



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Guacas: las ocupaciones crecientes de los Andes colombianos (Una antropología a ras del suelo)

Luis Alberto Suárez Guava

Universidad Nacional de Colombia

Departamento de Antropología

Bogotá, Colombia

2022

Guacas: las ocupaciones crecientes de los Andes colombianos (Una antropología a ras del suelo)

Luis Alberto Suárez Guava

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título
de:

Doctor en Antropología Social

Director (a):

François Correa Rubio

Línea de Investigación:

Problemáticas y perspectivas de los pueblos indígenas contemporáneos

Universidad Nacional de Colombia

Departamento de Antropología

Bogotá, Colombia

2022



Fiesta Avalancha, Ilustración de Janneth Taimal, 2021

Para Arturo, que sigue creciendo

A todas estas cosas y otras semejantes llamaron huaca, no por tenerlas por dioses ni adorarlas, sino por la particular ventaja que hacían a las comunes; por esta causa las miraban y trataban con veneración y respeto.

Joseph de Acosta, 1590

Declaración de obra original

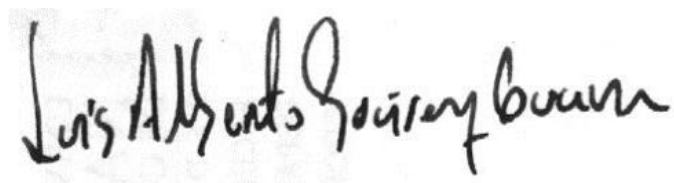
Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.



Luis Alberto Suárez Guava

Cédula 79611879

Fecha 18/06/2021

Agradecimientos

La gente que escribe en vilo tiene todas las deudas a flor de piel. Siempre acaba de escribir sus últimas palabras, que no son suyas. Todo se lo debe a una serie tan larga de personas, otras gentes y otras vidas, que da vergüenza el acaso de considerar que alguien se ha quedado por fuera de la enumeración y, mucho más, que haya algo original en lo que decimos que decimos. Sé que de estas personas que menciono y de muchas otras cuyo nombre no supe y de otras que no hicieron parte de estos años, se me pegó y se me volvió propio algo que está conmigo en este momento de las gracias y que, sobre todo, me hizo posible.

En el sur de Nariño:

A los finados don Marcos Reina, doña María del Carmen Quitiaquez, don Arquimedes Taimbud y doña Laura Elisa Chirán. Don Marcos nos puso la tarea y nos hizo la tarea de recoger un nylon y nos contó las primeras historias de las guacas del Cerro Gordo y ambas cosas fueron serias y mientras pasaban su risa se nos pegó. Doña María del Carmen nos enseñó en una lengua difícil la historia de San Francisquito y sobre todo nos enseñó el carácter sagrado del baile delante del santo. Don Arquimedes me llevó varias veces a su jardín, que era el orgullo indígena de Pastás, y allí me abrumó con el cuento de cada planta, como si eso que él decía fuera conmensurable y lo mismo hizo con tantos estudiantes y ninguno de nosotros estuvo a la altura de su generosidad. Doña Laurita me abrigó con la ruana que espera cada temporada de campo ansiosa por volver a Cumbal, me alimentó con los mejores locros que he probado y me llenó de alegría en cada vuelta y de una profunda tristeza en cada despedida. En diciembre de 2021 se murió en medio de un ataque de entusiasmo por estar volviendo a su casa desde el hospital de Ipiales y nos dejó una pena que se prologa hasta cada vez que nos contamos cómo eran su voz y sus chistes, ambos dulces y reconfortantes, tanto que algunos la han vuelto a escuchar llegando a la casa y apuran el paso para volverla a ver.

A la familia Paguay Chirán porque a causa de ellos hay muchos antropólogos y muchas antropólogas en este mundo. Pero no solo por eso. Don Julio, doña Laurita, don Aníbal, doña Cruz, don José María, la señora Aurita, don Segundo, la señora Lili, la comadre Flor, el compadre Gilberto, don Julio César y doña Diana, don Miguel y doña Victoria, la Paty y el pequeño Sebitas, el Wilmer y la Alexandra y el pequeño Samuel, mi ahijada Andrea Shirley y el pequeño Dylan son mis maestros desde hace más de nueve años. Cada que vuelvo tienen un nuevo plan y una nueva tarea que podremos hacer. Me han acompañado en empeños cósmicos, como la choza que llevamos en 2021 al Resguardo de Pastás o como la confirmación de mi ahijada en diciembre pasado. Me han dado razones para volver y me han hecho ver que lo que he conocido es poco y que siempre hay más y que no terminaremos.

A la familia Reina Piarpuzán, especialmente a doña Esperanza, a doña Tulia y a María Inés, sin quienes este camino nunca se hubiera abierto como lo hizo. A ellas la antropología les debe todavía más títulos de pregrado y algunos de posgrado. A don Manuel Erira, al tío Gonzalo Piarpuzán, a doña Yolanda Chamorro, a su hija y a su nieto, Camilo, quienes nos han recibido con cariño. A don Wilson Tupaz, fiestero de San Francisquito que me informa siempre las fechas críticas. A don Oscar Quitiaquez, presidente de la junta de fiesteros. A la familia de los síndicos quienes nos incluyen, siempre que vamos, en la fiesta del santico.

A Joanne Rappaport, quien me dejó encargando con sus compadres en Cumbal y de ese modo me puso en el mejor de los lugares para continuar mi educación.

En el Norte del Tolima:

A los finados. Don Roberto Gómez, quien fue mi padre en el Norte del Tolima. Don Argemiro Pineda, también llamado don Ángel, que me empezó a explicar que la magia y el humor parecen ser la misma cosa. A don Marquitos Villanueva, quien nos acompañaba a todos lados y nos enseñó a jugar machaca. A Wilson Cruz, quien nos apartaba los tiquetes y me recibía con entusiasmo cada vez en Murillo. A don Arturo Delgado, que nos explicó la verdadera historia del mundo. A don Gabriel Barragán, que me contó la más extraña historia de la patria.

En El Bosque, a doña Marleny León y a su esposo, don Arturo Castellanos, quienes nos recibieron y nos dieron comida, tareas y las tardes más llenas de risa. Tantas carcajadas

nos aliviaron a Sebastián Anzola, a Felipe Becerra y a mí. En parte el alivio consistió en que don Arturo nos puso en el camino de ser aprendices de todo y maestros de nada.

En Murillo a don Jairo Villanueva y a doña Fanny, ellos recibieron esas hordas de estudiantes con entusiasmo y a todos les ayudaron en sus tareas. A mí me siguen recibiendo en su casa para hablar de este país que nos tocó. A doña Gloria Ferro por todas las onces que nos comimos en su casa. A doña Berta Pompeyo, a doña Berta Camargo, a doña María Delicia, a doña Diosita, a don Laureano, a don Israel en el café Manizales, el primer lugar al que llegábamos y último del que nos íbamos.

A doña Gloria Sierra y a don Orminso Acero, que llevan más de diez años recibiéndonos en San Pedro y encontrando la forma de acomodar a los grupos dispares de estudiantes. A doña Carmen Díaz y a don Víctor Pérez, quienes nos han esperado incontables veces en su casa en lo profundo del faldón y allí nos contaron sus vidas y nos preguntaron por las nuestras. A doña Herlinda Puertas, quien en su casa, durante los últimos tres años, ha sabido encontrar labores para nosotros. A don Javier Rodríguez, quien nos llevó innumerables veces del plan a San Pedro y más arriba. A José Barranco, quien nos empezó a explicar los misterios de las cosas vivas.

A Mangy Parra y a toda su familia, porque su casa fue un lugar de aprendizaje y un refugio, por contarnos tantas luchas y seguir con tanto valor desafiando al mundo.

En la Universidad de Caldas:

A Camilo Lozano y a Claudia Piedrahita, cuyas amistades y conversas hicieron de esta ciudad el mejor de los hogares. A Juliana Gómez por su confianza, su amistad y su atención generosa. A Gregorio Hernández Pulgarín por tener su casa dispuesta y el mejor ánimo. A Sofía Lara y a sus padres por la finca, toda la comida y las buenas ganas de hacer unas clases mejores. A Cyril Menta por su amabilidad y sus lecturas rigurosas. A las y a los estudiantes, quienes son la más preciosa de las materias de nuestra universidad. A las antropólogas pastos que confiaron en mí para acompañar sus indagaciones de tesis y que han hecho un magnífico trabajo de investigación para sus vidas y la antropología: Yorely Quiguntar, Carolina Ortega, Janneth Taimal y Claudia Charfuelán. Al grupo de tesis (en el cual también estuvieron las mujeres pastos) que funcionó con puntualidad y dedicación durante toda la pandemia y que le hicieron preguntas cruciales a las versiones finales de este trabajo: Gentil Mauricio Sánchez

Guapacha, Camila Aricapa, Duván Camilo López, David Marulanda García, Ana María Rodríguez y Daniela Sánchez (las dos últimas de la Pontificia Universidad Javeriana). Al semillero *Asuntos de Campo y Escritura Antropológica*, por ser un espacio abierto, incluyente y responsable. Al equipo editorial de *Pai. Revista de etnografía*, por confiar en esa pequeña locura: Mónica Cuéllar, Diana María Suaza, Carlos Alvarán, David Marulanda y Gentil Mauricio Sánchez. Y a Janneth Taimal, de nuevo, por concebir la mejor portada que este trabajo pudo alguna vez llegar a imaginar.

En la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia:

A Pedro Argüello y a Andrés Ospina Enciso, quienes han sido cómplices de emprendimientos editoriales, docentes e investigativos. A los estudiantes de la Maestría en Patrimonio Cultural, algunos de quienes se vieron interpelados por la versión del trabajo de campo con las manos sucias.

En la Universidad del Cauca:

A Cristóbal Gnecco, quien con una confianza inmensa me puso a dar clases en el doctorado de antropología y me alimentó en su casa con buena comida y mejores libros, como si eso fuera imaginable. A las últimas tres generaciones de estudiantes de ese doctorado, quienes me han desafiado con preguntas agudas y su necesaria suspensión de la credibilidad.

En la Universidad Externado de Colombia:

A Claudia Patricia Platarrueda Vanegas, quien ha acompañado parte de mis desvaríos y me ha contagiado los suyos en una búsqueda honesta y respetuosa con el mundo. A Clara Van der Hammen por tener confianza y contar conmigo. A María Angélica Ospina y a Beatriz Goubert, compañeras de café y de charlas. A Alexandra Peña Bautista, Adriana Bolaños, Daniela Ossa, Laura Beltrán Solano, Vanessa Fernández y Daniel Torres, quienes me señalaron caminos insospechados con sus tesis de grado y me dieron amistades duraderas y generosas. A quienes tuvieron que recibir las clases, sobre todo las de parentesco y seminario de investigación, que tanto me enseñaron.

En la Pontificia Universidad Javeriana:

A Giovanna Micarelli por permitirme hacer trabajo de campo, que ya es mucho, pero sobre todo por su amistad, las novelas y los tintos. A los estudiantes que en esa universidad

fueron especialmente generosos conmigo. Felipe Becerra, Juan Sebastián Anzola y Ana María Rodríguez Suárez, mis amistades, me permitieron acompañarlas en su formación y, como tenía que ser, terminaron enseñándome mucha y muy buena antropología; pero sobre todo, por seguir soñando y tratando de hacer un mundo mejor. A Carlos del Cairo y Luisa Fernanda Sánchez, que consiguieron abrir espacio para un trabajo editorial que le dio nuevo impulso a esta tesis. A Maritza Díaz, con quien nos detuvimos varias veces, y lo seguimos haciendo, para conversar acerca de cómo enseñar y hacer antropología. A Juan Pablo Godoy por su ayuda con la transcripción de textos sobre etnografía de la Sierra Nevada y por el año de trabajo en el equipo editorial de *Universitas Humanística*. Al Grupo de Estudios Etnográficos, que funcionó entre 2014 y 2017, en donde algunos capítulos de esta tesis, y otros escritos que no quedaron, tuvieron un primer fogueo. A Galo Naranjo por acompañarme a varias celebraciones de San Francisquito y por hacer muchas de las fotografías de esta tesis.

En la Universidad Nacional de Colombia:

A François Correa por su paciencia y confianza en que esto podía llegar a puerto. También por su generosidad y comprensión en los momentos difíciles. A mis profesoras y profesores de pregrado, maestría y doctorado, todas y todos, por enseñarme, por retarme, por ayudarme a encontrar voz. A las muchas personas que como estudiantes tuvieron que soportar mis clases de etnografía, fundamentos de antropología y, sobre todo, de Marx y Lévi-Strauss. A los integrantes del Grupo Etnografía y Memoria de Armero, con quienes comencé el camino: Sandra Liliana Acero, Mónica Cuéllar Gempeler, Yolanda Cote, Luisa Arenas, Johan Leonardo Nieto García y Andrés Ospina. A mis compañeras y compañeros de doctorado, quienes tuvieron paciencia durante mis intervenciones: María Teresa García, Clara Carreño, Angélica Franco Gamboa, Christian Delgado, Andrés Lara y el malogrado y brillante Marco Alejandro Melo. A Andrea Buitrago, Catalina García y Nicolás Pulido, quienes continuaron con empeño el trabajo del grupo de Armero. Al equipo de *Maguaré*, en donde teníamos reuniones de trabajo desafiantes, preguntándonos por cómo hacer una mejor antropología (espero que parte de eso se note en alguna de las líneas de este trabajo). A María Inés Reina y María del Pilar Rivera por mostrarle las primeras maravillas de los pastos a la antropología bogotana y de este modo fundaron una saga de investigaciones que aún continúa en otras universidades. A Natalia Ortiz, Jaime Clavijo, Danilo Palacios, María Isabel Galindo, Esteban Delgado y Melissa Delgado quienes hicieron parte de esas salidas de campo y llevaron a cabo sus trabajos de grado allí. A

Laura Bibiana Holguín porque su trabajo en Ráquira ayudó a mostrar otros caminos materiales de indagación. A quienes fueron a las salidas de campo en Tolima y en Nariño entre 2006 y 2012. A Ana María Groot, quien en un arranque de inconsciencia me permitió dar las primeras clases: casi nada me ha hecho tan feliz y me ha transformado tanto. A Ximena Pachón, quien me encomendó la tarea de editar *Maguaré* y ese encargo terminó siendo tremendamente educativo. A Jaime Arocha, particularmente iluminador en las clases del doctorado. A Roberto Pineda Camacho, quien en distintos momentos me abrió nuevos temas de investigación y me puso a leer a José María Arguedas. A Luis Carlos Álvarez Jiménez por invitarme a hablar en sus clases. A Claudia Suárez, quien desde la Coordinación de posgrados de antropología me orientó en la maraña burocrática con una pericia admirable. A la Universidad misma, que me ha hecho posible, con todas las contradicciones que cargamos ella y yo.

En la vida de puertas para adentro:

A mi compadre Carlos Páramo Bonilla, a quien le debo esta vida y la otra por sus favores y su fe.

A Ingrid Sánchez Bernal, con quien pasamos las duras y las maduras en el último tiempo en *Maguaré*, y a quien le debo los caminos más exóticos de la risa y la conciencia de ser de la gente que somos. Ella hizo varias imágenes de esta tesis y con ella conversamos sobre todos estos temas, pero sobre todo le debo una confianza generosa como no hay otra.

A Mauricio Pardo, quien me jaló de un trabajo de campo feliz en 2017 y me trajo a encontrar la vida en Manizales. Ahora, gracias a eso, viene a comer en la casa y charlamos con un buen ánimo de la vida y la antropología.

A Mauricio Caviedes, quien me dio un lugar para poder hacer antropología y me rescató en un momento de asueto no buscado.

A Adriana Bolaños Gómez y a Zamira Namén Urrutia, con quienes compartimos muchas horas de trabajo en *Maguaré*, pero también salidas de campo, conversaciones sobre la antropología y discusiones que me ayudaron a comprender otros intereses y otros ánimos.

A Andrés Ospina Enciso, por estar dispuesto a confiar en mis derivas, por hacer parte de las investigaciones en Armero y por haber comenzado junto a mí todo el trabajo de *Maguaré*.

A Laura Chaustre, Edward Iván González, Natalia Gamboa y Natalia Martínez por leerme y acompañarme en las pequeñas aventuras de la antropología.

A Bárbara García, mi profesora de primaria en el sur de Bogotá a comienzos de la década de 1980 y a quien me vine a encontrar al cabo de muchas vueltas en 2016, la primera persona que alguna vez confió en que gente como yo pudiera escribir y decir algo.

Al taitico San Francisquito, al Padre Eternito y a Omaira Sánchez.

A Luis Guillermo Vasco por su generoso modo de hacer y vivir la antropología.

A Ulises, con quien nos arrunchamos durante el último año, unas veces felices y otras confundidos, mientras este texto se volvía final.

A Yesid Malagón, por tener las bromas listas para aliviar los días.

A María Teresa Guava Arévalo, mi madre, quien volvió a cuidarme como hace muchos años y me vuelve a poner delante la vida que nos trajo a estos días.

A Arturo Suárez Acero, mi hijo, por obligarme a trabajar en la tesis cuando yo empezaba postergar. Y por hacer parte, la más importante, del mejor período de vida familiar que he vivido.

A Laura Guzmán, mi compañera de la vida y la antropología, porque juntos somos felices.

Resumen

Guacas: las ocupaciones crecientes de los Andes colombianos (Una antropología a ras del suelo)

Este es un estudio de las guacas en dos lugares de los Andes colombianos: el Norte del Tolima y el suroccidente andino de Nariño. Las guacas son, a un tiempo, fuentes de crecimientos excepcionales y los mismos crecimientos excepcionales. En el Tolima las guacas hacen, sobretodo, movimientos de tierra. En Nariño las guacas son fenómenos atmosféricos contaminantes (aires y fiestas). Todas provocan movimientos de gente. Como cosas vivas, las guacas oscilan constantemente entre ocupaciones y desocupaciones.

Realicé inmersiones cortas de trabajo de campo durante más de ocho años e hice una revisión de documentos coloniales y republicanos sobre el centro de Colombia y los Andes centrales. En Nariño he compartido la vida diaria de los indígenas pastos (en una vereda de Cumbal y en una vereda de Aldana). En el Norte del Tolima he sostenido una larga conversación, durante caminatas prolongadas a lugares encantados. Presento siete ensayos que, como una cabuya, van enredando dos tramas principales (la avalancha y la fiesta) con acentos y escrituras distintas en cada capítulo.

Este trabajo se inscribe en una corriente de la antropología que ha apostado por el estudio comparativo de las formas de la vida. Al trabajar "a ras del suelo", pretendo recuperar la sorpresa que causa la vida en mis amigos indígenas y campesinos. El principal hallazgo es que las guacas están vivas y sus vidas siguen ocurriendo como crecimientos mientras se leen estas palabras.

Palabras clave: guacas, Andes colombianos, antropología social, desastres naturales, festividad, etnología.

Abstract

Guacas: growing occupations of Colombian Andes (An anthropology at ground level)

This is a study about the *guacas* in two places in the Colombian Andes: the Northern region of Tolima and the Andean southwestern Nariño. Guacas are, at the same time, sources of exceptional growth and the same exceptional growth. In Tolima the guacas cause, above all, landslides and movements of landmass. In Nariño, guacas are contaminating atmospheric phenomena (airs and festivities). They all provoke movements of people. As living things, guacas constantly oscillate between occupations and voiding.

I did short field immersions for over eight years and did a review of colonial and republican documents on central Colombia and the central Andes. In Nariño I shared the daily life of the Pastos indigenous people (in two veredas, one in Cumbal and another in Aldana). In Northern Tolima I had long conversations and long walks to different enchanted places. This work consists of seven essays that, like a rope, entangle two main plots (the avalanche and the festivity) with different accents and writings in each chapter.

My approach is part of an anthropological current that has opted for the comparative study of life forms. By working “at ground level”, I try to recover the surprise that life causes in my indigenous and peasant friends. The main finding is that guacas are alive and that they are living and growing while these words are read.

Keywords: guacas, Colombian Andes, social anthropology, natural disasters, festivities, ethnology.

Contenido

	Pág.
Resumen	XV
Contenido	XVII
Lista de imágenes	XX
Lista de mapas	XXI
Introducción	1
Modos de trabajo: aperturas de teoría y método	2
Una cuerda de dos cabuyas.....	10
1. Un Armero en Armero: el mundo se cubre y se muestra	15
1.1 <i>Eso</i>	17
1.2 Lluvias por la avalancha	20
1.3 Nacimiento y bautismo en el lodo.....	24
1.4 Omaira y la tierra hambrienta	28
1.5 Digresión: el diablo en la piedra	33
1.6 La lagunilla en el Sirpe o El Provenir.....	36
1.7 El cura y las putas	40
1.8 El cementerio desenterrado en el cementerio enterrado	43
1.9 El holocausto y la tragedia	45
1.10 Valancheros	48
1.11 Entierros.....	53
2. Los crecimientos que visten al mundo: las guacas de los Andes en el siglo XVI	55
2.1 Entrada	55
2.2 El crecimiento de arrumes y rimeros	58
2.3 El gran desbordamiento	64
2.4 Vestido creciente	70
2.5 Sonidos, luces, aires y fiestas desbordadas	76
2.6 Salida.....	86
3. Los humores de lo propio en Cumbal	89
3.1 Los Paguay y las guacas: una teoría de los encargos	93
3.2 El Padre Eternito alumbrando en la tierra	98
3.3 Destaparse por arriba y por abajo	104
3.4 Un mundo guaicoso.....	107
3.5 Un cerro de candela	110
3.6 Crecimiento de los chistes en la Boyera	115

3.7	Chuma hirviente	121
3.8	Humos y humores de la tierra	125
4.	La larga vida de Juan Díaz, caudaloso y encantado.....	129
4.1	El Alto Juan Díaz.....	131
4.2	Armero.....	135
4.3	Rima de La Esmeralda y El Dorado	136
4.4	La mina perdida.....	143
4.5	La Casa Grande	145
4.6	Las dos avalanchas antiguas	147
4.7	Modos extraños.....	150
4.8	Más avalanchas	152
4.9	Cerro caudaloso	155
4.10	Una vida larga y ocupada	159
4.11	Un encanto vivo	164
5.	La legalidad criadora: documentos y posesiones de la tierra en Cumbal.....	169
5.1	Las teorías jurídicas de la posesión	171
5.2	Criar un documento: una legalidad criadora	175
5.3	Las voluntades particulares en las escrituras individuales.....	180
5.4	Los sueños secretos de Güel.....	182
5.5	La voluntad de la tierra se aclara	187
5.6	El trabajo que recupera la tierra	189
5.7	La posesión de la tierra	192
5.8	La historia es una y sale como emanación	195
6.	Riquezas vivas en un mundo vivo	197
6.1	La vida del oro y otras vidas.....	199
6.2	La cambiante forma del tesoro	202
6.3	Movimientos del mundo	204
6.4	Cerros huecos y lagunas pobladas	207
6.5	Fiesta avalancha y procesión.....	210
6.6	Sueños y riquezas del finado Roberto Gómez.....	212
6.7	Sangrenegra, guaca en El Bosque	216
6.8	El yelo de los nevados	217
6.9	Ruinas escondidas, crecimientos ocultos	220
6.10	El toro en El Sirpe.....	223
6.11	Solimán, los restos de la ambición	225
6.12	La pudrición de las riquezas	227
7.	Una fiesta de guacas: San Francisco en La Laguna y otros <i>misios</i>	231
7.1	El baile y la lucha entre los pastos según Doumer Mamián.....	232
7.2	San Francisquito de la tierra y el agua.....	238
7.3	Los fiesteros	242
7.4	San Isidro y el ángel.....	244
7.5	Los toros: Veneno y Granodioro	248
7.6	Los negros y las guascas.....	250
7.7	El pinquillo y el bombo	253
7.8	El santo y los síndicos: cargos y encargos	255
7.9	Un santo bravo y lleno de vestidos	259
7.10	El orden entreverado de la fiesta.....	262
7.11	La siembra	267

7.12	Digresión. Los santos de Inti Raymi	272
7.13	Los castillos en la fiesta de la Laguna	276
7.14	Lo que ha dicho la antropología reciente de esta fiesta	282
7.15	Una fiesta de guacas entreveradas	285
8.	Restos y partidas y alabanza de las guacas	291
	Alabanza de las guacas	295
A.	Anexo: Las temporadas de trabajo de campo	307
B.	Anexo: Persecuciones de la sangre en La Aguadita	309
	Bibliografía	325

Lista de imágenes

	Pág.
Imagen 1. Omaira esculpida como don de vuelta. Fotografía del autor, 2019	28
Imagen 2. Muñeca enterrada para Omaira. Fotografía del autor, 2019.....	32
Imagen 3. Dones en la tumba dos de Omaira. Fotografía del autor, 2019	32
Imagen 4. Estampa recibida en Armero, 2007.....	33
Imagen 5. Ídolos de los chinchaysuyus. Felipe Guamán Poma de Ayala	72
Imagen 6. Ídolos y Uacas de los Andesuyus. Felipe Guamán Poma de Ayala	73
Imagen 7. Caminos y cerros en el Resguardo de Cumbal. Por Janneth Taimal Aza, Cumbal, 2020.....	92
Imagen 8. Padre Eternito en Tasmag. Fotografía del autor, junio de 2017	101
Imagen 9. Cerro Cumbal desde Güel. Fotografía del autor, junio de 2017	110
Imagen 10. La entrada de una carbonera. Fotografía del autor, junio de 2017	111
Imagen 11. Carbonera en Güel. Fotografía del autor, junio de 2017	112
Imagen 12. Rescate del carbón. Fotografía del autor, junio de 2017	114
Imagen 13. Cerro mama Juana en el sector Güel, Cumbal. Fotografía de Janneth Taimal Aza, 2019	187
Imagen 14. Arturo Delgado cuenta la historia. Fotografía del autor, 2018	206
Imagen 15. La laguna y los danzantes. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2012.....	239
Imagen 16. La capilla en el borde La Laguna. Fotografía de Galo Naranjo, 2015	241
Imagen 17. Los danzantes con el síndico y en santico. Fotografía de Galo Naranjo, 2015	243
Imagen 18. San Isidro sobre don Miguel Ángel Chalapud. Fotografía de Galo Naranjo, 2014	244
Imagen 19. San Isidro. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2014.....	246
Imagen 20. El ángel con su traje viejo. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2012.....	247
Imagen 21. El Ángel de la guarda con su traje nuevo. Fotografía de Galo Naranjo, 2014	247
Imagen 22. Granodioro en la siembra. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2014	249
Imagen 23. Los dos negros. Fotografía de Galo Naranjo, 2014	251
Imagen 24. Danzantes y músicos. Fotografía de Galo Naranjo 2015.....	252
Imagen 25. Jesús Porfirio Cuastumal y el pinquillo. Fotografía de Camila Camacho 2014.....	254
Imagen 26. María del Carmen Quitiaquez, la síndica. Fotografía de Camila Camacho 2014	255
Imagen 27. San Francisquito sale a la procesión. Fotografía de Galo Naranjo 2014	260
Imagen 28. Procesión en la noche de vísperas. Fotografía del autor, 2019.....	264
Imagen 29. Danzantes y músicos. Fotografía de Galo Naranjo, 2015.....	265
Imagen 30. Los dones, el santo y la síndica. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2014.....	267
Imagen 31. Los toros corren enlazando a los asistentes. Fotografía de Galo Naranjo, 2015.....	268
Imagen 32. Los toros buscan dejar la semilla en los negros. Fotografía de Galo Naranjo, 2015	269
Imagen 33. Los toros son amarrados para el arado. Fotografía de Galo Naranjo, 2014	270
Imagen 34. La siembra prodigiosa. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2012	271
Imagen 35. Entrega del castillo en el Inti Raymi. Fotografía del autor, 2017.....	273
Imagen 36. Castillos en el Inti Raymi de Potosí. Luis Alberto Suárez Guava, 2017	274

Imagen 37. Castillos danzantes en el Inti Raymi de Potosí. Fotografía del autor, 2017	275
Imagen 38. El castillo en la puerta de la capilla. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2013	277
Imagen 39. Dos chozas y un belén. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2012.....	278
Imagen 40. Castillo de pan en Guachucal. Fotografía de Yorely Quiguntar, 2019	279

Lista de mapas

Mapa 1. Lugares críticos en Armero	16
Mapa 2. Lugares de Juan Díaz en el centro de Colombia.....	130
Mapa 3. Resguardo de Pastás	239

Introducción

... seguí la línea ondulante, imprevisible, como la de los ríos...

José María Arguedas, *Los ríos profundos*

Las guacas son cosas vivas en el Norte del Tolima y en el sur de Nariño (Colombia). Su vida, como la de todos los seres y cosas que viven, consiste en la continuidad oscilante de ocupaciones a desocupaciones. A medida que nos ocupamos y nos desocupamos, en junta, las cosas vivas nos vamos enredando. Estar vivo a ras del suelo, llevando la vida de los campesinos del Norte del Tolima y de los indígenas pastos, me enseñó parte de sus ocupaciones y me transformó en otro antropólogo. Llevar la vida y buscar la vida nos pone a buscar la comida y el trabajo que la festeja. Así, las guacas no son explicaciones de un pensamiento sobre el mundo sino el mismo mundo vivo que alimenta, embroma y da la vida.

El mundo crece en vueltas: la gente que se sabe a ras del suelo, y que se intuye como tierra levantada o remolinos que duran una vida humana, se sorprende por las cosas que crecen y sabe que esos crecimientos son guacas o vienen de las guacas. En el sur de Nariño existe una atención cuidadosa a las cosas que se crían (que crecen). En el Norte del Tolima esa misma atención se nota en la extendida usanza de madres y padres de crianza (Buitrago 2012), en la fascinación que producen los volcanes y en las búsquedas de riqueza que buscan crecimientos excepcionales. En general, en los Andes colombianos las guacas crecen de dos maneras: como derrumbamientos que visten al mundo (las crecientes y avalanchas) y como aires que revuelven, juntan, chuman o enferman a todo el mundo (las atmósferas y las fiestas).

Modos de trabajo: aperturas de teoría y método

Esta tesis se completó gracias a la realización de trabajo de campo en temporadas breves a lo largo de los últimos diez años (en el Norte del Tolima, en el sur de Nariño y en la Sierra Nevada de Santa Marta) y mediante la revisión de un corpus bibliográfico siempre en aumento.

La pregunta de investigación, ¿qué son las guacas? fue fruto de dos sorpresas, una vieja y otra más reciente. La más vieja fue que, cuando empecé a estudiar antropología en la segunda mitad de la década de 1990, para mi profesor de parentesco, quien es el director de esta tesis, la genealogía de mi familia pudiera ser interesante. Que bien miradas, las formas de alianza entre los muisca del siglo XVI, como fueron estudiadas por él (Correa 2004), se repitieran de un modo casi exacto en los matrimonios de los Guava y los Guaba, en Chía y Fusagasugá, hacía que uno de los supuestos estereotipados de la antropología como el estudio de los otros, no aplicara para mí (como para casi todas las personas que hacen antropología en Colombia). Las clases de parentesco y etnohistoria me convencieron de que la gente de la que soy es la que ha sido objeto de las miradas antropológicas, pero también es la que podría intentar entender la antropología desde sus propias vidas: a ras del suelo. Fue en esas clases en donde me encontré con la primera bibliografía fundamental para este estudio sobre las guacas; por supuesto, entonces no lo sabía. Mi familia sabe de una guaca que estaría en la finca de mi abuela materna y que eventualmente podría irse en una avalancha que acabara con ese lugar en donde nací (ver Anexo B). A mi familia le causa extrañeza que, habiendo estudiado antropología, yo no quiera ir a sacar esa guaca.

La sorpresa más reciente fue la intuición de la antropóloga María Inés Reina (2010). Durante un trabajo de campo que realizamos en el Norte del Tolima entre finales de abril y comienzos de mayo de 2009, tuvimos que soportar la famosa *borrasca de mayo* mientras estábamos en Murillo. Un aguacero terrible y lleno de ventarrones que bajó por la cordillera central, rumbo al Valle del Magdalena, y a la altura de Murillo, a tres mil metros sobre el nivel del mar, era tan fuerte que se fue la luz y todos terminamos refugiados en la cocina de Casa Murillo, en donde nos hospedábamos. La entonces estudiante de antropología se encontró de frente con una enorme diferencia y una tremenda coincidencia entre el Resguardo de Pastás, en Aldana (Nariño), y el Norte del Tolima. En el centro de Colombia el tres de mayo es el día de la Santa Cruz y se espera que ese día o pocos días antes o

pocos días después la borrasca de mayo haga sus estragos en un camino siempre caprichoso. En el altiplano cundiboyacense y en el Norte del Tolima, además, se sabe que las borrascas terribles en las que hay derrumbes y crecientes son seña del movimiento de las guacas. En Nariño la noche del tres de mayo es la *velada de las guacas*. Se sabe que esa noche las guacas alumbran y los buscadores de tesoros la esperan ansiosos. Se van en grupos de tres o cinco hombres para aguaitarlas, recostados en el pasto contra el borde de las zanjas, con la intención de marcar los lugares en donde se verían las hogueras producidas por el oro o la plata enterrados, según algunos, o por la mama guaca, según otros.

La joven antropóloga decidió hacer su tesis sobre las guacas en el Resguardo de Pastás. Recogió un conjunto de relatos en el que las guacas se distinguen de los infieles (los indios de antes de la conquista y sus restos materiales) y de los santos salidos de la tierra, pero los incluyó a todos dentro de una misma clase de cosas como guaca (cfr. Reina 2010). Esa profunda intuición teórica planteó un problema más general: ¿qué son las guacas? No fue, por cierto, la iluminación repentina de una sola persona. Mi compadre Carlos Páramo, quien fue lector de esa tesis, pero desde antes había acompañado los trabajos que se realizaron a propósito de la Tragedia de Armero, ya había intuido este camino de indagaciones, incluso desde su trabajo sobre Lope de Aguirre (2009).

En consecuencia, como investigación doctoral, mi poca imaginación fue continuar la indagación que había iniciado en el Norte del Tolima ampliando el rango de cosas consideradas guaca mediante un diálogo con la etnohistoria y la etnografía de los Andes Centrales. Este trabajo empezó siendo una pregunta sobre las nociones de espacio, tiempo y fuerza en los Andes colombianos. Suponía que en la elaboración cultural de dichas nociones hay una notable teoría del mundo; una teoría de mundo que podía vislumbrar mediante lo que llamé “experiencias de guacas”, que esperaba recoger como relatos (Suárez Guava 2013). Mi intención inicial fue la de recoger múltiples narrativas de guacas dispuestas en experiencias de primera y segunda mano. La pregunta era, finalmente, por el significado cultural de las guacas y mi hipótesis planteaba la existencia de un discurso cultural profundo o un significado profundo que sobrevivía a la historia y a la distancia geográfica a lo largo de la cordillera. Como será notorio a lo largo de este trabajo, esas convicciones cambiaron.

La búsqueda comenzó siendo un esfuerzo por identificar cosas-concepto (cfr. Vasco 2002b, Lévy-Bruhl 1947) afines a las guacas y la mayor cantidad posible de usos de los mismos en el lenguaje o en la vida diaria. Siguiendo parte de la metodología de “recoger los conceptos en la vida”, propuesta por Luis Guillermo Vasco (2002b, 2007), y, a partir de la indagación previa en el Norte del Tolima, suponía que las guacas harían parte de un sistema de cosas-concepto en tensión. La identificación del sistema o de los múltiples significados era el fin de esa pesquisa. Los recorridos y las entrevistas, eran el trabajo de campo.

La investigación de campo, sin embargo, se transformó durante los últimos ocho años. Al comienzo, por la premura de tiempos que me había impuesto, me esforcé por tener un buen número de entrevistas en las cuales sumergirme para entresacar los significados de las cosas-concepto (así de confundido estaba). Pronto me di cuenta de que las entrevistas en esas salidas de campo se interrumpían cuando apenas comenzaba una conversación y que proveían información estereotipada acerca de un pasado estereotipado que no le interesaba a nuestros interlocutores. Y, por otra parte, lo que decían en esas entrevistas cabía en un esquema explicativo simple pero efectivo que propuse en un artículo acerca de la tragedia de Armero en 2009. Así que cada vez que me veía obligado a hablar o cada vez que me obligaba a escribir terminaba contando lo que ya había escrito acerca de las guacas en la tragedia de Armero. La solución de 2009 se me había convertido en un prejuicio teórico. Tenía una enorme dificultad para escribir cualquier texto que contara las guacas como cosa creíble, o por lo menos creíble para mí, o que mostrara que esas cosas importaban en la vida de quienes dedicaban buena parte de su tiempo a hablarnos durante las salidas de campo de los cursos de etnografía.

Hubo dos abandonos y una casualidad fértil que transformaron el trabajo de campo que venía realizando. El primer abandono fue cuando en una de esas salidas de campo en el Resguardo de Pastás renunciamos por un día a las entrevistas (que por pudor llamamos visitas) y terminamos participando en una corta pero satisfactoria jornada de trabajo. Por un día durante el cual los estudiantes, mi compadre Carlos Páramo y yo nos pusimos a intentar hacer guachos, a cocinar, a limpiar un lote o a recoger una basura en la casa de las Reina, Esperanza y Tulia (madre y abuela de María Inés), quedamos con algo verdadero, o así lo sentí yo, que contar acerca de la vida, pero que intuí como nacido de la fuerza de las guacas.

El segundo abandono fue cuando ya en medio de cierta desesperación por no poder escribir más que el mismo primer párrafo que definía las guacas como un problema de contenido y continente, decidí no volver a poner la palabra guaca ni pensar el asunto sobre Nariño o el Norte del Tolima. Como estaba demasiado seguro de saber qué eran las guacas, todas mis lecturas y mis intentos de escritura estaban cerrados. De modo que empecé un texto que no tendría la palabra guaca. Escribí acerca del lugar en donde crecí y la vida de mi familia en ese lugar (Suárez Guava 2019b y Anexo B). A medida que escribí ese texto, a lo largo de cuatro años, fui recuperando la ignorancia que hizo posibles los capítulos de esta tesis.

La casualidad fértil fue un producto tardío por haber dictado un curso que debía, según el currículo de antropología en la Universidad Nacional de Colombia, explicar el materialismo y el estructuralismo. El acaso me obligó a leer con detenimiento parte de la obra de Marx. Esto ocurrió justo después de que escribiera el artículo sobre la tragedia de Armero en que trabajé a partir de una recolección de narrativas en distintos lugares del centro de Colombia. Durante la escritura de ese artículo mis convicciones teóricas ya habían cambiado; renuncié, por primera vez, a tratar el conocimiento campesino como símbolo, representación o reflejo de algo más. Durante los cuatro años en los que dicté el curso Marx/Lévi-Strauss fui madurando un argumento simple acerca de la antropología. Un trabajo de campo antropológico esforzado por comprender un modo de producir, el modo en que se manifiesta la vida en unos productores (la definición de un modo de producción según Marx y Engels, 1968[1845]), debería *trabajar* o ponerle cuidado a la producción que nunca es de meros medios subsistencia sino que es, sobre todo, una producción de la vida. Esa espina de *la producción de la vida*, que empecé a llamar *modos de vida* en lugar de la circulación de significados culturales, puso mi atención en otros lugares durante las salidas de campo desde comienzos de 2014.

Mi propio trabajo de campo no ha realizado esta aspiración cabalmente. En cambio sí la han hecho cuatro investigaciones recientes: la de Sebastián Anzola (2020 [2017]) en Sucre, Cauca; la de Felipe Becerra (2017); la de Laura Guzmán (2018, 2021) en el Norte del Tolima, y la de Ana María Rodríguez (2020) en San Bernardo, Cundinamarca. Estas investigaciones, y una exploración bibliográfica renovada en la que sobresale el estudio de Ingold (2012, 2015, 2018a, 2019) y Haraway (2003, 2016), han transformado mis aspiraciones teóricas y metodológicas en antropología.

Sebastán Anzola (2020 [2017]) rescata para la antropología tres argumentos fuertes: la gente se vive humanando en el trabajo diario, el trabajo es lo que se ve y lo hace a uno y el trabajo verdaderamente fructífero es el trabajo en gallada. Felipe Becerra (2017) presenta un estudio histórico y etnográfico del Solimán, la emanación dañina de las guacas en el suroccidente colombiano. Aparte de su aplicación de la teoría de la persona distribuida según la explicación de Alfred Gell (1998), su elaboración de las nociones de engaño, codicia y encargo, fueron decisivas para la inmersión en los humores de lo propio en Cumbal (ver capítulo tres).

Laura Guzmán (2018, 2021), alejándose de las explicaciones que acentúan la voluntad humana impuesta sobre un espacio para configurar un territorio lleno de significados, muestra las formas en que las vidas campesinas logran *seguir siendo* en unos terrenos difíciles que los obligan a aprender del mundo. Lo que hacen los campesinos y le enseñaron a la antropóloga fue a “buscarle la forma” a las tareas diarias: desde caminar en el faldón hasta cargar el canasto del café o encontrar un camino abandonado por décadas. Explica que esto debería llevarnos a quienes hacemos antropología a dejarnos enseñar por el mundo y por los campesinos e indígenas durante nuestros trabajos de campo. También me enseñó a considerar que todo puede entenderse en movimiento y que es justamente ese movimiento lo que permite mostrar la fortaleza de las vidas campesinas e indígenas.

El trabajo de Ana María Rodríguez (2020) ofrece tres conceptos fundamentales para quienes aspiramos a entender cómo se llevan las vidas campesinas en los Andes colombianos: resolver, totiar, ir en junta. Ninguno de estos conceptos se aplican exclusivamente a las acciones de los humanos: animales, plantas, piedras, quebradas, montes, también resuelven, totean y van en junta. Para seguir viviendo todos debemos resolver los problemas que nos pone delante la vida. Son, estrictamente, tareas o trabajos. Las tareas son las que hacen posibles a todas las vidas. Son, según argumento en esta tesis, ocupaciones. Para resolver las ocupaciones diarias es necesario aceptar que nadie lleva su vida a solas. Necesitamos “ir en junta”: tanto si somos campesinos como si hacemos antropología o tenemos alguna otra ocupación vital. Sólo estando en junta, muy probablemente en “parvadas chistosas” o parvadas multiespecies, es posible que las cosas revienten o toteen. Nada que esté lleno de una sola cosa totea en serio.

En todos estos trabajos aparecen reiteradamente dos conceptos constantes, que nos fueron enseñados por los pastos pero que se pueden ver en todas partes, y que retoma esta tesis: criar y crecimiento. Gracias a estas dos nociones pude leer los documentos históricos y académicos de otra manera. Y las salidas de campo pudieron abrirse a otras comprensiones, como el crecimiento o crianza de los castillos o la crianza de los documentos en el suroccidente andino. Las cosas que crecen hacen rimas, arrumes y resuenan.

A partir de 2014, durante los trabajos de campo me quedé en un solo lugar, así fueran los mismos pocos días. Traté de compartir las ocupaciones diarias tanto como fuera posible y abrí el espectro de la comprensión de las guacas: ya no como riquezas acumuladas que se muestran de formas misteriosas sino como proveedoras de crecientes primero y como promesas de crecimiento en vueltas, después (Suárez Guava 2020).

