisis de un discurso periférico*. Bogotá: Editorial Magisterio, 1996.
- Varios. *Memorias del Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas*. Bogotá: 7-12 de octubre de 1989.
- Vela, Luis. *El derecho natural en Giorgio del Vecchio*. Roma: Libreria Editrice della Universita Gregoriana, 1965.

Tengo los pies en la cabeza: *autobiografía de una mujer U'wa*

MARCELA VELASCO JARAMILLO
Universidad Javeriana

Introducción

La lucha personal e intelectual para definir la identidad como miembro de una cultura minoritaria se desenvuelve en dinámicas complejas de auto-descubrimiento¹ que deben consolidar la presencia de elementos tanto de la cultura minoritaria como de la cultura mayoritaria que construyen esa identidad. En ese sentido, el auto-descubrimiento directa o indirectamente reconoce la naturaleza híbrida de todas las identidades del “nuevo mundo”, sean éstas indígenas, mestizas, blancas o negras. Nadie es puro. Al seguir esta línea de argumento, Berichá produce *Tengo los pies en la cabeza* (1992), un texto interesante y lleno de significado sobre la identidad indígena y la lucha por la tierra, los derechos culturales y la voz política.

¹ “Autodescubrimiento” es un término que cobró importancia alrededor del quinto centenario del descubrimiento de América como una alternativa a las celebraciones y como una invitación a explorar todos los elementos que se han unido para crear las identidades americanas.

Las luchas indígenas se han basado en la recuperación de la tierra como garantía de supervivencia económica y cultural. En este sentido, tal vez son los pueblos indígenas los que comprenden con mayor claridad la relación entre la tierra y el futuro de un pueblo. El derecho a la tierra no es visto sólo como el origen de la autonomía y las garantías políticas de los pueblos indígenas, sino también como el sustento material y espiritual de sus culturas. La cultura U'wa necesita los cerros sagrados para reproducir su espiritualidad y no podría sobrevivir sin los recursos naturales o las posibilidades de producción que le ofrecen las tierras de sus resguardos. En la narrativa de Berichá la tierra y el acceso y a ésta son elementos primarios de la formación de su lucha personal y social.

Berichá representa la visión indígena de después de la Conquista, una visión que ha reunido elementos de la “otra” cultura y ha trascendido las limitaciones impuestas por la degradación cultural, la marginación político-económica y la pérdida de la tierra. La suya es una narrativa testimonial incomparable porque fue escrita por una “informante” como un acto de resistencia contra el estado tradicional de ignorancia al que han sido sometidos los indígenas. Ella es una pensadora que, a pesar de todos los obstáculos que la cultura dominante le ha impuesto, les devuelve legitimidad y virtud a las fuentes indígenas de conocimiento.

El testimonio de Berichá ha sobrepasado el rol prescrito del indígena que promueve una cultura del silencio. Los mecanismos más arrolladores que la cultura dominante, o la sociedad colombiana, ha utilizado para mantener el dominio, han sido la evangelización, el control de la tierra y la denigración de las costumbres indígenas. Se ha adherido a los valores de la Igle-

sia Católica y a la herencia hispana. Así, la jerarquía gubernamental, el sistema educativo, las relaciones comunitarias, la relación con la tierra y todos los demás aspectos de la vida social, política, económica y religiosa han sido desarrollados de acuerdo a estos dos modelos. Normalmente se ignoran los elementos indígenas y africanos presentes en la cultura nacional colombiana con sus diversidades (o en las culturas nacionales) y cuando son reconocidos se categorizan como folclor o cultura popular.

Berichá ha usado la educación que le brindaron los misioneros y las “leyes de los hombres blancos” para reivindicar su cultura con un relato autobiográfico que se centra en el recuento de la historia y las tradiciones de su pueblo U'wa.

*La narrativa de Berichá:
vida y liberación de una mujer indígena*

Los U'wa, también conocidos como los Tunebo, viven en la vertiente del oeste de la Cordillera Oriental. Son descendientes directos de los Chibchas que constituían la familia cultural y lingüística en esa zona de Colombia cuando llegaron los españoles². Ann Osborn, una antropóloga inglesa que ha hecho estudios sobre los U'wa, dice que Tunebo es un apodo que tal vez surgió de las parodias U'wa (24). Para protegerse de la in-

² La meseta donde está ubicada hoy en día Santa Fe de Bogotá era territorio muisca, el centro cultural, religioso y político más fuerte de la civilización Chibcha que estaba conformada por diversos pueblos y donde se hablaban diferentes idiomas. Este centro cultural fue conquistado por Gonzalo Jiménez de Quesada, Sebastián de Belalcazar y Nicolás de Federmán.

vasión española, los U'wa buscaron el aislamiento. Sin embargo, no pudieron evadir la presencia de los misioneros, y más recientemente, de colonos pobres que buscan tierra en sus territorios. Todo esto influyó profundamente, no sólo en la vida de Berichá, sino también en la cultura U'wa. Hoy en día, los U'wa están en un proceso de recuperación de todas las tierras que perdieron por causa de la expansión de la frontera agrícola colombiana y recientemente enfrentan la llegada de una compañía petrolera (la multinacional OXY) que amenaza el sistema social U'wa al hacer exploraciones en sus tierras.

En la presentación del trabajo de Berichá, *Tengo los pies en la cabeza*, Miguel Vásquez y Clara Mariana Riascos anotan que los U'wa decidieron no seguir la políticas del gobierno que recomendaba introducir la ganadería en los bosques. Desde el punto de vista de la comunidad cada tipo de tierra tiene una función apropiada y la única forma para preservar una sociedad y una cultura es usar la tierra de acuerdo con esta concepción (Berichá, 10-11). Entonces decidieron designarla área de recuperación forestal.

Berichá nació con una incapacidad física severa que le impide caminar normalmente. Tradicionalmente los U'wa abandonan a estos niños en el bosque, pero sus padres decidieron cuidarla ya que no habían podido tener más hijos. A los siete u ocho años de edad, su madre, ya viuda, tuvo muchas dificultades criándola pues la incapacidad de Berichá amenazaba el sustento de las dos. Para sobrevivir, la mayoría de los U'wa necesitan poder caminar y trabajar la tierra para cazar, recolectar o cultivar. Fue en este momento que la madre de Berichá se mudó a una misión recién establecida en la zona, donde fueron adoptadas por monjas.

Tengo los pies en la cabeza: *autobiografía de una mujer U'wa*

Aquí fue donde el proceso de aculturación de Berichá empezó, pero también donde se le dió la oportunidad de trabajar solamente con sus habilidades intelectuales. Es por eso que expresa gratitud a los misioneros que la criaron:

[...] agradezco a mis segundos padres, los Misioneros Javerianos y las Misioneras Teresitas, quienes me brindaron acogida, me hicieron útil en la vida y facilitaron mi desarrollo intelectual, [pese a] ser una mujer indígena con limitaciones físicas [7].

Este reto empoderó a Berichá en la vida y el trabajo y, aun cuando es muy crítica del trabajo aculturador de los misioneros, reconoce el poder de las herramientas que el orden religioso le ha dado: con ellas ha podido reivindicar los derechos de su pueblo.

En su narración Berichá habla muy francamente sobre su escritura y constantemente hace sentir al lector su presencia de escritora. Hay momentos en que entabla un diálogo con su proceso creativo pero también hay partes donde se aísla y se convierte en cronista. Expresa sus debilidades de manera abierta, pero aclara que su propósito es escribir para su pueblo:

Al principio no sabía qué hacer ni tenía cómo comenzar. Veía que escribir toda la historia U'wa representaba un trabajo muy extenso [...], comencé nuevamente a escribir, no solamente mi historia sino la historia de un grupo que estaba a punto de ver extinguida su cultura tradicional [44].

Su narrativa se convierte en un acto de liberación personal y de expresión comunitaria porque ella no escribe solamente

por necesidad, sino también por compromiso. También nos habla de sus métodos, de sus investigaciones históricas y de la forma en que obtuvo la información.

En ocasiones nos entreteníamos contando historias [...]. Luego, tomaba apuntes, anotaba, y si algo se me olvidaba volvía a preguntar para aclarar todo. Así logré recopilar los datos para ésta publicación. Espero que sea para el servicio de todos, en especial para U'wa [46].

Su relación con la creación del libro es ajena a la idea de propiedad privada. Para ella es sólo una alternativa que le permite pasar a las nuevas generaciones los mitos y leyendas U'wa y transmitir, en forma escrita, información que ha compartido oralmente.

En la misión, la cultura “blanca” fue introducida por diversos mecanismos a los que tuvo que adaptarse; por ejemplo, la alimentación: cuando por primera vez consumió productos como el arroz y la leche tuvo que vomitar. En la escuela le enseñaron a repetir “como un loro” sin inculcarle el pensamiento crítico. Una de las primeras lecciones que aprendió fue que Adán y Eva eran nuestros primeros padres, pero ella pensó que la profesora se refería al maíz, que en U'wa se dice *Eba* (23). Ésta es una coincidencia interesante, ya que en la mayoría de las culturas indígenas americanas el maíz desempeña un papel central en los mitos de creación y es representado normalmente como una deidad femenina. Después de terminar su educación, Berichá empezó a enseñar a leer y escribir a niñas U'wa en la escuela de la misión. También se volvió informante indígena de estudiantes de antropología de Bogotá y de una

monja que estaba aprendiendo U'wa para traducir la *Biblia* junto con miembros del Instituto Lingüístico de Verano.

En la misión, su nombre era Esperanza Aguablanca, “Esperancita”, la indígena sumisa, despojada de su identidad U'wa. Haberse librado de su nombre no indígena es un acto muy significativo que captura el renacimiento de Berichá como U'wa. “Esperancita” estaba directamente bajo la influencia de las misioneras que la criaron y en su narrativa Berichá lo asocia con su impotencia, su falta de poder decisivo y su pérdida de identidad.

Cuando Berichá tenía treinta y un años, participó en un curso diseñado para enseñarle habilidades organizativas a campesinos, hecho que cambió drásticamente su percepción del mundo:

Entonces comencé a reflexionar: “¿Por qué las monjitas no nos enseñaban esas cosas?”; comencé a “echar cabeza” y se me vino a la mente que las hermanas no querían que nosotros, [los] U'wa, aprendiéramos esas cosas pues no les convenía que “U'wa tuviera alitas para volar” [26].

Luego de esta experiencia, Berichá y otros U'was, siempre asesorados por los misioneros, fundaron una organización efímera que pretendía concientizar a los U'wa. A pesar de su fracaso, este evento marcó un precedente para posteriores esfuerzos organizativos.

Mientras tanto Berichá continuó desarrollando su carrera y consiguiendo nuevas habilidades. Tomó clases de costura y de mecanografía y se volvió maestra. Cuando una comunidad U'wa solicitó sus servicios como profesora dejó la misión y

reanudó el contacto con su gente. Estos lazos renovados provocaron el proceso de auto-descubrimiento de Berichá. Después de tres años de trabajo en esta comunidad tuvo que irse por razones de salud y volver a la misión. De nuevo ahí no pudo soportar más el trato que le daban las monjas y empezó a analizar críticamente el proceso de aculturación que cambió su vida.

Para poder enfrentar su nueva situación empezó a guardar un diario donde desahogaba sus sentimientos de indignación y escribía sobre sus problemas, y es allí donde comienza a registrar las creencias y las tradiciones de los U'wa. Durante su estadía en la comunidad vivió de nuevo la historia oral y las tradiciones de su gente. Asimismo presenció los hondos problemas sociales que afectan a las comunidades indígenas. Por ejemplo, muchos jóvenes estaban rechazando activamente sus raíces al graduarse de las escuelas misioneras: “ellos ya rechazaron su lengua, su familia, su identidad y sus costumbres, y entre éstas la alimentación” (35).

Berichá dice que empezó a escribir como una forma de encontrar refugio y de resistir:

[...] pues ni obedecí ni me escapé en el sentido de quienes se refugiaron en las montañas; mi escape fue interior, y eso me permitió mucho después recuperar la relación con mi gente [35].

El acto de escribir, que para ella se convirtió en un acto de rebelión, destapó las raíces culturales escondidas y la convenció de la necesidad de enfrentar más firmemente la otra cultura. La utilización de la expresión escrita, que en otras ocasiones se ha usado para cometer actos de transgresión, no solo es algo innovador en el contexto U'wa sino también símbolo de

una identidad indígena enriquecida como producto del contacto con otro pueblo. La incorporación del arte de escribir (en una cultura que no posee expresión escrita) nutre su cultura intelectual y material. Este tipo de asimilación, donde el grupo más vulnerable puede actuar en el proceso de intercambio cultural, se presenta como una alternativa a la aculturación total. Sin embargo, bajo las circunstancias del colonialismo esta oportunidad ha sido limitada.

Berichá cuenta que los U'wa vieron la necesidad, en cuanto comunidades indígenas, de enfrentar al Estado para obtener derechos y reconocimiento y recurrieron a los cabildos para facilitar la comunicación con el gobierno colombiano. Así, aprendieron a utilizar este espacio observando a otras comunidades indígenas que se habían organizado alrededor de éstos desde la época colonial. Aunque fueron impuestos como estructuras legales para promover la asimilación de los indígenas, los cabildos les garantizan cierto grado de protección y han sido la base en las luchas judiciales para la recuperación de la tierra. Entonces, como cultura dominada que busca el reconocimiento y el respeto de sus derechos ante un Estado exclusionista, los U'wa tuvieron que adoptar nuevos mecanismos o estructuras que garantizaran la supervivencia.

En siglos pasados los indígenas buscaron refugio en los bosques más profundos y en los cerros más altos de las cordilleras. Hoy existen menos fronteras y es casi imposible fugarse. Es por esto que Berichá tuvo que encontrar otra forma de escapar. Tal vez las nuevas fronteras sean las luchas por la tierra, la educación, la legislación, las alternativas económicas o la voz y la participación políticas. Pero estas son fronteras difíciles de atravesar. Las comunidades indígenas necesitan pen-

sadores y activistas que no excluyan lo que han aprendido de la cultura dominante y usen esas herramientas para encontrar alternativas.

Algunos misioneros empezaron a cambiar sus actitudes y a reconocer la necesidad de que los U'was lideraran sus propias comunidades y defendieran sus intereses: "afortunadamente habíamos tropezado con algunas personas que sí buscaban que nos organizáramos y asumiéramos derechos y libertades" (40). Cuando Berichá se volvió activista en las organizaciones nacientes de los U'wa, encontró enemigos entre los misioneros, los colonos y los funcionarios del gobierno. Con la militarización del territorio U'wa en los años ochenta, se incrementó la posibilidad de un allanamiento de la escuela, y entonces Berichá decidió quemar sus papeles personales por el miedo de que fueran descubiertos.