En 2017, gracias a la generosidad de la antropóloga Giovanna Micarelli, quien me contrató como antropólogo de campo para un proyecto acerca de soberanía alimentaria, pude hacer un trabajo de campo de poco menos de tres meses, entre junio y octubre, al tiempo que cambiaba de lugar de trabajo y de ciudad (me vine a Manizales). Entonces fue mucho más claro para mí que el trabajo de campo llevado a cabo por Felipe Becerra en Cumbal tenía más hondura que la que uno alcanza a leer: el cariño que le tienen a ese muchacho que de repente se volvió un hijo extraviado y recuperado (un Paguay Becerra en Cumbal) me recordó que lo mejor de la antropología no puede escribirse, aunque uno puede intentarlo. Viví con la familia Paguay Chirán en la Vereda Tasmag, Resguardo Indígena de Cumbal. Había sido “dejado encargando” por Joanne Rappaport: yo pensaba que me habían dado los datos de un informante excepcional, pero lo que pasó fue que los Paguay se encargaron de mi educación y me llenaron la vida de tareas por hacer. Esa estancia “prolongada” anhelada por tanto tiempo le devolvió todo el buen humor a mi trabajo, que había crecido falto de vida o al borde de la inanición; era, antes de Cumbal, como un arrume de materiales de construcción olvidados sin esperanza en un patio o en una terraza. Al mismo tiempo, un lugar de trabajo (la Universidad de Caldas) con estudiantes de diferentes partes de Colombia, incluidos estudiantes indígenas de Nariño, renovó el impulso de una antropología con las manos sucias y la barriga llena y me permitió escribir, por fin, un argumento atragantado durante varios años (Suárez Guava 2019a, 2021). Por ahora, en esta tesis muestro una antropología “a ras del suelo” porque, aunque trabajé

poco en las ocupaciones materiales de mis maestros, traté de comprender lo que hacen las guacas en nuestras vidas indígenas y campesinas.

Es a ras del suelo porque no aspira a dar una visión totalizante ni un barrido telescópico de una literatura, una región, una etnia o el movimiento social. También es a ras del suelo porque no pretende desentrañar una maraña de significados culturales, sino advertir cómo se llevan la vida y la muerte y con qué entidades nos tenemos que aliar para poder seguir viviendo. Es a ras del suelo porque como yo soy de esas personas que usualmente estudia la antropología puedo intentar recobrar para el texto la fuerza de las palabras comunes. Como cuenta el antropólogo David Marulanda (2021) de los embera de Risaralda, el trabajo me puso en *una andadera*, primero por el centro de Colombia y luego por el sur de Nariño. Esa andadera sólo ocurre a ras del suelo. Tal vez sea esa la razón de que hasta ahora se haya podido completar una vuelta, un cierre, para tener un conjunto presentable de textos con suelo.

Este trabajo se inscribe en una corriente que ha ensayado un estudio de la vida sin desconocer los aportes de los estudios de la cultura y el poder. Hay que abrir la pregunta por cómo se lleva la vida. Una de las formas que distingue a las antropologías del pasado y del presente es el llamado a trabajar relatos (Malinowski 2001 [1922], Taussig 2015, Haraway 2003). Comparto con Ingold el convencimiento de que el conocimiento a ras del suelo solo puede ser “narrado, abierto y exploratorio” (2018b, p. 71). Al hacer relatos y al trabajar la narración como una apertura comprensiva, retomo los argumentos de Donna Haraway (2003) cuando invita a reconocer las vidas en juntariedad preguntándonos ¿qué podemos aprender de la forma como viven en compañía otras personas con otros seres? Si aprendemos de ellos, ¿podríamos pensar en un mundo de relaciones más justas y cuidadosas? ¿Cómo podemos incluso, como dice Kristina Lyons (2019, 2021), “mejorar los conflictos”, todo para seguir viviendo juntos? Como explica en varios lugares Tim Ingold (2015, 2018a, 2018b, 2018c), no se trata de que nuestras investigaciones le cierren el camino a la vida humana con explicaciones finales, sino de buscar caminos por donde esta pueda seguir siendo.

Cuatro autores han sido fundamentales en la concepción y la transformación de esta tesis. El menos citado, Pierre Bourdieu, no deja de ser un poderoso instigador de incomodidades sensatas que nos permiten atisbar las desigualdades que se reproducen en nuestras universidades (1985, 1999a, 1999b): hay que seguir confiando en que las pequeñas

labores de la investigación, sobre todo las más humildes, pueden ayudarnos a transformar el mundo. En un momento en que los trabajos etnográficos que compartían la vida estuvieron a punto de desaparecer ante la aceptación generalizada de que la única opción eran los análisis de discursos, algunos acudimos a la metodología de recoger los conceptos en la vida de Luis Guillermo Vasco. Con esa guía logramos mantener en algunas universidades la posibilidad de un trabajo todavía anclado a las luchas cotidianas de las vidas indígenas y campesinas.

El estudio en proceso de la obra de Tim Ingold le dio impulso a este trabajo y me ayudó a valorar mi búsqueda en la antropología. La mejor de las aperturas, que me ofreció argumentos claros para no sentirme mal por haber abandonado la atención en las voluntades humanas y en las subjetividades, tan caras para la mayoría de las antropologías contemporáneas. Sin eso, estaría dudando de la pertinencia de mi trabajo.

La lectura de José María Arguedas, particularmente de sus novelas, me ha devuelto la confianza en que la antropología puede intentar decir de buena forma, sin ofender a la gente que le enseña y con una precisión sensible, cómo llevamos la vida y cómo podríamos tener una mejor vida. Arguedas, Vasco e Ingold enseñan, cada uno a su modo, que toda vida se lleva a ras del suelo.

Este trabajo es también fruto de un contrapunto teórico y metodológico con Carlos Páramo Bonilla, mi compadre. Él dice que es un *tinku*, acudiendo a una comparación con el portentoso baile que le da vuelta al mundo en los Andes Centrales. Mucho es lo que le debo a sus ideas, incluso cuando a veces las contradigo. Las mías son apenas pequeñas anotaciones al margen, teniendo en cuenta que lo que argumento ni constituye un canon, ni aspira a eso.

En los últimos años se han publicado distintas investigaciones que desafían lo que venía siendo el sentido común de la antropología a finales siglo XX y a comienzos del XXI. Desde la pregunta por cómo piensan los bosques (Kohn 2013) hasta la pregunta por la política de los seres *tierra* (De la Cadena 2015) o por la perspectiva alimenticia de los jaguares (Viveiros 1998, 2010). Se suele decir que estos estudios ponen en entredicho la oposición entre cultura y naturaleza y que estudian ontologías antes que culturas. Esto ha permitido que lentamente hayan retornado asuntos que fueron interés de la antropología de comienzos del siglo XX, como los parentescos entre humanos y no humanos (cfr. Salas 2019, Chaustre y González 2019) o un renovado estudio de la noción de persona y la

moralidad (Londoño 2012, Wardle 2011), el vínculo entre canibalismo, chamanismo y teorías de mundo (Cayón 2013), los intercambios y la noción de moneda (Ferro 2012), los sueños (Niño 2007), los desastres naturales (Camargo 2021), el agua (Camargo y Camacho 2019), los desastres (Camargo 2020, 2021), la brujería (González 2017, Bolaños 2019) y los estudios sobre la vida de objetos y materiales (Castellanos 2012, Hugh-Jones 2009, Holguín 2019).

Este trabajo, sin embargo, ha servido como bisagra de un camino propio de investigación que ha transitado del estudio de la tragedia de Armero hacia el de las manifestaciones atmosféricas en el sur de Nariño. En ambos casos me he encontrado con varios de esos temas que le interesaron más recientemente a la antropología, pero no fueron tan influyentes como los senderos de reflexión en los que me puso el trabajo de campo. Estos senderos me han sido enseñados por distintos maestros y maestras que aparecerán a todo lo largo de la tesis. Como he sostenido en otro lugar (2019a), es posible que lo bueno que salga de esta nueva oleada de intereses exóticos en la antropología sea un retorno del trabajo de campo, en lo posible lejos de la etnografía (cfr. Ingold 2017). Yo confío en el trabajo de campo: creo que es la primera y más necesaria relación material e intelectual que puede aprender de la gente y el mundo para decir algo acerca de cómo podríamos vivir de maneras más justas.

Una cuerda de dos cabuyas

Esta tesis se compone de siete ensayos. Las líneas argumentales son dos asuntos que van enredándose, como la mata de frijol en la mata de maíz: las crecientes avalanchas y los humores festivos de la tierra. Tanto las crecientes como los humores festivos son modos de ser de las guacas. El orden contrapuntístico aspira a mostrar que aunque eventualmente se puedan considerar totalmente lejanos el Norte del Tolima¹ y el

¹ Las indagaciones en el Norte del Tolima son la continuación de una saga de trabajos realizados en el Norte del Tolima entre 2007 y 2012 por jóvenes antropólogas y antropólogos de la Universidad Nacional de Colombia y se beneficia de sus avances en la investigación del Norte del Tolima (Acero 2010, Cuéllar 2010, Ospina 2010, Cote 2010, Nieto 2010, Buitrago 2012, Layton 2012, García 2012, Pulido 2013). Por último, pero no menos importante, mi indagación en el Norte del Tolima tomó nuevo aliento gracias a la investigación de Laura Guzmán Peñuela (2018, 2021) en la Vereda Socavón de San Pedro, en Armero.

Suroccidente Andino de Colombia², están unidos por los modos de vida a ras del suelo³, por los que padecen y se benefician de la vida de las guacas.

En el primer capítulo, a partir de una narración de los sucesos del 13 de noviembre de 1985 en el centro de Colombia, sigo la trama paradójica según la cual en Armero el contenido y el continente están trastocados. Este capítulo es una apuesta de escritura que pretende contar la indistinción entre los contenidos culturales y la vida siendo vivida. Encuentra inspiración teórica en la idea de Mauss (1971) según la cual un fenómeno social total supone la confusión entre cosas y personas en una marea de dones obligatorios y esa marea puede entenderse como movimiento de un sentimiento. En cada una de sus partes, el capítulo muestra cómo la historia, los elementos del ritual y el mundo en movimiento caen en una creciente en la cual todo se contamina, se trastoca y cambia. Esa marea terrible puede estudiarse acudiendo a la certeza campesina de que Armero es un entierro y de que un entierro es una guaca.

En el segundo capítulo presento la revisión de un conjunto de documentos del siglo XVI con el fin de caracterizar el modo de vida de las guacas. Abandono la pregunta por el significado de la palabra guaca en pos de un cuestionamiento por los efectos de las guacas en el mundo y en las vidas indígenas. Encuentro que las guacas tienen por efecto principal el crecimiento de las plantas, las aguas y las sociedades andinas. Ese crecimiento se nota, además, en los rimeros, arrumes y rimas que las guacas producen. Su forma más característica es la de las crecientes y los desbordamientos que los cronistas entendieron con el Diluvio. Gracias a las crecientes y a los desbordamientos, las guacas constituyen el vestido y el alimento del mundo. Su movimiento constante de arriba

² Las indagaciones en el mundo de los pastos se inspiran en las sendas abiertas por Joanne Rapaport (2004 [1988]) y Doumer Mamián (2004 [1992]), en las luchas que continúan en el trabajo del grupo de mujeres pastos Las qué decís (Charfuelán, Ortega, Quiguntar y Taimal 2021) y le da continuidad a un grupo de investigaciones abiertas por María Inés Reina (2010) y María del Pilar Rivera (2010) en 2009 y continuadas por Laura Guzmán Peñuela (2014), Natalia Martínez (2014), Danilo Palacios (2012), María Isabel Galindo (2012), Jaime Clavijo (2012, 2018), Natalia Ortiz (2011, 2016), Sebastián Anzola (2019), Valentina Arango (2011), Nathaly Granados (2014), Yorely Quiguntar (2020), Carolina Ortega (2020), Janneth Taimal (2021), Claudia Fernanda Charfuelán (2020) y Felipe Becerra (2017).

³ Uso la acepción modos de vida inspirado en la definición de modos de producción de Marx y Engels (1968[1845]). Recientemente Bruno Latour (2008) ha propuesto el estudio de modos de existencia que enfatiza cierta interioridad de la existencia de los objetos. Mi perspectiva es más cercana a la de Ingold (2018b), para quien lo más adecuado sería investigar en un mundo sin objetos. La expresión “modos de existencia” suponen que los objetos ya existen. La expresión “modos de vida” supone que los objetos están siendo.

hacia abajo y de adentro hacia afuera da la forma creciente que tiene el mundo. El movimiento inverso de abajo hacia arriba y de afuera hacia adentro hace posible la vida. Este capítulo también caracteriza los movimientos atmosféricos de las guacas como aires, bailes y tormentas, todos contagiosos y transformadores. Dialogo con la vasta literatura andina acerca de las guacas, pero encuentro especial inspiración en la obra de José María Arguedas, de la cual hacen parte la más sensible traducción del *Manuscrito de Huarochirí* y la más profunda de las indagaciones teóricas en *Yawar Fiesta*, *Los ríos profundos* y *Todas las Sangres*.

En el tercer capítulo estudio el humor de lo propio en Cumbal. Muestro, a través de textos cortos, unos más narrativos y otros más especulativos, que los humos de la tierra son a un tiempo lo propio y la fuente de lo propio en Cumbal. La búsqueda de lo propio y el sometimiento a lo propio son ocupaciones cotidianas de la vida indígena. Cuento eventos de humos y humores, experiencias escatológicas del cuerpo y del alma, relatos de trabajo atmosférico y geológico, las formas del humor indígena, todos como efecto y muestra de los humos de la tierra. Esos humos y esos humores son modos de vida de la tierra que siguen siendo en las vidas indígenas y constituyen toda forma de vida.

En el cuarto capítulo cuento la larga vida de Juan Díaz haciendo uso de documentos coloniales y republicanos, de la etnografía del Altiplano cundiboyacense y de mi propio trabajo de campo en el Norte del Tolima. Afirmo que Juan Díaz es víctima de las guacas que ambicionó. Ellas lo hicieron causante de crecientes tan fatales como la que acabó con Armero. Las guacas lo ocuparon hasta desbordarlo y le dieron la vida prolongada de la riqueza subterránea. Este capítulo y el sexto se inspiran en una saga de trabajos etnográficos con raíces del altiplano que floreció en la década de 1990 y en los primeros años de este siglo (Vengoechea 1992, Moreno 1994, Carrillo 1998, Victorino 2002, Millán 2003). Guiados por François Correa en el supuesto de que los campesinos son herederos legítimos de lo muisca, estos trabajos hicieron un inigualable esfuerzo por mostrar la compleja densidad cultural de las vidas campesinas. Ellas y ellos renovaron y actualizaron el estudio de los mohanés, los encantos, las guacas y los saberes campesinos del clima y la geografía. Su perspectiva de los avatares de la identidad indígena es la misma que yo sostengo en este y en otros lugares (Suárez 2003).

Así como las guacas pueden ocupar a los ambiciosos para dejarlos encantados, pueden ocupar a los que luchan para darles fuerza. El capítulo cinco sostiene, en un diálogo

inspirado en parte por el trabajo de Joanne Rappaport (2005) y en parte por el comunero Guillermo Arteaga, que la legalidad indígena de los pastos se mantiene gracias a la persistencia de las posesiones de la tierra. Esa persistencia pone en disputa las nociones legales de propiedad y posesión del derecho civil al privilegiar las voluntades antiguas. De hecho los documentos antiguos se crían y sufren por los mohos y las humedades, como las guacas enterradas, de tal manera que toca sacarlos al sol para que la tierra los abrigue y muestre su voluntad aclarando las letras. Ciertamente, las ceremonias de posesión de la tierra muestran de qué manera en la vida diaria los comuneros están sometidos a la tierra: son sus creaturas, no sus dueños.

El sexto capítulo examina las formas que toma la vida de la riqueza en los Andes colombianos: como crecientes de tierra y como bocanadas de vapores peligrosos. Para esto indaga por la teoría del oro en el mundo campesino. En este capítulo retomo algunas discusiones abiertas acerca de la vida de la riqueza, las emanaciones de la riqueza y los modos de vida de las guacas. Parto de la certeza según la cual la vida está lanzada y sólo puede estudiarse como un enredo de correspondencias (Ingold 2018b). Las personas que me han instruido a lo largo de estos años siguen viviendo sus vidas en un mundo que sigue estando vivo. Esta condición de estar siendo nos obliga a tomar en serio incluso las aseveraciones más extrañas, pero sobre todo a abandonar la idea de que se trata de un repositorio de explicaciones para satisfacer algún orden preexistente. Cuando nos explican la teoría del oro están haciendo recomendaciones acerca de cómo podría ser la vida y acerca de lo que habría que hacer y de lo que puede suceder si uno se encuentra de frente con la riqueza.

En el último capítulo presento un estudio de la fiesta de San Francisco en la vereda La Laguna (Resguardo de Pastás). Argumento que es una fiesta de guacas, un ambiente propicio para el crecimiento y la reproducción. El baile junta semillas, cosas bellas y fuentes de crecimiento, cosas todas ellas que vienen de la tierra, y aires que logran el encantamiento colectivo. Planteo un diálogo con el trabajo de Doumer Mamián acerca de la cosmología de los pastos. El capítulo y la tesis termina con una disquisición acerca de las guacas como fenómenos atmosféricos que celebran el trabajo humano y hacen posible que la vida siga.

1. Un Armero en Armero: el mundo se cubre y se muestra

...y corrían en aquella resonancia que es el propio mundo y que no puede describirse sino sólo elogiarse.

Cormac McCarthy, *Todos los hermosos caballos*

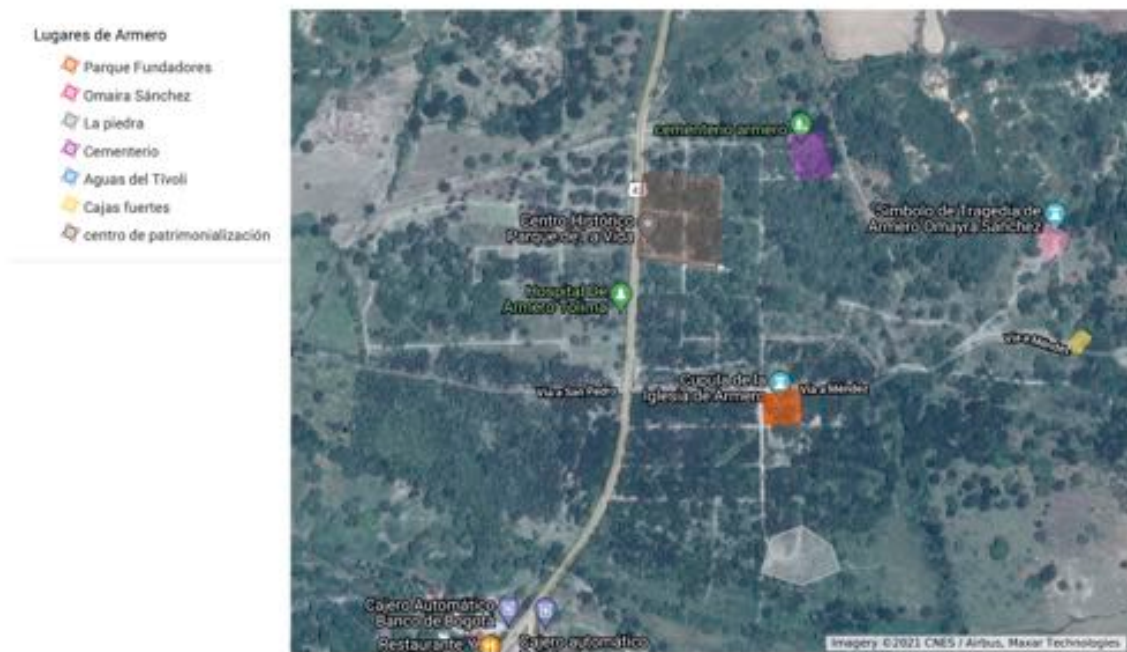
En este capítulo voy a mostrar algunas paradojas de la tragedia de Armero⁴. Los narradores de Armero cuentan *lo que se sabe* con un afán casi homérico de decir lo que es decible porque es cierto o porque es como debió haber sido, que es lo mismo. Y “debió haber sido”, pero también es cierto, que Armero está enterrado en Armero, Armero está debajo de Armero, Armero está en Armero, Armero cae sobre Armero y en Armero pasó un Armero. En suma, que tras la creciente nunca más fue claro qué está adentro y qué está afuera de Armero.

Se trata, cuando se habla de Armero, de relatos sin autor, con protagonistas embarrados y a la altura del suelo. Son relatos de flujos desordenados de sustancias y materiales. La comprensión, si es que eso es posible, está en la confluencia de corrientes de lodo, sangre, aguardiente, concreto, agua acumulada, piedras, riqueza, tierra y restos de gentes y de cosas. Pero los relatos no se detienen en las sustancias, tal vez porque es imposible detenerse allí, tal vez porque son sustancias que crecen en la creciente. Sobre el remolino de todas estas cosas, como realizaciones sublimes de él mismo, se yerguen, fugaces, las historias humanas. Dramas siempre pequeños en los cuales nos decimos lo que nos pasa, a veces de forma sublime y a veces de forma vulgar.

⁴ Este capítulo fue escrito en su mayor parte entre mediados de junio y mediados de julio de 2016 en Kankawarwa, un poblado iku cerca de Fundación, en la Sierra Nevada de Santa Marta.

La noción de partida con la que atravesamos esos relatos es *entierro*, la categoría que en el centro de Colombia se usa para decir a Armero. Todo el mundo, en el centro de Colombia, está presto a afirmar que *Armero quedó enterrado por el lodo*. Entierro no es, como pensé en otro lugar (Suárez 2009), la explicación popular de Armero. Esta palabra, entierro, reúne con gravedad que somos envoltorios de tierra, que los fulgores de riqueza que buscamos están enterrados, que los antepasados a los que les rezamos están enterrados y que para trocar la vida en muerte se hacen entierros. Una noción grave que dice lo que pasó en Armero y lo que sigue pasando. Una noción grave porque descansa en la convicción de que todo caerá en tierra y será envuelto por la tierra. Y cuando la tierra se movió desde las alturas de la cordillera hasta el plan del Tolima, el mundo se cubrió de lodo y mostró su modo de ser. Al principio los sobrevivientes sólo podían referirse a Eso (Cfr. García 2005).

Armero



Mapa 1. Lugares críticos en Armero

1.1 Eso

El miércoles 13 de noviembre de 1985 la tarde se había oscurecido por la persistente caída de ceniza volcánica sobre la cordillera central en el Norte del Tolima. La gente recuerda que esa arena blancuzca de tan gris, o gris de tan blancuzca, al mezclarse con los aguaceros torrenciales de noviembre parecía una leche espesa. Con la entrada de la noche la caída de ceniza junto a la lluvia de noviembre devinieron una “lluvia de ceniza”. Eso empezó cerca de las cinco de la tarde. Primero la ceniza, luego la ceniza con la lluvia. Una premonición de la tragedia; un síntoma de la erupción inminente; una señal que debió ser advertida.

En Murillo, cerca del Nevado del Ruiz, quienes vivían en Rosarito y La Cabaña escucharon tres grandes explosiones a eso de las nueve y quince de la noche. Luego empezaron a caer “piedras en candela”; los campesinos de los alrededores del nacimiento del río Lagunilla se recuerdan en medio de la noche más oscura pensando en el fin del mundo. Algunos dicen que durante la lluvia de fuego empezó a hacer tanto calor como en el Plan del Tolima y esa experiencia de tanto calor en donde hace tanto frío no era más que otra señal del final de todos. A Juan Guillermo Garcés le dijeron en una curva de la carretera nublada que va hacia Manizales, atravesando el páramo, que en medio de la oscuridad cerrada los fuegos del Nevado se veían como “las noches de París” y que el temblor profundo que siguió a las explosiones sonaba “como un volcán”. También le dijeron que a esa hora no esperaron más que la muerte y que eso fue “la cosa más miedosa”; allí suelen decir, como para cerrar una conversación y ponerle el sello de lo definitiva que fue aquella noche, “eso fue temeroso”. Los que hablaron con el documentalista aparecen fantasmagóricos entre la neblina que suele cubrir al nevado o que es, según otros, el nevado mismo (ver capítulo seis).

Argemiro Pineda (q.e.p.d.), conocido yerbatero de Murillo y locuaz conocedor del mundo y de la vida, subió el volumen al radio y siguió escuchando el programa de tangos que transmitían desde Buenos Aires. Sus vecinas, unas “viejas rezanderas”, corrían asustadas y gritaban y entre los gritos se les salía “ese viejo hijueputa está loco”, como para poder seguir gritando como aconsejaba la cordura esa noche. Lo que estaba pasando en las cuencas de los ríos Lagunilla, Azufrado y Chinchiná solamente podemos deducirlo. La noche cerrada, apenas iluminada por las piedras en candela que cayeron en la parte alta, no dejó ver lo que bajaba y nadie se detuvo a intentar verlo. Los campesinos del páramo

cuentan que se refugiaron en las casas alejadas de los ríos, debajo de las mesas, debajo de las camas, en cambuches improvisados con bultos de papa, tratando de protegerse de esa lluvia ígnea, aterrorizados por el inminente fin de los tiempos que los iba a alcanzar impenitentes.

En Murillo cuentan risueños la historia del tacaño que esa noche pavorosa había sacado dinero en dos fajos de billetes y le había dado una parte a su esposa y en medio de la carrera le decía, “¡Apriete Lola! ¡Apriete Lola!”, mientras él mismo agarraba con fuerza su bolsa. Y “se mueren de la risa” imitando el gesto infantil del cuerpo que sólo deja ver los codos que aprietan el dinero y la voz lastimosa del hombre enfrentado a la posibilidad de perderlo: “¡Apriete Lola! ¡Apriete!”.

En San Pedro, un caserío muchos kilómetros cuenca abajo, la gente escuchó en la misma noche cerrada al volcán rodante y sufrió los temblores propios del miedo y los que les causaba el temblor en las honduras. Algunos vieron que *Eso* cargaba resplandores y vieron cómo esos resplandores llamaban a otros que bajaban raudos por el faldón al otro lado del cañón. Sospecharon que de pronto la tierra que estaban pisando y sobre la cual estaban sus casas se iba a ir dando botes por la pendiente y supieron que el río o *Eso* que bajaba por el río también se los podía llevar. Cuando se fue la luz, poco después de que empezaran el ruido y el temblor del mundo, estuvieron seguros de que Armero desaparecería.

La avalancha que se había alimentado con las generosas aguas y piedras de la represa de El Sirpe, cuya destrucción había sido pedida por Ramón Antonio Rodríguez, el alcalde, pero que en el Congreso de Colombia no aprobaron (Álvarez Gardeazábal 1991; González 1986; Restrepo 1986). Todavía hoy, más de treinta y cinco años después, muchos culpan a la Represa del Sirpe por la Tragedia de Armero. Sólo que hay versiones en las que la represa es llamada Laguna y hay una versión, la que me contara el viejo Aureliano Huertas en una tarde de junio de 2008, tal vez la más juiciosa o la más acorde con el mundo en el que ocurrió la tragedia, en la que El Sirpe es el nevado y sobre la piedra gigante que había represado el agua se veía, en las tardes de sol, a un toro de oro secándose el lomo.

El caso es que bajó la avalancha en “bombadas” de lodo y piedra e islas de magma o restos de lo que fue magma, de azufre y palizadas, de hielo de glacial y ceniza volcánica y fragmentos de las casas campesinas muy de río arriba; bajó la avalancha con resplandores que iluminaban la senda serpenteante del cañón; bajó la avalancha espesa

que arrasó las construcciones y sepultó a miles de personas. Algunos cuentan que la avalancha tenía garras y ven en las fotografías aéreas una mano inmensa, monstruosa, que con ataques caprichosos iba escogiendo a quiénes tapar y a quiénes salvar entre los habitantes de esa noche en Armero; otros cuentan que el nevado estiró una mano descomunal o que alargó una pata monstruosa con la que devastó a Armero (Acero, 2010). Se salvaron el cementerio y las casas aledañas (Rivera, 1985); se salvaron los habitantes del barrio El Carmen, cuya iglesia permaneció en pie, intocada por el lodo; y grupos de despavoridos sobrevivientes se resguardaron de las embestidas del lodo en los pocos cerros, en donde, grises, vieron amanecer un mundo en el que Armero ya no existía. Un piloto de avioneta avisó por radio, a las seis de la mañana del catorce de noviembre, que Armero había desaparecido, que sólo quedaba un playón desolado, que Armero había sido borrado del mapa.

Hay innumerables historias acerca de esa noche trágica y los días que siguieron. Las más conocidas son repetidas en las canciones⁵ y en una bibliografía testimonial, y por lo mismo repetitiva y creciente, recogida en relatos breves, de esos que tardan lo que una conversación en el transporte interveredal: la historia de Armerito bautizado con agua de la avalancha y con nombre de víctima, la historia de Omaira atrapada por el cemento y el barro, la historia del cementerio salvado y caído en desgracia, la historia de la piedra rodante y asesina, la historia del Sirpe lleno de toda el agua del nevado, la maldición del cura torturado a machetazos y, finalmente, la ambigua historia de *los valancheros* seres de lodo. Algunas de esas historias son más contadas que otras, aunque en todas los elementos se cruzan como las cartas de la baraja en las combinaciones que surgen de un reparto, como tiene que ser, azaroso. Con facilidad, según la memoria o la disposición del alma que cuenta el relato, Armero colapsa en un cura maledicente y sangrante, en un recién nacido monstruoso, en una niña sacrificada y cubierta de flores, en el terror por un diablo bailarín, en una represa de serpiente, en el espejo deformado de un holocausto político, en el río laguna, en un cementerio embrujado, en un cementerio dentro de un cementerio, en los entierros desenterrados, en los “valanchas” acongojados, en un finado o en una lluvia de flores.

⁵ Las canciones más conocidas son dos: [El volcán de la cruz](#), de Los Legendarios y [Reclamo a Dios](#), de Silva y Villalba.

1.2 Lluvias por la avalancha

La lluvia de flores de cada 13 de noviembre sobre las ruinas de Armero es un aguacero precioso y fugaz. Entre los asistentes, muchos pescan pétalos en el aire esperando atrapar un rasguño de vida que no haya caído al suelo. Otros alzan la cara hacia el remolino que copia al chaparrón, a la tormenta o a las cenizas de tantos años atrás y que tiene toda la intención de cubrimos. He visto, en años poco afortunados, la desilusión de la espera que ve caer unos cuantos pétalos lanzados con desgano y sin precisión al lado de los lugares de los cuales la multitud acalorada y desencantada se marchó renegando por la mala lluvia de flores. Una vez estuve *despetalizando* (un verbo hecho para esta ocasión única o con motivo de la tragedia que descubrió verbos nuevos) una montaña de flores que no llovieron y que debieron pudrirse en algún rincón del caluroso Guayabal. Intento reconstruir un evento promedio entre el arrobamiento y la decepción, un evento hecho para ponernos en contacto con la materia fulgurante⁶ de la que estamos hechos.

Se espera que ocurra alrededor del mediodía, después de la misa y antes de lo que se consiga por almuerzo. Por lo general dos helicópteros de la Policía Nacional de Colombia sobrevuelan el Valle del Magdalena desde Mariquita hasta el cruce de caminos que fue Armero. Llegan cargados con costalados de pétalos de flores que el día anterior la gente de un barrio de Guayabal ha separado con la dedicación de quienes trabajan en la tarea que alguien tiene que hacer. Sin especial cuidado, pero sin desidia.

En 2009 esperamos desde las once de la mañana a la sombra de los enormes árboles del Parque Fundadores. El ruido de las hélices borró todos los otros ruidos de la feria de pueblo en que se convierte cada 13 de noviembre. Así que por ese momento breve no hubo vendedores pregonando sus productos, ni parlantes de los que salen las músicas tropicales, ni sacerdotes diciendo misas, ni maestros de ceremonia prometiéndolo hitos de la celebración, ni políticos de la fe, ni rezanderos profesionales, ni anécdotas, ni risas por las anécdotas, ni saludos formales e incómodos entre aquellos que no se querían saludar pero se saludaron, ni las consignas en contra de quienes se tomaron parte del camposanto para poner ganado, y en cambio hubo el traqueteo de las hélices y el polvo levantado por

⁶ La materia fulgurante es un préstamo que tomo de José María Arguedas. En Arguedas el mundo está hecho de materias fulgurantes, aunque en algunas cosas esa materia refulge más que otras: los ríos, las piedras, las flores, algunos insectos, las lagunas, las peñas y todos los aguardientes.

la insospechada baja altura a la que se mantuvieron. Y ocurrió una cosa parecida al silencio pues no hablábamos como si supiéramos que lo que habría que decir se diría sin palabras cuando cayeran sobre nosotros los pétalos deshojados que ya nunca volverían a estar juntos. Y cuando empezaron a caer, algunos bajamos la mirada para verlos descendiendo en volutas sobre los otros y luego subimos la mirada otra vez para verlos caer sobre nosotros. Luego nos miramos y nos vimos debajo de esa lluvia imposible. Entonces una amargura sin medida, tan amarga que era refractaria a los abrazos, nos abrasó.

Pero no fue a todos. Otros aplaudieron al cielo siguiendo la senda de los helicópteros que ese día bajaron en el mismo sentido en que bajó la avalancha, haciendo, como siempre han hecho, de los visitantes los pobladores de un Armero que vuelve cada año a mirar un sol ruidoso. Los pétalos de flores llovieron sobre el parque Fundadores, cerca de la esquina en donde estuvo la iglesia y ahora está un pedazo de la cúpula, hallado varios cientos de metros más abajo; llovieron también sobre el cementerio, justo al lado del barrio de tolerancia, pero no llovieron para esas mujeres o para esos amores; llovieron sobre la piedra que terminó su andadura diabólica sobre la estación de policía; llovieron las flores reducidas a su forma elemental sobre la tumba de Omaira Sánchez; y volvieron a llover, para terminar y despedirse, sobre el parque central de lo que fue Armero.

Aunque caen innumerables pétalos sobre Armero al mediodía de cada 13 de noviembre, nunca son suficientes. Y antes de que se agoten los pétalos alguien habrá llorado una porción de esa amargura como por contagio o por algún recuerdo propio o prestado o como lo que no se puede evitar. Sólo que eso no dura más que veinte minutos a veces y otras veces diez y el llanto, como saben los lectores de Cortázar, dura lo que tarde un pañuelo en auxiliar esa pequeña vergüenza que otros aceptan con dignidad o admiran y hasta envidian.

En 2006 vi caer esa lluvia desde lejos porque estaba en la búsqueda de una fuente de aguas milagrosas, las aguas del Tívoli, y allí el milagro del calor y del agua que fue por una vez clara y estaba poblada por renacuajos, me hizo poner los pies en el inestable barro de Armero, pero no lo sentí inestable sino generoso. Después vine a saber que estaba lleno de visiones terribles y hermosas, el barro.

En 2007 llovieron las flores en el parque mientras yo andaba en la tumba de Omaira y mientras caminaba rápido desafiando al sol del mediodía, fueron a llover las flores al cementerio y luego en donde Omaira, pero no alcancé a estar bajo ninguna de esas lluvias. Así que perseguí un aguacero instantáneo que debe esperarse porque al fin de cuentas nadie busca al aguacero. A todos los que se mojan el aguacero los coge, como una bendición no pedida o como un pequeño accidente lleno de dones y aún así esquivado. Pero este aguacero, el aguacero de flores destruidas con paciencia por la tragedia, no se esquiva.

En el 2008 no alcanzaron a separar los pétalos y tampoco prestaron los helicópteros: entonces lanzaron las flores desde una avioneta de fumigación. Una de esas flores, completa, quedó sobre mi sombrero sin haber tocado el piso. Yo bajaba hacia la tumba de Omaira llevando un ramo de flores rosadas. Quienes caminábamos por la calle, que ahora es la principal, nos miramos con decepción ante el ataque de la avioneta que nos lanzaba a la velocidad de su vuelo esas flores asombradas por el calor. Necesariamente pocas y condenadas a la inanición y al olvido, como todo lo que es flor, las flores de ese año dieron vueltas de la mano de quienes las recogimos y luego se perdieron porque las perdimos. Visité bien el cementerio antiguo. Y aterrado por el hechizo del tiempo, que en Armero es el estado ardiente, húmedo y picante del aire y los empecinamientos enfrentados y ocultos de la brujería, decidí no volver a visitarlo bien. Luego, cada vez que vuelvo, sólo me asomo a la entrada y repaso los primeros huesos expuestos por una rabia tan vieja como el camino esquivo del oro y la belleza.

En 2010 la presencia de Juan Manuel Santos, entonces recién posesionado presidente de Colombia, repitiendo un acto demagógico que su predecesor había realizado un lustro atrás, resultó más importante que la lluvia de flores. Evité las aguas del Tívoli que ya se habían secado y en su lugar quedaba un lecho reseco. Anduve de un lado a otro espiando ceremonias humildes. Las familias visitaban los monumentos fúnebres que hicieron acosadas por la necesidad de saber en dónde estaba la casa o por la sospecha de los lugares en donde habrían quedado sus muertos.

En la tarde me quedé dormido al lado de la carretera y al despertarme pensé que dormir en Armero sería sacrilegio o comunión. Pero me conformé con decirme que las carreras del día me hicieron dormir de puro cansancio en un pastel colonizado por las ventas de carne asada a un lado de la carretera nacional. Allí un hombre llamado Emiro Cruz me dijo

que el oro cobra vida y me dio las señas de su casa, encaramada en la cordillera, a donde nunca fui. Nos interrumpió una mujer con gesto de conocer la suerte, que vendía boletas de una rifa de diez millones de pesos. Emiro Cruz y yo compramos las boletas y aún no sabemos el resultado de esa apuesta perdida. Un ruido enorme de carros y policías de tránsito se tomó la carretera en la tarde que cayó rauda sobre nosotros.

En 2011 no fui y viví mi 13 de noviembre con Bernardo Soares, rodeado por ese juego de máscaras que acompaña el desasosiego. En 2013 la lluvia de flores no llegó a la hora esperada por todos, sino casi a las dos de la tarde, cuando ya muchos se habían ido con desgano. Y cuando llegaron los helicópteros tuve que devolverme desde la carretera porque ya me estaba yendo hacia el Líbano. La lluvia fue un espectáculo sin espectadores, o por lo menos sin los cientos que lo suelen ver cada año. En 2015 escribí con color amarillo en mi diario de campo. Estuve con gente que llevaba yendo mucho tiempo conmigo y con gente que iba por primera vez. Llovieron bien llovidas las flores, los pétalos de flores. Los helicópteros se hicieron tan cerca del suelo que levantaron el polvo y las hojas muertas en un remolino ruidoso por el que descendieron unos atrevidos acróbatas, como si nos estuvieran salvando, como asegurando que ante cualquier evento, esta vez sí estarían preparados. Y como otras veces, la amargura fue grande, pero ya no lloré. Como los sobrevivientes viejos, tomamos cervezas y miramos sin poner mucho cuidado a qué mirábamos. La tarde se resbaló y nosotros con ella cuando se agruparon los cada año menos armeritas verdaderos a tomar cerveza y a contarse cuentos viejos y chistes del pueblo desaparecido. En 2016 la carretera que baja hasta donde Omaira amaneció bordeada por flores rojas y múltiples casetas de cerveza y ventas de comida, más que en años pasados. Y por la tarde era un verdadero camino de flores flanqueado por las basuras más dispares que dejó el trece más festivo entre los treces de noviembre que yo he visto en Armero.

En Armero llueven flores porque llovió ceniza y luego bajó la avalancha de barro caliente y helado. Lluvias que nadie espera y que no son posibles o que son imposibles, pero que acontecieron. Y volverán a caer esas lluvias de flores cuando el año vuelva a mediados de noviembre. Cada trece debe ser lluvia de flores aunque no haya habido esa lluvia especial. Esa lluvia hace a Armero otra vez. Como si cayeran almas sobre las almas y nos alumbraran desde el cielo, por un instante, al medio día. Y luego se emborracharan todas las almas juntas hasta la tarde desganada, cuando ni los mosquitos quieren volver a picar.

Y luego, tras la corta despedida acongojada y sabedora de la pérdida, nos subimos al bus o al camión o al jeep y los mosquitos vuelven a pedir su última ración.

Ese día Armero cae sobre Armero. Y Armero vuelve a caer y es arrastrado por una creciente de flores, velas, aguardiente y cerveza, helados, agua en bolsas, comida, santos atrapados en cuadros o en bultos, repelentes de mosquitos y protectores solares, gaseosas frías y más bolsas de agua que duran como restos del trece por varias semanas. Desde la cordillera en camiones y en líneas. Desde los helicópteros que vienen de Mariquita. Desde Bogotá y desde el valle en buses. Y viene desde los pueblos por la carretera, en procesión. Armero vuelve ese día, a mediodía. Cae sobre Armero y Armero vuelve a vivir, como dicen los armeritas viejos que se quedan hasta las sombras en la sombra de lo que fue la iglesia. Y se ríe y se aterra por las muertes viejas y las recientes, Armero. Come y camina de un lado a otro y lleva flores y velas empalagosas, Armero. Y se va desvaneciendo como una visión tropical. Cada catorce es otra vez un pueblo fantasmagórico. Unos son fantasmas de gente muerta y otros son sombras o restos de sombras de gente presumiblemente viva: así pasa con Armerito.

1.3 Nacimiento y bautismo en el lodo

La historia de Armerito tiene un aire de fantasía popular. Esto no la hace falsa sino más que cierta. Es posible que todo Armero sea de la misma forma: tan cierto que es más que cierto lo que pasó y lo que sigue pasando. Dicen que nació un niño en medio del lodo y que la mamá decidió ponerle Armerito y que con los años se volvió torero y que visita a la Niña Omaira cada 13 de noviembre.

En noviembre de 2006 conocí, junto a un pequeño grupo de quienes entonces eran estudiantes de antropología, a un hombre viejo, albino y pobre. Don Julio Enrique Ramírez es un narrador. Atravesado por señas divinas y por dolores atroces, vive con doña Flora Tapiero en una pequeña casa ruinosas que parece haberle invadido un costado al cementerio de Lérída. Su patio va a dar a las tumbas carcomidas por la humedad y el calor de ese pueblo tórrido. Sus historias, contadas despacio en esas tardes espesas de Lérída, están repletas de aseveraciones que nos parecieron fantásticas porque no sabíamos ponerlas en algún orden lógico o decible y fueron las primeras anotaciones que con descreimiento escribimos en los diarios de campo. Nos presentaron a don Julio como aquel que en un tiempo fue sacristán de la iglesia de Armero.

Nosotros lo empezamos a escuchar como a un historiador que daría información, pero se trataba de un narrador, tal como los narradores de los que hablan Benjamin (1991) y Taussig (2015). Los narradores tienen auditorios generalmente humildes. Según Benjamin la narración es una forma artesanal nacida de lo campesino y en la narración lo extraordinario y lo prodigioso “están contados con la mayor precisión”. Con un detalle que no busca explicaciones ni se entromete con la psicología de los narrados, ni quiere ofrecer explicaciones psicológicas, la narración logra la “amplitud de vibración” de la cual carece la mera información, argumenta Benjamin. La “amplitud de vibración” se refiere a las resonancias que asume como dadas y que no se detiene a explicar: la narración habla del mundo. Pero don Julio no sólo habla del mundo, sino que el mundo habla en don Julio. Las vidas de don Julio y la de todos los que la tocamos para volvernos contados por él se vuelven vibraciones de lo que va encontrando este narrador.

Don Julio trabajaba manejando una combinada, una máquina cosechadora, y esa tarde del trece de noviembre llegó agotado a su casa. Eran ya lejanos los días en que fue sacristán en la iglesia principal de Armero. Disfrutaba mucho más de la música ranchera y la cerveza que de las misas de su pasado juvenil. Le gustaba especialmente referir la historia de [El hijo desobediente](#) como cosa probablemente ocurrida en Armero o no muy lejos de allí. No le importaba que fuera una canción que en Colombia conocimos como hechura de Antonio Aguilar, pero cuyos motivos se hunden en el romancero español. Aunque sus amigos lo invitaron a tomarse algo, decidió mejor irse a su casa y sentarse en la mecedora a disfrutar el fresco. La lluvia de ceniza y luego de agua lechosa lo tenían pensativo. Su hijo, de unos seis o siete años, ya había llegado de la escuela y jugaba en el patio.

Y en medio del adormilamiento de las seis y pico de la tarde, don Julio vio a lo lejos, más allá del patio de su casa, una hoguera, como si alguien hubiese encendido un fogón. Se fue a ver qué era, pero mientras llegaba el fogón se fue apagando hasta desaparecer. Y cuando volvió al estado de adormilamiento, volvió a ver el fogón y volvió a ir y la hoguera volvió a desaparecer.