Berichá desempeñó su trabajo dentro de los roles de género establecidos, sirviendo a su comunidad como educadora y como divulgadora de las tradiciones indígenas. Al explorar la mitología U'wa, Berichá encuentra que las mujeres ancianas son el puente que los une con el mundo espiritual:

La comunicación directa con los dioses también se hacía con la finalidad de controlar la naturaleza [...]. Este evento cultural de comunicación espiritual le corresponde adelantarlo a la mujer [75-76].

En los diálogos con los dioses ellas pueden invocar a diferentes deidades de acuerdo con el problema previsto, por ejemplo, los problemas de mujer como los partos, la menstruación o la infertilidad se resuelven llamando a la Madre de la tierra.

En la mayoría de los casos las mujeres son las últimas en asimilar valores ajenos en parte porque se desenvuelven más en el espacio privado. Por ejemplo, es común encontrar que muchas indígenas no hablan castellano. Pero entre la nueva generación de mujeres esta situación está cambiando rápidamente ya que hoy en día el contacto con el mundo no indígena es más destructivo y penetrante. Para las comunidades indígenas colombianas es muy difícil controlar los elementos que quieren rechazar y los que desean adoptar para enriquecer sus culturas³. Sin embargo es absurdo pensar que las culturas pueden ser fácilmente controladas ya que son porosas, y como esponjas, absorben lo bueno y lo malo, a las buenas o las malas, para su propio bien o para el mal.

Muchas mujeres jóvenes están dejando sus comunidades para encontrar espacios económicos y sociales que ya no encuentran ahí, y la mayoría de las mujeres mayores, sus madres y abuelas, se quedan en las comunidades donde mantienen el idioma y las tradiciones. La identidad y cultura indígena llegarán a un estado crítico si la nueva generación opta por no transmitir la cosmovisión indígena. Los procesos culturales, sociales y económicos de hoy en día son más fuertes, más flexibles, penetrantes e intensos y las fuerzas de aculturación están en todas partes, en los medios de comunicación, en los colonos que están entrando en números mayores al territorio indígena, en los centros urbanos que están creciendo rápidamente cerca de las comunidades, en las carreteras que facilitan la co-

³ Tal vez los Kogi en la Sierra Nevada de Santa Marta sean los únicos que hayan decidido proteger activamente sus tradiciones usando como estrategia el rechazo de los elementos que conforman la cultura colombiana dominante.

municación y en la tecnología moderna. Si las comunidades tienen capacidad de gestión y si se valora lo “indígena” como alternativa de vida en un mundo que se va quedando sin opciones, entonces habrá posibilidades de supervivencia y enriquecimiento cultural.

Hoy día, los indígenas tienen que reconocer que los conflictos sociales que ocurren lejos de sus comunidades también los afectan a ellos. Por ejemplo, el narcotráfico, el conflicto armado y la distribución desigual de la tierra lleva militares, paramilitares, guerrilleros, narcotraficantes, colonos y mineros a sus territorios, ocasionando serios problemas.

La familia de Berichá ha vivido el contacto con la cultura dominante. Por ejemplo, su madre no habla bien el castellano y se convirtió en una de las informantes más importantes en el proyecto de Berichá de escribir la historia y las tradiciones de los U’wa. La misma Berichá fue aculturada por misioneros. Su hija adoptiva, la niña de su hermana cuyo padre era un mestizo, fue rechazada por el marido indígena de la madre por ser mestiza. De esta manera la familia de Berichá ha experimentado los diferentes niveles de contacto y resistencia con la cultura dominante: aculturación, autodescubrimiento, contacto con misioneros y entrecruzamiento de razas.

Berichá demuestra que la historia y los mitos de creación U’wa han sido influidos por el contacto cultural. Ya que las autoridades religiosas tradicionales han ido desapareciendo, empiezan a surgir como consecuencia interpretaciones más libres de la cosmología U’wa lo que refleja una visión más amplia de la realidad. Un mito de creación dice que “luego llegaron toda clase de animales, como las abejas, el paujil, el cerdo... los cabros, las ovejas y las vacas” (52). La mayoría de estos animales

no son oriundos del Nuevo Mundo. Frases como “algunos animales se quedaron con el hombre U'wa y otros con los hombres blancos” (61-62) introducen a los blancos en los mitos de creación U'wa. Pero la situación inversa nunca ocurre.

El siguiente pasaje es una interpretación interesante que presenta Berichá sobre la cosmología U'wa, sobre la relación con los blancos, sobre el acceso al poder económico, sobre la dependencia y sobre el canibalismo:

Rioá –los blancos– los dioses les dieron lo que les correspondía: riqueza y poder para que le colaboraran a U'wa y les diera plata. Cuando los dioses estaban construyendo el mundo, dicen que lo que se les dió a los blancos era para U'wa; pero luego los dioses no lo consideraron conveniente porque entonces U'wa se quedaría pobre sin ninguna sabiduría [...] si Bistoá [el Creador] se hubiera comido a un Rioá –a un blanco–, entonces de ahí en adelante Rioá hubiera sido carne para U'wa. Pero Bistoá no lo hizo así porque entonces U'wa no iba a dejar ni un Rioá sobre la tierra, los habrían acabado a todos [91].

En sus observaciones acerca de la tradición oral y la creación de mitos, Ann Osborn enfatiza que éstos tradicionalmente han servido para mantener relaciones de cooperación e interdependencia con otros grupos indígenas pertenecientes a la familia cultural de los U'wa (36). Además, el papel del chamán es interpretar los mitos de acuerdo a la realidad. Sin duda, los cambios que han ocurrido desde el contacto con el occidente le han añadido nuevos elementos a la mitología U'wa (142). Osborn también cita en su trabajo una versión similar del mito que se discute arriba como fue narrado por Rivero, un histo-

riador español del siglo XVIII. Según éste, los U'wa creían que cuando Dios hizo el mundo le distribuyó obsequios a todos los pueblos: Los blancos recibieron riquezas y los U'wa comprensión⁴.

Con esta interpretación Berichá explica el poder económico que la sociedad nacional ha ejercido sobre los U'wa. También subraya la flexibilidad de las culturas para acomodarse, pero no necesariamente para aceptar las nuevas influencias, ante todo si éstas amenazan su propia existencia. Además, esta versión del mito ilustra la manera como los U'wa perdieron su riqueza y su sabiduría ante un pueblo que ejercía más poder y al que, de acuerdo al mito, se le había encomendado compartir esta abundancia y fuerza con los U'wa. Cuando los dioses reconocieron que esta dependencia no era beneficiosa para los U'wa ya era demasiado tarde. Si el Creador se hubiera comido a una persona blanca, esta raza se hubiera convertido en carne para los U'wa. Pero el Creador no le dio a los U'wa el poder de aniquilar a otra cultura.

En la mitología existe otra figura que refleja el contacto con el mundo occidental y el peligro que representa el hombre blanco, sobre todo cuando está armado. *Sisama* es una especie de espíritu maligno, enemigo de los U'wa, que puede causar graves enfermedades, matar, desaparecer personas y tomar diferentes formas para hacer el mal y engañar a los U'wa. En una ocasión apareció en forma de un hombre blanco uniformado y

4 "Précianse de muy entendidos estos brutos, y aún de más entendimiento que los blancos; dicen que habiendo Dios criado el mundo y repartido sus dones á todas las gentes, les dio á los blancos riqueza, á los Giraras Cura, porque lo han bien menester para que los azote, y á los Tunebo entendimiento" (Osborn, 25).

Tengo los pies en la cabeza: *autobiografía de una mujer U'wa*

armado, y secuestró a una anciana *Mansená*⁵. Para recuperarla los U'wa debieron acudir a los dioses quienes la salvaron justo antes de ser arrojada por un precipicio (Berichá, 101). Otra vez en forma de hombre blanco uniformado y armado, *Sisama* mató a una hija de *Karasa*, el dios que construyó el firmamento. Un día, cansado de esperar a su hija en el campo, fue a buscarla y encontró rastros de sangre que lo llevaron al cadáver despedazado de la niña (107-108).

Berichá tal vez pertenece a esa primera oleada de indígenas, por lo menos en Colombia, que dejan de ser informantes y escriben sobre su propia cultura. Tradicionalmente los cronistas y luego los antropólogos han dominado la narrativa sobre las costumbres de pueblos que no tienen expresión escrita y que después del contacto con los blancos durante el curso de la historia del nuevo mundo, algunos (como las U'wa) vieron morir a sus ancianos por causa de nuevas enfermedades. Como consecuencia muchos pueblos indígenas, demográficamente pequeños, que se valen de la expresión oral para transmitir su pensamiento y su cultura y que viven en zonas de frontera, como en el bosque amazónico, siguen sufriendo de una pérdida de conocimiento que a su vez ayuda a que avance la aculturación. Es así que el trabajo de algunos antropólogos ha asumido la controversial función de salvar parte del legado cultural de algunas de estas comunidades, de la misma forma como los cronistas de la Conquista dejaron información sobre grupos étnicos que pronto desaparecerían.

⁵ Anciana encargada de ejercer funciones religiosas, encabezar ritos y ceremonias, y comunicarse con los dioses.

Conclusión

La historia de lucha y movilización por la reforma social es el fundamento del autodescubrimiento y la necesidad de desarrollar una consciencia crítica que permita una mirada amplia de las raíces de la identidad. Berichá se ahondó en su ser, en su familia y en su comunidad de origen para consolidar, a través de su relato, su identidad y rescatar sus antecedentes culturales. Este proceso la acercó más a su gente y a su lucha de supervivencia, e involucró en su texto la cosmología y las costumbres U'wa transmitiéndolas así de forma escrita.

Berichá maduró sus escritos dentro de un espacio privado, de enfrentamiento personal que pronto extiende para incluir un recuento de las tradiciones U'wa. Al principio este relato surge de un proyecto individual para recuperar su identidad y conocer a su gente, y luego pasa a ser algo más colectivo. En su texto se dedica a observar la vida cotidiana, la espiritualidad, las costumbres y la tradición U'was.

En las narrativas testimoniales, que en sí son trabajos de autodescubrimiento y formación personal, las culturas dominantes y dominadas se exponen intrincadamente y fluctúan entre el discurso de resistencia y negación de la cultura dominante, hasta la aceptación de ésta como parte integral de la reinterpretación del ser individual y comunitario. Las identidades no son puras y por lo tanto las dinámicas culturales que forman la identidad llevan en sí continuos de conflicto violento, resistencia, adaptación, asimilación o consolidación. Desafortunadamente en el contexto latinoamericano –y en todos los contextos– el contacto cultural ha producido grupos dominantes que se han impuesto con la fuerza y la manipulación de las relacio-

Tengo los pies en la cabeza: *autobiografía de una mujer U'wa*

nes de poder. Es por esta razón que los miembros de las culturas dominadas se ven en la posición de apropiarse de diferentes discursos, ya sea de resistencia o aceptación, para exonerar sus raíces culturales, su raza y su humanidad. El trabajo y la narrativa de Berichá subrayan la relación de las identidades individuales y colectivas con las fuerzas dominantes que afectan la integridad y la auto-determinación indígenas. Ella debió fortalecer su pensamiento desde sus propias raíces para llevar a cabo una lucha personal y colectiva de liberación en favor de su gente.

Obras de referencia

Berichá. *Tengo los pies en la cabeza*. Presentación de Miguel Vásquez y Clara Mariana Riascos. Santafé de Bogotá: Editorial Los Cuatro Elementos, 1992.

Osborn, Ann. *El vuelo de las tijeretas*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, 1985.

*Tres escritores judeo-colombianos:
Guberek, Brainski, Bibliowicz*

NORA EIDELBERG
Wesleyan College

Los judíos comenzaron a emigrar a Sudamérica tras la Primera Guerra Mundial, cuando Estados Unidos cerró sus puertas a los inmigrantes europeos. Los factores que los condujeron a ello fueron las persecuciones y los pogroms¹ en su contra en Europa Central y Oriental. Otros escaparon para evitar el servicio militar o buscar una situación económica más llevadera que la que soportaban tanto en los pequeños pueblos europeos como en las grandes ciudades, donde no se les permitía tener propiedades o ejercer profesiones liberales. Además, la recesión mundial de los años treinta, devastadora para los trabajadores y pequeños comerciantes, los afectó considerablemente.

La colonia judía de Colombia es pequeña y reciente, ya que los inmigrantes europeos empezaron su diáspora hace sólo unos setenta años. La inmigración no fue masiva, como la de los Estados Unidos a principios de siglo o como la de Argentina,

¹ Invasión a las comunidades judías por los cosacos rusos, que saqueaban y quemaban las casas y con frecuencia mataban impunemente a los habitantes.

donde el barón Hirsch auspició la inmigración de cuantioso número de judíos europeos para trabajar en las pampas criando ganado y cultivando la tierra. De allí se originó el “judío gaucho,” personaje pintoresco dentro de la literatura argentina.

Los judíos sefarditas que vinieron de España durante la colonia fueron reprimidos por la Inquisición y los que sobrevivieron eventualmente se asimilaron a la religión y la cultura prevaletentes en el país. Un ejemplo del siglo pasado es el escritor Jorge Isaacs, que se convirtió al catolicismo y tuvo que ocultar su origen judío para ser reconocido como autor y personaje influyente de su época.

Simón Guberek

Simón Guberek es el primer cronista de los judíos que arribaron a Colombia en la década de los años treinta. En *yiddish* escribió *Yo vi crecer un país*, cuyos dos volúmenes fueron publicados en el idioma original en 1973, en Buenos Aires, y luego en español en 1974 (el primer volumen) y 1982 (el segundo), en Bogotá. La obra presenta las luchas de los inmigrantes polacos para adaptarse a una cultura, un idioma y unas convenciones muy distintas de las de su país de origen. En la introducción a la edición en español, el traductor, el poeta Luis Vidales, dice:

[...] esta obra deberá mirarse [...] como la biografía de los sentimientos y las emociones de alguien que asistió al espectáculo del crecimiento de Colombia en un período muy vivaz del devenir nacional. Cuando [Guberek] traza el esquema de la fundación judaica en Colombia, [es] parte que ya no se puede omitir de la historia general del país de este período [13].

Vidales considera a Guberek como un cronista de la vida colombiana –no sólo de la judía– con una percepción sociológica y humanista. Escrita como una serie de viñetas de recuerdos, *Yo vi crecer un país* no puede considerarse como una obra literaria, pero sí constituye un documento importante para conocer y comprender la inmigración y el surgimiento de la pequeña comunidad judía colombiana a partir del primer tercio del presente siglo.