Don Julio pensó que eso estaba raro y cuando nos lo contó hizo un movimiento corto asintiendo con la cabeza y achicando los ojos, como diciéndose, de nuevo, que eso estaba raro. Él usa esa expresión para referirse a un misterio por descifrar, pero que puede no resolverse. Tres veces ocurrió esa noche la ilusión del fogón encendido y apagado en la

parte más lejana del patio. Y cuando fueron adentro a comer, el hijo que jugaba en el patio les advirtió, con un tono que don Julio repite con el gesto grave que levanta un dedo índice: “esta noche serán muchos los que se acuesten y pocos los que se levanten”. Pero el exsacristán albino no puso cuidado a esas “señas”, como las llama ahora. Miles son los relatos de premonición sobre lo ocurrido en Armero. El relato de don Julio no hace más que incorporar su voz que se pega como un susurro a una oración.

No pusieron cuidado ni don Julio ni doña Flora. El instante de la premonición del niño se fue y todos se fueron a dormir. Pero al rato de haberse acostado don Julio empezó a escuchar un ruido de gente gritando y salió a la puerta de su casa en el barrio Veinte de julio, el mismo barrio de Omaira Sánchez. Aguzó el oído para escuchar qué era lo que decían y entendió que la gente espantada gritaba “se vino la guerrilla”. Y salían despavoridos corriendo en todas direcciones. Gritó para que salieran doña Flora y el niño y pensó que el mejor lugar para huír sería el pequeño cerro que había allí cerca. Salieron corriendo y del afán, al cruzar una cerca de alambre con púas, doña Flora se hizo una herida profunda en la pierna. Don Julio los había llevado hasta esa cerca y ahí cayó en cuenta de que por el susto no había cerrado la puerta de su casa y entonces se devolvió a cerrarla y echar llave. Pero cuando iba llegando vio que una mole oscura se le venía encima y dio media vuelta hacia el cerro. Mientras atravesaba la cerca de alambre sintió cómo Eso le lanzaba el zarpazo y le agarraba una pierna, pero él alcanzó a soltarse y logró subir al cerro. Ya se había ido la luz y estaban rodeados por la noche más oscura y los lamentos más espantosos. Junto a la otra gente que se refugió en ese cerro empezaron a ayudar a salir a los que estaban atrapados en el lodo. Les acercaban palos para que se agarraran y se arrastraran fuera de esa podredumbre. Escucharon a los muy graves lamentarse y dejar de lamentarse hasta morir.

Entre los rescatados del lodo estaba una mujer embarazada y tan pronto la sacaron empezó a parir o tal vez siguió pariendo. Don Julio recuerda que las mujeres la ayudaron y que tuvieron que cortar el cordón umbilical con un pedazo de teja. Y al ver al niño tan maltrecho, y ante la incertidumbre del día siguiente que se demoraba y que algunos pensaban que no llegaría, la madre pidió que lo bautizaran allí mismo. Llegado el fin del mundo, quería evitar que el alma de su niño terminara en el limbo.

Don Julio se ofreció o se vio obligado por los muy lejanos días de su sacristía o hizo lo que le tocaba. Pero faltaban los padrinos y el nombre. Y Julio Enrique Ramírez, el

oficiante, el sacerdote improvisado que requiere toda fe genuina, decidió que los padrinos serían todos quienes se salvaron en el cerro. La madre le puso Armerito, recuerda el hombre casi ciego repitiendo la voz meditabunda de la mujer que sabe que en la oscuridad ya no hay Armero. La ceremonia que cuenta el hombre flaco de piel enrojecida es tan excepcional como las otras cosas que pasaron esa noche. Como todos los salvados del cerro serían los padrinos, y los padrinos deben alzar al ahijado, los que estaban más cerca del recién nacido pusieron las manos sobre él y los otros pusieron sus manos sobre los primeros y los de más atrás sobre aquellos en una cuerda que los ató y que, en definitiva, confundió al ahijado con los múltiples padrinos. Todos ellos, huérfanos de Armero y padrinos de Armerito. Y Armerito, huérfano y cubita de su pueblo. Y como no había agua bendita al sacerdote albino le tocó hacer lo único que se podía hacer: bautizó al niño con el agua pantanosa de la avalancha. Bautizando al niño, ese cura improvisado santificó la sustancia de la tragedia o reconoció que esa sustancia ya no podía ser sino un poder sagrado. El bautizo de Armerito santificó también al río Lagunilla, a la represa del Sirpe y al Nevado del Ruiz.

Otra manera de verlo es que Armerito nunca terminó de salir de esa avalancha porque el lodo le dio nombre y porque tanto como él, sus múltiples padrinos, ya nunca salieron del lodo. Doña Flora, tras escuchar por enésima vez el largo relato de don Julio y después de haber intervenido con su voz aguda para contar detalles de sangres, olores, heridas y empelotadas por el lodo que el antiguo sacristán omite, aseguró sin prisa y resignada, que ellos son “las sobras de la avalancha” (cfr. Cuéllar 2010). Aunque salieron, quedaron marcados por el lodo; los salvados de esa noche fueron llamados, desde entonces, armeritas y *valancheros*.

Al día siguiente todo amaneció tan gris que siguieron creyendo que había ocurrido el apocalipsis. La mañana nublada, el día helado, el lodo moviéndose lento y adolorido en formas humanas asombradas y aterradas, los ruidos de gente quejumbrosa y cansada. Estaban rodeados de restos de todo y de moribundos desnudos. El hombre enceguedo de pelo blanco se recuerda en el cuadro de las Ánimas del purgatorio. Dice que en Armero pasó ese cuadro.

Armerito es un Armero que salió de Armero y que vuelve cada trece de noviembre a visitar a Omaira, según cuentan en donde Omaira. A falta de un cura con la dignidad necesaria, fue bautizado por un sacristán albino con la fe perdida. Armerito es un niño de lodo que

se confundió en la vorágine de gente yendo y viniendo en el centro de Colombia a finales de 1985. Algunos dicen que se volvió torero y que baja, como todos los que van cada trece de noviembre, por el camino de la avalancha a visitar a Omaira.

1.4 Omaira y la tierra hambrienta

No muy lejos de ese cerro en donde bautizaron al niño *quedó* Omaira Sánchez. Atrapada por los escombros de la casa, su historia se hizo famosa gracias a la atención de la televisión española. El camarógrafo que la filmó, [Evaristo Canete](#), vuelve cada tanto a Colombia y en las entrevistas se le escucha cada vez más huraño. La última vez dijo que haberla encontrado le dio fama en su país y que ahora está en deuda con Omaira. Soporta con dignidad el calor del mediodía en la tumba, a la espera de que lluevan las flores sobre ella y sobre él. Se dedicó desde el viernes quince, cuando la encontró, hasta el domingo diecisiete, cuando murió, a filmar más gente en ese fango. Dice que todos hicieron “más que lo humanamente posible” para sacarla del lugar en el que fue fotografiada para la posteridad por Frank Fournier. Hace pocos años esa imagen de la fotografía de Fournier sirvió para que un beneficiado por los favores de Omaira le devolviera una Omaira en escultura (ver imagen 1).



Imagen 1. Omaira esculpida como don de vuelta. Fotografía del autor, 2019

Omaira pisaba los cuerpos de su padre y de su tía muertos. Estaba atrapada por los escombros de su casa que le aprisionaban la cadera. Durante sus tres días de agonía televisada y seguida por radio, Omaira fue una especie de huérfana o de hija de todos,

que es lo mismo. Muchos seguimos la crónica de ese rescate como si con su realización la tragedia fuera a ser menos trágica. La vimos atrapada hasta el cuello, con la mano izquierda agarrada de un palo que le pusieron a la altura de los hombros sosteniendo apenas la cabeza fuera del agua fangosa; vimos esos ojos profundamente negros mirando como si pudieran ver detrás de la cámara a un mundo distinto que sólo unos ojos así pueden mirar; vimos ese fango con fulgores dorados que acentuaban la negrura de los rizos de la niña de pelo corto que en un primer vistazo fue confundida por muchos con un niño; vimos a Omaira enviar saludos a los de este mundo y a los que recién se habían ido al otro contándoles a todos de un futuro cercano en el que saldría triunfante como en la foto que veinte años después adornó ese mismo lugar y en la que luce una falda larga y parece estar bailando cumbia; vimos cómo instalaban una motobomba para extraer el agua y saber qué detenía a la niña Omaira y cómo el entusiasmo de los rescatistas espontáneos se evaporaba al ir descubriendo las dificultades no previstas; supimos que la plancha de concreto que debió haber sido la prueba material del progreso de su familia estaba mordeíndola por la cadera y que ni siquiera cortándole las piernas podrían sacarla con vida; supimos que ella había aceptado la muerte y escuchamos sus palabras que fueron volviéndose oraculares, generosas y profundas.

El mundo no supo, sino hasta muchos años después, así que no supo todo el mundo sino un limitado conjunto de peregrinos, que en sus últimas horas un rescatista de la defensa civil la acompañó y la escuchó desvariar y decir cosas misteriosas, de esas que dicen los santos o los locos o las víctimas de fuerzas incontestables. Ese dolor, sufrido sin justificación alguna, hizo santa a la niña Omaira. Ese apelativo, la Niña Omaira, quedó quieto en la memoria de todos para nombrarla y pedirle favores y se volvió su nombre. Y ese lugar, tan indeterminado, en donde el periódico El Espacio la fotografió con el torso desnudo y siendo jalada por un rescatista, y muerta, como en el cuadro de las ánimas, se volvió el verdadero centro de Armero.

Con los años la pregunta de los peregrinos de Armero, los que vuelven a su propio pueblo y los que van a Armero a ver lo que hace la tierra y de paso visitan a Omaira y le piden a Omaira, es si su cuerpo fue sacado o si fue sepultada allí mismo. De eso depende que el milagro sea posible. Algunos dicen que el cuerpo de la niña no está en ese lugar, que su madre la sacó y se la llevó a Bogotá. Otras versiones dicen que su madre hizo la tumba allí mismo y que la visitaba el día de su cumpleaños (veintiocho de agosto) y el trece de noviembre y que persiguiendo su costumbre empezaron las primeras peticiones. Y otros

dicen que cuando Omaira empezó a hacer milagros su madre la sacó y la llevó a Bogotá, pero que dejó unos huesos de su pie y otros dicen que se llevó el tronco y dejó las piernas y otros dicen que Omaira no está allí donde la tumba creció sino unos metros más allá. En cualquier lugar en donde estuviere, no obstante, se sabe que Omaira estaba medioenterrada y mediodesenterrada y que la avalancha la atenazó y no quiso soltarla, como si esa pequeña fuera especialmente preciosa. Una de las vendedoras de objetos santificados junto a la tumba de Omaira dice que ella es una joya que no quiso ser devuelta por la tierra.

Omaira y la avalancha ya son inseparables de Armero. En enero de 1986 algún político del Congreso de la República tuvo la idea de cambiarle el nombre al nevado y llamarlo Nevado Omaira (Caballero, 1986). Eso no fructificó porque Omaira iba a ser algo diferente a un lugar gigantesco. El nicho minúsculo que hicieron en donde estaría su tumba empezó siendo la muy humilde oquedad en donde prendían las velas de una familia. El nicho no creció al mismo ritmo que sus milagros ni que sus fieles. Sólo veinte años después una pared comenzó a encerrar la hipotética ubicación de la tumba en un proceso lento que no ha termina. Las muñecas de plástico se acumularon primero en torno al pequeño nicho y luego se desbordaron, como las flores, los escapularios, las placas de agradecimiento, las veladoras, las manillas. Esa acumulación sin orden o en el orden de lo que crece por las oleadas de la fe, le dieron un tamaño sobresaliente a la tumba entre los numerosos monumentos funerarios que se descomponen por todo el pueblo. El cuidado de la fe o del negocio de la fe alrededor de Omaira la conservó de la descomposición reinante y en 2015 le pusieron un techo y la encerraron con malla. A los lados de Omaira los otros monumentos funerarios fueron desapareciendo como todas las cosas que se exponen al clima del Valle de Magdalena.

Omaira recibe dones ambiguos como lo era su edad en 1985. Para muchos es una niña infante a quien le gustan las muñecas y los peluches. Para otros es una niña mujer que recibe pequeñas joyas o dijes o accesorios de belleza. Para otros es una santa que recibe escapularios. Muchos compramos veladoras que se derriten en el nicho ennegrecido por el hollín y dejan salir riachuelos de parafina de un color carmesí que se mezclan con la tierra reseca que rodea la tumba y muere en las huellas que dejan los pies de los peregrinos y curiosos. Y el calor y la humedad envejecen y dañan tan rápido esos regalos que la tumba luce como un cementerio de juguetes.

En 2017 apareció una nueva tumba contendora a unos diez metros de la primera tumba. Una cruz de cemento y un empecinado evangelista de veinte años anunciaban a la multitud del trece de noviembre que esa era la verdadera tumba de Omaira Sánchez. Estratégicamente crecida entre unos escombros a los que les quitaron la maleza, la nueva tumba empezó a recibir el beneficio de la visita esperanzada de todos los que necesitamos ayuda. Ese mismo año le regalaron unas muñecas gigantes, del tamaño de una niña de cinco años. Pero estas muñecas delgadas, voluptuosas y vestidas como las mujeres jóvenes del mundo popular, con la ropa ceñida y el maquillaje notorio, no eran niñas, como ya no lo son muchas de las muñecas que le han dado a Omaira desde hace años. Para asegurarse de que el regalo quedaría para siempre, enterraron a las muñecas hasta los muslos unas y hasta las pantorrillas las otras. Las aseguraron con cemento (ver imágenes 2 y 3). Por paradoja de la vida, las muñecas padecieron la misma tortura que Omaira. Con el paso de los meses esas muñecas, como las otras y como todo en la tumba de Omaira, fueron embarradas por las lluvias, los insectos, el viento y la tierra. Las ropas se pudrieron y las muñecas quedaron desnudas y perdieron la postura primera con la cual quedaron cuando fueron regalo nuevo. Ahora todos esos regalos que incluyen muñecos de peluche y santos de molde dispuestos a romperse se confunden en una escena macabra, como la de Armero la mañana del catorce de noviembre, cuando la gente desnuda, embarrada, muerta o malherida podía verse, como dijo el viejo Julio Ramírez, como en el cuadro de las ánimas del purgatorio.



Imagen 2. Muñeca enterrada para Omaira.
Fotografía del autor, 2019



Imagen 3. Dones en la tumba dos de Omaira.
Fotografía del autor, 2019

Las estampas de Omaira que unas veces regalan y otras veces venden tienen dos o tres variaciones de la fotografía más famosa. En una que recibí en noviembre de 2007 se ve a Omaira en la fotografía de Fournier pero el fango que rodea su cabeza se transforma en el paisaje de las montañas del páramo cercano al Nevado del Ruiz y en el lugar nublado en donde debería verse la nieve se ve en cambio a un Jesús resucitado que levita sobre



Imagen 4. Estampa recibida en Armero, 2007

un potrero; Jesús ocupa el lugar del Nevado o el Nevado es una especie de Jesús o Jesús es una especie de Nevado (ver imagen 4). Ambos, Jesús de Nazareth y la Niña Omaira Sánchez nos miran directamente a los ojos, desde su altura y desde su bajeza, como si nosotros fuéramos responsables de algo o tuviéramos alguna obligación perentoria.

Por instantes presa del furor de la vida, optimista hasta el desvarío, o aceptando la muerte con una tristeza indecible y despidiéndose de todos con las palabras más patéticas entre cuantas se dijeron en Armero o sobre Armero, a medias engullida por la avalancha que la cobró, una más entre los miles de muertos, Omaira fue víctima del hambre constante de la tierra que vive volcándose para enterrar o desenterrar o dejar sobras en el Norte del Tolima.

1.5 Digresión: el diablo en la piedra

Esa noche, cuentan algunos, bajó equilibrándose sobre la piedra gigantesca un diablo que rodaba por Armero. Las versiones del camino asesino de la piedra dicen que pasó por la estación de gasolina, por la alcaldía, por el banco y que finalmente vino a quedar, luego de pasar varias veces por encima de ella, como asegurándose de que sí era, sobre la estación de policía. Otros dicen que fueron tres diablos en tres piedras, pero que dos se gastaron de tanto rodar. En cualquier caso dicen que la piedra o las piedras detenían varios cientos de metros cúbicos de agua pero no fue el agua sino las piedras las que destruyeron al pueblo. Y que cada piedra debió matar a un montón de gente. El diablo ha aparecido otras veces en los alrededores de Armero.

Hasta hace pocos años, según contó Mileidi en el fresco de su casa una de esas tardes de noviembre de 2009, la gente tenía por cierto que el diablo se aparecía en las fiestas de las veredas siempre que sonara [El ron de vinola](#), la canciónailable de Guillermo Buitrago.

El diablo se aparecía como un hombre alto, bien vestido, a veces completamente de blanco y a veces completamente de negro, y muy atractivo. Perfectamente peinado o con un sombrero alón ajustado, pero con cascos de caballo en vez de pies y por eso no usaba zapatos. Llegaba al baile y sacaba a alguna mujer joven y bonita y le pedía que no mirara al suelo. Y bailaban felices y ella era objeto de la envidia de las otras mujeres por tener a ese hombrononón. Si ella le veía los pies, el diablo se la llevaba y ella no volvía a aparecer. Se la llevaba a una muerte tan atroz que de ella no quedaba nada.

Es que “El Putas dizque era muy bonito”, me repetía Doris Ramírez durante el entierro de don Roberto Gómez en enero de 2016. En Colombia el diablo es también conocido como El Putas. Pero también toma otros nombres y otros cuerpos en los cuerpos de los vivos que tienen ese apodo que nada tiene de ominoso. Es más bien un apodo que los hace hombres interesantes y peligrosos, pero esas son dos caras de una misma característica en este mundo popular. Algunos hombres son conocidos como El Diablo o El Putas u otro sobrenombre que consume hasta el fondo el nombre primero, como si nunca lo hubiera tenido y, en todo caso, no importara. Los diablos en algunos lugares ya ni siquiera se aparecen como si fueran difíciles de encontrar y hay lugares en los que pululan como yerba. Así pasa en el camino que va a San Pedro desde Armero.

Cerca del abismo, en la parte final del ascenso al Cerro Juan Díaz, hay una Curva del Diablo. Cuentan que en los años de la violencia, a mediados del siglo pasado, un grupo de conservadores encerró a un grupo de liberales en una fonda y les prendieron candela. Cuentan que de entre las llamas salió un diablo llameante y cuentan que el diablo se lanzó al río desde el alto enfrente de la curva cerradísima (Guzmán Campos 1962, p. 235). Ahí hay también una placa con el nombre de los que murieron en un accidente y el nombre del lugar en donde se aparecía el diablo. La placa, hecha del tamaño y material de las lápidas, se oculta entre el pasto crecido.

Y el diablo se le aparece también al que lo busca. Más arriba, en San Pedro, el caserío estirado sobre el filo al costado norte del cañón del río Lagunilla y azotado por la violencia desde siempre, el siete de mayo de 2009 me encontré con Luis Alberto Suárez. Fue un lunes en la tarde. Estábamos en la tienda de don Leopoldo Díaz, el dueño de la tienda en la que, poco después de las seis, nos habíamos refugiado del calor y el cansancio con Andrés Ospina. Allí conocimos a ese hombre que tenía un nombre como el mío.

[...]empezamos a hablar de los libros de brujería o de magia blanca y de magia negra. Don Leopoldo dice que para ingresar a esos estudios un hombre debe tener un corazón muy fuerte y tener mucho valor. Mucho coraje. Mientras hablábamos, un hombre de voz gruesa y recia empezó a intervenir desde la butaca, afuera de la tienda. Yo lo invité a seguir. Se trataba de un hombre de unos 48 años, vestido de negro. La voz le salía del tórax. Pidió un cigarrillo al tiempo que el anciano, don Leopoldo, se escapó de las preguntas de Andrés y se escabulló a las profundidades de su casa. Las explicaciones del hombre acerca de la magia negra fueron categóricas y sorprendentes. También había en todo él un aire siniestro. Dijo que lo llamaban “el hombre de negro” o también “Luis luto”. Dijo que sólo salía de noche. Dijo que todo el mundo lo conocía. Y que le tenían miedo. Aseguró saber lo que nosotros estábamos haciendo. Estaba convencido de que la arqueología estudia los espectros, que “nosotros”, nos dijo, “llamamos almas o ánimas del purgatorio”. Aseguró, con una certeza oscura, espesa, insondable, que había hecho pacto con el diablo. Que vivía vestido de negro. Que por un atentado que le hicieron le quedó paralizado el lado derecho. Que él tenía medio lado muerto. Que los trabajos de brujería, al hacer una modificación inversa en el orden de las cosas (sea para bien o para mal) siempre traían una contrapartida malvada o terrible para el brujo. Contó la historia de un brujo llanero que hacía magia blanca y magia negra y murió, de forma misteriosa, decapitado en un cacaotal y nunca encontraron su cabeza. Yo tuve miedo de que escondiera un arma debajo de una mano falsamente dormida. Pero su aspecto contrahecho me hizo pensar que sería sólo un trabajador menor de los paracos. Su interés por los temas ocultos era inusitado y los resultados eran, a todas luces, macabros. Se movía con dificultad, casi arrastrando la pierna derecha y el brazo apenas lograba sostener una bolsa en la que se vertía la orina y que ocultaba bajo la camisa negra.

Le pregunté su nombre para despedirnos y buscarlo a otra hora (ya había oscurecido y los estudiantes de antropología ya estaban comiendo en donde doña Gloria): dijo llamarse Luis Suárez. Le revelé que yo también me llamo así. Pero para sembrar una distancia que él no podría remontar, o para asegurarme de que su maldición no tenía por qué tocarme, le dije mi segundo nombre: Luis Alberto Suárez. Y él, al tiempo que extendía con dificultad la mano, me dijo su segundo nombre: Luis Alberto Suárez. Justo un instante antes de que nuestras manos se tocaran se fue la luz. Tuve la certeza de que el hombre de negro desaparecería en la oscuridad. Tuve la certeza de que yo desaparecería en la oscuridad, si lo tocaba. Tuve la certeza de que ambos desapareceríamos cuando nos tocáramos. Su mano nerviosa y sudorosa, su mano muerta, tocó mi mano nerviosa y esquiva. La apreté con firmeza y le toqué el hombro muerto con mi mano izquierda. Le dije que volvería en julio. Recibí el cigarrillo que me ofrecía Andrés a la salida de la tienda y apuramos el paso rumbo a la casa de doña Gloria.

(Diario de campo en San Pedro, 10 de mayo de 2009)

Con el tiempo supe que sí se llamaba así y que sí era una especie de testaferro de los paramilitares. La gente lo evitaba, le temía, no quería hablar de él ni con él, guardaba distancia de sus pasos torcidos por esa comunión diabólica. Era un pobre diablo. Lo volvimos a visitar en 2010 y en 2011. Vivía en una finca en ruinas con otros hombres que no se dejaron ver. La finca le había sido arrebatada a los verdaderos dueños. Luis Luto dormía en el suelo, como los otros cuatro hombres jóvenes. No cultivaban. No limpiaban.

No cocinaban. En San Pedro decían que de día se metían allá a trabarse. Nos recibió una mañana soleada y por no mostrarnos más la casa nos llevó a un sembrado de mangostinos. Se subió a uno de los árboles con inusitada agilidad y desde arriba, acurrucado como una gallina gigante y negra, nos tiró mangostinos maduros y nos explicó el origen del yelo de muerto. Nos contó que él era *emo* desde joven. Había nacido en Bucaramanga y siempre le había gustado todo lo satánico. Tenía la risa desdentada y los ojos negros refulgentes. Yo creí que de verdad nunca moriría y que siempre que volviera me lo iba a encontrar arrastrando su media vida.

Lo mató a puñaladas “un vicioso” en octubre de 2017. Uno de esos jóvenes consumidos a los que el bazuco los hunde en un miedo atroz, apuñaló decenas de veces a Luis Luto. Nadie quiso enterrarlo en los cementerios comunales de Socavón o San Pedro. Una hermana se lo llevó para Ibagué a enterrarlo. Poco menos que una sombra, este Caballero Oscuro. Casi tan improbable como aquel con quien hizo pacto y cuyo avatar carnavalesco se equilibraba sobre la piedra que trancaba la represa del Sirpe.

Una tarde de octubre de 2009, mientras aporcábamos un cultivo de papa en el lote de Argemiro Pineda, el viejo que escuchaba tangos a todo volumen en noviembre de 1985, don Roberto Gómez me escuchó contarle con detalle mi primer encuentro con el Caballero Oscuro. Don Roberto ya entonces respiraba con dificultad pero no dejaba de fumar. Luego de una pausa y sin mirarme, con la cara levantada al viento, dijo con gravedad que al diablo lo habían matado en el Norte del Tolima. Y luego de un rato en que seguimos dándole vuelta a la tierra para cubrir el tallo de las matas, dijo que a un malo lo mata uno más malo.

1.6 La lagunilla en el Sirpe o El Provenir

El río Lagunilla se llama así desde el siglo XVI. Aparece con ese nombre en Fray Pedro de Aguado (ca 1570), cuando el cronista se refiere a las campañas para conquistar a los panches y a la búsqueda de minas de oro entre Venadillo y Mariquita. Aguado, como los documentos coloniales, se refiere a un cierto *río de La Lagunilla*, difícil de vadear, que se encuentra entre el lugar en donde se habría encontrado un Venadillo y el *río de la Sabandija*, de camino hacia Mariquita. Es presumible que ese nombre, la lagunilla, se refiriera a una de las numerosas represas que por esa época debieron formarse debido a la documentada actividad volcánica del Nevado del Ruiz o volcán de Cartago, como lo

conocían entonces. También es probable que hubiese un represamiento inusualmente grande y por eso se hablase de una lagunilla. Tal vez se tratara de una represa tan mentada como la que se formó a finales de 1984 en una vereda conocida como El Sirpe.

La razón geográfica de las lagunillas es la elevada pendiente del cañón y la historia geológica de la cordillera de los Andes en Colombia, en la que los deslizamientos de tierra son reiterados. La profundidad del cañón, así como su estrechez explica la facilidad con la que se forman lagunillas o represas. Otras explicaciones físicas son acordes con las certezas campesinas acerca de la forma del mundo y de las fuerzas que lo gobiernan. Una laguna es una acumulación de agua de forma generalmente redondeada y que tiene una vida tan prolongada que muchas de ellas tienen nombre propio. En los Andes colombianos las lagunas más grandes se encuentran en la cordillera oriental, en el altiplano cundiboyacense, a más de 2500 metros de altura. La cordillera central en el Norte del Tolima no es tan ancha, no hay altiplanicie, y por eso no tiene lagunas sino arriba de los 3000 metros y todas son pequeñas. En cambio, los picos nevados sí son más numerosos y más altos en la cordillera central, cuya pendiente es también más abrupta. Por las mismas razones los ríos bajan con más fuerza y forman cañones profundos de hasta 800 metros de altura en algunas partes. La gente sabe que los ríos bajan encangilonados y los oyen bramar cuando se acercan a los caudales profundos (cfr. Guzmán 2021).

Las acumulaciones de agua que se pueden encontrar en la cordillera central son tan pequeñas que no alcanzan la condición de lagunas y por eso los españoles del siglo XVI acudieron al diminutivo *lagunilla* que puede referirse a una laguna en miniatura, a una pequeña acumulación de agua. En general el uso de la terminación *illa* o *illo*, señala una serie de características: los sustantivos “illados” se refieren a versiones más pequeñas, juguetonas, cercanas, bromistas, pero no caricaturescas, del sustantivo de origen. Los sustantivos “illados” son miniaturas del sustantivo de origen que suelen aplicarse para clasificar lo desconocido a partir de lo conocido, para domesticar un territorio de la creación al cual no es posible nombrar más que por comparación⁷. De tal manera que en el nombre del río de la lagunilla hay algo más por decir o algo indecible que se aproximó con el uso

⁷ Con esa combinación fonética, pero ahora en quechua, nos volveremos a encontrar en el siguiente capítulo.

de la terminación illa. Había *algo* tan particular que era *la lagunilla*, algo que podía compararse con una laguna pequeña y que debía ser conocido.

¿En dónde estaba la *lagunilla* que le dio nombre al río? La respuesta puede deducirse si tenemos en cuenta que la motivación de los españoles era el oro (cfr. Correa 2001). Al oro lo perseguían en minas o en adoratorios indígenas. Los primeros españoles que llegaron a la región, en la avanzada de Belalcázar, venían en busca de una laguna en la que, según Castellanos (1589), un cacique indígena se sumergía bañado en trementina y con oro espolvoreado por todo el cuerpo. El cacique entregaba ofrendas de oro, de tal manera que la laguna, que según las descripciones del tan mentado Dorado era más bien una lagunilla, debía tener un fondo cubierto de oro. Y también es un hecho ya sabido por entonces que a unos cuantos cientos de metros de la desembocadura del cañón al Valle del Magdalena se encuentran minas de oro en dos lugares que, muy seguramente desde entonces, se llamaron El Sirpe y El Socavón (ver mapa). Sabemos que según las geologías indígenas y campesinas contemporáneas ciertas acumulaciones de oro se acompañan de la presencia de una serpiente dorada y que esas serpientes son guardianas del oro y están emparentadas con las lagunas (cfr. Carrillo 1997; Victorino 2004; Morales 2002; ver capítulos cuatro y seis).

Los nombres de El Sirpe y El Socavón son de origen colonial. En el Sirpe hay dos quebradas, La Esmeralda y El Dorado, que van a dar al sitio de la represa de 1984. Algunos nombres de los lugares en la región son tremendamente resistentes al paso del tiempo y duran desde que fueron puestos por los españoles, mientras que otros son, con seguridad, eventos trágicos sembrados por la violencia. La Esmeralda, El Dorado y El Sirpe son de los primeros. Que esas dos quebradas desemboquen en la Lagunilla es un hecho que da para pensar: ¿no será esta una consecuencia de la búsqueda del cacique dorado en la laguna? (lo explicaré con detenimiento en el capítulo cuatro).

También hay una flagrante inversión de relaciones de contenido y continente en los nombres que hemos revisado⁸. La sierpe (serpiente) debería estar dentro de la lagunilla y la lagunilla en el curso del río. Pero la forma en que se los refiere, El Sirpe y el río Lagunilla,

⁸ El problema del contenido y continente fue mi primera intuición a propósito de la forma en que se manifiestan la guacas. Lo desarrollé a partir del argumento de Guillermo Páramo Rocha (1989, 1993) acerca de los mitos del Vaupés.

da cuenta de que se los piensa al contrario. La lagunilla o represa es del Sirpe: es la sierpe laguna o la serpiente represa. El río es *de* la lagunilla o es *una* lagunilla. Al nombrar la represa del Sirpe y al río de Lagunilla se opera una inversión en el orden de las relaciones espaciales: lo que está contenido da nombre aquello que lo contiene y no existe sino como un genérico; todo el río se llama Lagunilla desde su nacimiento en el Nevado del Ruiz⁹. ¿No negará la naturaleza del río el hecho de ser, contra la evidencia primera, de la lagunilla? Es un río cuya naturaleza es la del agua contenida, pero sus aguas turbulentas braman por la fuerza con la que bajan. Pero es, también, una lagunilla cuya gracia es ser de la serpiente. La lagunilla estaba en la vereda El Sirpe. Era la serpiente la que contenía a la laguna, no como cuentan las historias de lagunas y serpientes.

Según las geologías campesinas de los Andes colombianos una viga subterránea de oro atraviesa al río bajo su lecho, en la misma región del Sirpe, y se transforma, al costado norte del cañón, en una viga de plata que “revienta” en Frías. Esta cordillera vive reventando porque todo lo que nace y crece ha reventado (cfr. *totiar* en Rodríguez 2020 y *bastones de oro*¹⁰ en Riaño 2020).

Durante los últimos doce años el Sirpe sufrió una nueva transformación. Ahora conocen a la mina de oro del Sirpe como El Porvenir. Adjudicada de manera dudosa a unos empresarios de Antioquia, los pobladores de la región saben que se ha transformado en un lugar de abundancia de riqueza y abundancia de miedo. Para ir a la mina El Porvenir toca pasar por La Mirada, un caserío lleno de canchas de tejo, mesas de billar y tabernas. Un caserío controlado por paramilitares que trajeron una nueva oleada de “paisas”. Algunos de ellos se hacen llamar, todavía en 2021, Águilas Negras.

En 2008 nos decían su nombre con el gesto siniestro que señala al águila que aparecía en la etiqueta de la cerveza Águila. En esa época ya habían llegado hasta Murillo, unos cincuenta kilómetros más arriba del desvío que va al Sirpe desde la carretera

⁹ Más aún, ha tenido otro nombre por cuanto uno de sus afluentes, El Azufrado, pierde el nombre al encontrarse con él unos pocos cientos de metros arriba del Sirpe, en Patiburri.

¹⁰ “Al parecer los bastones vinculan el rayo y la serpiente. El rayo negro de aguacero hace zanjas o caminos y desde lo muisca la vara de Bochica rompió la tierra en el Tequendama... Tanto la serpiente como la vara (o bastón) hacen caminos y se buscan continuamente” (Riaño, 2020). Sobre rayos y serpientes en los Andes Centrales ver Anzola (2019) y Páramo Bonilla (2021).

pavimentada, y se presentaban como trabajadores de mantenimiento de carreteras. En 2011 un grupo de hombres controlados por un capitán retirado del ejército nos asustaron a un grupo de estudiantes de antropología y a mí en un billar de El Líbano, en donde nos ofrecieron petacos de cerveza y botellas de aguardiente. Como en otros lugares de Colombia, ostentan una capacidad voraz para el consumo y la repartición de licores; de esa manera muestran lo que saben acerca de lo que hace toda la gente que llega a la región. Como el Caballero Oscuro, el gordo capitán retirado decía que ya sabía lo que nosotros hacíamos y también sabía las conclusiones a las que llegarían nuestros trabajos “mamertos”. El control paramilitar sobre la parte baja de la cordillera, durante más de diez años ha desplazado a cientos de campesinos; muchos otros fueron asesinados y contra su nuevo nombre, la región que vivió un fin del mundo pero siguió con vida, llegó a creer que no habría porvenir. La mina sigue siendo explotada con el mismo nombre legal, aunque los campesinos la siguen conociendo como la mina del Sirpe.

1.7 El cura y las putas

Desde la mañana misma del 14 de noviembre de 1985 hubo quienes recordaron con miedo la historia del cura que maldijo a Armero y que fue asesinado en Armero (cfr. Ospina 2013). Cuentan que el 10 de abril de 1948 el cura del pueblo quiso detener a la turbamulta enceguecida por la rabia que produjo el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán en el centro de Bogotá. En unas versiones, un cura tranquilo y valiente quiso hablar con el gentío enfurecido y ese gentío no lo escuchó. En otras, un cura “bien godó” salió al atrio de la iglesia con una escopeta a amenazar a la multitud furibunda que se le fue encima. En otras más, un cura loco se subió a la torre de la iglesia a disparar contra la multitud dolida por la muerte del caudillo y algunos valientes se escabulleron e ingresaron a la iglesia para evitar víctimas de tanta insania.

En la versión del albino casi ciego, un curita al borde de la santidad le indicó al joven sacristán, a quien había salvado de una vida miserable, que cuando la iglesia se encontrase en peligro debía comerse todas las hostias del sagrario e irse de ese lugar. Don Julio Ramírez sabe, porque lo aprendió de una memoria tan meticulosa como la suya, que el cura de Armero consumió el cuerpo de Cristo porque sabía que iba a ser asesinado en la casa del señor y que aún cuando él mismo muriera, el cuerpo de Cristo debía quedar resguardado en la tripa de un buen cristiano. Y entonces don Julio reflexiona y dice que

tanto Cristo en la barriga del cura no hizo sino acelerar todo el sufrimiento que iba a tener que padecer.

Don Julio tiene por cierto que el sufrimiento es padre de la santidad y sin embargo ni él ni alguna otra persona de las muchas con las que hablamos durante estos catorce años de visitas al norte del Tolima, nos dijo que ese sufrimiento hiciera santo al padre Pedro María Ramírez. Sí hay un culto en La Plata (Huila) (cfr. Ospina, 2013 y 2017), el pueblo en donde había nacido el cura muerto en 1948, y en donde finalmente quedó su cuerpo, pero no en el Norte del Tolima. Hay más santidad en el cura que hizo sacristán a don Julio que en el tan mentado cura asesinado.

Una vez la turbamulta de 1948 logró sacar al cura de la iglesia, hubo un intercambio de palabras soeces, en unos relatos dichas por el cura y en otros por la multitud. En unas versiones uno entre la multitud asesina al cura a machetazos y luego amarran su cuerpo a una carreta halada por caballos y lo arrastran por todo el pueblo. En otras lo amarran vivo a la carreta y lo arrastran hasta morir. En muchos de esos relatos la sotana queda regada en jirones por la calle. A veces dicen que el cuerpo del cura termina desnudo en una cuneta junto al cementerio. Otras veces, que queda con la sotana rasgada en una cuneta junto al cementerio. El cementerio quedaba frente al barrio de tolerancia.

El cura Pedro María duró allí tirado hasta que las prostitutas se apiadaron de él. Fueron ellas quienes lo enterraron en el cementerio. Y ese acontecimiento último, tan sorprendente como paradójico, resulta ser la razón más plausible de por qué la avalancha de 1985 no tocó ni al cementerio ni al barrio de tolerancia.

El entierro del cura es el acto piadoso de un grupo de meretrices anónimas. Las prostitutas sin nombre enterraron al cura con nombre propio: un ritual con toda la ambigüedad de lo profanatorio y de lo sacrificial (cfr. Douglas 1973). Las oficiantes manchadas por el pecado mientras que el sacrificado se ha consagrado al oficio de lo sagrado. Las anti-virgenes que santifican al sacerdote en un acto de piedad pura. Y tanto el sacrificio del cura como el acto piadoso de las prostitutas los santifican a todos. Salvo que eso ocurre en lugares distintos: en La Plata, al sur del Huila, el cura es santo; en el Norte del Tolima se recuerda el acto piadoso de las prostitutas y la maldición del cura.

Existe un extendido relato de premonición/maldición según el cual el cura habría condenado al pueblo a ser arrastrado así como él era arrastrado. Ese relato no contempla

el entierro del cuerpo destrozado ni la piedad de las mujeres junto al cementerio. En esa narración no se exalta la santidad del cura o de las prostitutas. En cambio, se resalta una especie de trueque de favores que se devuelven casi cuarenta años después. No hay misterio en ese intercambio diferido.

El entierro efectuado por las prostitutas fue tan fugaz como el tiempo breve que tardó la curia en trasladar el cuerpo del cura de Armero a La Plata, en donde, como se dijo, se volvió santo. Y entonces los relatos vuelven a cruzarse y a contradecirse. Unos recuerdan que el cura amenazó al pueblo con ser víctima de aquello de lo que él fuera víctima. Otras versiones atestiguan que el cura arrastrado gritó que así mismo ese pueblo iba a ser arrastrado. Otras versiones dicen que fue el obispo de Ibagué el que maldijo a Armero. Una de las biografías oficiales (Restrepo 1952) del cura dice que el pueblo fue puesto en entredicho y que eso era lo mismo que no ponerle cura durante un año.

Pero cuando durante las conmemoraciones se habla del cura de Armero se arma una confusión porque hay quienes se refieren al cura que era cura en noviembre de 1985 y recuerdan que fue éste quien a las cinco de la tarde, cuando caía ceniza y la gente estaba alarmada, habló por el altoparlante de la torre conminando a la calma y recomendando que se usasen pañuelos mojados sobre boca y nariz para poder respirar mejor, aclarando que se trataba de un fenómeno natural que no suponía riesgo. Y dicen ya con rabia que el cura sí se asustó y se fue a escondidas para Ibagué y que cuando bajó la avalancha él ya iba en Alvarado. Cuando se habla del cementerio salvado se recuerda casi al instante la historia del barrio de tolerancia y a las prostitutas salvadas en esa noche infernal: salvadas por el primer cura, quien solo perdonó a las “descendientes” o “herederas”, si es que eso se puede decir, de las mujeres que fueron sus sacerdotisas, deudas y sepultureras, quienes lo enterraron: él las salvó de ser enterradas.

Y ahí sí que se enrevesan las versiones porque aunque nadie lo dice de esa forma, si el cura salvó a alguien es porque el cura mató a alguien. Luego del suceso violento de abril de 1948 en el centro de Colombia se empezó a conocer a Armero como el pueblo de *los matacuras*, los que matan curas: y se dice con toda la ambigüedad a un tiempo jocosa y de advertencia de maldad o de fuerza; los que no tienen miedo de nada; los que no respetan nada. Que se haya cumplido la maldición permite pensar que si Armero es el

pueblo de los maticuras, el cura es de la especie de los curas matapueblos¹¹. Y el antropólogo no puede sino recordar lo que decía el finado Roberto Gómez en el cultivo de papa: al diablo lo mataron en el Norte del Tolima.

1.8 El cementerio desenterrado en el cementerio enterrado

Una vez admitió el gobierno de Belisario Betancourt la imposibilidad de rescatar a tantos muertos para llevarlos a la fosa común y luego de que en junio de 1986 el Papa Juan Pablo II declarara a todo Armero como camposanto, la ciudad blanca se convirtió legalmente en lo que ya era desde la noche del 13 de noviembre: un cementerio. Un pueblo enterrado en donde el cementerio y los que estaban en él esa noche se salvaron. Un gran cementerio que a un año de la tragedia empezó a poblarse de cruces y de monumentos funerarios y a los 20 años ya había desaparecido entre la vegetación espesa. Del playón desolado salpicado por construcciones en ruina que muestra el video de la conmemoración del primer año ya no queda más que un recuerdo deformado por nuestro convencimiento de que Armero está enterrado.

Muchos creímos por las imágenes de la televisión que la descomunal cantidad de lodo que bajó desde el nevado había rellenado una hondonada profunda en la que habría estado el pueblo y cuando mostraron la cúpula de la iglesia pensamos en toda la gente sepultada por esa avalancha gigantesca y nos sorprendimos por que hubiese sobrevivientes. Muy pronto la memoria popular decidió que Armero quedó enterrado. Aún cuando muchos hemos ido muchas veces al camposanto y hemos pisado las calles pavimentadas y hemos tocado los ladrillos del piso del Parque Fundadores y hemos visto el piso de la iglesia y evitamos pisarlo si hay misa y nos quedamos en la esquina, como si fuera posible estar afuera de lo que no tiene paredes, seguimos creyendo que Armero está enterrado. Y como vemos esos monumentos funerarios que conmemoran una casa o una muerte o la muerte de una casa o el hallazgo de un muerto, vivimos la estancia en Armero como la jornada en un cementerio en el que se debe visitar al cementerio.

¹¹ No es extraño ese motivo en los pueblos de Colombia, muchos de ellos víctimas de la maldición de los curas y condenados a un cataclismo por venir.

No nos detenemos en el juego de palabras, en la ambigüedad o el sentido. Es como si en nuestro mundo fuera posible que adentro y afuera puedan trastocarse de esa manera. De hecho, nuestra visita al cementerio antiguo, el de los muertos de antes del 13 de noviembre, se encuentra con bóvedas saqueadas y envoltorios escondidos a medias o deliberadamente no escondidos entre los nichos de bóvedas en los que los huesos de los muertos de antes de la tragedia se ven expuestos como abalorios no vendidos después de una feria de pueblo. Todo esto lo mostraban ya las fotografías del *Magazín dominical* del diario El Espectador de un año después de la tragedia. Sólo que ahora esa exposición terrible debe buscarse en medio de la vegetación voraz y febril o siguiendo los caminos de las hormigas, tan justamente descritos por Lorenzo Granada (2017).