Guberek asevera –y esto se puede extender a casi todos los países latinoamericanos– que el pueblo colombiano dio una buena acogida y aceptó a los inmigrantes judíos por ser dedicados al trabajo, por su deseo de prosperar y por ayudar a los que quedaron detrás, en el *shtetl* (pequeño pueblo) europeo. El antisemitismo se evidencia en las oligarquías de cada país que con su nacionalismo xenofóbico trataron de mantener su gobierno aislado de influencias extranjeras.

Guberek traza los comienzos de este pequeño grupo de gente empeñada en “hacer América”, en alcanzar el éxito económico. Muchos lo lograron y tuvieron la satisfacción de ver a sus hijos y nietos hacerse profesionales, médicos, abogados, ingenieros, muchos de ellos destacados en sus respectivos campos y contribuyendo al adelanto del país. Al mismo tiempo, los nuevos inmigrantes trataron de preservar sus costumbres, su religión, su idioma (el *yiddish* es un dialecto del alemán difundido por Europa central y oriental)². Casi todos observa-

² Los judíos que hablan *yiddish* son considerados *ashkenazim*, a diferencia de los *sefarditas*, que hablan ladino, una variante del español de los siglos XV y XVI que las víctimas de la Inquisición conservaron después de ser expulsados de España y buscar refugio en África del Norte, Europa Central y Oriental, Turquía y América.

ban el Shabat, día consagrado al rezo y al descanso. Con un estilo sentimental, Guberek evoca la vida de los judíos colombianos en los años treinta y cuarenta. Pinta a los personajes de la comunidad que se reunían en el restaurante del hermano del autor, Israel Guberek, para deleitarse con los platos judíos que preparaba, jugar a las cartas y, sobre todo, hacer tertulia y desarrollar así el espíritu unitario de la comunidad. En sus observaciones sobre estas personas, Guberek señala sus cualidades y sus defectos con comprensión y cariño. Sus comentarios son profundos, dados a disquisiciones filosóficas.

En su mayoría, los recién llegados empezaron a ganarse la vida como *clappers* o vendedores ambulantes. Este trabajo era muy duro, pues debían caminar por los barrios pobres y los alrededores de la ciudad para vender a plazos la mercadería que llevaban en maletas o en fardos a la espalda. Los clientes pertenecían a las clases media baja y obrera. Poco a poco, algunos *clappers* se fueron abriendo camino y con sus ahorros pudieron abrir una tienda de comercio, una panadería, una zapatería, etc. Otros establecieron una pequeña fábrica, una industria, y llegaron a prosperar. Así describe Guberek a uno de sus amigos, don Jacobo Lempert, quien lo ayudó con un préstamo y le fío mercadería cuando Guberek instaló su negocio:

Era un hombre sin letras ni sabidurías. Pero tenía una ciencia maravillosa: aquella de que es un gran pecado poseerlo todo –alimentarse, tener un lecho tibio, un techo y un traje decente–, mientras muchos no tienen qué llevar a la boca ni dónde reposar sus huesos. Orar, para él, era recompensar a Dios por los beneficios recibidos. Pero atender a sus criaturas necesitadas era el colmo de la recompensa al Creador. Y por eso lo hacía. Asiduo

de la Sinagoga, los sábados eran para él días sagrados. Allí sabían de su humildad y de su actitud siempre encogida ante todo aquel que sí sabe de letra menuda y de letra sagrada. Más nadie vio en él tales detalles sino los rasgos muy grandes que le adornaban y que muchos, sabios, no suelen tener. Y esto era suficiente motivo para que se le mirase con admiración, respeto y cariño [I, 107].

Los más respetados eran los letrados, doctos en la *Torá* y el *Talmud* (libros hebreos sagrados), y aquellos líderes con iniciativa que establecieron un centro comunitario y una escuela judía, en la cual los niños nacidos en el país aprendían las enseñanzas y las tradiciones hebraicas.

En el segundo volumen, Guberek rinde tributo a sus correligionarios más destacados, tanto de la capital como de las provincias, y a distintas personalidades políticas y literarias del país, entre ellos Héctor Ocampo Marín, subdirector del diario *La República*, y el poeta Luis Vidales (II, 382-383). Evoca el asesinato del líder Jorge Eliécer Gaitán en 1948 y describe la conmoción en la ciudad, que ofrecía “un espectáculo dantesco”. Guberek muestra su solidaridad con el destino del país al lamentar esta tragedia. Al final incluye un artículo del expresidente Alberto Lleras Camargo publicado originalmente en la revista *Visión*, el cual destaca la contribución hecha al país por los judíos al poner mercancías al alcance de todos por el sistema de venta a plazos y lograr “lo que España negó a los criollos, lo que el proteccionismo republicano negó a los patriotas, y el librecambismo del 48 reservó para la oligarquía” (II, 405).

Entre los judíos que sobresalieron durante los años treinta y cuarenta, Guberek menciona a Salomón Brainski –nacido en

Zelechow, Polonia, como él-, a quien ayudó a venir a Colombia. Brainski, que era poeta y cuentista, se inició como *clapper*, al igual que la mayoría de los inmigrantes, y encontró tiempo para escribir aunque tenía que recorrer barrios alejados del centro de la ciudad para vender la mercadería que llevaba.

Los escritores polacos que emigraban a América escribían por vocación –es el caso de Brainski y de Guberek, que lo hacían en *yiddish*, su lengua materna– para dejar un testimonio a las generaciones futuras, tanto judías como cristianas, de los comienzos de la comunidad judía en el Nuevo Mundo.

Aunque los primeros judíos lograron nacionalizarse y participar en la vida económica del país, nunca llegaron a sentirse verdaderos ciudadanos. Debieron de pasar varias generaciones para que un judío se sintiera colombiano, venezolano, etc., y comenzara a hacer parte, aunque en pequeña escala, de la vida política y cultural del país³.

El anhelo de la mayoría era hacer dinero y retornar a Europa. Algunos regresaron a su país, pero América los había cambiado y se sintieron fuera de lugar en el Viejo Mundo. Quienes pudieron trajeron su familia a América o siguieron ayudando con envíos de dinero a los que se quedaban. Por supuesto, las dos guerras mundiales cortaron muchos de los contactos familiares y desvanecieron la esperanza de muchos de volver o de hacer viajar a sus parientes.

³ En un capítulo del libro *Jews of the Latin American Republics*, titulado “Inmigrants’ Progress: The Socioeconomic Status of Jewish Communities Today”, Judith Elkin señala que en la Argentina les tomó a los judíos cuatro generaciones alcanzar la movilidad económica y social que en los Estados Unidos les tomó sólo dos.

Salomón Brainski

Luis Vidales ayudó a traducir al español, en 1945, el libro *Gentes en la noria*, de Salomón Brainski, colección de diez cuentos cuyo motivo es el encuentro entre los inmigrantes judíos y los residentes colombianos, el choque entre los dos mundos del autor, entre los recuerdos que sus compatriotas tienen de los pueblos polacos que dejaron atrás, donde quedaron sus ancestros, y sus sensaciones en el nuevo medio, donde todo es distinto: la gente, la lengua, las costumbres, el trabajo.

En su mayoría, los cuentos tienen un narrador en primera persona y el autor se muestra como testigo de los sucesos que observa, mientras que en los restantes se encuentra un narrador en tercera persona. El estilo es sobrio y realista y evoca la escritura de algunos escritores judíos europeos de la primera parte del siglo, como Yitzchok Peretz, Shalom Asch y Shalom Aleichem, al tiempo que registra el naturalismo de los escritores costumbristas latinoamericanos.

En su ensayo “Latin American-Jewish Writers: Protecting the Hyphen” (“Escritores judeo-latinoamericanos: protegiendo el guión”), Saúl Sosnowski explica que por medio del guión es posible unir o relacionar elementos que normalmente no son identificados como compatibles. Los escritores latinoamericanos eran desconocidos y no formaban parte de la corriente literaria del mundo occidental, hasta que el *boom* literario de los años sesenta y setenta cambió esta categorización, así que al lector de entonces –aun al de hoy– debía parecerle bastante exótico encontrar el adjetivo *latinoamericano* antecedido por un guión y la filiación judía (297-298):

Conflictive elements emerge when coexistence of the Jewish with the non-Jewish national state are thrust upon each other and self-recognition is challenged by state doctrine or non-Jewish perception of the foreign elements in the national fabric [Latin American-Jewish Writers, 300: Elementos conflictivos emergen cuando la coexistencia de un estado nacional judío es confrontado con el no-judío y el reconocimiento individual es desafiado por la doctrina estatal o por la falta de percepción de parte de los judíos de los elementos foráneos a la trama nacional].

Brainski observa y registra las vicisitudes de los trabajadores que apenas ganaban lo suficiente para subsistir, junto con las luchas de las mujeres por suplir las necesidades diarias con el magro salario de los maridos o el que ellas mismas ganaban, si podían trabajar, y satisfacer así, de vez en cuando, el deseo de adquirir una que otra prenda a los vendedores que recorrían los barrios ofreciendo el pago a plazos.

Por otro lado, Brianski relata los conflictos vivenciales y emocionales que experimentaron los judíos al tratar de adaptarse al país y, al mismo tiempo, preservar su idioma, su propia cultura y, sobre todo, la religión ancestral. Se encontraban en una encrucijada existencial, pues ya no hacían parte del pueblo dejado atrás y tampoco pertenecían a la cultura reaccionaria local, que los consideraba extraños y les aplicaba nombres peyorativos, como “gringos”, “polacos”, etc.

Los recuerdos del *shtetl* en la lejana Polonia muestran cómo las vidas de los parientes y los amigos del autor no son muy diferentes: todos luchan por la subsistencia y contra la discriminación de la clase privilegiada respecto a ellos, que integraban la clase de los trabajadores colombianos.

En uno de los cuentos, el titulado “Mi tío Simoncito”, el autor habla de un hombre pobre, desafortunado en su vida material pero rico en vida espiritual y amante de la lectura. Con gran ternura, el Brianski relata la inveterada mala suerte que acompaña a Simoncito, desde el fracaso de sus inversión en la compra de lotes de tierra en Palestina, que perdió con el estallido de la Primera Guerra Mundial, hasta la muerte de su hijo de diez años. En “Don Marcos”, relata el éxito económico de un inmigrante a Colombia que se hace rico a fuerza de trabajo y empeño. Sigue el consejo de su benefactor: “Aquí estamos en América. Aquí no hay lugar para ensoñaciones y tonterías. Si pierdes un día, nunca lo alcanzarás” (115). Sin embargo, fuera de la acumulación de dinero, su vida es completamente vacía. Motel (su nombre es *yiddish*) recuerda el pequeño pueblo de su niñez, sus fechorías de muchacho indisciplinado y su enamoramiento de la hija del banquero del pueblo. Ahora que es rico, manda dinero para traer a la joven a América y se siente muy satisfecho de haber excedido en riqueza a los poderosos de su pueblo.

Los cuentos de Brianski relacionados con niños son conmovedores y desgarradores. En “Niños”, el autor compara las vidas de dos muchachos de la misma edad que viven en un cobertizo dividido en dos partes, en una de las cuales hay un taller de carpintería, mientras que en la otra hay una fábrica de costales. En el centro se encuentran dos albergues improvisados, una es la del portero cuya esposa emplea a una niña de siete años para ayudarle con los quehaceres de la casa y el cuidado de su bebé. En la otra vive un obrero con su hermana y su hijo de siete años. En la vivienda del fondo vive la dueña de la fábrica, cuya niña es despertada por la criada con la inten-

ción de prepararla para ir a la escuela. Mientras que la vida de los dos niños pobres es llena de penurias, la niña rica se queja porque a ella no le gusta estudiar. Este relato refleja no sólo la inequidad económica sino también la social. En “Un chino se enfermó” el autor muestra la desolada vida de los niños de la calle que intentan refugiarse del frío y de la lluvia durante las noches, cubriéndose con periódicos viejos y con esos carteles que despegan de los muros. Sesenta años más tarde, la situación de los niños de las calles ha empeorado, pues no sólo tienen que sobreponerse a la pobreza, sino que deben lidiar también con la violencia y el crimen que han infestado las calles de la ciudad, aparte de eludir las campañas de “limpieza” que buscan exterminarlos.

En la narración “El peso de los siglos”, Brainski explora tanto las posibilidades como las dificultades que se presentan en los intentos de comprensión y convivencia entre colombianos y judíos inmigrados. José Berman, amigo del autor, desaparece repentinamente sin decirle a nadie que pensaba abandonar el país. El narrador se siente frustrado, porque José había sido su mejor amigo, y no comprende cómo pudo haberse marchado sin decirle nada. Poco tiempo después, llega una carta de José explicándole el motivo de su repentina desaparición. José había conseguido alquilar una habitación en casa de una familia de la clase media colombiana, compuesta de una viuda y sus cuatro hijas. Éstas, aunque sufren económicamente, tratan de conservar la apariencia de que pasan por tiempos mejores. El joven se enamora de la hija menor de la viuda. La muchacha le corresponde y todo parece ir bien hasta que confrontan a José con el hecho de que su religión constituye una traba para la unión de la pareja. Se le exige que se convierta al catolicismo si

quiere casarse con la joven para acomodarse al estatus religioso y social de la familia. Entre el amor y la oportunidad de integrarse a la cultura y la religión hegemónicas –para José esto sería una desgracia y lo llevaría a perder su identidad, traicionando la religión de sus padres–, él opta por sobrevivir como lo que es, aunque eso le signifique continuar su vida de judío errante. Por eso escapa del país sin dejar rastro⁴.

Las andanzas del autor por los barrios obreros de la ciudad lo ponen en contacto con el pueblo y llega a constatar que hay poca diferencia intrínseca entre los desarraigados “gringos” y la gente del pueblo colombiano.