El paisaje es dantesco, tanto que la palabra no se ajusta. Pero no siempre logra verse. Lo que más impresiona son las tumbas saqueadas del cementerio viejo. Es una exhibición de la ruina o de la obra del destino o de la furia de la tierra o de un hambre nunca saciada o de las sobras de un festín pantagruélico: los restos humanos expuestos y en constante descomposición; los trabajos de brujería mal escondidos; los monumentos funerarios desbaratados por el tiempo; la vegetación crecida lujuriosamente unas veces y otras veces vorazmente cercenada para los visitantes novembrinos; la soledad maculada por sucesos sin autor atorados en los nichos; los nombres viejos que todavía resguardan las tumbas intocadas; el arcángel Chamiel con su culto misterioso entre tumbas abiertas, quien empezó a gobernar la mitad del cementerio en noviembre de 2006 y desde entonces cada año recibe un retoque de colores tan intensos que le quitan la seriedad que uno cree que debería tener lo sagrado; los mosquitos enloquecidos arremolinados entre los visitantes; los visitantes que no saben qué hacer o qué decir en el cementerio del cementerio; las calaveras blanquísimas de noviembre de 2008 puestas en trío, mirándonos desafiantes, como las calaveras que fueron antes que ellas pero que no vimos y como las que estuvieron durante los años siguientes pero en otros nichos, como en un juego a las escondidas; la calaveras consumidas por el calor, la humedad y las hormigas; la quijada quemada en una de las primeras tumbas, resto y testigo de un cambio en el destino de alguien más; y el letrero en un muro lateral, por dentro del cementerio, en un lugar casi invisible y que está allí desde antes de que yo empezara a ir, “olvidando el olvido”, mucho peor que perder la memoria, todo tan expuesto en ese lugar que queda “más allá” porque ahí se ve lo que no debe ser visto y se hace lo que no se debería hacer: el cementerio de Armero es el lugar que debería contener los entierros, pero está desenterrado; el

cementerio de Armero es el lugar de los entierros de un pueblo enterrado.

Más complicado. Esa misma historia tiene una existencia diluida en incontables voces extendidas más lejos que el Norte del Tolima: en toda Colombia hablan del pueblo desaparecido como “el finado Armero”. Más de veintitrés mil muertes se vuelven una. Y el cúmulo de casas y de barrios y de calles, el cuerpo muerto enterrado.

Armero se vuelve un ánima (o un cuadro de las ánimas) y se precipita en un cristiano muerto, en “un finado”: aquel que ha llegado a su fin y se encuentra enterrado y solo puede ser objeto de flores frescas recién cortadas. Se vuelve el muerto hecho con muchos muertos. Un muerto de ambiente, pero bueno: algunos dicen que era un pueblo de ambiente y acompañan la afirmación con un gesto de picardía festiva; dan a entender que ese ambiente era algo excitante; recuerdan las discotecas innumerables, las cantinas en donde se servía trago a cualquier hora, el fresco acogedor de las noches armereñas. Pero otros dicen que allá había mucho ambiente y acompañan su afirmación con el gesto que reprueba porque era un pueblo de pecado: allí todas las perversiones encontraban dónde germinar. En cualquier caso, Armero es uno. Debe ser por eso que llueven flores.

Hace ya más de treinta y cinco años llovió ceniza volcánica sobre Armero, y luego llegó la avalancha; ahora llega la avalancha de gente y luego llueven flores. En Armero el destino se ensaña: la Ciudad Blanca fue saqueada. Se llevaron hasta la arena de la avalancha para reconstruir Armero en Lérida y Guayabal, que eran “pueblos muertos”, según dicen los armeritas. El Camposanto ahora está ocupado por dueños innombrables que tienen sembrados y cabezas de ganado vagando sobre el finado Armero. Armero ahora da comida. Todo posible gracias a la confluencia de las materias pútridas y fértiles que se revolvieron en Eso. Todas las aguas del río Lagunilla, todos los lodos desde la altura helada hasta el plan del Tolima ardiente, todas las sangres de los que fueron arrastrados, todos los huesos que quedaron expuestos y ocultos y todas las tumbas posibles en un cementerio con cementerio.

1.9 El holocausto y la tragedia

La tragedia ocurrió justo después de otra tragedia y terminó engulléndola casi por completo, al menos durante los primeros años. El 5 de noviembre, 8 días atrás, el grupo guerrillero M-19 se tomó el Palacio de Justicia y el Gobierno de Belisario Betancourt perdió

el control de las fuerzas armadas. Noemí Sanín, la Ministra de Comunicaciones, ordenó a las emisoras que no pasasen noticias acerca de los acontecimientos del palacio luego de que uno de los magistrados que moriría pidiera por teléfono, en directo por radio Caracol, que el presidente dialogara con los guerrilleros. A una toma armada a sangre y fuego, las fuerzas armadas respondieron haciendo sangre y fuego. En la memoria del país quedó el tanque de guerra del ejército nacional disparando contra el Palacio de Justicia y el humo saliendo en una ráfaga luego de la noche terrible del miércoles 6 de noviembre en la que lo único que supimos era que el Palacio de Justicia estaba en llamas: un hecho que pone la lógica patas arriba porque en la práctica lo que ocurrió es que el Ejército Nacional de Colombia se tomó el palacio de forma más violenta que los guerrilleros del M-19. Investigando en caliente los militares terminaron torturando y desapareciendo a empleados de la cafetería y a magistrados de la Corte Suprema de Justicia.

Los muertos que no tuvieron intención de identificar fueron ocultados en la fosa común del Cementerio del sur, en el barrio Matatigres de Bogotá (Rodríguez Cuenca 2010). En ese lugar ya existía un culto a las ánimas del purgatorio y la ocurrencia del holocausto y la memoria popular de dicho ocultamiento no hicieron más que acrecentar al culto a los muertos desconocidos, tan extendido en toda Colombia. Ese acontecimiento fue conocido como “el holocausto del Palacio de Justicia”. Los que son conscientes del crimen de estado que constituyó la actuación del ejército piensan que la magnitud de lo acontecido en Armero una semana después terminó siendo útil de manera perversa para que la memoria nacional dejase pendiente la verdad del Palacio de Justicia. Ese año sería para la historia de este país el del holocausto y la tragedia.

La memoria de lo ocurrido en Armero le adjudicó un nombre que ya no se desprendería del nombre de la población: “la tragedia”. Y como toda tragedia, se trata de la historia de un destino que se cumplirá íntegramente y de modo irreversible. En toda tragedia el héroe se enfrenta a un destino y ese enfrentamiento es lo que consigue que, cabalmente, el destino se cumpla. El carácter trágico de Armero consiste en que su destino resulta inescapable y enfrentada una vida humana cualquiera a *Eso*, lo único que prevalece es el destino como artífice último.

La historia y las historias de Armero son siempre una narración que se cuenta en clave de corrido; por eso en uno de mis primeros intentos de comprensión quise encontrar o reconstruir el corrido de Armero. Pero buscándolo, el corrido de Armero no se me apareció

como corrido. Vine a encontrarme que la canción de Armero no se canta como un corrido a la manera clásica, sino como un corrido diferido o como una canción dentro de un corrido o que hace parte de un corrido. Se trata de una canción de despecho o también, como se llaman las colecciones de música de género, música para tomar aguardiente (cfr. Cuéllar 2010, 2011). Y cuando suena [El volcán de la cruz](#), de Los Legendarios, en el Norte del Tolima siempre hay alguien que llora y se emborracha. En muchos municipios a lado y lado del Nevado del Ruiz, cuentan los dueños de las emisoras, prohibieron que se pusiese esa canción porque la gente se ponía a tomar y todo terminaba en una lloradera sin fin. Mangy, una amiga entrañable que conocimos en el Líbano, nos contaba que ese diciembre de 1985 no fue sino una sola lloradera y que todo el pueblo andaba borracho y llorando y que nadie encontraba sosiego sino en el llanto y el aguardiente.

En Armero, un trece de noviembre nos contaron que lo que los ayudó a sobrellevar el dolor fue el aguardiente *Tapa Roja* (Cuéllar 2010). Armero se canta como una canción de despecho que llama al despecho para poder contar lo que ocurrió:

con despecho quedó todo el mundo
la avalancha arrasó mucha gente
a unos los dejó tristes, sin rumbo
y a otros les dio el golpe de la muerte...
El nevado del Ruiz traicionero
hizo más de lo pronosticado
sepultó todo el pueblo de Armero
Chinchiná también fue desangrado...
Es un golpe que entristeció el alma
y el despecho oprime el corazón
la tragedia que dejó el nevado
quedó escrita con sangre y dolor...
Fueron tantos los que allí murieron
la avalancha fue golpe traidor
el caudal y aquel lodo maldito
sin piedad, allí los atrapó.

La canción agota los sucesos por la forma en que “quedó” (cfr. Cuéllar 2010) todo el mundo: con despecho. Ese despecho cobija a los que quedaron “tristes, sin rumbo” y a quienes recibieron “el golpe de la muerte”. Los vivos y los muertos hacen parte de las relaciones sociales vigentes y discernibles; en consecuencia pueden tener un sentimiento compartido, el del despecho. “Todo el mundo” incluye a los vivos y a los muertos.

El despecho es el producto de una traición. La traición es del Nevado del Ruiz, quien “hizo más de lo pronosticado”. Hizo algo que no se esperaba que hiciera. Hizo un entierro: “sepultó todo el pueblo de Armero” y “Chinchiná también fue desangrado”. El despecho es una tristeza en el alma, una tristeza que no deja encontrar rumbo y que persiste luego del golpe de la muerte. Una falta de corazón en el pecho, un andar sin pecho en el pecho, un andar muerto en vida. Justo así dicen de quienes se volvieron locos después de la avalancha. Unas tragedias ambulantes, víctimas del destino, del Nevado del Ruiz traicionero. Y la cosa menos planteada acerca de la dicha canción: que se llama “El volcán de la cruz” y en ninguno de sus versos menciona un volcán o una cruz.

Las historias de Armero siempre se cuentan como la de una muerte que no debía ocurrir, pero ocurrió, o como la de una muerte que debía ocurrir, pero no ocurrió. Sin embargo, la cabal comprensión de esa dimensión mística del destino en Armero exige revisar todavía lo más oculto de un evento en el que lo visible quedó oculto y lo invisible se mostró de manera tan voluptuosa que no fue reconocible a simple vista. En lo dicho hasta ahora apenas se abordan las ambigüedades lógicas. Pero es un asunto de lo más simple: lo que ocurrió fue a causa de un volcán. Y es un volcán que en Armero o a propósito de Armero es el destino de Armero. Es el lugar a donde llega el volcán y es el inescapable momento de Armero. Un volcán es un movimiento de la tierra que cae o cuando la tierra da botes o se vuelca. Y para aclarar lo acontecido, cada que hay avalanchas en la historia luego de Armero, en Colombia se dice que en tal lugar pasó un Armero: en Mocoa en 2017, en Gramalote en 2012, en Útica en 2011, en Villatina en 1987. De tal manera que Armero se vuelve todas las avalanchas, todos los movimientos de tierra, todas las crecientes y todos los pueblos desaparecidos.

1.10 Valancheros

Lo más importante siempre queda por decirse o logra decirse en otra vuelta de tuerca, a veces tan vulgar que no la queremos repetir. Aunque la mañana del 14 de noviembre la radio informó la desaparición de Armero, en los alrededores del pueblo se supo desde la madrugada y muy temprano empezó una peregrinación por todas las motivaciones comprensibles. Muchos buscaron a sus familiares, muchos fueron a mirar lo que solo pudieron intuir por el ruido de la noche más espantosa que vivieron. Era inevitable ir.

Y algunos encontraban, así como había otros que buscaban, todas las cosas que se podían y por eso debían ser recuperadas para el reino de la vida y de los vivos. Como toda la gente que "recogió" niños o todos los que destazaron a los animales que agonizaban en el lodo. Seguramente se dijeron unos a otros, Qué pecado dejarlo ahí.

La moneda de los valancheros tiene dos caras. Sin embargo, la palabra se refiere siempre a los que buscaban saquear entre los restos de la avalancha. Muchos buscaban entre los restos y el lodo a sus familiares y cuando su peregrinación encontraba destino marcaban el lugar para luego hacer allí la cruz respectiva que señalaba que allí "quedó" fulano de tal. Como cuando la gente del centro de Colombia visita algún conocido en un cementerio y pregunta en dónde "quedó" fulano de tal. Y ese "quedarse" se usa también entre quienes tuvieron familiares desaparecidos en Armero y dicen que en la tragedia "se les quedaron" fulano y mengano y perencejo (Cuéllar, 2010). Lo que *quedó* en Armero y los que se *quedaron* en Armero fueron objeto de búsquedas y disquisiciones acerca del destino, que siempre son sobre la vida y la muerte.

Los que buscaban las riquezas de Armero y los que buscaban familiares pudieron, incluso, llegar a ser los mismos sujetos. Con el paso de los años, los buscadores de riqueza fueron cada vez más, sobre todo cuando el alcalde militar terminó su propio saqueo. Esos buscadores de fortuna en la tragedia fueron denunciados en los noticieros nacionales y el país correcto que opina sobre el acontecer nacional hizo el rostro hacia otra parte muy seguramente por encontrar inconcebible y vergonzoso ese modo de proceder delante de tanta tragedia. Así que de esas manifestaciones oscuras después de la tragedia nunca más se habló y solamente fueron recordados con tristeza y mencionados con indignación en dos párrafos del libro de Luz García (2005).

Aquellos que buscaron fortuna en la tragedia, que se enterraron en el lodo para sacar objetos preciosos o "riquezas", porque todo el mundo tenía por cierto que en Armero había mucha riqueza, fueron llamados "valancheros" o "avalancheros". Pero lo más paradójico es que también fueron llamados "valancheros" o "avalancheros" quienes sobrevivieron a la noche del trece y salieron con vida del lodo. Los primeros fueron valancheros porque se enterraron por su propia voluntad en el lodo y fueron una manifestación más de la avalancha y los segundos fueron valancheros porque, como recordaba doña Flora Tapiero, la mujer muy morena que vivió de sacar oro en bateas en un pueblo del sur del Tolima, ellos fueron las *sobras* de la avalancha, lo que la avalancha dejó. Todos víctimas

o beneficiarios por enterrarse en la avalancha o por haber sido enterrados por la avalancha. Todos tocados por el lodo o enlodados de forma permanente por el resto de sus vidas.

Para controlar las oleadas de saqueadores y de familiares angustiados el gobierno nombró un alcalde militar, el mayor Rafael Ruiz, quien en medio del entusiasmo por su recién adquirido cargo prometió hacer una nueva Brasilia en el Norte del Tolima (Unas 1985). Pero el alcalde Ruiz no sólo no contuvo la oleada de valancheros sino que permitió que el ejército se hiciera con parte del fabuloso botín, producto de la confluencia entre riquezas venidas a paliar el dolor y riquezas-restos de la segunda ciudad más importante del Tolima. En San Pedro, el caserío que veinte años después iba a ver en las noches al Caballero oscuro arrastrando su vida como una maldición, los habitantes recuerdan que el ejército organizó un tráfico de electrodomésticos, tejas, materiales de segunda mano para construcción, café, algodón, ropa y de todo lo que se podía sacar de Armero. Al amparo de su control sobre la zona de desastre que pronto iba a ser nombrada “camposanto”, el Mayor Ruiz, según cuentan en Partidas, San Pedro, Frías, Palocabildo y Falan, se convirtió en el mayor de los *valancheros* que asolaron con su voracidad sin límite los restos del finadito Armero.

Con todo, las oleadas de *valancheros* saqueadores siguieron durante más de diez años y esas partidas en busca de riquezas tienen una memoria que salpica a todas las familias de la región. En Lérída un grupo de sobrevivientes reunidos en el salón comunal de un barrio cerca al cementerio recordaba en noviembre de 2006, entre burlas o alusiones a conocidos de los allí presentes, que a Armero siempre había quienes iban a buscar las “guacas”. Lo que había “quedado” en Armero era mucho, decían refiriéndose a las cajas fuertes de los bancos, los joyeros de las casas de los ricos, los cubiertos de plata, los muebles, los espejos, los televisores, los equipos de sonido, los baúles antiguos llenos de loza fina o los utensilios de ganadería. Todas estas cosas traían, además de su valor en dinero una vez cambiadas, una mala suerte crónica que acompañaba a su portador. Al tiempo que referían la posible riqueza que todavía estaba escondida en Armero, sabían que todo lo que salía del camposanto tenía una mancha para el saqueador.

La reconstrucción de Armero finalmente nunca se hizo realidad y el sueño civilizador del Mayor Ruiz no fue recordado mas que por la nota marginal de periódico. Del Mayor Ruiz apenas circulan los rumores de una riqueza sin medida. La reconstrucción de Armero

ocurrió partida en los múltiples lugares a los que llegaron los sobrevivientes de la tragedia, quienes empezaron a reconocerse a sí mismos como “armeritas”, en una alusión al éxodo y al sufrimiento. Barrios de armeritas hay en Ibagué, Bogotá, Líbano, Fusagasugá, Mariquita, Ambalema, Venadillo, Honda.

Armero mismo, o un espejo deformado y miniaturizado, se trasladaría en parte a Lérída y en parte a Guayabal. En ambos pueblos los nuevos barrios fueron construidos con un plan urbanizador que los agrandó de forma asimétrica. En Lérída la parte nueva quedó más allá del cementerio, distribuida en los barrios que rodean al antiguo pueblo y separados por glorietas en las que o hay estación de policía o hay biblioteca o hay hospital y algunas casas fueron ocupadas durante poco tiempo ya que muchos beneficiarios vendieron las minúsculas construcciones concebidas con un diseño oriental o nunca las ocuparon. Así que una de cada cinco casas adjudicadas permanece como un don entregado al clima y al tiempo, abandonada u ocupada de la forma más simple posible.

En Guayabal, el caserío que tiene su nombre desde la colonia y que fue el primero de toda la región y un corregimiento del finado Armero, los nuevos barrios alargaron la zona urbanizada con la aspiración de rehacer la vida o el ambiente del pueblo enterrado, pero ese intento de grandeza fracasó en barrios abandonados y en mobiliario urbano en desuso. En pocos años Lérída y Guayabal crecieron más en casas que en habitantes. Lérída ganó su nombre en homenaje a una ciudad española que recaudó fondos destinados a los sobrevivientes y así dejó de llamarse Pajonales. Guayabal también cambió de nombre y empezó a llamarse Armero-Guayabal.

La construcción de esos barrios por el Fondo de Reconstrucción “Resurgir”, manejado por Pedro Gómez Barrero, un acaudalado constructor que se convirtió en mucho más acaudalado después de la tragedia, requirió arenas de río y otros áridos que fueron llevados desde el camposanto, gigantesco depósito de tierra de avalancha. Este hecho al tiempo práctico y retorcido le da un nuevo giro a este enrevesamiento del que participa todo en Armero. Armero se reconstruyó con los restos de la avalancha que acabó con Armero.

Hay dos convencimientos en juego en todo esto: que toda tragedia es proveedora de fortuna y los restos de una tragedia son materia preciosa y terrible. Tan es materia preciosa y terrible lo que sale de la avalancha que son numerosísimos los casos de gente

que quedó “como loca” después de lo que pasó. En los pueblos del Norte del Tolima los cronistas de ocasión suelen referirse a un fenómeno poco registrado por las crónicas conocidas de la tragedia.

Cuentan que algunos entre los sobrevivientes sufrían un acceso de tristeza profunda y les entraba una andadera y se iban de pueblo en pueblo caminando y que no hablaban y que miraban adelante y les daba esa caminadera sin rumbo y que vivían como almas en pena y que los conductores de buses los veían y les ofrecían llevarlos, pero que como no iban para ningún lado no hacían caso y seguían caminando como si nadie les hubiera hablado y como si nadie nunca más tuviera algo que decirles o ellos qué responder. A muchos de ellos, quienes a la postre se asentaron entre dos o más pueblos, empezaron a llamarlos “Valancha”, que se volvió un apodo estereotipado para ciertos tipos de locura o de enfermedad del alma.

Uno de esos “Valanchas” es un hombre arruinado que maneja una carreta en la plaza de mercado de Líbano en la que transporta pequeños mercados desde la plaza hasta los barrios o desde la plaza hasta las tiendas o restaurantes. Dirige la carreta de madera sin pintar con sus brazos gruesos y ennegrecidos por el sol y con unos ojos negros que no delatan ningún pensamiento. Está lleno de cicatrices y tiene un bigote escaso y canoso y una boca desprovista de dientes que no tuvo palabras para decirme nada el día que lo invité a una gaseosa para hablar. Ni yo sabía de qué íbamos a hablar, así que tomamos gaseosa y miramos al pavimento ajetreado de la plaza de mercado. Valancha se fue despacio calle abajo.

Otra Valancha de esas es la mujer enloquecida que corría semidesnuda por las calles de Chinchiná. Carlos Arturo Valencia, de la defensa civil, nos habló de una loca graciosa que todo el año estaba bien, viviendo de las sobras de comida que le regalaban en los restaurantes. Pero cada trece de noviembre enloquecía de verdad y a alguna hora de ese día salía despavorida por las calles y con la ropa en jirones lloraba y gritaba y escupía otra vez la avalancha de Armero, de la cual tal vez no había salido.

Así que estas locuras sublimes y vulgares nacieron también con el nombre de valancha e hicieron valancheros en el Norte del Tolima y en Caldas.

Parte de este entrevero de vidas es que durante las mismas fechas en que los restos de Armero empezaron a ser objeto de la persecución de los valancheros, comenzaron a

circular versiones de eventos misteriosos acontecidos antes de la erupción, durante la avalancha o después de 1985. Con el paso de los meses se habilitó la carretera que comunica al norte del Tolima con Ibagué y a Ibagué con Caldas y el norte de Colombia y entonces los camioneros y los conductores de transporte intermunicipal empezaron a ver apariciones en el camposanto. Peregrinos a horas insospechadas, personas vestidas de blanco que caminan adentrándose en las ruinas, pasajeros potenciales que hacen parar un bus y luego desaparecen. Siempre hay una nueva fantasmagoría. Todos saben que se trata de las ánimas del purgatorio.

1.11 Entierros

En Armero ya ocurrieron todo los entierros. Los valancheros son gente que reconoce el poder de los entierros. Por ese reconocimiento tienen tres alternativas: o se atreven a tocar los entierros o se saben víctimas de los entierros, o ambas. Una avalancha viene a ser un entierro en furor, un entierro hirviente que busca su lugar.

Todo está tocado por los entierros, clave teórica y práctica de lo que pasó en Armero. Un entierro es tierra envuelta por la creciente, por la brujería, por quien esconde tesoros o por quien se despide de sus muertos. Y pese a estar cubierto, un entierro se puede ver por señas: su forma o su sonido o sus emanaciones. Esas emanaciones son parte del modo de ser del entierro, a la vez de cosa oculta y cosa que “se deja ver”. Su fuerza proviene de la tierra. Y dependiendo del tipo de tierra los entierros son distintos. Los tipos de entierro reconocidos en Colombia son cuatro: 1) el entierro es la ceremonia fúnebre y el lugar de reposo de restos humanos; 2) el entierro es un tipo de “trabajo de brujería” que manipula restos humanos o tierra que ha estado en contacto con restos humanos; 3) el entierro es una *guaca*, que puede ser a) una riqueza escondida y b) un crecimiento excepcional y en vueltas y la promesa de un crecimiento excepcional y en vueltas. Mi convencimiento es que todas las formas de entierro pueden resumirse como la 3b, pero para intentar una demostración de eso necesitaría más espacio que el que me concede el formato de tesis.

En lo que sigue de este trabajo voy a estudiar las guacas en dos lugares de los Andes colombianos: el norte del Tolima y el suroccidente andino. En el norte del Tolima, como podemos intuir de lo dicho en este capítulo, las guacas se muestran en las crecientes de los ríos, los volcanes, las avalanchas y las maldiciones de la riqueza viva. En el suroccidente andino, las guacas se muestran como humores, procesiones, fiestas y

posesiones de la tierra, además de como maldiciones de la riqueza viva. Sin embargo estos modos predominantes de ser no excluyen los otros. También son fenómenos atmosféricos en el centro de Colombia y el mundo vive temblando y derrumbándose como producto de la batalla danzante de las guacas en el sur de Nariño.

Para aclarar mi definición de las guacas como crecimientos en vueltas y promesas de crecimiento en vueltas voy a proponer una lectura de algunas fuentes coloniales de las postrimerías del siglo XVI y los comienzos del siglo XVII. Iremos primero a los Andes centrales y luego al sur de Colombia. En el capítulo cuatro volveremos al Norte del Tolima. En cada ensayo iremos amarrando hilos de un argumento que nos permita atisbar los modos de ser de las guacas en estos dos lugares de los Andes colombianos.

2. Los crecimientos que visten al mundo: las guacas de los Andes en el siglo XVI

*... las guacas avían sido poderosas para aver fecho esta tierra
e a los yndios e a los mantenimientos e a las cossas que en
ella se criaban.*

En Luis Millones (1990), *El retorno de las huacas: estudios y
documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI.*

*A todas estas cosas y otras semejantes llamaron huaca, no
por tenerlas por dioses ni adorarlas, sino por la particular
ventaja que hazían a las comunes; por esta causa las miravan
y tratavan con veneración y respeto.*

Inca Garcilazo de la Vega

2.1 Entrada

En este capítulo¹² voy a revisar, según algunos cronistas y algunos documentos coloniales del siglo XVI que se refieren principalmente a los Andes Centrales, el uso de la palabra guaca, huaca, waca o waka. Esta lectura busca rasgos de las guacas del presente en los documentos del pasado.

La palabra guaca apareció en documentos que desde mediados del siglo XVI y hasta la tercera década del XVII fueron el centro de una controversia implícita acerca de la forma del mundo y de cómo vivir en este mundo. Para los europeos las guacas eran sinónimo de riqueza o promesa de riquezas acumuladas en lugares, mientras que para los indios describían las relaciones de causa y los modos en que se da la vida en los Andes centrales. Las guacas sólo fueron creencia para los cronistas y los extirpadores de idolatrías. Para

¹² Para la redacción de este capítulo me serví de la sistematización de mis anotaciones sobre una vasta bibliografía que hiciera en 2013 la antropóloga Ingrid Sánchez Bernal. Desde 2018 retomé el análisis de las fuentes y presenté versiones preliminares en el Semillero de asuntos de campo y escritura antropológica de la Universidad de Caldas.

los indios eran entidades danzantes y con vidas enredadas, como el agua en las nubes, la luz en el cielo, las crecientes de los ríos o los danzantes de sus fiestas, las cosas que explican los crecimientos, las clases de seres y sus ocupaciones.

Los documentos coloniales con los que trabajo son de cinco tipos: crónicas, relaciones, instrucciones para la extirpación de idolatrías, probanzas de servicios de los extirpadores y documentos escritos por autores andinos (Guamán Poma, Garcilaso de la Vega y el autor del *Manuscrito de Huarochiri*). Fueron documentos escritos bajo el influjo de la religión católica y con la certeza colonial de que en las guacas habría riqueza o de que las guacas eran riqueza. La persecución de idolatrías junto a la búsqueda constante de la riqueza lograron (pero no es un logro buscado) anudar a la riqueza y al diablo en las guacas (cfr. Correa 2001). Por las mismas razones, todos los documentos referidos en este capítulo presentan serios problemas de lectura. Por otra parte, en muy pocos casos hacen de la palabra guaca el objeto de su atención y cuando lo hacen parten del principio de negarle racionalidad, coherencia o realidad a los fenómenos que describen.

Pese a esto hay autores contemporáneos que han tratado de dirimir el sentido de la palabra huaca o guaca. Lo hacen por dos razones. Por un lado, buscan caracterizar la religión andina prehispánica como el dispositivo privilegiado de las formas del poder incaico (Curatola 2016, van de Guchte 1991 pp. 237-271, Rowe 1946 pp. 295-297, Rostorowski 1988, Brosseder 2013, García Sauñe 2016, Duviols 1977 pp. 373-374). Por otra parte, entienden que una definición aproximada de las guacas ayudaría a entender las formas complejas que adoptó el catolicismo en América desde entonces y, desde allí, comprender la vida ritual de los actuales habitantes de los Andes, sean llamados indígenas o campesinos (Gose 1994, Astvaldson 2001, García Sauñe 2016)¹³.

En general, los comentaristas contemporáneos (de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI) y los cronistas de la conquista y la colonia llegan a las guacas cuando intentan describir la religión o las idolatrías. Suelen enumerar la larga lista de cosas que fueron consideradas huaca a partir preferiblemente de Garcilaso de la Vega o de alguno de los

¹³ La revisión definitiva de los estudios acerca de huacas, wak'as o wakas en los Andes centrales podrá consultarse en la tesis doctoral de mi compadre Carlos Páramo, pronta a entregarse. En ese trabajo, que consultó fuentes inaccesibles en nuestro país, la interpretación de las guacas como manifestaciones por excelencia de lo sagrado logra su mejor versión, la más informada y una que, como este trabajo, llega a la fiesta de San Francisquito en el resguardo de Pastás.

dos manuales de extirpación de idolatrías más detallados: el de Albornoz (ca 1582, publicado en 1967) o el de Arriaga (1621). Estas enumeraciones sucumben a dos tipos de definición. Una que toma como rasgo general de todas estas manifestaciones la referencia a lo sagrado (cfr. Manheim y Salas Carreño 2015, Bernard 2008, Van de Guchte 1990, Brosseder 2013, Sánchez Garrafa 2014). Otra que privilegia alguno de los aspectos relatados en los comentaristas del siglo XVI en pos de descubrir un sentido más profundo de dicha noción o cierta lógica.

La lectura que haré de los documentos no busca un sentido prehispánico de la voz guaca. Por el contrario, creo que dichos textos, incluidos los redactados por quechuahablantes como Guamán Poma, Garcilaso o ¿Thomas? (el escribano de Francisco de Ávila), ayudan a delinear la vida de las guacas, caracterizada como un modo de ser (caprichoso, voluntarioso y ocupado), cuyo origen no es tan importante como su actualidad. Dicho mundo es previo y posterior a la colonización española y todavía se manifiesta porque en países como Colombia toda la geografía puede ser entendida como una guacografía.

El mundo andino tiene forma guaca y supone un tiempo-causalidad guaca. En él las guacas se mueven de un lugar a otro y colonizan. Se ha repetido en la crónica y en la etnografía que a lo largo de los Andes algunos cerros, algunas lagunas, algunos ríos, algunos fenómenos atmosféricos y muchos lugares hondos son guaca. Pero quienes han consignado eso, particularmente los comentaristas contemporáneos, no han creído que los cerros sean guacas, mucho menos que los cerros “se muevan” o que el arcoiris tenga carácter. ¿Cuál sería nuestra comprensión de las guacas si por mero ejercicio intelectual “creyéramos en ellas”? Hace ya algunos años una parte de la antropología metropolitana ha explorado, también como mero ejercicio intelectual, el llamado a “tomar en serio” las aseveraciones nativas (Henare, Holbraad y Wastell 2007).

Si los cerros y todas esas otras cosas son guacas y muestran su voluntad como dicen los documentos que lo hacen, tendremos que admitir que las formas del espacio y del tiempo son su dominio: que ellas son el mundo y producen al mundo. Esto supone un montón de licencias que le ruego, como mero ejercicio del pensamiento, aunque sólo sea por ahora, a quien lee.

2.2 El crecimiento de arrumes y rimeros

Joseph de Acosta en 1590, a casi cien años del descubrimiento de América y a más de sesenta del encuentro de los españoles con las guacas andinas, las lista así: “los ríos, las fuentes, las quebradas, las peñas o piedras grandes, los cerros, las cumbres de los montes que ellos llaman apachitas, y lo tienen por cosa de gran devoción”. No se pregunta por qué estas cosas llamadas guaca son de especial devoción. Pero a continuación aclara que “cualquiera cosa de naturaleza que les parezca notable y diferente de las demás, la adoran como reconociendo allí alguna particular deidad”; y a continuación cuenta que en Cajamarca:

me mostraron un cerro grande de arena, que fué principal adoratorio o guaca de los antiguos. Preguntando yo qué divinidad hallaban allí, me respondieron, que aquella maravilla de ser un cerro altísimo de arena en medio de otros muchos todos de peña. Y a la verdad era cosa maravillosa pensar como se puso tan gran pico de arena en medio de montes espesísimos de piedra.

Lo guaca se nota en la rareza, es la rareza misma o es la insistencia de la rareza. Lo raro no es el cerro de arena, sino que esté en medio de unos cerros de peña. Debería ser de peña, pero no lo es. Este rasgo de ser cosa extraña entre las cosas que la rodean será una constante cuando se hable de las guacas. A veces la rareza es belleza “en grado sumo” y a veces es fealdad insoportable:

Para fundir una campana grande tuvimos en la ciudad de los Reyes necesidad de leña recia y mucha, y cortóse un arbolazo disforme, que por su antigüedad y grandeza, había sido largos años adoratorio y guaca de los indios.

Su “disformidad” lo hace un árbol horrible y hermoso. Esa disformidad proviene de un crecimiento antiguo, de cuando las cosas tenían tamaños diferentes, como lo atestiguan los cerros sorprendentes de los Andes. Acosta llega a la siguiente conclusión:

A este tono cualquier cosa que tenga extrañeza entre las de su género, les parecía que tenía divinidad, hasta hacer esto con pedrezuelas y metales, y aún raíces y frutas de la tierra, como en las raíces que llaman papas hay unas extrañas a quien ellos ponen nombre llallahuas, y las besan y las adoran. Adoran también osos, leones, tigres y culebras, porque no les hagan mal. Y como son tales sus dioses, así son donosas las cosas que les ofrecen, cuando los adoran. Usan cuando van de camino, echar en los mismos caminos o encrucijadas, en los cerros y, principalmente, en las cumbres que llaman apachitas, calzados viejos y plumas, coca mascada, que es una yerba que mucho usan, y cuando no pueden más, siquiera una piedra; y todo esto es como ofrenda para que les dejen pasar, y les den fuerzas, y dicen que las cobran con esto, como se refiere en un Concilio provincial del Perú. Y así se hallan en esos caminos muy grandes rimeros de estas piedras ofrecidas, y de otras inmundicias dichas.

Aparte de la enumeración de cosas guaca que será reiterada, vuelve sobre un elemento que ya estaba en documentos de mediados del siglo XVI: “cualquiera cosa que les parezca notable y diferente de las demás, la adoran como reconociendo allí alguna deidad particular” o “cualquier cosa que tenga extrañeza entre las de su género”. Lo excepcional, lo extraño, lo raro, lo que perteneciendo a un género, es diferente de las cosas de su género. Y dar en los lugares guaca “un algo”, como dice el mundo campesino en Colombia, compuesto por una piedra cuando menos o si se puede “calzados viejos y plumas” o “coca mascada”. Dar para poder pasar y ganar fuerza¹⁴ en el camino. Esas cosas que se acumulan convocan acumulaciones de eso que ellas mismas son: de su género. A esas acumulaciones el cronista las llama “rimeros”.

Un “rimero” es un “conjunto de cosas puestas unas sobre otras con orden y compostura”, según el Diccionario de Autoridades de 1737. Es algo afín a lo que en la actualidad llamamos “un arrume”, “montón, acumulación de cosas o abundancia de ellas”. La diferencia está en el orden y la compostura. Un rimero viene a ser una composición de objetos que riman por su género y disposición. Como una estrofa de objetos. Como la consonancia de la piedra con la piedra, de la pluma con el viento, del pie que baila con el suelo, de la papa con la boca, de la cera con la grasa. Estos rimeros son acumulaciones de intenciones y son alimento del mundo. Una acomodación de objetos que riman porque se necesitan. Todavía se hacen, en los Andes centrales, esas composiciones de piedras y siguen llamándose apachetas o apachitas. Es posible que en la palabra en desuso “rimero” podamos encontrar otro de los elementos constantes del mundo de las guacas. Intentaré mostrar que estas rimas de objetos arrumados son señal de la reproducción y el crecimiento. Rima y arrume, porque para rimar hay que arrumar y solo se arruma mediante rimas. Rimero es una categoría que supone una concordancia espacial y sonora.

Garcilaso (1976 ca [1604] pp. 67-69) explica que también llamaron guaca a “todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie”. También a las “cosas muy feas y monstruosas, que causan horror y asombro”, como las culebras

¹⁴ Sobre la noción de fuerza, ánimo o cámac y su profunda relación con las guacas otros estudiosos han avanzado en una muy valiosa comprensión (Taylor 2000, Astvaldson 2001, Páramo Bonilla 2019).

de largura extrema. En realidad parece tratarse de “todas las cosas que salen de su curso natural”. Y “salir del curso natural” es sufrir excesos de generación:

como a la mujer que pare dos de un vientre; a la madre y a los mellizos daban este nombre por la extrañeza del parto y nacimiento; a la parida sacaban por las calles con gran fiesta y regocijo y le ponían guimaldas de flores con grandes bailes y cantares por su mucha fecundidad; otras naciones lo tomaban en contrario, que lloraban, teniendo por mal agüero los tales partos. El mismo nombre dan a las ovejas que paren dos de un vientre, digo al ganado de aquella tierra, que, por ser grande, su ordinario parir no es más de uno, como vacas o yeguas, y en sus sacrificios ofrecían más aína de los corderos mellizos, si los había, que de los otros, porque los tenían por de mayor deidad, por lo cual les llamaban *huaca*. Y por el semejante llaman *huaca* al huevo de dos yemas, y el mismo nombre dan a los niños que nacen de pies o doblados o con seis dedos en pies o manos o nace corcobado o con cualquiera defecto mayor o menor en el cuerpo o en el rostro, como sacar partido alguno de los labios, que de éstos había muchos, o bisojo, que llaman señalado de naturaleza. *Asimismo dan este nombre a las fuentes muy caudalosas que salen hechas ríos, porque se aventajan de las comunes, y a las piedrecitas y guijarros que hayan en los ríos o arroyos, con extrañas labores o de diversos colores, que se diferencian de las ordinarias.*

La madre y los mellizos que pare son guaca: una es fuente y los otros producto de un crecimiento anormal. Y un crecimiento así los obliga a hacer fiestas. En principio, una celebración de la fecundidad. Pero es más bien un asombro por lo caudaloso. Lo guaca que comparten estos fenómenos es su crecimiento excepcional: hermoso o aterrador. Una teoría de la belleza y del crecimiento. Las cosas que crecen tanto hasta volverse dos. Las que crecen hasta volverse monstruosamente grandes, como las culebras de la selva. Las que crecen tanto que se vuelven insoportablemente bellas, como las fuentes que salen hechas ríos o las piedrecitas y guijarros que se encuentran en los ríos o arroyos. La belleza y la fealdad hace guacas a las cosas guaca. Y esa belleza y esa fealdad es producto y promesa de un crecimiento monstruoso. Y la misma cordillera de los Andes es cosa excepcional, fuente y producto del crecimiento en su forma más pura. Según el mismo Garcilaso (1976 a [1604] pp. 67-69),

Llamaron *huaca* a la gran cordillera de la Sierra Nevada que corre por todo el Perú a lo largo hasta el Estrecho de Magallanes, por su largura y eminencia, que cierto es admirabilísima a quien la mira con atención.

Acosta se reconoce afectado por mirar con atención a la Sierra Nevada: ¡a los Andes! Las altas cumbres andinas suelen hacer lo mismo en todos los lugares en donde están (cfr. Arguedas 1941, 1958; Gose 2004). Según Acosta (Libro quinto, Capítulo V), el mismo nombre, *huaca*, le dan

a los cerros muy altos, que se aventajan de los otros cerros, como las torres altas de las casas comunes, y a las cuestas grandes que se hallan por los caminos, que las hay de tres, cuatro, cinco y seis leguas de alto, casi tan derechas como una pared, a las cuales los españoles, corrompiendo el nombre, dicen *Apachitas*, y que los indios adoraban y les ofrecían ofrendas... A todas estas cosas y otras semejantes llamaron *huaca*, no por tenerlas por dioses ni adorarlas, sino *por la particular ventaja que hacían a las comunes; por esta causa las miraban y trataban con veneración y respeto.*

Eso que Acosta llama “ventaja” es el crecimiento inusual. Se dio cuenta este autor de que la divinidad muy probablemente sea una realización posterior de una cualidad primera y más relevante de aquello que es guaca: las guacas son producto excepcional del crecimiento y hacen posible el crecimiento. No es, estrictamente, la fertilidad. Es más simple. La fertilidad es una consecuencia del crecimiento¹⁵. Y el crecimiento, un empeño de la vida.

Entre las informaciones de servicios de Cristóbal de Albornoz, la de 1577 presenta el testimonio de Luis de Olvera. Albornoz alega ser descubridor y extirpador del taqui oncoy o ayra, la famosa enfermedad producida por la influencia de las guacas y que ha sido leída por parte de la historiografía colonial como un movimiento mesiánico (cfr. Millones 1992). Luis del Olvera, muy seguramente el verdadero descubridor de este retorno de las huacas, trae el testimonio más claro, que reproduce el que le presentara a Cristóbal de Molina en 1574. Les decían las guacas a los taquioncos que

renegasen del cristianismo que avían reçevido e no se llamasen nombres de cristianos ni comiesen ni se vistiesen cosas de Castilla [porque] *las guacas avían sido poderosas para aver fecho esta tierra e a los yndios e a los mantenimientos e a las cossas que en ella se criaban [...]* agora todas avían resuçitado para dalle batalla y vençelle [al dios de los cristianos] e que las dichas guacas ya no se encorporaban en piedras ni en árboles ni en fuentes, como en tiempo del ynga, sino que se metían en el cuerpo de los yndios y los hazían hablar e de allí tomaron a temblar diziendo que tenían las guacas en el cuerpo y a muchos dellos los tomavan y pintavan los rostros con color colorada y los ponían en unos çercados y allí yban los yndios a los adorar por tal guaca y ydolo que dezía que se le avía metido en el cuerpo y les sacrificavan carneros, ropa, plata, maíz.

El culto que pedían las guacas era que los indios no debían vestirse ni comer “cosas de Castilla” ni llamarse con nombres de cristianos. De esta forma, en el alimento y el vestido

¹⁵ Aunque se sale del tema de este capítulo, señalaré que “principio de crecimiento” es, probablemente, una mejor definición de camac. Ha sido traducido como ánimo, de tal manera que Pachacámac sería el que anima al mundo. Yo creo que es el que hace criar al mundo.

había algo que alejaba a los indios de las guacas. Las guacas hicieron esta tierra, hicieron “los mantenimientos” (la comida y el vestido) e hicieron a los indios. Pero es más que eso, las guacas hicieron a la tierra “y a las cosas que en ella se criaban”. Es decir, de las guacas viene la crianza, el crecimiento. Las cosas que se crían son aquellas que crecen. Las guacas serían el principio del crecimiento o de la crianza. Aunque en el pasado “se incorporaban” en piedras, en árboles y en fuentes, ahora lo hacían en el cuerpo de los indios, a quienes hacían temblar.

Cristóbal de Molina, también informado del taqui oncoy y amigo de Luis de Olvera, transcribe un mito de origen de los indios del Perú en el que un dios hacedor actúa de la siguiente manera (2008 [1573] pp. 7-8):

El hacedor empezó hacer las gentes y naciones que en esta tierra hay, y haciendo de barro cada nación, pintándoles los trajes y vestidos que cada nación había de traer y tener, y los que habían de traer cabellos, con cabello, y los que cortado, cortado el cabello, y que concluido, a cada nación dio la lengua que había de hablar, y los cantos que habían de cantar, y las simientes y comidas que habían de sembrar. Y acabado de pintar y hacer las dichas naciones y bultos de barro, dio ser y ánima a cada uno por sí, así a los hombres como a las mujeres; y les mandó se sumiesen debajo de tierra, cada nación por sí, y que de allí cada nación fuese a salir a las partes y lugares que él les mandase; y así dicen que los unos salieron de cuevas, los otros de cerros, y otros de fuentes, y otros de lagunas, y otros de pies de árboles y otros desatinos de esta manera; y que por haber salido y empezado a multiplicar de estos lugares y haber sido de allí el principio de su linaje, hicieron *huacas* y adoratorios a estos lugares, en memoria del primero de su linaje que de allí procedió y así cada nación se viste y trae el traje con que a su *huaca* vestían. Y dicen que el primero que de aquel lugar nació allí se volvía a convertir en piedras, otros en halcones y cóndores y otros animales y aves; y así son de diferentes figuras las *huacas* que adoran y usan.