En el cuento que da título al libro, “Gentes en la noria”, Vicente Galvis, copiador de documentos para el archivo de un ministerio, se levanta a las siete de la mañana todos los días y, después de tomar el desayuno que le prepara su mujer, sale al trabajo. A las ocho en punto está en su escritorio utilizando su bella caligrafía en un quehacer monótono del cual se siente orgulloso y satisfecho. Un día, en una fiesta del ministerio, conoce a una bella muchacha, a quien invita a bailar. Vicente cae en la cuenta de que “zumos aún no exprimidos se escondían en su existencia” (22). Su rutina se trueca en una vida disipada: llega a casa tarde en la noche después de emborracharse y llega tarde al trabajo. Su jefe le llama la atención varias veces, y corre el peligro de ser despedido. Cuando piensa que debe

⁴ Esta actitud de preservar las tradiciones judías era común entre los inmigrantes y la primera generación. Las siguientes generaciones son más dadas a matrimonios mixtos, pues la presión de los padres ya no es tan fuerte y los jóvenes se sienten colombianos, peruanos, argentinos, etc., pues el recuerdo de los *shtetes* europeos no es para ellos más que anécdotas del repertorio de memorias de sus padres.

enmendarse, surge ante él la imagen de la joven desconocida que lo empuja a rebelarse. Un día, mientras pasea, ve que la joven de sus sueños, vestida de novia, sale de una iglesia. Esto le produce una sacudida tremenda. Desde entonces, Vicente vuelve a su rutina diaria, sumido en su cotidiano trabajo hasta el fin de sus días. Su vida se asemeja a la de los vendedores callejeros inmigrantes que recorren diariamente el mismo camino para ganarse el sustento.

Tampoco es diferente la vida del zapatero José González. En “El secreto de José González”, el autor cuenta su amistad con este hombre hermético a quien al principio evitaba por su actitud retraída. José se convierte en cliente de don Salomón⁵ y se da una relación de mutuo respeto entre ambos. El anhelo de José es llegar a tener una casita, por lo que ahorra “grano a grano, hoja por hoja” (101). Su vida, como la de Vicente, habría seguido igual hasta su muerte, si no fuera por un suceso de la suerte que le depara una mala jugada. Un día, José desaparece, y Brainski no comprende qué puede haber sucedido con este hombre tan serio y confiable. El autor cuenta que, en los días de poco trabajo, suele acudir al Palacio de Justicia para presenciar las decisiones del orden jurídico con respecto a los transgresores de la ley. En una de esas ocasiones, casi un año después de haberlo visto por última vez, el autor encuentra a José González, su viejo cliente, que es juzgado por acuchillar al carnicero que tenía su negocio frente al del zapatero,

⁵ El autor con frecuencia usa su propio nombre cuando habla en primera persona o cuando narra algún suceso desde la tercera persona utiliza nombres ficticios, como Moisés, Marcos, etc. Los relatos en primera persona tienen una mayor autoridad y revelan más intimidad con los personajes.

dejándolo permanentemente inválido. De buenas a primeras, Brainski no entiende lo sucedido, porque el acusado admite su crimen, pero no confiesa por qué lo ha hecho. El autor reconstruye en su mente algunos detalles que había advertido en sus visitas al zapatero: la esposa de éste es muy bonita, y el orgullo de José no le permite confesar que los celos por la relación entre su mujer y el carnicero lo condujeron a tomar venganza. El intercambio de miradas entre los dos hombres le da a entender a José que su amigo es el único que conoce su secreto.

Otro cuento que acaba en desgracia es “La tragedia de Bárbara Jiménez”. Bárbara es la madre de una niña adolescente y trabaja de costurera para mantenerla a ella y a sí misma. Conoce a un hombre con quien inicialmente se siente feliz, pero su vida es truncada cuando el amigo viola a su hija y la deja encinta. Bárbara se suicida ante el dolor insoportable de hallarse tan cruelmente engañada.

En “Vidas truncas”, una pareja de ancianos –él, un inmigrante polaco cuyo pueblo natal, donde vivía toda su familia, fue arrasado por las huestes hitlerianas; ella, una mujer que ha perdido a su joven hija de dieciocho años, víctima de una enfermedad fatal– encuentran consuelo mutuo.

Debido a que Vidales, el traductor, seguramente no sabía *yiddish* y a que acaso debió guiarse por la interpretación en español que le ofrecía Brainski, no se percibe en su versión eco o sabor alguno de la lengua original. Así, la suya resulta una doble traducción o bien un trabajo de editor más que de traductor. De ella no se puede deducir, por ejemplo, si los trillados clichés –“voz argentina”, “cabellera dorada”, “ojos húmedos y neblinosos que miraban con blanda ternura”, “ojos que brillaban con un fulgor turbio”– que se repiten en la obra sonaban

en *yiddish* igualmente usados o si eran propios, quizá, del estilo de la época, rezagos del romanticismo.

En el segundo volumen de *Yo vi crecer un país*, de Guberek, hay un cuento inédito de Brainski, “La tentación”, en una traducción de Luis Karduner (un correligionario argentino), que capta el espíritu y la modalidad lingüística del *yiddish* con más acierto que la de Vidales, porque el traductor conoce los giros del idioma. En este relato, el zapatero Note llega de Polonia y se establece en un pueblo de la costa. Como judío sencillo y religioso, que lleva consigo un *Sefer Torá* (libro de la Ley, que los judíos utilizan en sus rezos, para los cuales debe haber *miniam*, un quórum de diez judíos al menos), rechaza hacerse vendedor ambulante cuando se entera de que, además de las prendas de vestir, sus correligionarios venden estampas religiosas católicas. Note establece su taller de zapatero y prospera. Alto y apuesto, pronto se ve asediado por las mujeres que vienen a buscar sus servicios y no sólo para arreglar sus zapatos. Note no puede resistir el llamado del sexo:

Como si hubiera arrojado de sí la mitad de sus años, bebe de los manantiales que encuentra, con la sed de un peregrino en el desierto, sin poder saciarse. De tanto en tanto le asalta el terror de los pecados, que pesan como una agobiante carga sobre sus hombros [...] Allá, en su pueblo, había un freno. Tenía mujer e hijos, era una persona conocida, rezaba en una sinagoga [...] aquí no hay frenos de ninguna clase, todo es tan diferente [49].

Note se siente redimido, en parte, cuando dona su *Sefer Torá* a la congregación para ser utilizada en el primer servicio religioso judío de celebración del Rosh Hashaná (el Año Nuevo

judío). Pero, como lo dice el autor, cuando no hay frenos, es difícil sustraerse a las tentaciones.

Es de lamentar que la vida de Brainski fuera relativamente corta (murió a los cincuenta y cinco años). Tenía un gran talento como escritor y uno se pregunta cómo se habría desarrollado su carrera literaria si hubiera tenido más tiempo para ella. En sus cuentos Brainski muestra una fina percepción del espíritu humano, al tratar de reconciliar las culturas que lo circundaban. Nos muestra la vida dejada en la lejana Polonia, la formación de la colonia judía en el nuevo país bajo la influencia de la cultura local y su simpatía y su fraternidad con los habitantes nativos, a quienes trata de comprender y ayudar.

Azriel Bibliowicz

Este autor pertenece a la primera generación de judíos nacidos en Colombia⁶. Su novela *El rumor del astracán* marca un hito en la literatura de tema judío en Colombia, ya que es la primera que trata abiertamente de la población judía de este país. La novela recrea los años treinta, cuando Salomón Brainski escri-

⁶ Sociólogo y profesor de la Universidad Nacional de Colombia, Azriel Bibliowicz también se ha desempeñado como periodista en *El Espectador*. Junto con Rodrigo Parra Sandoval ha editado un importante volumen de estudios sociales titulado *La sociología y el país, una experiencia en sociología y periodismo* (Bogotá: Asociación Colombiana de Sociología, 1983). En el ensayo “Entre el temor y el contrabando” narra cómo tres escritores judíos colombianos, Abraham Zacarías López Penha, Jorge Isaacs y Salomón Brainski, sobrevivían regidos por el temor; en “Noé y los desaparecidos”, habla de los judíos desaparecidos; en “¿Era el Quijote judío?” especula sobre la posibilidad, defendida por algunos académicos, de que Cervantes fuese judío. Actualmente prepara una colección de cuentos titulada “Del Edén y el Gehena”.

bía sus cuentos, que tienen la inmediatez de experiencia vivida u observada, mientras que *El rumor del astracán* maneja una visión retrospectiva y crítica. Si Brainski escribe en *yiddish* y llega a nosotros en una traducción, Bibliowicz escribe en castellano. Se entiende que los personajes hablan en *yiddish* entre sí y el autor trata de captar con dichos y expresiones comunes los matices y la inflexión de este idioma, que se convierte en el subtexto de la novela.

La popularidad de la novela se comprueba por el hecho de que la tercera edición (1992) se agotó. Está dirigida no sólo al lector judío, sino al público colombiano y latinoamericano en general, pues Bibliowicz explica detalladamente para el lector no judío algunas de las celebraciones de esa comunidad, como el Año Nuevo o la Pascua (*Peisaj*), que rememora el éxodo de los judíos de Egipto. Bibliowicz no ha tenido que recurrir a estratagemas para ocultar o enmascarar la religión de los personajes, como en el caso de *María*, pues Isaacs presentó a su heroína como conversa para que no fuera rechazada por los lectores antisemitas. A fines del siglo XX, Colombia acepta la diversidad de su población y no castiga con el ostracismo o la indiferencia a los autores de otras religiones o culturas que desean presentar éstas en sus obras. Así, Bibliowicz se ha ganado un lugar en la literatura de este país como parte de la minoría judeo-colombiana, cuyo guión –tal como lo refiere Sosnowski– acepta lo dual y protege la diferencia.

El rumor del astracán recrea la época de los años treinta, cuando la inmigración de los *ashkenazim* de Europa Central fue más numerosa, el momento en que Guberek y Brainski llegaron a Colombia. Presenta las andanzas de dos amigos jóvenes recién llegados de Polonia, Saúl y Jacob, que comienzan a ganarse la

vida como *clappers* con un vocabulario limitado, indispensable para comunicarse. Desean conservar su conexión con el *shtetl* en Europa y forjar una comunidad que les permita mantener su identidad como judíos. Como en los cuentos de Brainski, se trata de afrontar la nueva cultura con sus atractivos y tentaciones, sin ser desleal a la cultura traída del Viejo Mundo.

La novela está dividida en secuencias cortas y numeradas. Evoca los conflictos internos de la comunidad judeo-colombiana y refleja los defectos y las virtudes de los personajes. Además del narrador omnisciente, que revela los pensamientos y los deseos internos de los personajes, hay otro narrador, el abogado Nieto, quien hace sus comentarios en secuencias intercaladas y con la perspectiva del hombre oriundo del país. Nieto ayuda a los judíos en aspectos legales y se beneficia económicamente de ellos. No los juzga, pero encuentra extrañas algunas de sus costumbres. La intención del autor es presentar el punto de vista del “otro”, pero técnicamente no resulta verosímil este procedimiento. Por ejemplo, Nieto se refiere a un chiste contado en *yiddish* entre dos personajes, que él traduce al español, sin dar a conocer que sabe el idioma y sin que se apunte que el narrador omnisciente retoma el relato (84).

Esta es una novela de personajes más que de trama; se puede decir que éstos se las ingenian para resolver los sucesos que se les presentan. Cada uno de ellos, colombiano o inmigrante judío, ejemplifica una actitud diversa frente al problema de la transculturación y/o la aceptación del “otro” en su espacio cultural. Algunos, como Jacob, se aferran a las tradiciones del *shtetl*, siguiendo la práctica estricta de la religión, ayudando a los necesitados sin hacer alarde de ello y pensando que así puede conservar su identidad. Otros, como Saúl y David, absorben

rápidamente las costumbres del país y en su empeño de hacer dinero rápidamente, recurren a negocios ilegales.

Ruth y el pequeño Gershom muestran más la confusión y el dislocamiento que el nuevo ambiente les ocasiona, pero al mismo tiempo, son los que más desean aprender y llegar a formar parte de la cultura local. Gershom quiere identificarse y relacionarse con sus compañeros de escuela y Ruth aspira a ser una mujer inquisitiva, interesada en adquirir nuevos conocimientos; llega a rechazar la antigua costumbre judía de los matrimonios arreglados y quiere aprender las nuevas costumbres. Benavides, colega de Nieto, revela su antisemitismo al quejarse de la “gentuza” que vende a plazos y ha invadido la ciudad:

[...] cualquiera viste paño inglés y no se distingue a los ruanetas de las gentes de regias costumbres [...]. Deberías regresar al comercio de antes, cuando se pagaba al contado y punto. Cuando se tenía dinero, se compraba y no se fomentaba tanta deuda. La usura, el fiado, son costumbres poco sanas [84].

Como dice Sosnowski,

[...] la salida del *shtetl* [...] y el contacto con el mundo impuro, no-*kasher*⁷, contaminan el pasado. Los nuevos deseos son prontamente aceptados por muchos descendientes de los inmigrantes

⁷ *Kasher* es el adjetivo derivado de *kashrut*, el conjunto de las restricciones alimenticias de los judíos ortodoxos, entre las que se encuentra la prohibición de consumir carne de cerdo o mariscos y comer juntos carne y productos lácteos. El término se aplica igualmente en forma figurativa para indicar lo que es correcto y propio al judaísmo, no contaminado por lo cristiano o gentil.

(y por los inmigrantes mismos, como en los casos de Note, en el cuento de Brainski, de Ruth y del pequeño Gershom), por aquellos que practican su nuevo lenguaje nacional y que encuentran su propia identidad en el guión autorreferencial que proclama la unión de lo diferente [*La orilla inminente*, 23].

Bibliowicz es un autor de talentos variados: hábil en hacer análisis y crítica sociológica y literaria, y de escribir ficción con excelente perspicacia y conocimiento del comportamiento y complejidad de sus personajes. Su interés en temas judíos y la trayectoria de éstos en su país, lo hace un genuino autor judeo-colombiano que enriquece la literatura colombiana al mestizarla con la cultura judía y sacar a la luz el aporte de esta minoría. Además, recoge el cruce cultural y la hibridación inevitable de todo encuentro de comunidades diferentes en contacto.

Obras de referencia

Bibliowicz, Azriel. *El rumor del astracán*. Santa Fé de Bogotá: Editorial Planeta, 1992.

Brainski, Salomón. *Gentes en la noria. Cuentos bogotanos*. Versión castellana de Luis Vidales. Bogotá: Canal Ramírez-Antares, 1973.

Guberek, Simón. *Yo vi crecer un país*. Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 1974. (La versión en *yiddish* apareció en Buenos Aires en 1973. El segundo volumen fue publicado en 1982 como una edición de la Fundación Cultural Simón y Lola Guberek).

Sosnowski, Saúl. "Latin American-Jewish Writers: Protecting the Hyphen". *The Jewish Presence in Latin America*. Edición

Tres escritores judeo-colombianos: Guberek, Brainski, Bibliowicz

de Judith Laikin Elkin y Gilbert W. Merckx. Boston: Allen & Unwin, 1987, 297-307.

———. *La orilla inminente. Escritores judíos argentinos*. Buenos Aires: Editorial Legasa, 1987.