Es de suponer que los bultos de barro que dieron origen a cada nación fueron guacas. Es decir, que las guacas son ancestros, una afirmación bastante aceptada por los investigadores y reiterada en el *Manuscrito de Huarochirí*. Que en esos lugares por donde salieron ellas hicieron guacas supone que los mismos lugares también fueron guacas. La cosa o el animal en que se transformaron estos ancestros también fue guaca. Es decir, que fueron guacas las cosas que salieron de la tierra, el lugar de donde salieron y la cosa o el animal en que se transformaron. Hay tres afirmaciones no excluyentes: las guacas son la forma original de las cosas que crecen; son el lugar de donde manan las cosas que crecen; y son las primeras cosas que manan y crecen. Pero además, el hacedor hizo las ocupaciones de la gente, les dio el modo de hablar, los cantos y las semillas. Todas esas cosas que no existen si no empiezan a ser y siguen siendo. Las semillas nos ponen a sembrar, a cuidar y a cosechar. Los cantos a cantar y la lengua a ser el sonido de la vida.

No es un principio de crecimiento, sino es el crecimiento mismo, así como no es el principio de la lengua, sino el habla, ni el principio de la música sino los cantos o el principio de la fiesta sino la fiesta. Todas esas cosas riman haciendo arrumes, que se encuentran en rimeros o racimos, que consueñan y crecen dándose vueltas.

Ese crecimiento se explica en los dos aspectos de su formación: que hubiesen sido de barro y pintados, y que salieran de la tierra, por donde tuvieron que pasar para salir. La tierra es el origen de todo lo que crece, pero la diferencia entre todo lo que crece tiene dos facetas: una es la forma de su crecimiento, el modo en que fueron hechas las figuras de barro, y la otra es su vestido, que corresponde al modo en que fueron pintadas. Este argumento es congruente con otros hallazgos de la pesquisa por la forma del mundo amerindio: vestido y pintura son la misma cosa (el habla coloquial en los Andes colombianos contemporáneos se refiere al traje como “la pinta”; cfr. Chaustre y González-Quiñonez 2019). Ese trabajo de figurar las especies con su lengua requiere un tránsito subterráneo que les da la vida y hace que los lugares eventualmente rimen. Dicho “tránsito” no sólo explica la forma del mundo, un mundo lleno de caminos subterráneos que vuelve parientes a lugares lejanos, sino que la hace materialmente posible y la hace seguir siendo; finalmente, hace que todo haya surgido de la tierra o que todo se haya “desenterrado”. Es la consciencia de que para comprender las razones de la vida tendríamos que ponernos a ras del suelo. Y vernos creciendo desde el suelo y gracias al suelo.

Advertimos el problema de adentro, afuera y emanación, que hace posible todo crecimiento. Tim Ingold (2015, 2017) lo ha dicho de la mejor manera, pero refiriéndose a la observación participante de quienes hacen antropología, al afirmar que el mundo crece en uno de la misma forma que uno crece en el mundo. En el mundo andino todo proceso de crecimiento tiene su origen y explicación por las guacas. El mundo existe porque existen las guacas, que son los lugares de donde salen las cosas que crecen y las primeras cosas que crecen o las cosas que crecieron de modo extraño. Cada una de esas cosas es una rima y hace arrume, de modo que el mundo rima dándose vueltas a sí mismo. El mundo crece en arrumes, rimeros y rimas. El arrume del cual hacemos parte incluye a otras especies que vienen a ser hermanas de la especie humana, sin ellas el mundo no podría crecer. Podría decirse que se trata de parentescos raros (siguiendo a Donna Haraway 2016), pero en los Andes, gracias a las guacas, son parentescos necesarios. Por las guacas existe todo el mundo: todas las formas de vida y la forma del mundo: los cerros, las lagunas, los ríos y todos los acasos que su vida constante produce. Sabemos que los

ríos no son iguales ni siquiera a sí mismos, como tampoco lo son los cerros que caen, los puquios que crecen o las lagunas que se desbordan. Y la gran paradoja es que no son iguales, pero son los mismos.

Los primeros que salieron de esos lugares volvieron a convertirse en piedras, pero también “otros en halcones y cóndores y otros animales y aves”; y ello explica las diferentes formas que tienen estas guacas. Dichas formas obedecen al crecimiento o crianza o, como veremos en el capítulo seis, al empecinamiento de la vida, las mañas y los caprichos de las cosas vivas. Que las diferencias entre ciertas guacas y ciertas gentes es meramente exterior, se presenta, para seguir a Molina, en el vestido, esa combinación compleja entre pintura (o pinta) y forma.

Todas las formas tuvieron origen en un evento primordial que los cronistas llaman Diluvio pero que, según nos contaron en el Norte del Tolima, en los Andes se entiende como desbordamiento o gran creciente (ver capítulo seis). El diluvio es un gran crecimiento o un crecimiento excepcional de las aguas que da origen al mundo como lo conocemos y que sigue pasando en los arroyos, los ríos y las lagunas.

2.3 El gran desbordamiento

El diluvio según los documentos del siglo XVI en los Andes centrales no es exactamente un diluvio, sino, como en el *Manuscrito de Huarochirí*, un desbordamiento: “cuando reventó la mar”. Veamos:

... en tiempos antiguos este mundo estuvo en peligro de desaparecer. Un llama macho que pastaba en una montaña con excelente yerba, sabía que *la Madre Lago [el mar] había deseado [y decidido] desbordarse, caer como catarata*. Este llama entristeció; se quejaba: "in, in", diciendo lloraba, y no comía. El dueño del llama, muy enojado, lo golpeó con una coronta de choclo: "Come, perro -le dijo-, tú descansas sobre la mejor yerba". Entonces el llama, hablando como si fuera un hombre, le dijo: "Ten mucho en cuenta y recuerda lo que voy a decirte: ahora, de aquí a cinco días, el gran lago ha de llegar y todo el mundo acabará", así dijo, hablando. Y el dueño quedó espantado; le creyó. "Iremos a cualquier sitio para escapar. Vamos a la montaña Huillcacoto, allí hemos de salvarnos; lleven comida para cinco días", ordenó, dijo. Y así, desde ese instante, el hombre se echó a caminar, llevando a su familia y al llama. Cuando estaba a punto de llegar al cerro Huillcacoto, encontró que todos los animales estaban reunidos: el puma, el zorro, el huanaco, el cóndor, todas las especies

de animales. *Y apenas hubo llegado el hombre, el agua empezó a caer en cataratas*¹⁶; entonces allí, *apretándose mucho*, estuvieron hombres y animales de todas partes, en el cerro de Huillcacoto, en un pequeño espacio, sólo en la punta, hasta donde el agua no pudo alcanzar. Pero el agua logró tocar el extremo del rabo del zorro y lo mojó; por eso quedó ennegrecido. Y cumplidos los cinco días, el agua empezó a descender, se secó; y *la parte seca creció*; el mar se retiró más, y retirándose y secándose mató a todos los hombres. Sólo ése de la montaña vivió y *con él volvió a aumentar la gente*, y por él existe el hombre hasta hoy. Y nosotros bendecimos esta narración ahora; los cristianos bendecimos ese tiempo del diluvio, tal como ellos narran y bendicen la forma en que pudieron salvarse, en la montaña Huillcacoto.

La referencia al diluvio ha sido leída como evidencia de la influencia misionera católica. Sin embargo, tanto los cronistas españoles como los quechuas aseguran que los indios tenían noticia del diluvio antes de la llegada de los españoles. Si el diluvio bíblico fue producto de una lluvia prolongada durante cuarenta días y cuarenta noches, el diluvio andino es diferente. Acá “el mar se desbordó”. En la traducción de Arguedas dice “reventó la mar” y “el agua empezó a caer en cataratas” en donde Taylor (2008) traduce, simplemente, “se desbordó el mar”. El sentido de ese desbordamiento o de esa reventazón de agua parece ser la de una caída desde el mar. Desbordamiento o “reventazón” sólo pueden ser producto de un crecimiento excepcional del agua y al mismo tiempo de las piedras. La pregunta es si el desbordamiento de las aguas sube e inunda o cae e inunda. Más adelante volveré sobre este asunto.

Un aspecto de ese desbordamiento es que los hombres y los animales quedaron “apretándose mucho” en el cerro de Huillcacoto. El crecimiento de las aguas los arrumó en la punta del cerro.

En la *Relación* de Cristóbal de Molina, de más de 30 años antes de la redacción del *Manuscrito*, se narran distintas versiones del diluvio. Molina se refiere a la “gran noticia del Deluvio” así (2008 [1573], p. 7):

dicen que en él *pericieron todas las gentes y todas las cosas criadas*, de tal manera que las aguas subieron sobre los más altos cerros que en el mundo avían, de suerte que no quedó cosa viva, excepto un hombre y una mujer que quedaron en una caja de un atambor.

Y más adelante,

¹⁶ La traducción de Gerald Taylor (2008 p. 31), dice: “Tan pronto como llegó, el mar se desbordó”.

Otras naciones hay, que dicen que *cuando el diluvio se acabó por las aguas*, la gente pereció excepto aquellos que, en algunos cerros, (3r) cuevas, árboles, se pudieron escapar, y que estos fueron muy poquitos, y que de allí empezaron a multiplicar y que por haberse escapado y procedido de aquellos lugares, en memoria del primero que de allí salió, ponían ídolos de piedra dándoles el nombre a cada *huaca* que ellos entendían que había tenido aquel de quien se jactaba proceder; y así las adoraban y ofrecían sus sacrificios de aquellas cosas que cada nación usaba, no obstante que hubo algunas naciones que tuvieron noticia, antes de que el Inca los sujetase, que había un Hacedor de todas las cosas, al cual, aunque le hacían algunos sacrificios, no eran en tanta cantidad ni con tanta veneración como a sus *huacas*.

Que sea en diluvio o porque tuvieron su origen en el lago Titicaca, en donde se sumergieron para salir luego en distintos lugares, hace que los movimientos de las guacas sean como el movimiento del agua o sean *el* movimiento del agua. De hecho, los seres primordiales son de barro; es decir, de agua y tierra. Cuando se mueven las guacas en distintos lugares de los Andes, lo hacen en movimientos catastróficos de agua y tierra: unas veces avalanchas y otras veces temblores de tierra o erupciones volcánicas; en todos los casos, pequeños diluvios, reventazones o “fines del mundo”. Todas estas manifestaciones producen “crecientes” o forman caudales que resbalan por las laderas de los Andes. Esta versión quiere distinguir entre los lugares en donde se salvaron, la gente que, pasado el diluvio, salió de allí y los ídolos de piedra con que marcaron sus lugares de procedencia.

Perecen las cosas criadas, todas las cosas criadas incluida la gente. Todo lo que ha crecido muere por el crecimiento de las aguas. Y luego, quienes quedaron, en un caso una pareja escondida en un atambor y en el otro unas pocas gentes escondidas en cerros, cuevas o árboles, se dieron a la generación nueva del mundo. Y cada lugar en el que se salvaron fue, por consecuencia, un lugar de generación y nuevo crecimiento de las cosas criadas. Una salvación por las guacas y una destrucción por las guacas: “el bien o el mal, pero siempre en grado sumo”.

Más ambigüedad presenta otro de los relatos del Diluvio. En la provincia de Quito, según cuenta Molina (2008 [1573]), los indios *cañares*:

dicen que al tiempo del Diluvio, en un cerro alto llamado Huacayñan que está en aquella provincia, escaparon dos hermanos en él. Y dicen en la fábula que *como iba las aguas creciendo, yba el cerro creciendo, de manera que no le pudieron enpecer las aguas*. Y que de allí, después de acabado el Diluvio y acabándoseles la comida que allí recogieron, salieron por los cerros y valles a buscar de comer y para beber chicha, sin haber de dónde ni quién lo hubiese hecho ni allí traído. Y que esto les acaeció como diez días. Al cabo de los cuales trataron entre sí querer ver y saber quién les hacía tanto bien en tiempo de tanta necesidad. Y así, el mayor dellos acordó quedarse escondido y vio dos aves que llaman *aguaque*, por

otro nombre llaman *torito*, y en nuestra lengua llamamos guacamayos. Venían vestidas como cañares y cavellos en las cabezas, atada la frente como ahora andan. Y que llegadas a la choza, la mayor dellas vido el indio escondido, y que se quitó la *lliclla*, que es el manto que usan, y que empezó hacer de comer de lo que trayan. Y que como vido queran tan hermosas y que tenían rostro de mujeres, salió del escondijo y arremetió a ellas, las cuales, como al yndio vieron, con gran enojo y se fueron bolando sin hacer ni dexar ese día qué comiesen. Y venido que fue el hermano menor del campo, que había ido a buscar qué comer, como no hallase cossa aderezada como los demás días solía hallar, pregunta la causa dello a su hermano, el cual se la dijo. Y sobre ello uvieron gran enojo. Y así, el hermano menor se determinó a quedarse escondido a ver si bolvía. Y al cabo de tres días bolvieron dos huacamayas y empezaron a hacer de comer, y que como viese tiempo oportuno para cogerlas, entró al tiempo que vido que ya habían hecho de comer, arremetió a la puerta y cerrola y cogiolas dentro, las cuales mostraron gran enojo. Y así así de la menor, porque la mayor, mientras tenía a la menor, se fue. Y con esta menor dicen tuvo acceso y cópula carnal, en la cual, en discurso de tiempo, tuvo seis hijos y hijas con los cuales vivió en aquel cerro mucho tiempo sustentándose de las semillas que sembraron, que dicen trajo la huacamaya. Y que destos hermanos y hermanas hijos desta huacamaya que se repartieron por la provincia de Cañaribamaba, dicen proceden todos los *cañares*. Y así tienen por *huaca* el cerro Huacayñan y en gran veneración a las huacamayas, y tienen en mucho las plumas dellas para sus fiestas.

En este largo relato se mantiene el carácter generador de las guacas, quienes dan semillas, comida y progenie. El cerro y las aves son dadores de los mismos dones. Es posible que uno y otras, en tanto *huacas*, fuesen la misma entidad. Esto mantendría el fenómeno que describen otras informaciones. Un cerro que crece a medida que crecen las aguas del diluvio puede ser llamado un cerro creciente o por lo menos con la voluntad precisa de no quedar cubierto por las aguas. Un cerro que a diferencia de la costumbre general de los cerros que caen, crece.

Encuentro otros elementos de interés. El primero, que no había sido dicho con anterioridad, es que ciertas aves son *huaca* y no solamente por los nombres, que contienen la palabra en dos de ellos (*Auaque* y *Huacamaya*) y el tercero, *Torito*, es dos de los danzantes guaca en el resguardo de Pastas (ver capítulo siete). Lo huacas de estas aves se manifiesta en que son personas generadoras al mismo tiempo en que participan de una naturaleza doble según la cual son aves vestidas de mujeres que terminan siendo mujeres. Como si el disfraz con el que se cubren terminara envolviéndolas, por lo menos a la menor, de tal suerte que se transforma en aquello de lo que se disfraza. Pero también habría que argumentar que se disfrazan para cumplir con la intención generadora de vida (dar comida y progenie) que parece desprenderse del diluvio. En ese proceso dramático, atravesado por la violencia con que el hermano menor accede a ella, lo menor se vuelve mayor: no

sólo el cerro que crece y se recoge, sino los hermanos menores y escondidos que dan la progenie de los mayores entre los *cañaris*.

Una tercera narración del gran desbordamiento por los indios de Ancasmarcha, según Molina, recuerda a la de Huarochirí:

Dicen que *cuando quisso venir el Diluvio*, un mes antes, los carneros que tenían mostraron gran tristeza, que de día no comían y de noche estaban mirando las estrellas, hasta tanto que el pastor que a cargo los tenía les preguntó que qué avían, a lo cual le respondieron que mirase aquella junta de estrellas, las cuales estaban en aquel ayuntamiento en acuerdo de que el mundo se había de acabar con aguas. Y así, oído esto, el pastor lo trató con sus hijos e hijas, las cuales harán seis, y acordó con ellos que recoxiesen comida y ganado lo más que pudiesen, y suviéronse en un cerro muy alto llamado Ancasmarcha. Y dicen como las aguas yban creciendo y cubriendo la tierra, yba creciendo el cerro de tal manera que jamás le sobrepujaron, y que después como se yban recogiendo las aguas, se yba bajando el cerro. Y así, destes seis hijos de aquel pastor que allí escaparon se volvió a poblar la provincia.

Aunque Molina no aclara, se sobreentiende que algunos de los partícipes de esta historia son guacas. Ya que los partícipes son el pastor, las estrellas, los carneros, el Diluvio, los hijos e hijas del pastor y el cerro, podríamos decir que los humanos y el cerro definitivamente son guacas. Ya han aparecido así en otras historias. Pero estos carneros hablan y estas estrellas predicen y nada de esto parece causar sorpresa. Si atendemos las características de las guacas señaladas por Curatola (2016), quien argumenta que las guacas son voces oraculares, tendríamos que admitir que los carneros y las estrellas de esta historia son guaca (no obstante, Cristóbal de Albornoz lo aclarará con suficiencia).

Por el crecimiento del cerro generoso a medida que crecen las aguas y su empequeñecimiento mientras se achican las aguas podemos reafirmar que el crecimiento excepcional que hace guacas a las cosas también está en el agua. Por ende, que el gran desbordamiento, dicho tantas veces como Diluvio con mayúscula por Molina, también es guaca. Garcilaso de la Vega ya había afirmado que llaman guacas a “las fuentes muy caudalosas que salen hechas ríos” (1976 a [1604] p. 69).

En el relato transcrito por Molina el gran desbordamiento tiene dos componentes: es el crecimiento de las aguas y es el crecimiento del cerro. Por ende, el desbordamiento es el crecimiento de las cosas que crecen y, en cuanto tal, es guaca. El desbordamiento, también llamado “la creciente”, es el origen de todo crecimiento, incluso de todo lo que actualmente crece. O es el origen de un nuevo mundo o es el origen de la nueva forma del

mundo o es, como veremos, la forma del cambio en el mundo y del mundo. El mundo cambia por las guacas y de modo guaca.

Un ejemplo de esto es el mismo Taqui Oncoy. Cristóbal de Molina, como dije, termina su relación con la información que le proporciona Luis del Olvera acerca del Taqui Oncoy. Según Olvera, los indios de Parinacochas, cerca de 1564, decían que cuando llegaron los españoles (2008 [1573] p. 129):

[...] había Dios vencido a las *huacas* y los españoles a los indios; empero que ahora daba la vuelta el mundo y que Dios y los españoles quedarían vencidos de esta vez y todos los españoles muertos y las ciudades de ellos anegadas, y que la mar había de crecer y los había de ahogar, porque de ellos no hubiese memoria.

Las palabras de Olvera, sin duda la persona que escribió las últimas páginas de *Fábulas y ritos de los incas*, explican que el Taqui Oncoy es la promesa de un nuevo desbordamiento, aunque hay quienes afirman que estas guacas no eran de la misma naturaleza que las prehispánicas (cfr. Gose, 2008). Pero esa promesa de desbordamiento transformaría el tiempo de Dios en tiempo de *guacas*. Harían crecer al mar y borrar la memoria de los españoles. La fuerza de ese crecimiento se manifestaba en el cuerpo de los indios como una emanación enfermiza, haciéndolos bailar, temblar, gritar, despeñarse en los precipicios o lanzarse a los ríos¹⁷.

Volvamos a la traducción del manuscrito de Huarochirí por Arguedas (1975 [1966]) pp. 45-48):

[...] el tal llamado Pariacaca subió hasta una montaña que está en la parte alta de Huarochirí. Esa montaña se llama ahora "Macacoto" y el otro cerro, próximo, se llama "Puypuhua". Y así, *la ruta que seguimos para bajar a Huarochirí se llama del mismo modo que los cerros. En esa montaña, Pariacaca empezó a crecer, y haciendo caer huevos de nieve [granizo] roja y amarilla, arrastró a los hombres del pueblo y a todas sus casas hasta el mar, sin perdonar a uno solo de los otros pueblos. Fue entonces que las aguas, corriendo en avalanchas, formaron las quebradas que existen en las alturas de Huarochirí.*

La versión de Taylor (2008 p. 43) tiene variaciones interesantes:

¹⁷ Una emanación que crece y desborda a los mismos indios pero que al final se une a un movimiento más grande y desbordante como los ríos y los precipicios. Como gotas de mercurio que se buscan y se unen.

Pariacaca subió al cerro que está arriba de Huarochirí. Este cerro se llama hoy día Mataocoto. Más abajo hay otro cerro llamado Puypuhuana, por donde bajamos cuando vamos a Huarochirí. Así se llaman los dos cerros. *En ese cerro de Mataocoto, Pariacaca se transformó en tempestad de lluvia y, bajo la forma de granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hacia el mar sin perdonar a nadie. Entonces, esa gran cantidad de agua, hecha torrentes, cavó las quebradas de las alturas de Huarochirí.*

Se trata de un crecimiento-desbordamiento que todos los estudiosos hasta ahora han llamado diluvio. Un evento catastrófico generador de un nuevo orden, producido por Pariacaca. Todos los protagonistas de Huarochirí son guacas. Algunos son cerros imponentes, como el mismo Pariacaca. Pero las rutas que siguen los indios son las mismas huacas porque tienen el mismo nombre. Pariacaca crece en Pariacaca y cae como Pariacaca. Ese crecimiento que es traducido por Arguedas como que Pariacaca “empezó a crecer”, Taylor lo traduce como que Pariacaca se transformó en tempestad. En ambos casos cae granizo amarillo y rojo y arrastra a toda la gente hasta el mar. Esa agua vuelta en avalancha, según Arguedas, o torrentes, según Taylor, “cavó la quebradas” o “dio forma a las quebradas”, según Arguedas, de “las alturas de Huarochirí”.

Ese diluvio-avalancha-creciente es el evento primigenio que da origen al mundo como lo conocemos. Y siendo de esa forma, hay un nuevo trastocamiento que no sería un problema lógico si aceptamos que la historia del mundo hace al mundo: así, no tendríamos que separar lugares y eventos. De ser atinado este argumento, tendríamos que aceptar que las guacas son eventos prolongados o series de eventos prolongados. Más estrictamente, un proceso o un estar siendo: las guacas son procesos generadores y destructivos. Las guacas están siendo. Por eso, en los Andes colombianos contemporáneos, las guacas no solo hacen que las personas “se enguachen”, o, de otra forma, se conviertan en personas-guaca (Páramo Bonilla 2011, Salomon 1998), sino que también le dan forma a las avalanchas o las crecientes de los ríos.

2.4 Vestido creciente

La traducción más común que se usó desde la colonia para la palabra guaca fue ambigua: se refirió al adoratorio o templo y al ídolo. Esta confusión aparente entre los lugares y los objetos dentro de esos lugares (o entre los templos y las “representaciones” de la divinidad o entre lo que está adentro de un lugar y el lugar que contiene a un ídolo) es un rasgo constante del uso de la voz huaca.

Una salida de esa ambigüedad podría argumentar que se trata de un falso dilema ya que en las empresas de “extirpación de idolatrías”, tan entreveradas con la persecución de las riquezas, los españoles quisieron encontrar los lugares que contenían oro y la voracidad sin límite vino a convertir a dichos lugares en sinónimo de oro (cfr. Duvoils 1977, p. 373-375). Las palabras que usaron y las traducciones que hicieron habrían participado de dicha ambigüedad. La indefinición topológica habría sido un subproducto de dichas ambiciones. No obstante, es característico que incluso en los documentos que no se refieren a las riquezas, esa paradoja es constante. Es posible que sea parte del modo de ser de esos lugares. Muchas guacas recibieron oro como ofrenda, pero muchas más cosas, como hemos visto, eran guaca. Su importancia no estaba mediada por la presencia de oro u otros metales preciosos. Y en todos los casos persiste la afirmación de que son guaca los lugares y es guaca lo que ellos guardan, pero también lo que sale de ellos. La consideración de lo que sale de las guacas, de las formas esquivas que eso va tomando, es clave para lograr una comprensión meridiana.

Siempre que Felipe Guamán Poma de Ayala (1980 [1600-1615]) y el jesuita Joseph de Acosta (1792 [1590]) se refieren a las huacas, recuerdan sus figuras disformes. Figuras que parecen estar derritiéndose o formándose. O se muestran mientras se deshacen y caen o se muestran mientras crecen y toman forma. Sus formas no cobran completa independencia en relación con el lugar en el que aparecen o deberían estar. No tienen un límite claro. Lo disforme de estas figuras, en mi opinión, muestra dos características fundamentales: primero, las guacas no son entidades acabadas (terminadas o finalizadas) y por lo tanto no conservan siempre la misma forma; segundo, las guacas son cosas que se confunden con el ambiente y por lo tanto son fenómenos atmosféricos como lo son todas las cosas vivas (ver capítulos tres y siete). No son sustantivos porque probablemente nada sea sustantivo, como se desprende del brillante argumento de Ingold (2018b) acerca de la vida. La forma de las guacas está en proceso (Salomon 1998): nunca son iguales a sí mismas o, como pasa con las cosas vivas, son iguales a su empeño.

Pariacaca, un huaca hacedor de desbordamientos, aparece en el dibujo llamado *Ídolos i vacas de los chinchai svivs* (p. 186). No es claro si se trata de Pariacaca Pachacámac o de Pachacámac en Pariacaca (ver imagen 5). O ambos. El dibujo alude al sacrificio de “criaturas de cinco años y con colores y algodones y *tupa coca* y fruta y chicha” (p. 186).



Idolos y uacas de los Chinchaysuyus / Pariacaca / Pachacamac / Pachacamac en Pariacaca.

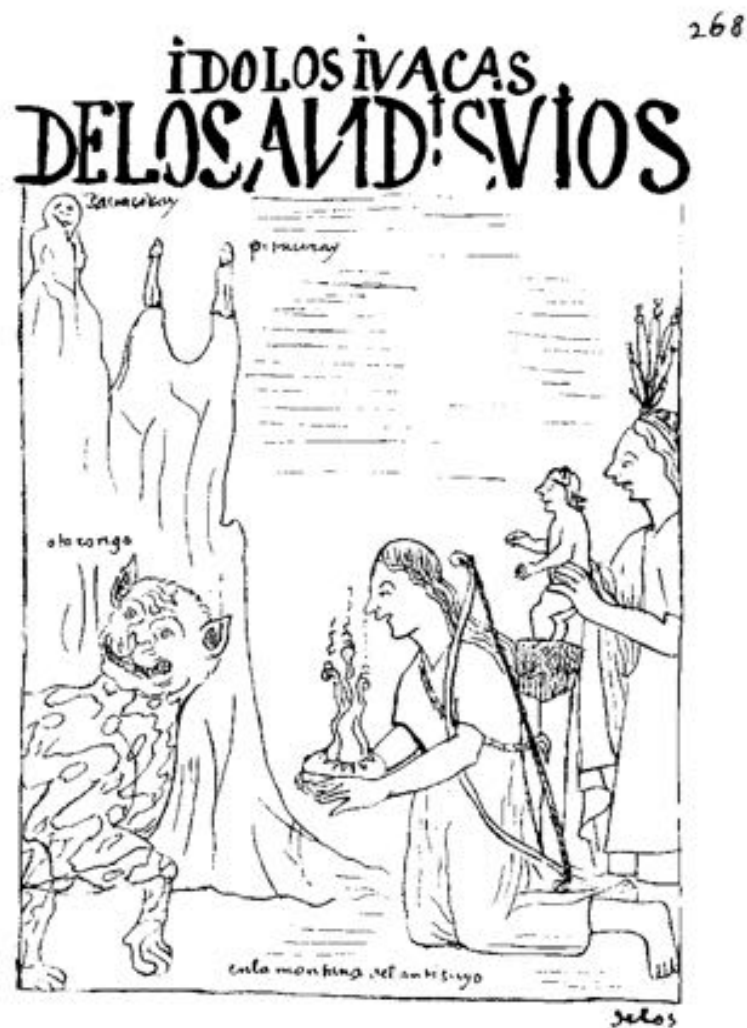
186

Imagen 5. Ídolos de los chinchaysuyus. Felipe Guamán Poma de Ayala

A Pariacaca sacrificaban “con chicha y mollo y uaccri zanco [pan remojado en sangre]” (p. 189). Se ha señalado la confluencia de la chicha y el pan remojado en sangre como una alusión a la ostia de los cristianos. El fuego, al pie de la montaña, al lado izquierdo, sugiere que lo que llega a la huaca es el humo de cuerpo sacrificado quemado. La huaca es, al mismo tiempo, el cerro, una oquedad en el cerro en donde se encuentra y ella misma, aparentemente una momia. El mismo principio es notorio en el dibujo de Uillcanota (p. 189).

En las ilustraciones de Coropuna (p. 191) y de Saua Ciray y Pitu Ciray (p. 188), la huacas aparecen en lo más alto de los cerros, con las mismas figuras deformes pero acentuando

su unidad con los cerros (ver imagen 6). Hay en ambas ilustraciones una semejanza sintomática entre las figuras que se forman en el humo, las divinidades deformes que se muestran en las montañas y el “vestido” del huaca Otorongo (un jaguar).



Ídolos y Uacas de los Andesuyos / Sauciray / Pituciray / Otorongo / en la montaña del Antisuyo.

Imagen 6. Ídolos y Uacas de los Andesuyos. Felipe Guamán Poma de Ayala

Estas huacas de las que habla Guamán Poma, que son principalmente cerros, pueden ser vistas como el cerro, una cosa dentro del mismo cerro y una cosa fuera y en lo alto del mismo cerro. Todas estas huacas recibían plata, oro, sangre, conchas de caracol o de mar, plumas, coca, frutas y vestidos de *cumbi*. Ya hemos señalado que este crecimiento en

rimas es uno de los rasgos de su culto: es decir, el crecimiento hace arrumes de cosas consonantes y consustanciales porque son alimento. Ahora podemos agregar que es un crecimiento constante en el presente. Es un crecimiento que sigue ocurriendo y es esta condición de crecimiento continuo lo que señala que la cosa es guaca.

En todos los casos las guacas se muestran como una cosa contiene a otra y es emanación de las dos primeras. Cada una es guaca porque lo guaca es un crecimiento terrible y precioso. Por eso es que con facilidad se traduce guaca por deidad, por “cosa sagrada” o por lugar sagrado. Las guacas comparten con la divinidad, al menos con la divinidad cristiana, su capacidad para ocupar distintas personas (cfr. Salomon 1998).

López de Gomara, en su *Historia general de las Indias* (1979 [1552] p. 181) dice que los templos de los incas “estaban forrados por dentro de tablas de oro y plata, y todo su servicio era de lo mismo”. Es una de las primeras fuentes de la certeza colonial según la cual guaca es el ídolo y el templo que contiene al ídolo. Así que la descripción de las guacas, en muchos cronistas, se vuelve la descripción de los templos. Unos templos en los cuales es constante la anomalía entre contenido y continente, y cuyo contenido es, siempre, precioso. Las guacas están “forradas por dentro”: tienen un contenido cubierto por algo más que lo que se deja ver desde fuera. Ese “contenido cubriente”, en este caso el oro que cubre paredes y techos, es la causa de la riqueza de los conquistadores y será, también, un rasgo de las iglesias coloniales.

El contenido cubriente es parte del secreto de la guaca en dos sentidos: por un lado es lo que la guaca esconde y por otro lo que la guaca secreta. Los primero es más fácil de aceptar dada la constante presencia de “riquezas” en las guacas en el mundo andino. Lo segundo corresponde a la vida de las guacas: como todas cosas vivas, las guacas tienen secreciones. Sustancias líquidas y viscosas que elaboran y despiden los animales y las plantas, según el diccionario de la RAE, las secreciones son humores y desechos. Más adelante veremos que esas secreciones son contaminantes y son, como corresponde, guacas ellas mismas (ver capítulos tres y seis).

El oro y la plata no eran las únicas cosas que contenían esas guacas: también había otras ofrendas de los indios: “flores, yerbas, frutas, pan, vino y humo” (López de Gomara 1979 [1552] p. 181). Las tres primeras, flores, yerbas y pan, sustancias cuya naturaleza es la de todo lo que se sacrifica porque está en vía de pudrirse o de deshacerse o porque son exquisitas y fugaces. Las dos últimas, vino y humo, son cosas fundamentalmente

atmosféricas. Y pese a que las guacas que más impresionaban a los españoles eran las de oro y plata, también las había “de piedra, barro y palo”, con seguridad igualmente contempladas con respeto por los indios. Esa manifestación de un “contenido cubriente” precioso es particularmente sintomática en la crónica de Cieza de León (2005 [1553]) cuando explica que los indios “tuvieron sus templos en partes ocultas y oscuras, adonde con pinturas horribles tenían las paredes esculpidas” (p. 158).

Pero hay más detalles que ayudan a comprender este modo de vivir del contenido, el continente y la emanación. Dice López de Gomara que los indios dentro de algunos templos, cuyo interior está cubierto de oro, entierran oro y plata. Son materiales que cubren el interior y están enterrados en el interior. De la sangre, el contenido cubriente de la vida, dice que la untan en “los rostros del diablo y [las] puertas del templo, y aun rocían las sepulturas”.

Esta manipulación de contenidos se acompaña de “borracheras” con chicha. La fermentación del maíz al tiempo es una emanación y funge como inmanación de un ánimo (cfr. Gose, 2004). La borrachera, veremos más adelante, es chuma: una ocupación fértil y peligrosa del cuerpo por una fuerza caliente y es, también, la prolongada lucidez del mundo en los cuerpos fugaces de las mujeres y los hombres (ver capítulos tres y siete). Al cabo, este derrame de la sustancia interior en el interior del templo y untada sobre el exterior del ídolo, acompañada además por la ingesta de chicha, puede decirse, es una manipulación de la vida mediante la vida. Recordemos con Carsten (2011) que la sangre viene a ser metáfora y metonimia de la vida. Estas tareas profundamente técnicas constituyen un empeño por permitir que la vida siga su curso.

Dice también Gomara que las vírgenes del sol tejían e hilaban “ropa de algodón y lana para los ídolos”. Debemos suponer que los ídolos están desnudos y requieren vestirse. Es decir, que en este tránsito de contenido a continente y emanación, los vestidos de lana y algodón, emanación cubriente y secreción preciosa, son también sustento de las guacas. A estos les llamaron algunos cronistas “el ajuar” de las guacas. Si juntamos la afirmación de los taquioncos según la cual las guacas dan el sustento (la comida) con la que supone que las guacas dan también las cosas con que nos cubrimos, el vestido, deberíamos aceptar que las guacas nos habitan y nos cubren: son la causa de nuestras llenuras de comida y trago y son vestidos. Más aún, según el mito transcrito por Molina en el que la ocupación del mundo se hizo cuando las especies salieron a poblar desde distintos

árboles, cuevas y manantiales, los seres humanos somos también el contenido cubriente del mundo, somos el vestido y el alimento de la tierra: los crecimientos que visten al mundo.

¿Cómo explicar, entonces, la constante ambigüedad de lo que está adentro y afuera de sí mismo? ¿Por qué son guacas los templos y los ídolos dentro de los templos y las ofrendas que se les llevan a los ídolos dentro de los templos? Si es cierto que las guacas son el crecimiento que hace arrumes, rimeros y rimas y que como consecuencia de ese crecimiento el mundo tiende a desbordarse en “diluvios”, es guaca lo que persiste en ese crecimiento rimado y lo que se desborda dándole nueva forma al mundo. Las guacas son el vestido y el alimento del mundo. El crecimiento es el notable empeño por el cual las cosas vivas tienden a rimar y a hacer arrumes.

Las ganas de ser y la deuda que hace nuestro empeño no se pueden ver directamente sino como ecos, reflejos y arrumes. Una maña que nos llena y que sacamos, en ecos y pantomimas y, en el mejor de los casos, como rimas: eso es guaca. El proceso en el que el contenido cubriente del mundo se llena y luego se desborda sobre sí mismo: eso, a cada instante, son las guacas. Son la ocupación y la desocupación del mundo. Una alternancia siempre asombrosa, tanto como las altas montañas cubiertas de nieve y llenas de secreciones antiguas o como las poderosas caídas de agua que contemplamos aterrados como una refiguración del fin o como una rima del comienzo.

Hasta aquí he hecho tres afirmaciones acerca de las guacas en pos de caracterizar al mundo en que viven y que es producto de su vida. Primera, que las guacas son el crecimiento del mundo en arrumes, rimeros y rimas. Segunda, que por la acumulación del crecimiento el mundo se desborda en crecientes, las cuales le dan nueva forma. Tercera, es un mundo de contenidos cubrientes en proceso: lo de adentro sale afuera como vestido y lo de afuera alimenta. Ahora voy a caracterizar los aires de las guacas como fiestas que crecen y celebran el crecimiento.

2.5 Sonidos, luces, aires y fiestas desbordadas

Marco Curatola ha explicado de forma convincente que la mejor traducción para “la voz huaca” es oráculo (2016). La importancia del sonido y la naturaleza aural de las religiones preincaicas son el punto de llegada de este investigador. El punto de partida es una especulación escrupulosamente informada según la cual “huaca” en la religión prehispánica era el sonido que emitían las guacas y que, probablemente, era el sonido que

emite todo lo sagrado. Esto no riñe con las afirmaciones que hemos venido haciendo: de hecho, justamente confirma el argumento de que las guacas son la fuente y lo que ella emana. Es en la emanación en donde se manifiesta la dimensión aérea de las guacas. Son también aires, luces y sonidos (cfr. Martínez 1983 p. 98).

No podían ocurrir las crecientes sin el ruido de las piedras y las aguas o sin la luz trastocada por los vapores que salen de esos movimientos del suelo sobre el suelo. El sonido y los vapores de las guacas inundan la atmósfera y cambian la luz. La mayoría de los comentaristas omiten abordar la relación de las guacas con la luz. Sabemos por diferentes cronistas que los sacerdotes indígenas se ponían de espaldas a las guacas para escuchar su voz (Cieza de León 2005 [1553]). Pero también un lugar común de la larga discusión acerca del sentido de las guacas es el que las vincula con el rayo y “los arreboles de la tarde”¹⁸.

Cristóbal de Albornoz (1967 [¿1582?]) dice que son guacas las illas y acapanas: ciertos “rayos que hace el cielo” y “los torbellinos que en la tierra se hacen del aire”. Gonzáles Holguín en su diccionario traduce acapana como “Celajes o arreboles de la mañana... o ... de la tarde”. Explica Albornoz que quemaban la pluma menor de un ave que “llaman guachuas”, “y soplan la ceniza a la tal acapana”. A los torbellinos de tierra los mochaban “de tal manera que aunque tuviesen un tejo de oro de mucho valor o piedra preciosa en las manos como el torvellino pasase cerca del que lo tenía, se lo arronjava y ofrescía o con lo que se hallavan, si no tenía(n) (más) que los cavellos que se tirava(n) para el efecto de la caveca o las pestanñas de los ojos” (p. 19). Es decir que las guacas son una forma de luz, pero también una forma que toma el aire: un remolino.

Todavía hoy a esas fulguraciones de la tarde los indios les tienen respeto. Los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta explican que “los arreboles de la tarde” señalan tragedias por venir y que es riesgoso detenerse a mirarlos por mucho tiempo. En la comunidad contemporánea de Pesillo (Ecuador) acapana es huracán, torbellino o tempestad (Ferraro 2004).

¹⁸ Páramo Bonilla (2021) explora con detenimiento al rayo como una manifestación del Amaru, guaca poderosa en todo el mundo andino. Ver también Ortiz (2009) y Anzola (2019).

El fenómeno atmosférico que ha recibido mayor atención en relación con las guacas es el rayo en tanto illa. En Albornoz (p. 19) aparece como uno de los sentidos de la voz illapa. Son illapa también los cuerpos muertos embalsamados de algunos antepasados principales, los lugares donde caen los rayos del cielo, los niños “que salen dos o más de un vientre”, “todas las criaturas que nacen con alguna monstruosidad” o diferentes a los demás. Un ejemplo de dicha monstruosidad que da Albornoz es “tener muchos remolinos en el cavello de la caveça.” (p.19). Parece que se trata de “todas las criaturas tocadas por el rayo” o que descienden del rayo. Silvia Limón Olvera (2017) argumenta que el rayo era considerado el ancestro de las etnias de pastores en la sierra central y norte del Perú durante el siglo XVI. No obstante, rápidamente creció una compleja identificación de Illpa con Santiago Apóstol que supone puntos de encuentro entre el culto europeo y el andino, pero más interesante, le da forma a un conjunto de santos relacionados con fenómenos atmosféricos en el mundo colonial que llegan hasta nuestros días (cfr. Anzola 2019, Páramo Bonilla 2021, Ortiz 2009).

Con esto podemos volver a hurgar en las apariciones del rayo o del trueno en el siglo XVI. Ya advertimos que los especialistas indios en el trato con las guacas son de diferentes tipos: unos que podían, tras consultar a la guaca, ver “la ventura y suceso”. Lo cual no es de extrañar si, como sospechamos en el apartado del diluvio, los sucesos que hacen la historia son siempre manifestaciones de las guacas o guacas ellos mismos. La historia es voluntad de las guacas de dos formas: o porque cuando se manifiestan se hace la historia o porque sus momentos son la historia (la historia de las guacas es la historia del mundo). Otros eran especialistas en el trueno. Y explica que la gracia y la virtud que hace a las personas proviene de las guacas. Cobo (citado en Molina, 2008 [1573] p. 23) explica que el trueno tenía tres nombres: “el primero y principal era chuquilla, que significa resplandor de oro; el segundo catuilla, y el tercero, intiillapa”. Joseph de Acosta (1792 [1590] p. 7), cuando habla “Del primer género de idolatría de cosas naturales y universales”, también se refiere al rayo.

Los Ingas, señores del Perú, después del Viracocha y del sol, la tercera guaca o adoratorio y de más veneración, ponían al trueno, al cual llamaban por tres nombres, Chuquilla, Catuilla e Intiillapa, fingiendo que es un hombre que está en el cielo con una honda y una porra, y que está en su mano el llover, granizar, tronar y todo lo demás que pertenece a la región del aire, donde se hacen los nublados.

Una persona que está en el cielo, de quien provienen el granizo, la lluvia y los truenos; lo advertimos en la identificación de Pariacaca con las tormentas. Pero también todo “lo que

pertenece a la región del aire, donde se hacen los nublados”. Dicho de otra forma: donde se acumulan las nubes y lo que proviene de esas acumulaciones y, muy seguramente, los “nublados”. Esa definición se hace más compleja con otro apartado de Molina (2008 [1573] p. 30): “otro ídolo llamado Chuquiylla Illapa que era la huaca del Relámpago y Trueno y Rayo, la cual huaca era forma de persona, aunque no le veían el rostro”. El trueno, según estas informaciones, es tres: la luz directa, la luz reflejada y el sonido. Por otra parte, aunque es una persona, no se le ve el rostro.

Molina transcribe varias oraciones de interés. No se les ve el rostro a estas entidades puesto que están muy arriba en el cielo o son subterráneas. Unas están dirigidas al Hacedor (2008 [1573] pp. 63-64):

[A todas las huacas]
vosotras, guacas, le recompensáis, le persuadís de que sea propicio.
Que las gentes vivan prósperas, [¡Oh,] Señor, ya discurras por el alto de los cielos,
ya por las entrañas de la tierra.

O esta otra (2008 [1573] p. 80):

¡Oh, Hacedor! [...] ¿A dónde estáis? ¿Estáis en lo alto del cielo o abajo, o en las nubes, o en los nublados de las tempestades?

O esta otra (2008 [1573] pp. 80-81):

Así, sólo así, viviré tranquilo y seguro.
¿En verdad dónde estás?
¿En el alto de los cielos o en las entrañas de la tierra,
o [tal vez] en las sombras?
Escúchame, recompénsame, otórgame [lo que te pido].

Lo cual supone una partición del mundo en tres: la superficie de la tierra (a ras del suelo, donde llevamos nuestras vidas), “el alto de los cielos” (que comprende “las nubes”, “los nublados de las tempestades”) y “las entrañas de la tierra” (“las sombras”, “abajo”). Dicha partición ha sido caracterizada desde hace mucho tiempo como hanan pacha, kay pacha y ukhu pacha. Lo relevante en términos de nuestro objetivo es señalar que pacha se refiere a tres localizaciones: adentro, aquí y arriba. Lo atmosférico se refiere, en nuestro caso, a aquí y arriba.

Estos fenómenos atmosféricos hacen a diversas gentes. Recordemos que los que escapan a un diluvio pequeño o a un diluvio, como las crecientes de un río, llegan a ser guacas o sacerdotes de las guacas. En cualquier caso, mantenidos por las guacas.

Volvamos al sentido atmosférico de las illas. El impresionante resumen que ofrece Arguedas en el capítulo decisivo de *Los ríos profundos* nos obliga a dar un atrevido salto temporal para caracterizar la voz *illa* según el quechua campesino de mediados del siglo XX en la región de Ayacucho. Parte de lo mucho que hace este hermoso texto es explicar una teoría de las atmósferas a partir de las illas y de la terminación yllu. Yllu, explica Arguedas (2002 [1958], p. 100), es “la música que producen las pequeñas alas en vuelo; música que surge del movimiento de objetos leves”. Es una voz emparentada con illa: “Illa nombra a cierta especie de luz y a los monstruos que nacieron heridos por los rayos de la luna”. Y a continuación, como copiando pero mejorando las informaciones de los extirpadores de idolatrías del siglo XVI y anudando toros y lagos, elementos que volverán a todo lo largo de esta tesis,

Illa es un niño de dos cabezas o un becerro que nace decapitado; o un peñasco gigante, todo negro y lúcido, cuya superficie apareciera cruzada por una vena ancha de roca blanca, de opaca luz; es también illa una mazorca cuyas hileras de maíz se entrecruzan o forman remolinos; son illas los toros míticos que habitan el fondo de los lagos solitarios, de las altas lagunas rodeadas de totora, pobladas de patos negros. Todos los illas, causan el bien o el mal, pero siempre en grado sumo. Tocar un illa, y morir o alcanzar la resurrección, es posible.

Algo que ya se sabe de las guacas en el norte del Tolima por su relación con la tragedia de Armero: causan el bien o el mal, pero siempre en grado sumo. Después de una hermosa descripción de un tábano zumbador, el tankayllu, y de los pinkuyllus, los instrumentos épicos que guían las fiestas de cambio de autoridad y los carnavales, llenando de rabia, de fuerza y melancolía a los indios, Arguedas concluye sobre illas e yllus lo siguiente:

La terminación yllu significa la propagación de esta clase de música, e illa la propagación de la luz no solar. Killa es la luna, e illapa el rayo. Illariy nombra el amanecer, la luz que brota por el filo del mundo, sin la presencia del sol. Illa no nombra la fija luz, la esplendente y sobrehumana luz solar. Denomina la luz menor: el calor, el relámpago, el rayo, toda luz vibrante. Estas especies de luz no totalmente divinas con las que el hombre peruano antiguo cree tener aún relaciones profundas, entre su sangre y la materia fulgurante.

Ese “sonido que producen las pequeñas alas en vuelo” se explica por cierta especie de luz: no solar, sino luz fulgurante, temblorosa y que hace remolinos en el aire. Son cierto tipo de luz y cierto tipo de sonido los que se explican mutuamente. Siendo yllus e illas producen fenómenos de esa misma naturaleza. El tankayllu es guaca, en el sentido de

cosa excepcional dentro de las de su género: “los indios creen que el tankayllu tiene en su cuerpo algo más que su sola vida”. Un bicho que hace más ruido del que debería y cuyo vientre jugoso cura la melancolía y el rencor. Pinkuyllu y wak’rapuku son instrumentos épicos. Suenan en los actos de renovación de las autoridades de las comunidades y en las luchas festivas y terribles del carnaval. La voz de esos instrumentos ofusca, exalta, “desata sus fuerzas”. Esos instrumentos “hurgan y alimentan”: “ninguna música, ningún elemento llega más hondo en el corazón humano”, dice Arguedas. Hacen como las guacas porque son una fuente de fuerza, rabia y melancolía y son la realización de la fuerza, la rabia y la melancolía (una fuerte emoción llorosa llena de ánimo que aparece cada tanto en la obra de Arguedas y las celebraciones por los humildes logros de la gente a ras del suelo).

Pero lo que se desprende de lo dicho por Arguedas, esa conjunción de luces, aires y sonidos pasa en las fiestas. Y como luces, aires y sonidos, no son cosas quietas ni pueden ser contenidas, son cosas siendo, las illas se muestran como fiestas desbordadas, vibrantes, con ganas de poblar al mundo.

La primera gran controversia acerca de la vida de las guacas procede del famoso *Baile enfermedad* o Taqui Oncoy, la convulsión que atacó a los Andes centrales en las décadas de 1560 y 1570. Luis del Olvera (en Millones 1990, p. 178), el cura que presumiblemente descubrió la apostasía, afirmó en su testimonio que los indios predicadores del Taqui Onqoy decían que las guacas

se avían juntado para dar batalla a Dios Nuestro Señor, al qual ya traían de vencida e que los españoles desta tierra se acabarían presto porque la guacas les ordenarían enfermedades a todos para matarlos.

De hecho, en el testimonio que le diera a Cristóbal de Molina (2008 [1573] p. 132) explica un poco más:

Esta apostasía pretendieron [estos indios], porque como habían creído que Dios y los españoles iban de vencida; trataron de alzarse con la tierra [...]. Durante este tiempo hubo diversas maneras de apostasías en diversas provincias: unos bailando al entender que tenían de la *huaca* en el cuerpo; otros temblaban por el mismo respeto, dando entender que la tenían también; otros se encerraban en sus casas a piedra seca y daban alaridos; otros se despedazaban y despeñaban y mataban, y otros se echaban en los ríos ofreciéndose a las *huacas* [...].

Estas apostasías, también llamadas idolatrías y ponzoñas por los curas extirpadores, eran en realidad bailes frenéticos, raptos de locura y suicidios. En cualquier caso, los indios decían que las guacas habían vuelto y que les pedían renegar del cristianismo, no usar nombres de cristianos y no comer comidas de españoles ni usar vestidos de españoles. Las guacas entendieron que ya no estaban ocupando los cuerpos de los indios ni estaban cubriendo los cuerpos de los indios. Los indios habían perdido el contenido cubriente del mundo y el contenido cubriente del mundo había perdido a sus indios. Entonces las guacas, las mismas que hicieron a esta tierra y a los indios, andaban por el aire muriéndose de hambre. Y que para hablar tuvieron que meterse ahora en el cuerpo de los indios, quienes poseídos por ellas dieron en temblar gritando enfebrecidos ese evangelio de guacas enfurecidas gritando que iban a vencer a los españoles y a hacer crecer la mar para acabar con todos ellos y con su dios. Y allá iban los indios a sacrificarles animales con cachos y a llevarles comida y ropa a las guacas hambrientas que ponían a bailar al mundo. Y en esos raptos hacían unos bailes a las guacas o bailes de guacas que presumiblemente replicaban el rapto de las fiestas de antes de los españoles.

Garcilaso (1976 b [1604] pp. 210) dice que las provincias del Perú tenían cada una manera de bailar diferente. Que por esa manera de bailar y por tocados de plumas que llevaban en la cabeza “se conocía cada nación”. Que los bailes eran perpetuos y que nunca se intercambiaban. Todo baile que se hacía era en honor a una o varias de sus guacas. Esos bailes de las guacas eran de formas tan variadas como las guacas mismas. Los bailes auspiciaban a todo aquello que crece, según hemos argumentado.

Por la misma razón, tenían que ocurrir de acuerdo al calendario agrícola. Ahuyentaban la enfermedad en procesiones en las que las guacas eventualmente salían de sí mismas. Tal como ocurre en los andes contemporáneos, las guacas (lo santo, en una de sus acepciones), daban nombre a la fiesta y eran la misma fiesta o el baile mismo. Mientras que otras etnias bailaban con brincos, saltos y mudanzas, los incas lo hacían gravemente.

Veamos brevemente el mecanismo. Es un baile que gana tierra, este de los incas:

Los Incas tenían un bailar grave y honesto, sin brincos ni saltos ni otras mudanzas, como los demás hacían. Eran varones los que bailaban, sin consentir que bailasen mujeres entre ellos; asíanse de las manos, dando cada uno las suyas por delante, no a los primeros que tenía a sus lados, sino a los segundos, y así las iban dando de mano en mano, hasta los últimos, de manera que iban encadenados. Bailaban doscientos y trescientos hombres juntos, y más, según la solemnidad de la fiesta. Empezaban el baile apartados del Príncipe ante quien se hacía. Salían todos juntos; daban tres pasos en compás, el primero hacia atrás y los otros

dos hacia delante, que eran como los pasos que en las danzas españolas llaman *dobles* y *represas*; con estos pasos, yendo y viniendo, iban ganando tierra siempre para delante, hasta llegar en medio cerco adonde el Inca estaba. [...]

Del tomarse las manos para ir encadenados, tomó el Inca Huaina Cápac ocasión para mandar a hacer la cadena de oro; porque le pareció que era más decente, más solemne y de mayor majestad, que fuesen bailando asidos a ella y no a las manos. Este hecho en particular, sin la fama común, lo oí al Inca viejo, tío de mi madre, de quien al principio de esta historia hicimos mención que contaba las antiguallas de sus pasados. Preguntándole yo qué largo tenía la cadena, me dijo que tomaba los dos lienzos de la Plaza Mayor del Cuzco, que es el ancho y el largo de ella, donde se hacían las fiestas principales, y que (aunque para el bailar no era menester que fuera tan larga) mandó hacerla así el Inca para mayor grandeza suya y mayor ornato y solemnidad de la fiesta del hijo, cuyo nacimiento quiso solemnizar en extremo. [...] preguntando yo al mismo indio por el grueso de ella, alzó la mano derecha, y, señalando la muñeca, dijo que cada eslabón era tan grueso como ella. El contador general Agustín de Zárate, Libro primero, capítulo catorce, ya por mi otra vez alegado cuando hablamos de las increíbles riquezas de las casas reales de los Incas, dice cosas muy grandes de aquellos tesoros. Parecióme repetir aquí lo que dice en particular de aquella cadena, que es lo que se sigue, sacado a la letra: "Al tiempo que le nació un hijo, mandó a hacer Guainacaba una maroma de oro, tan gruesa (según hay muchos indios vivos que lo dicen), que asidos a ella doscientos indios orejones no la levantaban muy fácilmente, y en memoria de esta tan señalada joya llamaron al hijo Guasca, que en su lengua quiere decir sogá, con el sobrenombre de Inga, que era de todos los Reyes, como los Emperadores romanos se llamaban Augustos", etc.

Un paso atrás y dos adelante, pero siempre avanzando en dirección del Inca en Coricancha. Y por añadirle dignidad a lo que ya describe como digno, explica que por que no se agarrasen de las manos, lo hicieran de una cadena de oro por la cual se vino a llamar Huascar uno de los incas. Ese era, como todos, un baile de riqueza. Dicho de forma que usemos lo hasta ahora señalado: una fiesta creciente.

La descripción de la *Capacocha* que hace Cristóbal de Molina (2008 [1573] pp. 116-118) sirve para argumentar que las guacas son un crecimiento que inunda al mundo:

La *Capacocha* inventó también Pachacuti Inga Yupangui, la cual era de esta manera: las provincias de *Collasuyo* y *Chinchaysuyo* y *Antisuyo* y *Contisuyo* traían a esta ciudad, de cada pueblo y generación de gentes, uno o dos niños y niñas pequeños y de edad de diez años; y traían ropa y ganado y ovejas de oro y de plata, de *mullo*. Y lo tenían en el Cuzco para el efecto que se dirá; y después de estar todo junto, se asentaba en la plaza de *Haucaypata* el Inca, que es la plaza grande del Cuzco, y allí aquellos niños y demás sacrificios andaban alrededor de las estatuas del Hacedor, Sol, Trueno (30v) y Luna que para el efecto ya en la plaza estaban. Y daban dos vueltas; y después de acabado, el Inca llamaba a los sacerdotes de las provincias y así a partir los dichos sacrificios en cuatro partes para los cuatro *suyos*: *Collasuyo*, *Chinchaysuyo*, *Antisuyo*, *Contisuyo*, que son las cuatro partidas en que está dividida esta tierra; y les decía: "Vosotros tomad cada uno su parte de esas ofrendas y sacrificios, y llevadla a la principal *huaca* vuestra, y allí las sacrificad". Y tomándolas, las

llevaban hasta la *huaca*; y allí ahogaban a los niños y los enterraban juntamente con las figuras de plata, de ovejas y de personas de oro y plata; y las ovejas y carneros y ropas los quemaban, y también unos cestillos de coca. [...]

Hacían este sacrificio al principio que el Inca señor empezaba a señorear, para que las *huacas* le diesen mucha salud y tuviese en paz y sosiego sus reinos y señoríos y llegase a viejo, y que viviese sin enfermedad, de tal manera que ninguna *huaca*, ni mochadero ni adoratorio, por pequeño que fuese, no quedaba sin recibir sacrificio, porque ya estaba diputado y acordado lo que en cada *huaca*, lugar y parte, se había de sacrificar. La causa era porque en todas las *huacas*, adoratorios, árboles, fuentes, cerros, lagunas, alcance parte del sacrificio, porque tenían por agüero que ninguna faltase, porque aquella a quien sacrificio le faltase, no se enojase, y con enojo castigase al Inca; y si algunos cerros llegaban de mucha aspereza que no pudiesen subir, desde donde podían arrojar con ondas (31r), arrojaban el sacrificio [...].

Ese poder de crecimiento acumulado por el incario se dio por medio de una estrategia especialmente exitosa según la cual este se aliaba con las guacas de los lugares a donde llegaban. Esa alianza se manifestaba de dos formas: por un lado daban tributo y hacían sacrificios a las guacas de los territorios conquistados endeudándolas en el proceso (la deuda es una forma de ocupación contaminante en el centro de Colombia); y por otro lado, movían a etnias enteras, quienes se desplazaban con sus guacas, haciendo uso de las fuentes de crecimiento, llevándolas en restos-muestras de sus pacarinas. De tal modo que pueden enunciarse dos formas del crecimiento del Tawantinsuyu: primero era una ocupación de guacas por guacas y segundo era un movimiento general de las guacas. En cualquier caso, el movimiento o la ocupación, aunados al hecho de que toda guaca es fruto de un evento primordial de movimiento subterráneo por el camino de las aguas, dan cuenta de que las guacas son siempre desbordamientos que ocupan al mundo.

Ese argumento es un corolario del hecho según el cual las guacas crecen y son crecimiento. Todo lo que crece ocupa nuevos lugares o los crea gracias a su crecimiento. Esa ocupación, que es el empecinamiento y las mañas de lo que tiene vida, obedece al hecho de que el agua cae y arrastra y mientras lo hace le da forma al mundo y lo puebla como un vestido que crece.

Las guacas son visibles por su efecto en cosas que crecen o se están criando. Y lo que crían es la vida misma. Ese es el sentido de la cadena de oro o la huasca de oro que amarra al crecimiento de las gentes-guaca que bailan para el inca. Ese principio de crecimiento colonizante está en el oro, pero también en todas las otras cosas que crecen, las más importantes de las cuales son los ríos. Como argumenta Duvoils (1977), durante

la conquista y la dominación española las huacas no fueron buscadas sino en tanto acumulaciones probables de oro.

Desde la conquista se mantuvo el carácter contaminante de las huacas, aunque se volvió cada vez más elusiva su capacidad para crecer hasta desbordarse, por lo menos en la mayoría de los documentos de la colonia española y de las repúblicas nacionales. Huaca igual oro, se volvió la ecuación más extendida desde entonces. Se empezó a ocultar hasta casi desaparecer la condición de semilla que producirá un crecimiento desbordado que hay en toda huaca. Al mismo tiempo empezó a desaparecer en los humanos la conciencia de haber salido de la tierra y deberle a la tierra la vida que llevamos en ella. Se acrecentó, en cambio, la capacidad terrible con la cual la riqueza enterrada produce emanaciones venenosas, de modo que las apariciones espantosas de los encadenados por una riqueza no compartida son la seña más reconocida de las huacas de oro (ver capítulo seis).

El mundo andino, sin embargo, tiene ocupaciones más antiguas que la ocupación europea. En el mundo andino es necesario el flujo constante entre contenido, continente y emanación: comida y vestido son promesas de buena vida. Las cosas bellas y monstruosas que crecen de forma excepcional, la confusión entre cosas, eventos y personas surgidas de un crecimiento desbordado y la existencia de atmósferas-huaca en las que los reflejos, los resplandores y las vibraciones sonoras y visuales habitan y salen de las gentes y el mundo.

Una huaca es un evento en el que se funda el crecimiento; un evento que emana crecimiento o crecientes. Ese crecimiento hace lugares. Durante el incario el inca o contrataba con las huacas existentes en una región y les llevaba regalos o las movía de un lugar a otro al mover a las poblaciones (Zuidema 1995). Una huaca es la evidencia de dos movimientos: un movimiento primordial, el que ocurrió por debajo de la tierra y las hizo posibles y el movimiento que de ellas mana. Ese movimiento propio de las huacas es el crecimiento. La paradoja es que para que una huaca sea originaria tuvo que haber llegado al lugar que ella es. Es, con simpleza, una ocupación. Pero puede decirse lo mismo de todo lo que está vivo.

2.6 Salida

En este capítulo presenté cuatro características fundamentales de las guacas según algunos documentos del siglo XVI. La primera, las guacas son acumulaciones crecientes que crían todo lo que puede criarse y en las que toda cría hace arrumes, rimeros y rimas. Segunda, gracias a las guacas el mundo tiende a desbordarse en crecientes que le dan nueva forma. Tercera, cada creciente es vestido en proceso y es alimento del mundo: lo de adentro sale como vestido y lo de afuera alimenta. Cuarta, las guacas son también fiestas y en cuanto tales se muestran como aires, sonidos y luces, todo enredado y en movimiento constante. Por estar siendo, como crecientes y como fiesta, las guacas inundan al mundo y son el crecimiento del mundo.

Claudia Platarrueda (2018) usa la noción de creer en dos sentidos: creer como “tener confianza” y creer como “pasar por el corazón”. Los europeos tuvieron que creer en las guacas para lograr encontrarlas y extirpar la fe que los indios tenían en ellas. Es paradoja de toda búsqueda, incluso cuando es violenta, que toca creerle a la gente que, se supone, está equivocada. Durante el saqueo de la riqueza y la extirpación de la idolatría se acrecentó la creencia: las guacas colonizaron a los españoles y algunos de ellos se vieron obligados a llevar la larga y penosa vida de las víctimas de la riqueza (ver capítulo cuatro). Pero las guacas ya habían obligado al inca, propagador de un culto solar, a creer en ellas (Zuidema, 1995). De otro modo no hubiese podido expandir el imperio que ocupó más de la mitad de la Cordillera de los Andes. La búsqueda, la sospecha, el eventual hallazgo y el eventual saqueo de las guacas junto a su movimiento constante y a su naturaleza elusiva, ha venido haciendo al mundo como lo conocemos en los Andes. Las guacas nos obligaron a creer en ellas: y vivimos con la confianza de que en algún lado están o que se pueden hallar o que nos pueden tocar con su bendición de abundancia y a veces ya nos pasan por el corazón, como le pasó al comunero Julio Paguay cuando hace más de veinte años tuvo que defender a pedradas la Piedra de los Machines, la cual iba a ser robada por un banco en la Vereda Tasmag de Cumbal (ver capítulo cinco).

Con la llegada de los españoles las guacas fueron ávidamente buscadas para ser saqueadas y, de nuevo, colonizadas. Pero saquear las guacas es una forma terrible de contratar con ellas, es una lucha contra las guacas, como veremos en el capítulo cuatro. Toda emanación es una breve colonización o una esperanza de contaminación. Una guaca es una promesa de caudales. Las guacas se movieron y se mueven: por encima y por

debajo de la tierra. Y tienen que moverse lejos para hacer al mundo o para fundar al mundo. Y tienen que moverse lejos para hacer un mundo grande para todos.

En el siguiente capítulo voy a referirme a los humores de las guacas en el suroccidente andino de Colombia. Volveremos al aire que enferma y es dador de ánimo. Visitaremos cosas santas a la altura del suelo, como quienes contemplan un misterio, con la fe silvestre de los que caen en las zanjas.

3. Los humores de lo propio en Cumbal

*El humor es un efecto sofisticado y humilde, escatológico y sublime, de la tierra en nosotros. Los chistes no son de nosotros. Son chiquero que crece por un aguacero, un partido de fútbol o la certeza de que todavía no hemos ganado. ¡Ganado!*¹⁹

Cuando mis amigos de Cumbal hablan de *lo propio* se refieren a lo adecuado, a lo normal, al derecho indígena y a lo que tiene una fuerza irresistible²⁰ o es de una originalidad incontestable. En las conversaciones informales lo propio describe a las personas, a los lugares, a las costumbres, a la tierra, a lo que da la tierra, a la naturaleza del chapil (aguardiente artesanal), a la compleja organización de las fiestas en las veredas y a la fuerza que obliga y hace posibles todas las anteriores. En estos casos se habla de un sistema de causalidad que delata los modos de ser del mundo. En las conversaciones formales, lo propio se refiere a la legalidad indígena dentro del resguardo. En estos casos lo propio es la juridicidad que rige la vida en junta de las personas, como veremos en el capítulo cinco, y la vida en junta de las personas y la tierra.

El chapil propio de Cumbal, es el de San Martín y “es el propio chapil”. Una persona criada en el monte “es propia del monte”. Puede decirse del monte mismo ya que el monte es lo propio. Los infieles son los indígenas propios de antes de la conquista. Las personas que recuperaron la tierra en el pasado reciente o que lucharon por la tierra en el pasado colonial

¹⁹ Este capítulo tuvo dos versiones preliminares en sendas charlas dadas en 2018 en la Universidad del Cauca y en el Instituto Colombiano de Antropología.

²⁰ Sobre la noción de fuerza entre los pastos, ver Clavijo (2012, p. 66), Páramo (2021), Ortiz (2016, pp. 43-45) y Suárez (2013). Algunas otras consideraciones acerca de lo propio en el marco de las reclamaciones políticas de los pastos aparece en Granados (2014) y Saade (2016).

son los mayores propios recuperadores. La forma en que se transmite la posesión de la tierra es la muestra de la ley de “los propios indígenas”.

Lo propio en el mundo de los pastos también se refiere a procesos atmosféricos que son estados de ánimo (cfr. Ingold 2018b). Esos estados son producto del tránsito necesario y constante de humos y aires: de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro (de la tierra, las personas y las cosas), los humos y los aires permiten que la vida indígena siga siendo, siga pasando. Los aires y los humos, de los cuales la risa es otra forma, van y vienen, entran y salen, salen y entran y señalan, por su acumulación reconocible y por su efecto ostensible, la presencia de lo propio.

Todo esto, por supuesto, no es exclusivo de los pastos, pero ellos parecen tener más conciencia que muchos teóricos sociales del carácter necesariamente abierto de nuestras vidas. Se trata de gente que reconoce estar recibiendo del mundo aires, tragos, comidas, calores y fríos, y estar siendo transformada por todas estas cosas. En la conciencia de los pastos el mundo en el que vivimos no es un asunto ajeno a las identidades indígenas que pueden curarse con tragos de blancos, a la historia larga que vincula una lucha primordial de dos brujos con los lugares santos de la religión católica, a las peleas de los borrachos en las canchas de fútbol por asuntos políticos, a los ventarrones que inclinan los árboles en las haciendas recuperadas, a los aires calientes que pelean con los fríos o a los procesos geológicos por los cuales hubo hieleros y hay azufreros y gente que vive del turismo. Es todo eso junto, el mundo, y de ese mundo los humanos somos parte. La patética confirmación de que somos parte, producto y vivimos afectados, resulta chistosa: nos hace reír y tiene su humor. Ese humor es lo que intento mostrar en este capítulo.

Argumento que es propio todo lo que está siendo de acuerdo con la tierra o el monte: sustancias, personas y costumbres pueden ser propiamente indígenas o no²¹. De hecho lo propio es lo que se hace de acuerdo a la voluntad de la tierra que se celebra y se manifiesta en fiestas como la de San Francisquito en Aldana (ver capítulo siete), en la comida diaria, en el modo de proceder que piden las guacas, en los caminos arriba y abajo de las cosas guaicosas, en los modos de producir el fuego del hogar, en el modo de trabajar en las

²¹ En esto me aparto de argumentos que tienen a separar al monte de lo humano o que lo caracterizan como “un territorio anterior -o enemigo- a toda intervención humana” (Ortiz 2016, p. 14).

carboneras o en el modo de tejer en las guangas (ver Granados 2014) y, por supuesto, en el humor indígena.

Todas estas formas de lo propio son una búsqueda constante de la vida indígena. La vida indígena busca lo propio por dos razones: 1) porque en Cumbal saben que ser indígenas es una tarea siempre inacabada y 2) porque los comuneros de Cumbal buscan seguir viviendo allí, lo cual los somete a fuerzas del mundo y a circunstancias históricas sobre las cuales no tienen control total. Esas fuerzas del mundo son las guacas en su vida subterránea y atmosférica. Esas circunstancias históricas obedecen a una lucha de largo aliento de las guacas, una lucha soterrada, de la cual ya hablaremos en el capítulo seis.

Como tarea interminable y como deuda con el mundo, lo propio es una emergencia constante y se refiere a un modo de vivir que atiende a las razones sentimentales, graciosas y terribles de las guacas. Para usar los argumentos de la antropología reciente, puede decirse que cuando los indios se refieren a lo propio están haciendo el mismo llamado a reconocer la “concrecencia de aprehensiones” a la manera de Haraway (2017 [2003]). No es un mundo de especies que evolucionan por su propia cuenta o por un impulso interior: los cumbales tienen presente que su vida es posible gracias a una historia de prolongada dependencia de los cerros, los ríos y las lagunas. Porque se han sujetado a los cerros, porque se agarran de la tierra, porque viven del agua, agarrándola en sequías más viejas que las memorias individuales, la vida concreta de los cumbales puede leerse como una concrecencia. Nada es solamente concreto, todo lo concreto ha crecido en junta y es concrecencia (cfr. Haraway 2003). De hecho, la historia de los cerros, los ríos y las lagunas es la historia propia de los cumbales, del mismo modo que la historia de las sociedades humanas, es geológica. Los humos de la tierra, que son en últimas los humos de la gente y la gente misma, son la evidencia de la concrecencia de la vida, pero son también algo más.

No sólo ha crecido la vida humana agarrada de la vida de los cerros y las lagunas. La vida humana es hija de la vida de los cerros y las lagunas. No de otra manera se explica que los antiguas, como los llaman en Cumbal, se vuelvan cerros, lagunas o nubes y sean llamados *mamas* y *taitas*. A estos parentescos podríamos llamarlos con Donna Haraway (2016) “raros”. En realidad no son raros en Cumbal. Que las guacas sean madres y padres de los indios es un hecho notable, pero tan antiguo como el mundo (ver capítulo dos). Que

Esa vida de las guacas se instala en la vida de los indios de formas humildes, porque contra lo que pudiéramos querer, todas las vidas humanas se llevan a ras del suelo.

3.1 Los Paguay y las guacas: una teoría de los encargos

“Ahora ya le he de mentir otro poco”, suele decir don Julio e irse de vuelta hacia su casa de atrás a seguir trabajando en esa soledad feliz en la que tal vez repase todas las mentiras que cuenta. Tiene la memoria cuidadosa porque nos ha contado las mismas largas historias en el mismo orden y con los mismos detalles durante más de ocho años. La mañana del domingo soleado en que nos conocimos decidió que yo me quedaría en su casa, como su comadre Joanne Rappaport, y que debía usar una ruana de verdad porque la que yo llevaba del norte del Tolima, recortada a la altura de la cintura como si anduviera arreando bestias en un páramo, no daba más que risa. Me habían dejado encargando.

Don Julio vivió en el monte antes de hacer la primera comunión. Como le pasó a la mamita Rosa Taramuel, la mayora de la Loma de Camur, sus padres lo fueron a dejar al monte a los seis años. Allá lo dejaron para que aprendiera a vivir por su propia cuenta, sobrellevando los caprichos del papagüelo Sergio Chinguad Chuca, quien apenas advirtió su existencia. Allá aprendió a sacar el sustento de la tierra. Y también vagó por el páramo, aprendió los sueños y tuvo las visiones.

Allá mismo vio cómo el mayor dejó encargando una guaca en las raíces de un árbol de arrayán. Dejar encargando es poner un cuidandero para que vele o esté atento. Pero es también dejar a cargo. Así como a él y a la mamita Rosa Taramuel los habían dejado a cargo del monte: para que se criaran criando en el monte y para que se criaran criados por el monte. Así como se dejan encargando durante una noche en la Piedra de los Machines (también llamada La Piedra porque es con mayúscula) las semillas o las guitarras o los violines o las piedras del ganado. Dejar encargando es dejar sobre o a un lado. Hay en ello la esperanza de que eso contagie a lo que quedó a su cargo. O de que lo que quedó encargando aprenda algo de aquello que lo cargó.

Para dejar encargando el viejo papagüelo dejó en La Piedra de los Machines unas cuantas monedas de las muchas que había acumulado con tantos trabajos. Durante toda una noche de cuarto menguante o cuarto creciente, “cuando estalla la Tierra”, las puso en un

recipiente de piedra al cuidado sereno de la Piedra. Siempre es cuando estalla la tierra porque lo que ha quedado encargado entonces, coge esa fuerza de las cosas que estallan desde la tierra. Esas monedas irían sobre las demás que ocupaban una enorme vasija de infiel, como las que en el pasado remoto los infieles usaban para sepultarse adentro. Y con la sangre resuelta del hombre que había criado tanta riqueza en sus incontables viajes a Barbacoas, puso encima de todas las monedas a las pocas que habían visto la noche entera en una tinaja de piedra frente a la Piedra de los Machines.

Las monedas habían recogido el sereno en forma de un agua mínima. Cubrió la tinaja con un cuero de toro rojo, de tal manera que abarcarla fuera como querer abrazar a un animal furioso. La amarró con una guasca hecha con cola de ganado, una guasca animal como no es vista sino en ilusiones. Selló esa envoltura gigante con tres gotas de sangre del dedo del corazón. Y enterró toda esa ambición junto al árbol de arrayán (cfr. Becerra 2017). Y esa agua, que ya no es claro si es la que salió desde el dedo del corazón del ambicioso o la que recogieron las monedas en la noche unánime, o las dos, fue oxidando a las otras monedas y las terminó abrigando con tanta fuerza que de allí saldría Solimán y secaría la vida del que quisiera sacar la guaca.

La piedra da una fuerza de aumento. Don Julio dice que las cosas que se le dejan encargando a la piedra se aumentan o se crían. El que era músico llevaba la guitarra y se la dejaba encargada durante toda una noche de cuarto creciente. Y luego la música salía más clarita y abundante. El pastor llevaba la piedra de los corrales y entonces el ganado engordaba, daba más leche y paría más crías. Tres piedras de las de tener las vacas llevaba el padre de don Julio. En el páramo, en un lugar llamado Parideros, esas piedras congregaban a todas las vacas y allí mismo parían. Y las semillas las ponían durante la noche previa a la fiesta de las semillas y así lograban mejores y abundantes cosechas. Don Julio sabe que en los años sesenta unos gringos sacaron una riqueza de la Piedra de los Machines, pero la piedra no perdió su fuerza. También sabe que entonces la piedra tenía su altar porque había al frente de ella un plan en donde se podían hacer los rituales en las noches. Y había la piedra con forma de vasija pandita en donde se ponían las cosas que iban a cobrar la fuerza de la piedra porque se quedaban encargando.

Las cosas que tienen fuerza pueden encargarse o dar esa fuerza²². Pero no siempre sabemos de dónde viene esa fuerza ni de quién es esa fuerza. Por eso es un riesgo “dejar encargando” porque puede no ser a una fuerza sino a un engaño. No todo es riqueza verdadera, como se desprende de una historia contada por mis amigos de Cumbal.

Cuando el nieto todavía gateaba, hace más de veinte años, unas grietas se abrieron en el piso de la casa vieja. El hijo mayor y la madre, heredera de la tola en donde construyeron esa casa, me mostraron las grietas que aparecieron cuando él vivía ahí. Por esas grietas en el suelo la casa alumbró en una noche lluviosa en la que ellos venían de lejos. Esa vez de las luces el hijo mayor pensó que eran ladrones pero la puerta estaba cerrada con seguro. Dicen que debía ser algo que salía de esas grietas porque el nieto se llenó de ampollas llenas de agua. Que daba pesar verlo todo engranujado. Un viento, dicen, pudo ser lo que salió. A esas horas el abuelo andaba torcido e hinchado, pero no saben si es porque fuera ese mismo viento que salía de la grieta o por algún otro mal. Estos mismos hechos también se los contaron al antropólogo Felipe Becerra (2017), quien los usa en su detallado análisis de las ilusiones que acompañan a la riqueza o creadas por quienes se aprovechan de la codicia para engañar a otros y quitarles la riqueza.

Voy a ir contando lo que me dijeron y agregaré detalles que le contaron a Felipe Becerra, cuyo trabajo de campo fue, felizmente, más prolongado y es otro producto del primer encargo, el de 2012. Según el trabajo del antropólogo bogotano (2017, p. 47 y siguientes), la familia del hijo mayor vivió poco tiempo en la casa vieja porque los asustaban: los vecinos veían una serpiente amarilla que salía de la casa y se metía en una zanja, la suegra veía una vaca pintada atascada en una misma zanja y en la noche soñaba que era una gran riqueza.

Entonces, para curar al abuelo, se fueron a Guachucal (a Becerra le dijeron que fue a Túquerres [p. 48]), desde donde los Hermanos Israel transmitían un programa de radio y cada mañana ponían testimonios y testimonios de gente curada por ellos. Llevaron al abuelo. Esos hermanos lo curaron por cuatro millones de pesos. Se le pasó la horrible torcedura que no lo dejaba moverse bien. Se deshinchó. Pudo trabajar.

²² Acerca de la noción de fuerza en los Andes colombianos ver Gudeman (2013).

Pero debieron ser trabajados por esos hermanos en alguna de las sesiones de curación, eso es lo que piensan ahora. Los hermanos averiguaron un poco más de la familia y se enteraron de las pústulas que le salieron al pequeño nieto y de la grieta en el piso de tierra. Entonces pidieron ir a la casa vieja para ver lo que pasaba. El hijo mayor dice que él sólo quería que quitaran ese mal de ahí. Ya habían pronosticado que si no sacaban lo que fuera que había, el abuelo se hincharía otra vez. Que se hincharía tanto que llegaría a reventarse. Ahora los Hermanos Israel iban a curar la casa y a toda la familia.

Como el hijo menor tenía un frasquito de azogue, se quedó afuera de la casa. Los Hermanos Israel cavaron un hueco agrandando la grieta. Primero salieron, dice el hijo mayor, vapores de colores. Cavando más, sacaron un muñeco de barro. Un muñeco del mismo tamaño de los santicos que salen acá y allá en el mundo de los pastos. Lo agitaron en el aire para hacer sonar “un algo”. El muñeco estaba hueco. Tenía algo adentro ese muñeco de barro. Afuera el hijo menor sintió cómo el frasquito de azogue se calentaba en su bolsillo, pero no dijo nada.

El hijo mayor dice que él ahí mismo quería que los hermanos limpiaran la casa y ya dejaran así. Pero ellos insistieron y sacaron una moneda de oro que tenía grabado el Sol de los pastos y una culebra y un papel amarrado a la manera antigua. Dijeron que habría otras seiscientas monedas como esa ahí enterradas. Pero que para sacarlas tendrían que dejar velando el valor de las monedas de oro durante tres días y sólo entonces podrían sacar ese tesoro que era para ellos, para la familia. Que no podían decirle a los vecinos, ni hacer planes con esa plata que les iba a llegar, ni podían ser ambiciosos porque esa plata era a partes iguales para toda la familia. Ellos dijeron, dice el hijo mayor, que mejor taparan ese hueco y limpiaran la casa. Aníbal desconfiaba porque la moneda podía no haber sido de oro.

En los años setenta del siglo pasado, en la propiedad que don Héctor Chamorro heredara de su padre en la Vereda Miraflores de Pupiales, los guaqueros sacaron un gran tesoro que ese mismo año compraría el Banco de la República (cfr. Rojas, Herrera y Londoño 1974). Don Héctor nos refirió la historia en septiembre de 2011 en el gran patio pavimentado con cemento de su casa, en una tarde soleada. Las monedas que tenía el tesoro, nos dijo achicando los ojos debajo del sombrero de ala ancha mientras fumaba Pielroja, tenían grabado por un lado el sol de los pastos y por el otro tenían una culebra. Eran monedas de oro. También había pecheras, churos (caracoles), manillas y collares.

Setenta y dos kilos de oro sacaron entonces. Las monedas con el sol de los pastos en una cara y la culebra en la otra son un elemento constante del tesoro hallado o por hallar en las múltiples historias de guacas que se cuentan en esa región. No es extraño que los Paguay hubiesen creído en la veracidad del tesoro de la casa vieja.

Se fueron primero a Cumbal y luego a Guachucal a probar si la moneda que bailaba dentro del muñeco era de oro. Los entendidos dijeron que sí. Sacaron cuentas del valor de las seiscientas monedas y daba que tenían que valer como trescientos millones de pesosel abuelo y el hijo mayor entonces ya estaban trabajados por los hermanos esos. Ya los habían convencido. Becerra (2017) dice que les habían picado la ambición. Yo creo que eso es cierto, pero también que les habían dado unas pruebas que parecían irrefutables a la luz de lo que sabían del modo de ser de las cosas que crecen. Se fueron a Cumbal y pidiendo prestado y vendiendo todos los animales como regalados consiguieron dieciocho millones. Ni la madre ni el hijo menor estaban convencidos de que eso iba a funcionar pero el abuelo y el hijo mayor sólo veían hechos irrefutables.

Ya se fueron a Guachucal a pedir que vinieran los Hermanos Israel a velar el dinero delante de la guaca. Eso era como dejarlo encargando o poner el dinero a contemplar más dinero. Lo mismo que la fe contemplando a la fe o los misterios siendo contemplados por los misterios. Lo que se sigue es que tendría que haber sido delante de la grieta o del hueco de donde sacaron al muñeco. Pero los hermanos dijeron que el dinero tocaba dejarlo velando en Guachucal, en la casa de ellos. Seguramente tendrían allá un altar, uno de esos sitios en donde se dejan las cosas a encargar. Y estos, dice doña Laurita, dejaron la plata y se devolvieron a Cumbal. Hubiera ido José María habría sentido otra vez el azogue quemándole en el bolsillo.

A los tres días ya se fue el hijo mayor a traer la plata para poder cavar y sacar la guaca. Y en el camino a Guachucal supo de otra gente que iba a consultar a los Hermanos Israel. Y cuando llegaron allá vieron una fila larguísima de gente frente a la casa cerrada. El hijo mayor se puso a hacer la fila pero se salió un rato al sol al otro lado de la calle y se quedó frío como si le hubieran echado un baldado de agua, dice mientras se queda rígido y con los ojos muy abiertos, cuando vio por una ventana que no había ni sillas, ni santos, ni todo lo que había siempre en ese templo de los Hermanos Israel. “Nos robaron”, dizque pensó. Entonces cayó en cuenta de que toda esa gente haciendo fila también había sido estafada. Helay.

3.2 El Padre Eternito alumbrando en la tierra

A veces salen, remanecidos de la tierra, santos acá y allá. Santos como estos de los que hablaremos en el mundo de los pastos han sido objeto de la reflexión de Carlos Vladimir Zambrano (1993, 1997) en el macizo colombiano, entre los indígenas yanaconas. En su análisis, Zambrano los define como elementos simbólicos del flujo histórico de las identidades étnicas relacionados con la fundación de los pueblos. Señala que los santos remanecidos tienen voluntad ya que “aparece(n) de nuevo e inesperadamente” (1997, p. 276), teniendo la capacidad para representar a la comunidad. Su esquema de análisis puede aplicarse a los innumerables santos emergentes de la tierra que pueblan las veredas de Cumbal, Pastás, Mallama, Muellamués, Panán o Chiles.

El sólido argumento histórico de Zambrano explica la emergencia de las identidades étnicas. Este énfasis histórico con miras al estudio de la identidad y basado en los relatos que denomina míticos, sin embargo, le impide dar cuenta de las relaciones espaciales y materiales de los fenómenos de remanecimiento. Pese a que Zambrano hace énfasis en el remanecimiento como un evento que ocurre “de nuevo” pero es “inesperado”, y para esto acude a una definición de la RAE, deja de considerar dos características fundamentales del fenómeno. Los relatos a los que acude suelen enfatizar: 1) que los remanecimientos ocurren en lugares escogidos por los santos y 2) que los santos se mueven por voluntad propia desde estos lugares. En última instancia, lo más importante de los santos remanecidos es su lazo con los lugares o con la tierra de la cual salieron o por la cual se mueven. Zambrano no describe los cultos ni reflexiona sobre la vida ordinaria de los indígenas y los santos.

Intentaré dar unas puntadas en esa dirección para proponer una vía complementaria al análisis de los santos remanecidos, pero en el mundo de los pastos: los santos salidos de la tierra o atados a la tierra pueden ser entendidos como *seres de la tierra*. Para esto no es sino recordar el categórico argumento que le enseñaran Mariano Turpo y Nazario Turpo a Marisol de la Cadena (2016), salvo que mi análisis parte de que estamos viviendo en el mismo mundo. Es más, estos santos, de tamaños que van de la altura de una persona a la de algunos juguetes que caben en una mano, son otras tantas secreciones voluntaristas de la tierra, como la corriente de un río, las emanaciones de un volcán o unos indios que ruedan a botes por la tierra.

El Padre Eterno, por ejemplo, vino de cerca de Quito, en donde sobrevivió a una masacre. No me explicaron cómo vino a dar a Cumbal, pero es el santico más conocido de la Vereda Tasmag. Es el único que tiene capilla. La capilla corona la cuesta abierta por un camino angosto, aunque pavimentado, en la Loma de Camur. Como las capillas de otros santos, esta copia la forma de una iglesia o es una iglesia en miniatura. Algunas de estas capillas, pese a ser pequeñas, terminan ocupando más espacio que la casa de sus síndicos y tienen incluso campanario. Los campanarios son humildes porque son minúsculos comparados con las iglesias de los pueblos. Pero son producto de grandes esfuerzos de las familias extensas de la vereda. Las campanas suenan orgullosas para recibir las procesiones durante las fiestas de cada santo, el día de la misa principal. Esas misas ocurren solo una vez cada año. Algún cura del pueblo concede a los indios el honor de hacer misa en la capilla, pero casi siempre lo hacen de mala gana. Saben que hay algo retorcido en estos santos salidos de la tierra que fundan sus propias iglesias y presiden las fiestas chumadas de los indios. Y como son capillas pequeñas con campanarios pequeños, es como si el sonido de las campanas saliera de la tierra.

El Padre Eternito, como le dicen mis amigos, ha dejado ciegos, cojos, mancos porque es bravito ese santico. Cuentan que antes los santos eran celebrados en fiestas llenas de chicha y de aguardiente. El Padre Eterno iba en procesión hasta San Martín, una vereda en el guaico a más de seis horas de camino a pie desde Machines. Todos chumados porque sin chuma no hay fe; no hay esa fe genuina de los rezadores que por cada grupo de misterios piden una botella de aguardiente. Hasta la madrugada, toda la noche rezando y tomando. Tomando y rezando. Y declamando un reclamo a los organizadores de las veladas para hacer que los coja el día. Con una voz agudísima, que es jocosa y pelionera, recuerdan todas las bondades que se desprenden de pasar la noche en vela. Cantando la Aurora. Rezando la Aurora.

Los indios hacen las veladas con el fin de contemplar misterios a partir del rezo del santo rosario. Consisten en una larga saga de oraciones repetidas, repartidas y devueltas (Padres Nuestros, Ave Marías, Glorias y Salves). Se van turnando las primeras y segundas partes entre el rezadero o rezandera y los acompañantes. En el pasado reciente las veladas empezaban a eso de las nueve de la noche y se alargaban hasta las cinco de la mañana. Se espera que gracias a esa contemplación piadosa de los misterios se hagan realidad las intenciones de los anfitriones. Los asistentes acompañan a los anfitriones en esa intención y su desvelo es la moneda de un intercambio generalizado que endeuda a

todas las casas. Son deudas que sólo se pueden pagar acompañando. Pero también se sabe que los rosarios en el pasado reciente se acompañaban de chapil y que este era la intención declarada de los rezaderos, quienes afinaban la voz a punta del destilado traído de San Martín. El chapil era la moneda mediante la cual los anfitriones lograban retener a los rezaderos y, a la postre, garantizar la correcta realización de la ceremonia en la que declaraban sus intenciones.

Cuando salimos por el pasto para los cuyes la tarde amenazó con lluvia que venía del monte de Güel. Entonces don Julio Paguay escupió contra la lluvia y no llovió. Después de comer cuy asado fuimos a la velada del Padre Eternito en donde la suegra de don Aníbal. La velada fue corta porque doña Clarita, la mayorcita, andaba muy enferma. La humilde casa estaba alumbrada desde el suelo de tierra con velas. No tiene luz eléctrica. Caminamos, el Aníbal, doña Laurita y yo, por el camino oscuro vistos desde lo alto por las estrellas porque no había salido la luna. Con la linterna intermitente del celular, Aníbal me mostró el camino. Doña Laurita tampoco necesitaba esa luz escandalosa. Cogimos a la derecha, antes de empezar a bajar la cuesta, por una senda estrecha y nos internamos entre los árboles de eucalipto y el pasto.

La rezandería, el murmullo, el zumbido que escuché de pronto en medio del camino oscuro que se separa de la carretera que baja de Tasmag a Cumbal, era un rumor quejumbroso y persistente. Rápidamente llegamos a un claro, un pequeño aterrazamiento desde donde se podían ver a lo lejos las luces de Cumbal. La casa baja y oscura tiene una puerta que da al barranco. El zumbido, como si gigantescas abejas nocturnas hubieran decidido entrar a la casa minúscula y se hubieran acomodado contra las paredes y desde allí dejaran salir en sonsonete sagrado las palabras justas de la fe cierta, salía hasta el patio. No se detuvieron para saludarnos, de manera que entramos en silencio y encontramos nuestro lugar contra la pared, frente al taitico, y desde allí seguimos el hilo del rezo contemplando al santo yo por vez primera y doña Laurita una vez más, con la misma fe. Cada uno dejando salir su rezo que se juntaba con otros para hacer una sola voz llena de hilachas, rugosa, esponjada, grave y, sin embargo, suave como la leche recién ordeñada que se acumula, espumosa, en las cantinas.

Tan embrollada como el murmullo era la reverberación de las velas frente a la imagen. Blancas y largas, con los pabilos retorcidos para evitar la combustión instantánea, las velas estaban en momentos distintos de sus vidas de velada en velada. Cada casa lleva una

vela que viene de otras veladas y estará velando tanto tiempo como quienes las llevaron hasta la casa de la mayorcita. Como eran pocas, las velas temblaban y hacían temblar a la imagen rodeada por telas blancas conformando el altar más humilde y hermoso que yo haya visto. Más que un altar era una emanación de la tierra, una aparición de luz amarilla, roja y carmesí, visible por las velas y visible para las velas. A esa instalación también la llaman belén (ver imagen 8).



Imagen 8. Padre Eternito en Tasmag. Fotografía del autor, junio de 2017

Con sábanas blancas armaron un decorado fantasmagórico en una esquina de la habitación. Ese decorado tenía un fondo y una especie de montañita blanca de forma cónica delante. La montaña fue hecha con un anudamiento de la tela que al caer daba forma a los pliegues delante de los cuales pusieron al taitico. El taitico reposaba sobre una tarima mínima, de unos veinte centímetros de alta, cubierta con una lona blanca. A lado y lado del santo pusieron sendos arreglos de flores rojas y rosadas, con alguna hoja verde que en la penumbra es negra.

El Padre Eternito estaba medio cubierto con una especie de capa blanca, como de sacerdote. Ese ropaje resulta impropio para la pequeña imagen de la divinidad sentada en su trono. La capa, con un delgado bordado dorado en los bordes, termina arrojando a la silla más que al santo. El taitico tiene cadenas de oro y una barba negra y larga. Voltea la cabeza, como dirigiendo una mirada interrogativa, mientras levanta la mano derecha con

gesto de bendición. Tiene varios collares que le caen hasta los pies. Uno de ellos es de oro. Otros dos terminan en una cruz. Otro termina en un corazón de cristal. Como si acabara de salir de la tierra para oírnos rezar y vernos comer, temblorosos y confiados en él, en su voluntad a ras de la tierra, el santico nos miraba con calma. Él a nuestra merced, llevado en andas de acá para allá, según nuestras muchas necesidades, y nosotros a su merced, murmurando en cada velada. Esa noche las luces de las pocas velas incrementaron la penumbra. Las velas hicieron sombras con las doce personas que se sentaron en la cama y en las dos bancas largas. Sombras como murmullos, zumbidos de sombras: resposos de sombra.

Doña Laura cuenta que hace pocos años atracaron al Padre Eternito: que lo sacaron de la capilla y lo dejaron por ahí tirado como un viejito sin sus joyas de oro. Nadie quiere imaginar el castigo que habrán recibido esos ladrones. Todos sabemos que pudo ser terrible.

Rezamos una Coronilla de la Divina Misericordia. Cada decena empieza con una intención humilde de uno de los asistentes. Pedimos, todos, por la salud de doña Clarita. Luego de la decena son sólo resposos cortos. La coronilla está compuesta por cinco decenas. La última decena tuvo la intención explícita de pedir la salud o la muerte de la señora. Ella estaba presente. “Hágase tu voluntad”, decían para mostrarse de acuerdo con una posible muerte que la saque a ella de sufrimientos y a sus familiares de pesares. La visita del Padre Eternito, como la de todos los santos, cumple fines prácticos. No se trata de mantener una tradición o una creencia. Se hizo esa noche cerrada con el fin de poder seguir viviendo bien o de no desangrar con una larga enfermedad la economía siempre al borde de la crisis de las casas indígenas.

Nos dieron café negro con pan, todo muy dulce. Nos dieron confites. Nos dieron caldo de pollo desmenuzado con papas fosforito. Nos dieron un plato de boda: arroz, papa, pollo y cuy. Doña Laura y yo nos llevamos el plato de boda para la casa porque ya habíamos comido cuy esa noche. Antes de que sirvieran la comida, un primo de don Julio empezó a hablar de infieles y de guacas. De una curva en el camino que viene desde San Martín en donde se sabe que asustan y allí, como en muchas otras partes en donde asustan, está la riqueza acumulada. Esas conversaciones también tienen fines prácticos; son sueños prácticos. Sueños de riquezas cercanas, para nada misteriosas. No se cuentan como una tradición que deba conservarse sino como la oportunidad de mejorar la vida. No dejé de advertir la coincidencia entre un santo a la altura del suelo y alumbrándonos en esa noche

sin luz eléctrica y las guacas que alumbran en mayo, dejando señas para que la gente resuelta las busque. La convergencia de una historia de luces y espanto en frente de un santo tremendo alumbrado en la noche aún más oscura de la casa de doña Clarita, la mayor enferma.

Un cruce de voluntades y razones urgentes de salud, abundancia y riquezas ocultas. Y aunque este santo no es remanecido, tal vez le esté pasando al revés de lo que les pasó a los santos salidos de la tierra, y a causa de su tamaño y de la humildad de sus fieles ande siempre a punto de meterse definitivamente a la tierra. Es un santo que busca remanecer o que está a punto de hacerlo. Cuentan que para las fiestas de San Martín, los sanmartines lo llevaban en andas y como se emborrachaban de ida y de vuelta, el santo ya casi rodaba por esos caminos embarrados que van de Camur a San Martín. Pero que al santo le gustaban esas fiestas así. Un santo borracho como sus fieles. Es una fe chumada esta que lleva a los santos a ras de la tierra a ser contemplados por sus fieles y a contemplar la fe rumorosa de los indios²³.

Contemplar un misterio es lo mismo que hacen cada tres de mayo, durante la velada de las guacas. Para contemplar misterios es que se ponen los altares. Acomodaciones de telas y superficies que hacen posible los encargos. La fe en el Padre Eternito, el santico de Tasmag, se acompaña de comidas, bebidas y endulzamientos a media noche o en medio de la noche. A él, a su voluntad de tierra, se le encargó la salud de la mayorcita. No es solo que hicieran altar en la casa, sino que su casa fue por una noche un altar en el que encargamos a doña Clarita al cuidado del santico. Y vea que se mejoró y a los pocos días ya iba y venía ocupadísima, como solo las personas más mayores parecen estarlo en el mundo de los pastos.

²³ En el impresionante trabajo de Yorely Quiguntar (2020) acerca de los castillos aparecen constantemente santos salidos de la tierra y santos a ras de la tierra: San Antonio, la Virgen de las Lajas, la Santa Cruz de Mayo, San Pedro y San Pablo y, por supuesto, los castillos, de los cuales argumentamos que son santos cargados y encargados (ver capítulo siete). Otros santos con estas características aparecen en Anzola (2019), Osejo y Flórez (1992), Ortiz (2016), Perugache (2015).

3.3 Destaparse por arriba y por abajo

Cuando vamos a Cumbal y a Aldana con los estudiantes de antropología, pasamos la mayor parte del tiempo totiándonos de la risa y comiendo desmesuradamente en la cocina de la casa de los Paguay Chirán y de las Reina, doña Esperanza y su madre, Tulia Piarpuzán. Y cuando vamos a visitar a las amistades de Guachucal o de otras veredas en Cumbal, pasamos la mayor parte del tiempo en las cocinas haciendo lo mismo. Cuando volvemos a las universidades todavía olemos a humo durante varios días y andamos con el hambre crecida. Son jornadas de intensa ocupación por la comida, las caminatas y algunas labores de la vida diaria que a nosotros nos suelen sobrepasar, pero que llevamos con tanto gusto que nuestras vidas de vuelta en las ciudades se sienten vacías.

Como las palabras se nos quedan cortas para decir lo que nos pasa, lo que escribimos suele hablar de la belleza, la bondad, los sentimientos y la sencillez de la vida indígena, derramándose en alabanzas al territorio, la cultura o las creencias. Ese vocabulario le impide a algunos de nuestros lectores atisbar lo que nos pasó y los lleva a pensar que este tipo de antropología está enceguecida por el romanticismo. Pero nuestras charlas en las cocinas son mucho más prosaicas. Generalmente estamos enfermos del estómago.

Doña Laura Elisa tendría quince años cuando con su mamá abuelita se fueron hasta Iles, un pueblo aferrado a la escarpadura de la montaña al otro lado del Páramo de la Paja Blanca, a pie desde Cumbal. Ella dice que ya era una señorita. Su mamá abuelita la crió porque su madre murió cuando ella tenía seis años. Doña Laurita también recuerda que fue ella quien crió a sus hermanos. Una mamá de seis añitos, dice con tono agridulce. Y cuenta que pasando por San Juan, ya bajando de Ipiales al guaico, visitaron a una conocida de su mamá abuela. En esa casa les dieron de comer un mate grande con sopa de calabaza y con un solo choclo parado en la mitad. Ella no conocía la sopa de calabaza. Esa comida no le gustó a la joven Laurita. Se comió bien el choclo, pero el resto lo tomó obligada. Recuerda que ya no le cabía más y que las ansias le devolvían la comida. Entonces se vomitó. Es una historia de risa y seriedad. Nos da risa a todos que terminara vomitándose, pero era en serio que tenía que comer todo lo que le daban. Cuentan estas historias cuando la charla se va por las anécdotas de llenuras y evacuaciones.

Todos en todas partes hemos sentido llenuras. Don Julio recuerda que cuando estuvo en Bogotá los desayunos ya no le cabían de tanta comida que dice que le dábamos. Estuvo “con el estómago” todos esos días. Así mismo como yo ando en Cumbal durante la primera

semana, cada que voy. Pero hay épocas durante las cuales la barriga está especialmente frágil. Por ejemplo cuando uno está chuncho, cuando uno está malto o cuando ya empieza a enviejar.

Don Julio cuenta una historia larga de cuando estaba maltico. Su padre solía, como todos los mayores, ir al guaico a “cambear”. Llevaban los frutos de la tierra fría para cambiarlos por los del guaico. Y se fueron una vez a San Juan, al mismo lado en donde no le cupo la comida a la joven Laurita, con un montón de quesillo. Pero los guaicosos, menospreciándolos, dijeron que el quesillo era de leche de mula. El viejo José María Paguay, que era de un genio áspero, enfureció y terminó botando los quesillos. En esas ya se les había hecho tarde y tuvieron que quedarse por allá.

Pidieron posada en una casa grande en donde la cocina estaba repleta de comida. Mientras desenjalmbaban a las bestias en un pasillo, escucharon a una abuela de esa casa decir en la cocina que les sirvieran de la sopa de ayer. Ellos de todas formas comieron, pero el maltico se enfermó a media noche. Don José María tuvo que salir a buscar ayuda y la encontró loma arriba, donde un mayor que tenía un poco de *güevas* (testículos) de toro colgadas en la cocina. Por Dios, debió haberle dicho don José María y ese mayor se compadeció del niño tapado por esa comida vieja que le hizo daño. Le dio un agua amarilla que sacó de alguna forma de esas bolas de toro y el joven Julio ahí mismo se destapó por arriba y por abajo. Recuerda don Julio todas esas *güevas* de toro ahí colgadas en la cocina y el vómito y la cagazón. Ahí se quedó dormido el joven Julio y al otro día una mujer le hizo un huevo con ruda, ajo, cilantro y cebolla y eso ya lo puso mejor. Y no hay asco en su historia. Se trata de un alivio profundo porque andar tapado es una cosa angustiosa.

Y otra vez, antes de casarse, estaba por allá en el guaico y una mujer le pidió que le diera matando un marrano y él dijo que sí. Entonces esa mujer le empezó a dar comida y comida. Y luego, ese mismo día, tuvo que ir a otra casa por ahí abajo y le dieron más comida. Y cuando volvió a donde había matado al marrano ya se sentía mal del estómago. Estaba tapado por abajo y por arriba. Entonces esa mujer, que también era soltera, viendo que ya era tarde y que no había remedios, le dijo que entonces le tocaba tomar orines. Y don Julio dijo que bueno. La mujer le sirvió los orines de ella con sal. Estaban abrigaditos. Y así don Julio se destapó por arriba y por abajo. Y así pasó. Helay.

Y otra vez fueron orines de un mayor los que tuvo que tomar don Julio cuando era maltico. Los orines son cosa curativa. No parece haber demasiado asco, ni suciedad, ni pudor. Ayudan a destapar por arriba y por abajo, dice don Julio y se ríe. Y todos los que lo escuchamos nos reímos. Sólo que si estuviéramos muy tapados, tendríamos que encontrar la manera de destaparnos. Si hay una seña inequívoca de enfermedad es no poder evacuar. Y si se puede hacer de algún modo, sea por arriba o por abajo, eso ya es mejoría. Así, la primera cura es sacar una llenura molesta.

Pero eso es también lo que suele hacer la comida de un lugar distinto al de uno: lo llena hasta el hartazgo haciéndolo desocupar. Y luego lo ocupa lentamente, con otros frutos del lugar que lo van llenando bien, como en la segunda semana que lleva uno viviendo en el mundo de los pastos. Totiados de la risa y empezando a acostumbrarnos a andar a punto de reventar por tanta comida.

Hay en todo esto un gran sentido del humor que la familia Paguay no deja de poner en juego desde el primer momento. Son humores de la tierra y de la gente. Los humores de la tierra vienen en esas comidas que hacen daño y en esos remedios escatológicos. Los humores de la gente se aprovechan de la fragilidad humana, los zurriones que somos y que don Julio se encarga de recalcar cada tanto: zurriones que mantienen la comida, la bebida y el aire por un tiempo y que luego desocupan. Los zurriones son, según el diccionario de autoridades de 1739, bolsas de cuero. En la bolsa de cuero que somos, por lo que andemos cargando, está lo que finalmente somos. Eso es verdadero y chistoso. Por más ínfulas que tengamos o por más cosas que creamos que somos, somos sobre todo zurriones que se viven llenando y desocupando, por arriba o por abajo.

Es también su manera, la de los indios y la tierra, de hacerse cargo de nosotros. Se han hecho cargo de nosotros con humor y con sus humores. Tal vez porque entendieron, mucho más rápido que nosotros, que en eso consistió el encargo primero por el cual llegamos a sus casas. Encargar, como exponer a sus aires y sus comidas, es lo que hacen en veladas como la del Padre Eterno: una forma de exposición de los santos a la gente y de la gente ante los santos.

Nos alimentan, en Cumbal, hasta llenarnos y nos hacen reír hasta que no podemos más. Nos contagian ese idioma lleno de vocales alargadas y falsetes repentinos. Nos dan sus ruanas para que no muramos de frío y hacen lugar junto a las estufas para abrigarnos. Nos

arropan y nos ocupan y en el camino nos enseñan a reírnos de todos. Toda una cura que nos destapa por arriba y por abajo.

3.4 Un mundo guaicoso

El mundo mismo también se vive destapando por arriba y por abajo, para arriba y para abajo. En el Resguardo de Pastás a las antropólogas Laura Guzmán y Natalia Martínez (2019) les explicaron que el mundo es juco. El juco es la varilla larga de más o menos un metro, con la cual soplan los fogones de leña para que coja fuerza la candela. Es una varilla hueca que permite el paso del aliento de la gente. Un tubo de aire que ayuda a cocinar y abrigar la cocina. Al explicarles que el mundo es juco se referían a los huecos subterráneos y alargados por donde transitan aires, aguas y otras sustancias. La forma juca del mundo permite que sea entreverado por dentro, como lo es por fuera. Los caminos invisibles de agua, aire, azufre, oro y gente discurren por jucos que vienen a ser tanto subterráneos como atmosféricos. Así como debajo de la superficie el mundo está lleno de caminos invisibles, por encima está lleno de caminos de aire.

El baile y la contienda de las brujas torcazas (Mamián 2004) ha hecho que el mundo tenga la forma actual, justamente la del Nudo de los Pastos, como veremos en el capítulo siete. Una forma según la cual hay guaicos a lado y lado de la sierra. Y los indígenas pastos quedaron, en su mayoría, viviendo en la sierra. Pero los caminos al guaico quedaron también señalados como guaicos o como zanjas gigantescas labradas por los ríos en sus crecientes o por los temblores de tierra, efectos aterradores de la lucha interminable entre el Chispas y el Guangas.

Así, el mundo conformado por guaicos. Se sabe que los caminos hacia los guaicos que quedaron en la superficie son guaicos porque tienen forma guaicoso. Puede decirse que los guaicos son jucos superficiales. En Guambía (Aranda, Dagua y Vasco 1998) las guaicadas son al mismo tiempo las palizadas o avalanchas que bajan del páramo y los valles que se forman a lado y lado de los ríos, los lugares por donde bajaron esas avalanchas. Del mismo modo, en el mundo de los pastos los guaicos son la tierra caliente y los cañones abruptos que cavaron los ríos en su caída desde las alturas heladas o las formas caprichosas que dejó la pelea que es baile, y que dejó, por ahora, el mundo de esta forma.

La experiencia de la vida en este mundo lleno de caminos guaicosos hacia el guaico es contada de forma precisa por la antropóloga Janneth Taimal, comunera de Cumbal (2021, pp. 53-54):

Los mayores conversan que bajar al guaico es entrar. Y para entrar toca andar sintiendo al viento y la neblina. Hay que pedir permiso, porque al no hacerlo el monte puede castigar. Los mayores le dicen a las neblinas las guaicosas o guaraperas que salen de adentro del Pacífico, de Ricaurte. Las Guaicosas vienen cargando el agua y llevan una constante pelea con el viento grande. La mamita Rosa dice que el viento grande no deja llegar a las guaicosas a Cumbal. La pelea la enchuran y desenchuran, lo cual quiere decir que dando vueltas van haciendo el tiempo. Esto sucede por el pie del cerro Cumbal, más exactamente en las partes que llamamos Pilches y Güel.

La mamita Rosa conversa que hay un viento grande, que cuando anda hace voltiar las nubes del parmo, las conduce hasta la entrada del sector Güel y hace llover. Hay otro viento grande, que viene del guaico, desde la vereda San Martín para encontrarse con el viento grande de lo frío que también trae la lluvia. Todos los otros vientos son chiquitos, esos se encargan de enfriar nuestras mejillas y envolvernos mientras caminamos. Los vientos chiquitos son los indios que andan rodiando los pasos de los vivos. Mientras que las guaicosas están calmadas por la mañana y se asientan en el suelo del parmo, al pie del Cerro Cumbal, en el Cerro los Pichachos, en Güel, en el cerro mama Juana y en las Lagunas. Cuando los caciques sienten que la gente llega a estos lugares, las neblinas se levantan y tapan la luz del día, no dejan ver nada. Ahí se siente patente la presencia de los caciques cuando las neblinas cubren y quieren entundar, es decir quieren hacer perder la noción de tiempo y lugar. Y de repente el chiflón del viento chiquito traspasa el cuerpo en medio del frailejón y la paja.

La forma juca del mundo permite que los aires del guaico o las cosas guaicosas, como el chapil que en el pasado escondían debajo de la tierra (Ortiz 2011), puedan salir repentinamente a la tierra fría. Esa salida no está exenta de pelea o de baile, de modo que las cosas del guaico se enriedan con las cosas de lo frío. Un ejemplo de esas cosas guaicosas son los termales de Chiles. Mis amigos me advertían que no era bueno exponerse durante demasiado tiempo al calor de los termales porque ese calor chuma y puede enfermarlo a uno. Otra cosa guaicosa sale en la altura helada del Cerro Cumbal: el azufre. Hay una larga memoria de los azufreros que subían al cerro a llevar cargas de azufre para venderlo en el mercado de Tulcán, en la vecina Ecuador. Don Julio Paguay dice que su dentadura resistente a las caries se la debe a haber hecho buches con azufre durante los años en que fue azufrero.

Y otras cosas guaicosas son los alimentos que vienen de allá: el guarapo, la miel, la panela, los plátanos, la yuca, las naranjas, el ají, las frutas de lo caliente. Todas estas cosas se juntan en los castillos de Inti Raymi como remesa especialmente valorada. El ají, por ejemplo, tiene preparaciones variadas en la cocina de los pastos: ají de maní, ají de

quesillo, ají de huevo, ají de pepas de calabaza, ají de tomate de árbol, ají de aguasal (para los niños), ají de hígado, ají de tomate chonto, ají de cebollita picada. Cada casa se ufana de preparar algún ají que sólo es de esa casa, de modo que cuando nos dan comida y nos pasan el ají, dicen “para que vuelva”: en esa sentencia está la intención de dejar a las visitas picadas o antojadas. Esa memoria de la casa por la particularidad del ají señala una de las cosas más importantes de la vida de los pastos: hay que volver y hay que hacer volver a las visitas. Y para lograr que la gente vuelva toca dejarla picada: del mismo modo, que uno se pica con el chapil o que la música picosa lo amarra a la fiesta. De hecho, uno de los grupos más famosos de los últimos años se llama *Los ajíces*, y son guaicosos.

Una primera definición de las cosas guaicosas es que son las que abrigan, que pican o que se crían en lo abrigado. Por ser de lo abrigado, abrigan. Y por ser picantes son guaicosas.

Además de haber cosas guaicosas porque vienen del guaico, hay personas guaicosas. Los guaicosos tienen fama de ser más alegres, mejores músicos y más resistentes a los efectos del chapil. También tienen fama de ser más enamorados y enamoradas: dicen que son gente picosa. Pero también hay guaicos en las personas. Doumer Mamián (2004) afirma que las personas tienen su guaico en los genitales y que por eso los guaicos están asociados con el calor sexual. El mismo Doumer Mamián, en un evento académico, me confirmó la sospecha de que las zanjás son pequeños guaicos y los valles interandinos son zanjás gigantes.

Lo importante de estas asociaciones es que podríamos afirmar que se hace guaico allí donde haya aire abrigado o que un guaico es un hueco en donde se abriga el aire o sale el aire abrigado. Pero también es guaico lo que se mueve por ese guaico. Por eso la cocina es un lugar guaicoso en donde las charlas pueden ser picosas y risueñas, y desde donde se pueden sacar los aires fríos o los espantos en ceremonias caseras de curación (cfr. Rivera 2010, Reina 2010). El fogón es una fuente de guaico. De modo que el guaico es una atmósfera abrigada, calentada por humores calientes y picosos. Pero la gente se va volviendo guaico cuando se va chumando a punta de chapil, como dice la antropóloga Janneth Taimal (2021, p. 52): en las mingas los comuneros van tomando chapil del propio, del guaico de San Martín, el cual les da fuerza para trabajar todo el día y tener el cuerpo caliente, como si estuviera en el guaico o como si fueran guaico. En esta afirmación confluye el sentido de guaico como movimiento de tierra que deja un surco, una zanja o

un cañón. El trabajador que se vuelve guaico hace un movimiento de tierra a lado y lado, dejando los guaicos bien derechos, las zanjas profundas y picosas, como los cañones por donde bajan raudos y profundos los ríos andinos. Como concluyó la antropóloga Laura Santos (2020), es guaico lo que oproviene del guaico y lo que produce guaicos.

Esta certeza de la lucha o del baile entre las cosas calientes y las cosas frías (sean aires, aguas o piedras), cosas que se mueven por los caminos de los guaicos y se deshacen en lugares guaicosos, informa que nada es de una sola manera y que todo está siendo y se está haciendo. Los humanos, los cerros y el aire, todos tenemos una forma fugaz porque estar siendo es estar cobrando y perdiendo la forma. Que el mundo sea guaicoso quiere decir que es una acomodación permanente de humores, un enredo churoso de aires, unos más largos que otros, pero aires al fin de cuentas. Lo que hay es humores que suben y bajan y se meten por dentro de la tierra juca y seguimos así, los cerros, las nubes y las gentes, de adentro hacia afuera y al revés (ver imagen 9).



Imagen 9. Cerro Cumbal desde Güel. Fotografía del autor, junio de 2017

3.5 Un cerro de candela

Que cuando la Flor se fue con el Felipe al cerro, el señor que los llevó le hablaba al Cerro. Y ese Cerro rugía como un león y se ponía bravo y que el señor que toda la vida ha sido azufrero le hablaba diciendo que lo conociera: “conózcame que soy yo”, que le decía. Y

verdá que se calmó y los dejó pasar. Mis amigos saben que ese cerro tiene por dentro una candela atrapada y por eso ruge y tiembla. Pero los rugidos y los temblores de la candela pueden ser más humildes. Las carboneras de las que viven desde hace décadas rugen como las voces de fiesta del mundo de los pastos. Hacen los humos cotidianos que dan la comida durante una temporada breve.

Las carboneras se incrustan medio metro bajo la tierra. Se elevan, cuando están terminadas, hasta un metro con ochenta centímetros sobre el suelo. Así que miden poco más de dos metros, aunque su tamaño es variable. Depende de la madera disponible. Les hacen una entrada, por donde van a encender la carbonera y desde esa entrada el fuego irá quedando atrapado en los troncos en el recorrido que va de un extremo al otro. Los irá volviendo carbón en un proceso lento y firme que debe ser vigilado por carboneros expertos. La conversión de los troncos en carbón puede durar entre cuatro y siete días.

Sobre el suelo excavado ponen una primera armazón de troncos apilados con ramas verdes. Los troncos que van sobre el suelo son los más gruesos. Miden hasta un metro y medio de largo. Son tan gruesos como los árboles que se hayan destinado para ser carbón. Se aseguran con otros troncos gruesos y se van acomodando los más pequeños encima hasta conseguir la forma de un cerro gordo (ver imágenes 10 y 11).



Imagen 10. La entrada de una carbonera.
Fotografía del autor, junio de 2017



Imagen 11. Carbonera en Güel. Fotografía del autor, junio de 2017

Se le pone una capa de ramas con hojas verdes para cubrir los troncos, pero no totalmente. El montículo debe tener aire. Luego la cubren con cespedones y con más ramas frondosas que tengan las hojas verdes. Para esto se instala una especie de andamio recostado sobre la carbonera, al nivel de la gruesa cintura del cúmulo de madera enterrada. Le echan tierra hasta obtener una capa uniforme que cubre las ramas verdes y hace que se vea un cerro de tierra. Por los lados se le ponen más cespedones. La encienden con unos palos flacos y secos elegidos entre la hojarasca. Encienden la carbonera por la entrada o fogón que dejaron en el primer almacén de solo maderas y que no se cubrió con ramas ni cespedones. Entonces el humo se eleva y empieza a salir por entre las ramas y la tierra. La tarea de los carboneros entonces es la de echarle tierra por donde se escape el humo para no dejarlo salir y de este modo atrapar el fuego dentro de la montaña ardiente.

Las paladas de tierra van haciendo crecer la zanja circular al mismo ritmo en que sube el calor dentro de la carbonera. Cuando la candela va cogiendo fuerza, le sellan la entrada con cespedones más gruesos. El propósito es conseguir que el humo deje de escaparse entre esas capas sucesivas de tierra. Cuando la fuerza de la candela enterrada infla la carbonera, le abren dos bramaderas por encima, cerca de donde estaba la entrada más grande. Usan para todo esto unos pequeños andamios que ayudan a sostener la tierra al tiempo que le dan espacio a los carboneros para hacer sus peligrosas tareas sobre la tierra

ardiente. Mientras el fuego va avanzando dentro del montículo, van corriendo las bramaderas. Los carboneros viven durante varios días pendientes del fuego, adivinando en dónde va la candela para ir corriendo las bramaderas. Es decir haciéndole unos pequeños cráteres al montecito para que brame por allí, pero cerrándolos cuando el fuego haya pasado y dejado de bramar. Es una búsqueda del bramido de la candela, invisible debajo de la tierra. La carbonera respira y brama. Por las bramaderas salen humos de distintos colores según el momento de la cocción del carbón. Se deben mover cuando el humo se pone azul. Durante varias noches estarán en vela los comuneros, atentos al humo y al bramido, corriendo los pequeños cráteres y tacando con tierra el montículo ardiente.

Un monte de palos enterrados se convierte en un depósito de carbón. A lo largo de los cuatro a siete días irán tacando la carbonera (echándole tierra) para evitar que el fuego se escape. Si dejan que el fuego se escape, los troncos se consumirán y no quedarán en el momento preciso de la quema en el que no sólo no están consumidos, sino que se habrán llenado de fuego: como dice don Segundo Paguay, tienen el fuego atrapado. Es una madera llena de fuego. Una carbonera es un entierro de fuego: mis maestros atrapan el fuego entre la vegetación y la tierra.

Convertidos los troncos en carbón, luego tienen que rescatar pacientemente los preciosos trozos de fuego negro confundido con la tierra y entre la polvareda que se forma al derrumbar el montículo. Toda la tierra que estuvieron tacando, ahora estorba el rescate del carbón. Se ha vuelto una arena seca y volátil. Mis amigos usan al comienzo tapabocas industriales, pero al final se les desacomodan por efecto del trabajo o ellos mismos se los quitan porque no pueden respirar. En medio del descampado se ven como pequeñas tormentas de tierra en verano (ver imagen 12).



Imagen 12. Rescate del carbón. Fotografía del autor, junio de 2017

Los pulmones atorados por la ceniza y el polvo inevitables. Es una tarea de entierro, quema y desentierro que les deja los ojos enrojecidos y los pulmones maltrechos durante semanas.

Don Segundo dice que en el carbón está atrapada la candela. Tiene razón el hijo de don Julio porque el mejor carbón arde durante mucho tiempo. Las carboneras de las que viven por temporadas entierran al fuego en la leña. Una geología acelerada que da de comer. Una candela atrapada que cocina la comida. Una candela enterrada que nos abriga y con la que hacemos la vida.

Hacen las carboneras en las temporadas secas. Si lloviera mientras se hace la carbonera, se dañaría el carbón. Durante dos o tres semanas de junio el monte de Güel se ve sembrado en varios lugares por montículos ardientes. Las familias tienen que irse a vivir detrás del Cerro, desde donde se ve humeante y nublado el taita Cumbal. Otras veces son grupos de hombres los que hacen campamentos con plásticos negros a ras del suelo y duermen debajo del nivel del suelo, como los primeros troncos de la carbonera, para evitar el viento helado. Preparan la comida y trabajan constantemente para sacarle todo el carbón posible al monte, usando el ventarrón que sopla sin tregua en las tardes y en las noches de Güel. Nos cuentan las hazañas de hechura de carbón con ilusión, hablando de ese trabajo como la aventura épica que es. Se ríen de cómo iban encontrando el paso del fuego

de la tierra y de cómo lo domaron cubriéndolo de tierra y poniéndolo a bramar sobre el lomo de una montaña.

Todo un fenómeno geológico y atmosférico este trabajo del carbón por los pastos. Hacen atmósferas fugaces pero sentimentales en las cocinas y hacen geologías ardientes y polvorientas en las carboneras. Y a donde vayan llevan la risa a punto de salir o encontrando algún motivo para sacarla.

3.6 Crecimiento de los chistes en la Boyera

Sebastián Anzola (2020, pp. 201-203) argumenta que el humor durante el trabajo campesino en Sucre (Cauca) permite recrear los lazos de amistad. Allá la unidad de trabajo es la gallada, un grupo de hombres y mujeres emparentados que mientras trabajan viven en una constante recocha. La recocha consiste en la repetición de chistes mientras se trabaja o durante los descansos. Anzola argumenta que las recochas recorren una y otra vez los mismos lugares. Este argumento se sostiene como un corolario de su tesis, según la cual el trabajo hace a los campesinos en una repetición de rodeos a la finca que se vuelven rodeos de la finca. Rodear, la categoría clave del trabajo campesino, sirve para dar cuenta también de la forma en que el humor va completando a la gallada.

La risa en Sucre no surge de un repertorio previo de chistes, sino que es un producto diario de lo que va pasando tanto como de lo que pasó hace poco. Los chistes nacen de la vida y en la misma vida dan vueltas²⁴. Lo que va pasando es lo chistoso. No es que sobre eso se hagan chistes. Es que la vida es chistosa y como seres de este mundo los trabajadores nos damos cuenta y nos lo señalamos unos a otros.

También señala Anzola, acudiendo a la noción de relaciones burlescas que propusiera Radcliffe-Brown, que algunos chistes suelen referirse a relaciones de parentesco hipotéticas y jocosas. Los comuneros se llaman “cuñados” o “suegros” y esto le causa mucha gracia a la gallada. Y también ocurren eventos de confusión familiar en los que se

²⁴ Sobre la constante presencia de la noción de vuelta en el mundo de los pastos ver Arango (2011), Clavijo (2012), Ortiz (2016), Perugache (2015) y Reina (2010). Sobre la noción de vuelta en general y su relación con el tiempo andino ver Flores Galindo (1986), Páramo Bonilla (2019, 2021), Suárez Guava (2003 y 2020).

refieren a unos y otros con los apellidos cambiados dando paso a la existencia especulativa de alianzas fabulosas entre los comuneros y de ellos con los ricos de la región. Todo esto causa hilaridad.

A la repetición de los chistes y a la especulación sobre parentescos posibles lo llaman en San Bernardo (Cundinamarca) “hablar chiquero” (Rodríguez 2020). La antropóloga Ana María Rodríguez explica que el chiquero es un producto natural de la vida. En San Bernardo los campesinos llaman chiquero a la hojarasca que queda luego del trabajo agrícola, las hojas secas que caen de los árboles y son barridas por los aguaceros torrentosos, y a lo que se habla en el tajo, durante las jornadas de trabajo. La habladera de chiquero se acumula y sale a carcajadas en los tajos, durante las pausas del trabajo campesino. El chiquero acumulado totea como los chistes, pero los chistes son, también, chiquero. Este argumento se apoya en una de las tesis de Rodríguez según la cual el mundo vive totiendo. Las acumulaciones de chiquero son un producto natural de la vida pasando, tanto en las relaciones sociales como en el mundo. En la gente el chiquero totea como risa. En el mundo el chiquero totea como crecientes y derrumbes.

La fortaleza del argumento de Rodríguez radica en que identifica la producción de chiquero, que es la producción de los chistes y la producción de la risa, en el mundo mismo. Por ejemplo, a los niños que parecen viejitos por cómo caminan, cómo hablan o cómo ríen, los llaman *Mundo Viejo*. Rodríguez argumenta que el mundo viejo se renueva en ellos. De esto se sigue que el mundo no sólo totea por efecto de la gravedad o por el crecimiento y la decadencia de la vegetación, sino también como un estado de ánimo que hace chistes y que ríe. De ninguna otra forma podría explicarse el humor siempre a flor de piel de los campesinos.

Teniendo en cuenta estos dos argumentos (que los chistes rodean al grupo como el grupo rodea a las fincas y que el mundo hace chistes y también se totea de la risa) voy a referir unos sucesos hilarantes en La Boyera, una hacienda recuperada por la lucha indígena en Cumbal en la década de 1980 (sobre las recuperaciones de tierras, ver capítulo cinco). La casa principal de La Boyera es ahora un Colegio con una amplia zona verde y una cancha de fútbol con graderías. Está rodeada por potreros en donde pastan los pequeños rebaños que mantienen la economía de la mayoría de las familias actuales (cfr. Serje y Pineda 2011). Allí organizan campeonatos que congregan cada domingo a los indígenas de todas

las veredas. Mis amigos agotan con rapidez las tareas de la mañana del domingo para irse en sus motos desvencijadas rumbo a La Boyera.

Un domingo de agosto de 2017 me llevaron a ver el partido del que habían hablado varias veces durante la semana: Real Madrid estaba en las semifinales del campeonato de fútbol. Desde que comenzó el partido fue obvio que Peñarol era un equipo más organizado y que, con los jugadores comprados en Ipiales y en Tumaco, hacía más daño. Peñarol suele tener mejores resultados que otros equipos de las veredas de Cumbal. En el primer tiempo ya le ganaba dos goles a cero al equipo de Tasmag, al cual nosotros apoyábamos. El equipo de Tasmag se llama Real Madrid y viste de blanco. Resulta una paradoja porque el Real Madrid, en España, es el equipo de la realeza y de los blancos. En Cumbal es un equipo de indios que no contrata jugadores de afuera.

Como no parecía haber manera de ganarles, la atención empezó a trasladarse a lo que pasaba en los bordes de la cancha o incluso más allá. Esto se comentaba en voz alta en las gradas. Eran pocos quienes intervenían. Unas cuatro o cinco personas (éramos más o menos cincuenta en esa parte de las gradas de cemento) ponían en juego su ingenio para dar cuenta de lo que pasaba. A los demás nos daba risa lo que decían. También eran pocos los chistes repetidos hasta exprimirles toda la gracia o ya sacarles otro sabor. Chistes repetidos con leves variaciones en el acento. Y si la primera vez no eran recibidos con mucha risa, en cada realización se volvía a poner en juego su fuerza. No les parecía suficiente con lo que había sido dicho y reído. Eventualmente todas esas bromas se fueron intercalando, superponiendo y mezclando y ya todos nos acercábamos al éxtasis de la risa.

Hicieron chistes inocentes, casi bobos. Había uno que venía contándose desde hacía tiempo durante este campeonato y tal vez desde antes: el del cute. Es el jugador número dos del Real Madrid, un defensa recio y cascorvo quien a punta de fuerza animaba al equipo blanco desde atrás. El cute detenía, casi siempre con faltas, a los jugadores del equipo rojo y tiraba balonazos a los delanteros poco habilidosos del Real. Cada que mostraba su fuerza derribando contrarios o pateando balones sin precisión, decían de él que sí era un cute: esa herramienta poderosa que voltea la tierra para sacar las papas. Y era un cute porque tenía fuerza y volteaba a los otros jugadores, porque tiene las piernas torcidas y porque el número dos en su espalda tiene dos torceduras. El chiste dejó de ser

un chiste porque el jugador parecía estar haciendo las cosas que hace el cute, pero en un partido de fútbol. Entonces ya no nos reímos sino que vimos al cute siendo cute.

Otro chiste se refiere a unas gotas que un espectador quiere echarse en los ojos porque ya no ve; esto se decía, al principio, cuando la jugada estaba ocurriendo lejos de nosotros, al otro lado de la cancha. Pero también pedían las gotas porque empezaba a llover fuerte. Y pedían las gotas porque uno de los jugadores había ido a orinar en el entretiempo. Las gotas pueden ser varias cosas. "Pasame las gotas". Una vez son unas gotas oftálmicas, otra vez son gotas de lluvia que también desata chistes bobos y necesarios y otra vez son orines, lo cual lleva a la hilaridad. Es la confusión absurda de tipos de gotas en los ojos lo que nos hace reír.

Otros chistes repetidos desde hace tiempo son los del juez: "Ahí jue", que juega con "hay juez", "¡ay juez!" y "ahí fue", para señalar lo que hace el juez: pitar la falta y lo que pasó y dónde pasó, burlándose de que haya juez para decir lo evidente. O, "Juez, a usted lo han comprado... ¿también?", que juega con una supuesta deshonestidad del juez y los equipos. El juez se habría dejado comprar por los dos bandos. Entonces el reproche a un juez comprado se vuelve sobre la consciencia del que lo juzga porque este también ha sido deshonesto y toda la situación es hilarante. Entonces todos se totiabán de la risa. Y cada vez que una decisión del árbitro afectaba al equipo blanco alguien volvía a repetir el chiste y todos reíamos.

Otro chiste es el del locutor que va poniendo la voz gruesa, cada vez más gruesa, como con un efecto de sonido muy grave, pero termina diciendo, ante el llamado de otro locutor, que se ha ido la luz. Y de pronto vuelve a gritar otro de los de la barra: "¡Ya los tenemos!... contentos porque nos van ganando 2-0". Y todos volvemos a reír.

Cuando los blancos hicieron un cambio, Aníbal le gritó a la barra de los rojos, que era un poco más numerosa que la nuestra, "Hooooora síííí... rojitos", con un tono de amenaza jocosa y una voz agudísima y pícaro. Todos nos morimos de la risa otra vez. "Hooooora síííí...", como si hasta ahora los hubiéramos estado haciendo creer que nuestro equipo era malo, pero con un cambio todo se pondría de nuestro lado.

Cuando se equivocó un jugador de Peñarol, con tono de decepción alguien dijo: "¡Han sido maaaaalos!... tamién". Volvieron las risas. Los chistes dieron vueltas en La Boyera. Estos

chistes son vueltas ellos mismos porque ponen una situación al revés o muestran la cara escondida de una realidad paradójica.

Cuando ya parecía seguro que iba a perder el Real Madrid (los indios), ya uno empezó a decir, desviando la atención: "No se ha ganado... ganado... pero mirá ese ganado". Y todos mirábamos en la colina frente a la tribuna, más allá de la cancha de fútbol, al ganado en rebaños minúsculos de tres y cuatro vacas, que pastaban indiferentes. Y repitieron tanto ese chiste que cuando durante un saque de banda algunos creímos ser los únicos que desviamos la atención hacia la colina en donde una res blanca salió corriendo y saltando, y Aníbal dijo como para sí, pero para que todos lo escucháramos, usando un tono anhelante, "¡Cómo coooorre ese ganaaado!", la hilaridad se apoderó de todos y llegó a su apogeo. Lo primero fue que cada uno vio a la res maltoncita brincando, pero nadie dijo nada hasta que Aníbal advirtió todas las rimas jocosas que convergen en el ganado corriendo en la Boyera o Bueyera durante un partido perdido por los indios del Real Madrid. En el mismo lugar que siglos antes perdieron los indios, pero que casi cuarenta años atrás habían ganado. Y lo habían ganado poniendo su ganado a pastar así como en otros lugares ganaron la tierra desterrando el ganado de los terratenientes. Era como si todos fuéramos ladrones que habían venido a sacar algo de la Bueyera (o Boyera) y eso fuera, justamente, ganado.

Michael Taussig (2002) enfatiza el hecho notorio de que a la riqueza se la llama *capital* porque éste, en una de sus primeras formas, se midió en cabezas de ganado. El chiste recorrió la historia profunda del capitalismo y la colonialidad, pero no tuvo que acudir ni por un instante a esas palabras. Y tampoco fue un chiste que dijera don Aníbal con su inigualable capacidad para burlar. El chiste lo contaron la historia y la tierra, que brincó como el becerro en el momento justo. Era el humor, siempre ácido, fuerte y escatológico de la tierra haciendo presa de nosotros. Nos reímos hasta que nos dolieron las barrigas y quedamos como después de un banquete o una gran deposición aliviadora. Luego ese chiste volvió y siguió siendo efectivo hasta que a punta de balonazos, todos los jugadores vueltos cutes, los blancos consiguieron un penalti. Fue gol. Y con el marcador 2-1 gritamos los últimos diez minutos para que a fuerza de empeño, como los cutes o como los indios que recuperaron la tierra, los blancos les pudieran ganar a esos rojitos que tenían en sus filas a unos jugadores de Ipiales y de Tumaco.

No empatamos, pero al final los chistes ya habían crecido, dado frutos y algunos incluso ya se habían marchitado. Las repeticiones no son un problema en un mundo en el que la historia tiene la forma de un cuto y los efectos de un cuto y en el que la autoría nunca es una preocupación y lo importante es que las cosas sembradas crezcan. Eso que llamé repetición y que se refería a reflejos, ecos y vueltas de los chistes es sobre todo el modo de crecer de los chistes. Cada repetición es un nuevo fruto: lo mismo que una vaina en la rama con las otras ramas (una manera de verlo es que una vaina se parece a otra porque crecen de la misma planta y conforman la misma cosecha). Cada rama, cada hoja y cada fruto son reflejo, eco o vuelta. Todas las cosas que cobran alguna relevancia en la vida son crecimientos en proceso. Los chistes son como las semillas que se guardan para que salgan nuevos frutos y la semilla se vuelve a guardar y de ese modo no se acaban.

Como la madre del guarapo o la chicha, los chistes vuelven y después de crecer tomean en la Boyera y cuentan la historia y ocupan a la gente: son un fermento que se usa y se usa y gracias a eso va renovándose.

No podemos aspirar a saber cuál fue el primer chiste como no podemos aspirar a saber cuál fue la primera semilla o la primera vaina. Aníbal, trabajando en el vivero de Bogotá, mató de sed a unas gallinas para poder comérselas con unos amigos cuando la dueña pensara que habría muerto de peste; eso que él hizo hace veinte años es una vuelta de lo que hizo hace más de sesenta años el mayor Miguel Chirán en el guaico, abajo de Guaitarilla. El mayor emborrachó a un pisco y dejó que la dueña creyera que se había muerto por alguna peste. Pero ese mayor además le sacó papas y plátano a la dueña del pisco y se preparó un buen sancocho. Lo cierto es que esa historia es más vieja que el finado Miguel Chirán. Cada vuelta, cada eco y cada reflejo son el crecimiento de los chistes. Un crecimiento necesario en el mundo de los pastos para poder seguir llevando esas vidas.

Este es un humor en proceso, un humor haciéndose con las circunstancias. El chiste no se puede descomponer en estratos de significado, ni en oposiciones binarias estructuralistas, ni en distinciones de capital simbólico. El buen humor no es de nosotros, sino que nos ataca de vez en cuando. Doña Laurita está convencida de que don Aníbal es así de burletero porque cuando estaba embarazada vio en el pueblo un mico que iba en una feria. Dice que se quedó demasiado rato mirando a ese mico. Por eso el Aníbal salió así de chistoso. El humor es un efecto sofisticado y humilde, escatológico y sublime, de la tierra en nosotros. Los chistes no son de nosotros. Son chiquero que crece por un

aguacero, por un partido de fútbol o por la certeza de que todavía no hemos ganado. ¡Ganado!

3.7 Chuma hirviente

Los hervidos son una preparación caliente que mezcla chapil con jugos ácidos: de mora, de maracuyá o naranja. Primero se hace el jugo con azúcar y luego se pone a calentar. El jugo debe estar a punto de hervir para poderlo servir. Lo mezclan ya en la botella con chapil, que se ha calentado previamente en una olla. Doña Tulia Piarpuzán nos explicó hace más de diez años, en Aldana, que el chapil debe estar al tenor de orines: apenas calentado en el fogón. Se juntan el jugo y el chapil en la botella. El hervido debe consumirse rápido porque una vez frío, ya no es tan bueno. Los domingos por la tarde y entrando la noche aparecen los puestos de hervidos con sus fogones portátiles y su cargamento de chuma hirviente²⁵. Unos frente al cabildo, otros en el Pueblo Viejo y otros más en la Boyera, los hervidos se han vuelto el trago de los indios pastos.

En la cancha de fútbol, cada domingo después de los partidos, los hervidos empiezan cerca de las seis de la tarde. Cuando se agota la luz del día las estufas de vendedores y vendedoras se mueven rápidamente desde detrás de las tribunas hasta detrás de uno de los arcos, entre la cancha y los cientos de motocicletas en las que se transporta la mayoría de los cumbales. Durante los partidos han vendido una parte mínima de su cargamento. Ahora son una barrera casi infranqueable que casi nadie podrá atravesar indemne. Están prestos, por un costo exiguo, a vender la botellita de gaseosa de trescientos cincuenta mililitros con su respectivo vasito de plástico.

Quien compra la botella se la da a un tercero. Este se rehusa amablemente pero debe aceptar el reconocimiento implícito que le están haciendo. Entonces debe servirse una copa y brindar por todas las personas que estén en el corrillo del cual esté haciendo parte en ese momento. Todos los de cada corrillo deben haberlo visto brindar para luego recibirle. Son muchos los corrillos de conocidos o casuales que se reúnen al final del último partido. Una vez se asegura de que lo han visto brindar, una cosa difícil dado que todos

²⁵ Una descripción de la preparación de hervidos en Otavalo y una experiencia de chuma que, como todas, roza con la experiencia de lo sagrado aparece en Lozano (2020, pp.114-123).

hablan con todos en direcciones cambiantes, se toma el trago caliente y dulce que le permitirá seguir caliente en medio del viento frío que empieza a correr de occidente a oriente. Los árboles inclinados en el filo de la colina noroccidental dan cuenta de la fuerza del viento frío que se tomará durante la noche al enorme llano de la Bueyera.

Quien compra el hervido no es quien lo reparte. Nadie se emborracha con su propio dinero. Todos nos negamos a repartir y a tomar, pero todos tenemos que tomar y repartir hervidos. La reticencia siempre dura poco, pero es necesaria. Es solo hasta que uno "se pica". Una vez picados por el gusto del hervidito, parece que ninguna cantidad logrará hartarnos. Luego el repartidor debe darle un trago a cada uno de los del corrillo, quienes deben hacer notorio que brindan y que beben. Cuando las buenas maneras ganan momentum y se generaliza la compra de hervidos y el ofrecimiento de las botellas entre unos y otros, puede haber tres y cuatro botellas de hervidos repartiéndose en cada grupo. La borrachera se siente casi instantánea. Allá terminamos tomándonos muchas botellas de hervidos, unas quince o tal vez más, el día que Peñarol finalmente ganó el torneo y nosotros nos volvimos hinchas de ese equipo que pasó, de una semana a la siguiente, a ser el nuestro. Las botellas del final ya no estaban calientes porque el jugo se les estaba acabando.

Mientras toman estos hombres mayores se empiezan a fraguar las alianzas de la política. Entre chiste y chiste y a medida que las botellas empiezan a circular entre grupos de cinco o seis hombres, los candidatos van buscando aliados. Los jóvenes, en cambio, exhiben su belleza en busca de otras alianzas. El cielo de la tarde es tremendo: los arreboles juegan con la luz y las nubes llevadas caprichosamente por los vientos furiosos acrecientan el sentimiento de criatura. Las nubes más grandes que los cerros más grandes juegan con las luces últimas de un sol que ya no está y nos alumbran con los reflejos que hacían enmudecer a los indios que adoraban guacas. En la tierra los fogones consumen con fuerza el carbón para calentar los hervidos. El vapor que sale de las grandes ollas de jugo caliente hace un efecto de neblina en la noche naciente. La luz de los bombillos amarillos se pega a esos humos y al polvo que levantan las motos. Todo son reflejos y resplandores de un origen invisible: los brillos de la tierra en los fogones y los del cielo en las nubes. Lo mismo pasa con los mayores y los jóvenes, las mayores y las señoritas, quienes repiten los chistes más viejos todavía, las apreciaciones sobre el chapil, el arremolinado camino del trago, las peticiones de irnos al pueblo o la coincidencia de un muchacho y una muchacha que se miran desde hace tiempo: quién sabe si fue ese día, cuando el joven

Wilmer se perdió y el joven Franklin no apareció, el que definió la paternidad de los dos nietos de don Julio.

Es eco incluso la huida en moto por la callecita empedrada que remonta la colina hacia la carretera principal. Son repetidas y esperadas las dolencias de las motos que cuando se dañan “se sientan”. Hacen eco hasta las motos que no tienen luces y a las siete de la noche zigzaguean en grupo para aprovechar la luz de las otras motos. Van en pacha y en trío las motos sin radio que se acercan a Juanito para escuchar la música que sabe poner el reparador de motos. Y esa misma moto nos alumbró al Segundo y a mí, que vamos sin luz a toda velocidad por la carretera que comunica Panán con Cumbal.

Nos adelantamos y los esperamos a la entrada del Pueblo Viejo porque terminamos yendo solos a toda velocidad y en medio de la oscuridad. Compramos otra botella para repartirla cuando nos dan alcance. Desde allí seguimos “como una banda de mayores chumados”, dijo don Segundo muy contento con la idea. Llegamos a Cumbal para seguir tomando frente al edificio nuevo del Cabildo. Frente a ese estanco de chapil, que a la luz del día es una casa vieja y anónima, había otros cinco o seis grupos de mayores chumados.

Allí también iban y venían las botellas y los hombres de un grupo a otro. Unos cantaban junto a nosotros, que nos quejábamos con el mundo por no tener barbas. Don Segundo nos contó un secreto y otro hombre casado y frustrado por no tener barbas nos confió otro secreto. El primero consistía en embadurnarse la cara con sangre de murciélago. El otro consistía en hacer que una mujer estregase su vagina contra el rostro del lampiño. Yo les conté lo que me contó un amigo: untarse, como mascarilla, rila de gallina. Estos secretos han crecido como chiquero y han vuelto a ser dichos por innumerables grupos de hombres chumados. Fue entonces cuando Aníbal, quien notó la borrachera en mi inesperada locuacidad, me dijo que si subíamos y yo dije que sí.

En la primera cuesta se apagó la moto. Entonces yo subí caminando y en el plan de antes de la cuesta más inclinada me orillé a orinar. ¡Qué habrá sido que me orillé mucho! ¡Y me caí al barranco! Recuerdo estar cayendo suavemente, como en cámara lenta, y estar viendo para arriba como si fuera una hoja ancha y seca cayendo despacio de una rama bajita. Una caída mágica. Despacio y suave. Caí sobre un pasto todavía más suave. Entonces me di cuenta de que seguía orinando. Me paré para buscar la salida, pero no encontraba cómo subir. Pasó un rato cuando vi a don Aníbal que desde arriba me buscaba con una

linterna. Me dijo que buscara el sombrero con el celular. Tampoco me había percatado de que no lo tenía puesto. Vi el sombrero patas arriba y hundido en el pasto seco. El pasto estaba aplanado por el peso del cuerpo del chumado que vio al mundo girando despacio y no recuerda haber sufrido ninguna ilusión. Aníbal cuenta que yo no le respondí a las tres primeras llamadas.

“¿Profe?”, repite con una voz agudísima que provoca todas las risas cada vez que lo vuelve a contar. “¿Profe?”. Dice que se asomó a ver si era que me había caído y me vio ahí a oscuras tanteando contra el barranco con los brazos abiertos como un ciego. Se pregunta por qué no me acordaba de usar el celular para encontrar el camino. Cuando lo cuenta se repite que habría sido mejor dejarme caminar sin llamar mi atención a ver si mostraba dónde estaría esa Tunda porque no sólo él sino todos los demás piensan que fue que me entundé. Dicen que fui víctima de la ilusión que ocurre en los lugares pesados, como el pie de la cuesta, en donde la gente se entunda a cada rato²⁶.

Pero la caída, por más suavcita que la recuerdo, sí me dejó un golpe en la rodilla izquierda y amanecí patojo (cojo). Entonces al otro día don Julio, después de burlarse con tanto gusto que le salió agua de los ojos, se fue a su pieza a buscar el aguardiente curado y me sopló tres veces la rodilla y de ahí para abajo. Luego sacó la pomada verde y después de calentarse las manos en el fogón me frotó con fuerza inspeccionando el estado de esa pierna. Yo me reía y me quejaba. Estaba definitivamente a cargo de los Paguay.

En las heladas noches de fiesta hervimos a ras del suelo, perseguidores y víctimas de ese humor por excelencia que viene de guaico, el chapil. El chapil y los hervidos son estados de ánimo, humores festejantes, acongojados o celebradores de los frutos del trabajo y de las alegrías pequeñas de la vida. Pero no son estados de ánimo que nos pertenezcan. Nos son concedidos por el efecto tremendo de esas fuerzas que vienen de lo hondo de la tierra. Son la confluencia, como en todos los casos, de la historia y la tierra. Una historia que heredamos y una tierra que nos hereda a nosotros.

Sólo que en estas chumas de risa y chapil uno queda a cargo del suelo que pisa, que puede, como me pasó a mí, desaparecer repentinamente. En las chumas lo único que nos

²⁶ Acerca de la tunda en el mundo de los pastos ver Galindo (2012) y Rivera (2010).

detiene de derrumbarnos es el suelo sobre el que damos vueltas en cabriolas altisonantes²⁷.

Hay en lo que hemos venido hablando en este capítulo un modo de ser de la vida sobre la tierra: andar viviendo es ir llenándose y desocupándose, ocupados en la contemplación de los misterios de la tierra, cargados de tareas y siendo cargados por lugares poderosos, buscando la risa y viendo encantos en medio de la chuma, cuidados por los otros, quienes se encargan, también, de nosotros. Y la tierra nos carga de maneras chistosas, escatológicas, sublimes a ratos y a ratos nos pone en trabajos tan duros como el de atrapar el fuego. Pero siempre guarda rescoldos de risa, incluso durante los más solemnes momentos.

Si llevamos suficiente tiempo viviendo en Cumbal, pero esto se aplica para cualquier lugar y para cualquier vida, terminamos siendo la superficie y las secreciones del mundo. Humores de la tierra en estricto sentido. El tránsito constante del mundo adentro y afuera de nosotros nos hace ver que somos el mundo siendo sobre él mismo. Cuando borrachos, somos las ilusiones que el mundo se hace, los cuentos que se echa, el chiquero que produce y que barre, sus chistes y sus carcajadas. La prolongada lucidez del mundo en los cuerpos fugaces de las mujeres y los hombres. Llenamientos y desocupaciones, la oscilación continua de la vida, nos vuelven propiamente de este mundo.

3.8 Humos y humores de la tierra

Los humos de la tierra son los vapores o vahos que exhalan las cosas que se queman, que se fermentan o que descansan en la tierra luego de haber vivido en su superficie. No son algo de lo que uno pueda separarse o sobre lo cual uno pueda planear con dron con el fin de hacer cartografías, mapas, clasificaciones o acercamientos. Es en los humos de la tierra en donde andamos llevando nuestras vidas. Emanan de las cosas que tienen vida tanto como de las cosas que tuvieron vida: lo que se quema, lo que se fermenta y lo que

²⁷ Sobre la relación entre la chuma y las nociones de vuelta y fuerza ver Clavijo (2012) y Palacios (2013).

yela²⁸. En fin, la vida de la tierra se nota en los humos que la pueblan, la caminan, flotan sobre ella, edifican, festejan y entierran.

En Cumbal las dos formas más reconocibles de esos humos de la tierra son los aires fríos que barren el llano del Altiplano de Túquerres y los aires calientes que suben desde el guaico o que manan del Cerro. Pero también se pueden reconocer el cueche, los frutos de la tierra, las ilusiones de las riquezas enterradas, todos siempre al borde de la combustión, la fermentación o la yelada. Janneth Taimal explica que es como si los cerros y las guaicosas, las nubes que vienen de tierra caliente, curaran a los cumbales de los males mediante un sahumero constante para obligarlos a reconocer la fuerza de la tierra.

Los indios mismos son algunos de esos humos. Una de las definiciones del *Diccionario de Autoridades* de 1734 dice que los humos son el número de vecinos o de casas de un lugar, los hogares de una localidad. La cantidad de humos es la cantidad de gentes: familias cuyas vidas se notan por los humos y se siguen viviendo por el humo que desprende el calor de la tierra. Otra definición del siglo XVIII dice que los humos son “vanidad, altivez y presunción”. Podría tratarse de la altivez jocosa y que se reconoce humilde con la cual mis amigos dicen que ellos son del ¡GRAN CUMBAL! Y luego sueltan una risa contenida y cómplice por la presunción altiva con la que lo dicen. ¡EL GRAN CUMBAL!, repiten los hombres con voz de locutores de radio, de vendedores de feria o de animadores de fiesta: todas, la misma voz. A un tiempo altivos y de una profunda humildad que se delata en la risa pegajosa y tímida que se desprende de todos, mientras nos miramos sonrojados: ¡EL GRAN CUMBAL!

Pero los humos se condensan y se vuelven humores en otras secreciones pegajosas de la tierra. Entre ellas, la fundamental es el agua, que en distintos estados se mezcla con la comida y expuesta al fuego o al frío hace locros, aguardientes, raspados y, en general, todo lo que da sustento. Todo lo que comemos en Cumbal es una secreción de la tierra que da fuerzas y hace posibles todos los estados de ánimo.

Del mismo modo que algunas piedras, algunas chorreras, algunas plantas, algunos voladeros o la Laguna de la Bolsa, lo que da la tierra acompaña a la vida de los pastos

²⁸ La antropóloga Janneth Taimal (comunicación personal) dice que yelar tiene que ver con lo bravos que pueden ser los cerros.

porque está en la vida de los pastos. Sus vidas indígenas son al mismo tiempo la superficie y las secreciones del mundo. Todos somos los humores de la tierra. La vida se conforma día a día en Cumbal en un tránsito constante de secreciones de adentro hacia afuera del mundo y de afuera hacia adentro de la gente y vuelta al revés. El llenamiento y la desocupación hacen la oscilación continua de la vida. Allí la tierra vuelve a reclamar de sus indios el trabajo y con el trabajo ellos reclaman de la tierra su comida. Se trabaja para festejar y se festeja el trabajo (ver el capítulo siete). El trabajo es de humos y secreciones y se hace sobre humos y secreciones.

El largo proceso de llenamiento y desocupación es la historia indígena. Para arreglar la historia, como ha señalado Joane Rappaport (2004), los indígenas llevan más de cuatro siglos reclamando la tierra. Otra forma de verlo, que no contradice sino que complementa al anterior argumento, es que la tierra ha reclamado a sus indios, como veremos en el capítulo cinco. En ese reclamo de la tierra, los indios saben reconocer lo propio.

Lo propio es una saga de humores del mundo de los pastos. Un juego constante de vientos y humos, de sustancias que entran y salen, limpian y ensucian. Lo propio viene a ser todo lo poseído por esa fuerza tremenda y constituyente que es la tierra y emana de ella. También es el mecanismo jurídico, económico y religioso que reconoce que la tierra es la materia constituyente de la gente y que para que uno siga siendo debe trabajar, tragar y reír.

Los pastos reconocen lo propio en el modo de hacer de las personas o las cosas. El propio chapil tiene un sabor y un efecto. Quien es propio del monte tiene un modo de hablar, de trabajar, de caminar y de reír. Los lugares propios son pesados y enferman a la gente, la entundan y se ocultan de ella. Ciertas fiestas tienen una clara dimensión escatológica que complace la expectativa de los muchos indígenas que andan dispuestos a juzgar lo propio. Lo propio se muestra en lo que se está haciendo o en los efectos de eso que es propio. Lo propio, finalmente, no depende de una esencia en las personas, los lugares o las cosas, sino de lo que están haciendo o pueden llegar a hacer.

Pero los lugares pueden también, como vimos, volver propia de un lugar a la gente. En el centro de Colombia se cuenta una historia terrible en la que las guacas indias volvieron propio a un español ambicioso.

4. La larga vida de Juan Díaz, caudaloso y encantado

... y puédesse decir que quien todo lo quiere, todo lo pierde, como lo hemos visto por los estragos que los indios a causa de ello han hecho y hacen, tanto que como es el principal fundamento nuestra codicia para alzarse, y la sed que tenemos de plata y oro es tanta, ha sucedido echarlo derretido por la boca, algunas veces, a los cristianos, diciéndoles que se harten de oro...
Bernardo de Vargas Machuca, 1892 [1599] vol I: 73

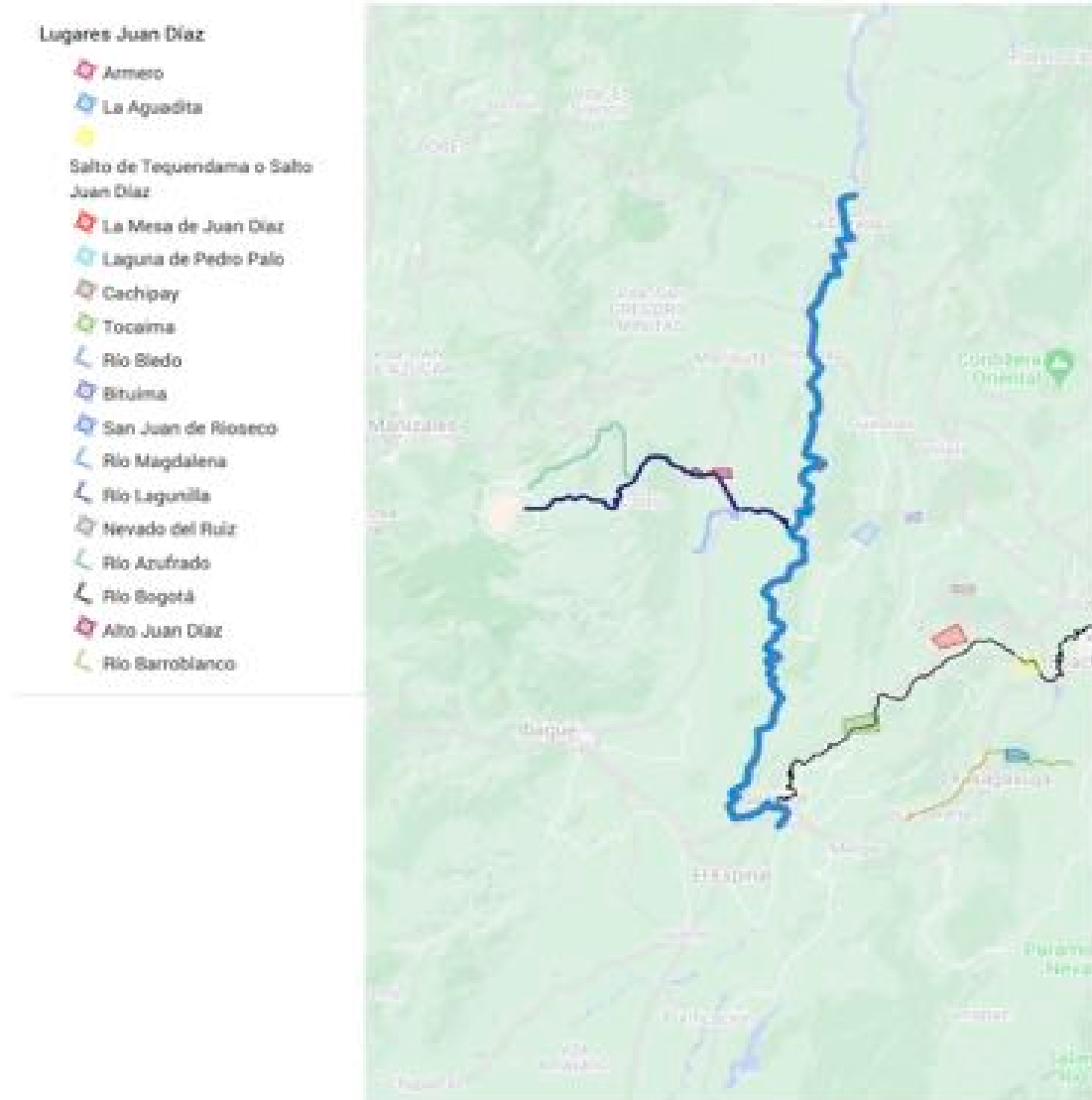
Can you tell what is inside the eddy from what is outside? Of course not, for the eddy is not a container and it has no content. It is a vortex, the form of turbulence.
Tim Ingold (2018c)

Juan Díaz es un arrume de lugares en el centro de Colombia²⁹. Uno de los más importantes para esta pesquisa es el Alto Juan Díaz, visible al oriente de Armero y desde donde Armero es ahora un bosque atravesado en cruz por dos carreteras largas: la que baja desde San Pedro de occidente a oriente y la que atraviesa el Plan del Tolima de norte a sur (ver mapa

²⁹ Este capítulo usa algunos de los hallazgos de archivo publicados por mí en 2008 acerca de la figura de Juan Díaz Jaramillo (Suárez Guava 2008). No obstante, el argumento que desarrolla se separa tangencialmente de aquel artículo. En la primera elaboración postulé que Juan Díaz era un fiel representante de un mundo colonial en el que se sostenía un constante juego de suerte y muerte. En este capítulo argumento que la larga vida de Juan Díaz se debe entender como la larga vida de las guacas que hacen crecientes en el centro de Colombia. Una versión preliminar de este capítulo presentó parte del argumento en el simposio *Lugares, materialidades y flujos*, organizado por Alejandro Camargo en el Congreso Colombiano de Antropología de 2019.

2).

Lugares de Juan Díaz



Mapa 2. Lugares de Juan Díaz en el centro de Colombia

Este capítulo cuenta la larga vida de Juan Díaz mediante el examen de documentos coloniales y republicanos y del trabajo de campo en cortos intervalos realizado en Tolima,

Cundinamarca y Boyacá durante los últimos trece años. Argumento que Juan Díaz fue víctima de las guacas que buscó con empeño y que el eventual éxito en su empresa lo condenó a ser él mismo un proveedor de crecimientos fatales. Se trata de un hombre

engañado por la riqueza, quien por haberse expuesto a las guacas, de modo terrible se volvió guaca: eso que vino a buscar lo ocupó hasta desbordarlo y le dio la vida prolongada de la materia de la riqueza.

Juan Díaz sigue dando señas de persistencia. El empeño que busca la vida, incluso la de la riqueza, sólo puede continuar.

4.1 El Alto Juan Díaz

A finales de junio de 2008 La Línea que por entonces conducía Javier Rodríguez nos llevó al estudiante de geografía Carlos Ochoa y a mí. La Línea iba de Guayabal a Frías. Antes de que arrancara el carro los otros pasajeros ya habían averiguado la razón de nuestro viaje. Poco antes de llegar al Alto empezaron a contarnos y a contarse entre ellos la historia del hombre encantado. Se repitieron unos a otros que había amaestrado a las hormigas arrieras para que le llevaran el oro. Se volvieron a sorprender por la maldición del cura y por el tamaño de la avalancha que se llevó la casa del Alto. Pero las numerosas curvas de la carretera y la sorpresa de encontrar tan viva una memoria que creíamos desaparecida nos provocó mareos de los que nos fuimos a recuperar hasta llegar a San Pedro, varios kilómetros más allá.

El Alto es una sierra azotada por el viento, llena de pajonales amarillos que se incendian en los veranos quemantes y crecen lujurosamente verdes y altos en invierno. Termina abruptamente en un abismo que va a dar a lo profundo del cañón, justo en el mismo lugar en donde el río Lagunilla sale al llano. Cuando se camina por el filo o cuando *La Línea*, el carro que se adentra en las montañas llevando gente y remesa, termina el ascenso desde Armero por la carretera que en incontables curvas sube más de 700 metros, la gente explica que "todo esto es Juan Díaz". Podría decirse que el límite suroriental es la parte más profunda del abismo, de tal manera que allí limita con el río Lagunilla. Esto lo hace de una estatura imponente, de varios cientos de metros. Una escultura informe e inquieta que esconde el palacio subterráneo en donde todo es de oro.

Pero antes que oro, el Alto esconde la cara que va a dar al abismo, que no es lo desolada e inculta que es la cara que da a la carretera. El lado del cerro que da al abismo tiene vagas sembradas de maíz en la parte alta y una vegetación persistente que hace parecer menos abrupta la caída a lo profundo del cañón.

Por el noroccidente limita con el cementerio de Socavón, pero no es claro si el cementerio forma o no parte de Juan Díaz. Desde allí Juan Díaz es un potrero infértil con un pasto reseco y grueso que esconde piedras y cascajos. Lo cierto es que donde acaba esta parcial infertilidad de la tierra termina el Alto. En toda la zona se sabe que Juan Díaz es un peladero lleno de piedras y que está cubierto con la tierra de "valancha" que quedó luego de la maldición. También es sabido que una represa gigantesca se formó más arriba en el río Lagunilla con la tembladera que le dio a Juan Díaz y que esa represa desbordada produjo la creciente que dejó desierto a un lado del Alto. Pero no se sabe cuándo fue que eso ocurrió porque en esos tiempos el tiempo no se contaba o porque lo que pasó en tiempos de *antigua* no es numerable sino repasado con vértigo.

Sobre el filo de la pequeña serranía, el finado Orlando Tinoco, melancólico, se sorprendía por la soledad de un árbol único que todavía se aferra a ese pajonal reseco y soporta los ventarrones que soplan en todas las direcciones. Y nos decía que ese árbol era como él mismo y lo decía sin ánimo de pesar. Esa primera vez nos llevó entusiasmado hasta una casucha de madera que se ve desde la parte más alta y queda unos doscientos metros más abajo, por el faldón que desciende en una peligrosa pendiente hasta el río. Encontramos una escopeta de fisto y las huellas de una vida solitaria aferrada al faldón: una estera molida y abandonada, tres ollas negras en un fogón que había perdido cualquier calor, alambres y costales, la tierra pisada cubierta por un polvo blanquecino, los almanaques acumulados unos sobre otros de unos cinco años atrás y muchos jejenes que nos dejaron picaduras duraderas en el cuello y en los dedos. La bajada era peligrosa por la inclinada pendiente. Carlos y yo teníamos que agarrarnos de la vegetación, cosa que no recomendaba el finado Orlando porque podíamos chuzarnos o caer. Lo mejor era pisar bien un camino encontrado, como todos, por las muchas subidas y bajadas de las bestias y la gente (cfr. Guzmán 2021). Las piedras del camino, resbalosas y dispuestas a rodar, no fueron puestas allí para caminarlas sino que fueron puestas al descubierto por los caminantes y de este modo las dejaron libres para seguir cayendo. Orlando aprovechaba las pausas para mostrarnos las líneas de oropel que veteaban las piedras blancas. Tenía por la cosa más segura que esas vetas señalaban la dirección del oro.

Mientras subíamos rodeando el volcán que era reciente en junio de 2008, el finado Orlando empezó a especular, pero era más bien puro pensamiento en voz alta, que esa debía ser la nueva casa de Juan Díaz, quien estaría condenado a volver a ese Alto tantas vidas como vidas tuviera. Que en la larga historia todos estamos signados para volver a los lugares y

hasta que era posible que uno de nosotros tres fuera el mismo Juan Díaz, pero todavía no lo sabía y no llegaría a saberlo.

Llevado por esas búsquedas espirituales que aquejan a los seres humanos en el norte del Tolima y en todas partes, Orlando había estudiado el espiritismo, la brujería, la reparación de celulares, neveras, televisores y licuadoras, el cuidado de gallos de pelea y la magia blanca y las enseñanzas vitales de Samael Aun Weor. El finado Orlando calculaba (pero era un cálculo sin números o con números de esos incontables que no terminan de enunciarse) cuántas veces en cuántas vidas habría tenido que pasar por el Alto y por todos los lugares que ya había caminado y también que esos repentinos buscadores de un evangelio de riquezas trágicas tendrían que volver a San Pedro, como siguió pasando hasta ahora. Tenía claro que en un principio el mundo fue plano y que vino a tener montañas de dos modos. Uno, cuando el diluvio erosionó la tierra creando los huecos por donde sigue bajando el agua porque el mundo, en todas partes, vive derrumbándose. Otro, cuando Juan Díaz fue recorriendo el mundo y a su paso la tierra daba botes y se elevaban las montañas por efecto de los volcanes del encantado.

Y por donde caminó Juan Díaz fue dejando un rastro de oro que Orlando advertía en las piedritas blancuzcas y veteadas de oropel que nos mostraba con entusiasmo. También sabía que el oro iba de la mano con el azufre porque donde hay volcán y azufre, hay oro. Así que también identificaba con precisión las floraciones de azufre en la carretera pavimentada y nos explicaba que eso eran restos de cuando hizo erupción el Alto Juan Díaz porque el Alto está conectado muy por debajo de tierra con el Nevado del Ruiz y que tal vez este Alto era un oído del Nevado.

A esas cavilaciones geológicas dedicaba buena parte de sus expediciones a la cacería de armadillos y borugos.

El finado Orlando Tinoco también nos mostró con dedicación arqueológica las acumulaciones de piedra que en un pasado no lejano fueron más vastas porque, como sabe todo el mundo en la región, el caserío de San Pedro está construido sobre bases de piedras que se llevaron desde el Alto. Esos, explicó el finado Orlando, eran los restos de la casa de Juan Díaz. A la antropóloga Laura Guzmán le contaron que en el alto de Juan Díaz "había piedra sobre piedra sobre piedra desde cuando el Lagunilla había crecido". El Alto fue un rimero de piedras después de esa avalancha de hace siglos. Porque también

es sabido que las piedras prefieren no acomodarse unas sobre otras sino que bajan desde siempre en una muy lenta procesión. Pero en el Alto es como si por debajo de la tierra Juan Díaz viviera su soledad acomodando piedras sobre piedras, construyendo ese arrume que es toda construcción de origen semihumano, unas piedras que rezan y son un rezo enterrado, aquietado debajo de la tierra amarilla, blanca y dorada, veteada con restos de edades antiguas que se mezclaron por la furia del condenado.

Berta Pompeyo, la dueña del Hotel Manizales, en Murillo, nos mostró desde la esquina del parque florecido en colores de tierra fría la forma que tenía el Nevado del Ruiz antes de 1985. Según ella y su marido, antes de la erupción más reciente era clara la forma del castillo cubierto de nieve en donde vivía Juan Ruíz, un encanto que, asegura, también se aparecía yendo al frente de una recua de mulas que atravesaba el páramo y que tenía una tienda en donde vendía cigarrillos de oro. La misma arquitectura escondida y expuesta se cuenta en distintos lugares de los Andes colombianos. Iglesias medio-derruidas escondidas en peñas. Casas palaciegas a las que se ingresa por cuevas secretas. Salones lujosos y deshabitados en donde las víctimas del oro viven en soledad, rodeados por reflejos crepusculares, mirándose ensimismados en espejos del agua oscura que se da en lo profundo de la tierra. Sucesiones de cerros que forman la cara de un indio y ocultan tesoros magníficos o el cuerpo alargado de los indios del pasado rodeados por catafalcos de lajas absurdamente pesadas. Colinas con la forma de una india acostada que ocultan pueblos enterrados. Incluso pirámides y restos de ovnis caídos antes de la llegada del hombre hacen parte de la enorme colección de ruinas cubiertas por la tierra y advertidas por los más sagaces pesquisidores de los misterios de la vida.

Berta Camargo, contemporánea de la otra Berta y habitante del páramo desde su niñez remota, explica que no es Juan Ruíz sino Juan Díaz. Dice que la noche del trece de noviembre de 1985 quiso mover sus riquezas acumuladas en el nevado y que ese movimiento desprendió la nieve y se llevó todo junto al oro acumulado por las hormigas y la ambición. Y todo eso bajó en la avalancha que arrasó Armero. Ella explica que el oro viaja al río Magdalena y, más lejos, al mar. Y que en el nevado quedó derrumbada la mitad del palacio y no se sabe dónde estará el encanto. El nevado está atravesado por cientos de túneles que son el camino del encanto, del fuego o del oro.

4.2 Armero

El periódico El Tiempo en la primera plana del 15 de noviembre de 1985, bajo el título *Armero, borrado del mapa*, anunció:

Colombia esperaba anoche con angustia una cataclísmica explosión del volcán Arenas en el nevado del Ruiz, que en la primera etapa de una catastrófica erupción después de 100 años de letargo, destruyó poblaciones, carreteras y veredas, y sepultó vivas bajo millones de toneladas de fango, agua, piedras y ceniza, a una cantidad de personas cuya cifra nunca será exacta pero que algunos medios calculan inicialmente en 15 mil.... Armero, una población tolimense de 22.560 habitantes fue borrada de la faz de la tierra por una avalancha que se desprendió de las montañas circundantes del volcán, y la tragedia aumentaba en la medida en que se conocían más nombres de centros urbanos afectados... La tragedia comenzó el miércoles en la noche, cuando ruidos subterráneos, acompañados por gruesas columnas de humo, cenizas y piedrecillas empezó a cubrir una zona de casi 200 kilómetros cuadrados.

En la versión de la tragedia que cuenta la canción de despecho, el Nevado del Ruiz fue el culpable. Sin embargo, en ese notable accidente geográfico hay más que ese nombre. En noviembre de 2008, en La Mesa de Juan Díaz, una población de clima templado en la vertiente que desde la cordillera oriental baja hasta el Valle del Magdalena, un hombre de mediana edad llamado Carlos le contó a Christian Hurtado (2008: 8-9), entonces estudiante de antropología de la Universidad Nacional de Colombia, que Juan Díaz es dueño de tierras en muchos lados y que se mueve de montaña en montaña. Agregó lo siguiente:

Hasta el nevado del Ruiz [está Juan Díaz]. Sí se dio cuenta la vez pasada, ahora 15 años, cuando se llevó el el el e...

—¿A Armero?!

A Armero. Sí, no ve que yo estaba en el Líbano. Hacía quince días que me había ido de Armero de secar café. Yo venía a secar café ahí... cuando oímos, estábamos cogiendo café ahí en la finca y por la noche nos poníamos a jugar bingo y a jugar cartas ahí. Y eran las once de la noche cuando nos íbamos a dormir. Oímos un estruendo tan fuerte, uich, y un relámpago. Virgen santísima. Y empezó a llover, que decía uno qué va'llover, ¡lo que llovía era ceniza! Y empezaron las hojas de las matas de plátano a caersen, a descolgasen. Y pusimos el radio y la la noticia que Armero se desapareció del mapa porque se la llevó la'valancha. Una valancha de venticinco metros di'alto que ¡qué deja! Nada. Una casa de esas (señala las casas del parque de La Mesa) se la lleva... y no'se Armero qué, tan bueno que iba a quedar y para nada porque no quedó sino el recuerdo. No quedaron sino las cruces ahí.... Eso jue fuertemente.

—Tendrá algo que ver eso con Juan Díaz o qué...

Sí, Juan Díaz se puso bravo. Quién sabe qué... le tocaron por algún, por alguna cosa le tocaron por allá del nevado y se torió y hizo esa valancha”.

En el Norte del Tolima y el occidente de Cundinamarca cuentan que Juan Díaz se fue a vivir al Nevado del Ruiz y que fue el causante de la avalancha que acabó con Armero. Dicen que allá en el Nevado tiene ahora su casa. La causa de ese convencimiento es la avalancha de 1985. Por la avalancha se sabe que está por allá, porque Juan Díaz es proveedor de avalanchas y viaja en avalanchas en el centro de Colombia.

En Murillo, el pueblo más cercano al Nevado del Ruiz, el viejo Argemiro Pineda, el que puso tangos a todo volumen la noche del 13 de noviembre, tenía plantas aromáticas y curativas y tenía listas para ser contadas las historias más extrañas. La segunda vez que hablamos, me contó la historia de un Juan Ruiz que se quedó encantado en el nevado con todas sus riquezas y fue mohán de La Mesa y del Salto del Tequendama. Me explicó en una tarde lluviosa y helada que Juan Ruiz es el nevado y está dentro del nevado.

Lo mismo dijo el finado Marco Villanueva en Murillo. Sabe que a Juan Ruiz se le vio entrar al Nevado con una yunta de bueyes. En Lérída, en La Mesa, en Líbano y Padilla afirman que el nevado del Ruiz es Juan Díaz y que la noche del 13 de noviembre de 1985 se puso furioso y mandó la avalancha que enterró a Armero.

Mi tía, Adela Arévalo, lo vio en una de esas mañanas tapadas por la nieblina en La Aguadita. El encanto subía, viejo y lleno de monte por todos lados. Las barbas eran verdes por todo el monte que le crecía. Tenía un sombrero ajado del que colgaban musgos y le crecían yerbas. Un hombre hecho monte. En 2010 me preguntaba incrédula que si de verdad yo no me acordaba de cuando Juan Díaz subía por la casa de al lado del puente, en donde vivimos con mi mamá. Ella sabe que yo debería acordarme de esas crecientes del río Barroblanco en las que se bajaba Juan Díaz como en un rodadero para luego subir lentamente hasta el páramo, al paso de las personas antiguas. Y yo de verdad no me acordaba (ver Anexo B). Ella también sabe que a ese mohán lo habían puesto en el Nevado del Ruiz y que desde allá mandó esa avalancha que enterró al finadito Armero.

4.3 Rima de La Esmeralda y El Dorado

Alejandro Carranza en su libro sobre la historia de Tocaima (1941: 40-59) establece una diferencia tajante entre un personaje mitológico, al que se refieren algunos textos

republicanos, varios cronistas y contemporáneos suyos de la ciudad de Tocaima, y el personaje histórico que dejó un registro de pependencias en los documentos notariales de finales del siglo XVI y principios del XVII. Carranza también se ocupa de disipar la confusión entre este Juan Díaz, español asentado en Tocaima desde 1544, y el Juan Díaz que quedó encargado de la ciudad de Quito cuando Belalcázar salió hacia el Norte en busca de El Dorado. En consecuencia no fue cofundador de Quito, Popayán y Santa fe de Bogotá, como afirma Ortega Ricaurte en la introducción a la transcripción de la probanza de servicios de 1557 (1940: 1-2). Según Carranza, la vida de Juan Díaz fue oscurecida por las leyendas que se cuentan en Tocaima y sus alrededores (1941: 51).

Por esta convicción Alejandro Carranza deja de lado todas las fuentes posteriores a la presunta muerte de Juan Díaz Jaramillo, ocurrida alrededor de 1579. Según argumenta, se trata de un conquistador más, ni mejor ni peor y por eso con ningún mérito aparente para entrar a la memoria popular. A diferencia de Carranza, me interesan tanto los datos históricos como los que se pueden referir a una tradición de largo aliento, que es mucho más material que oral. Ambos senderos de indagación terminan confluyendo y teniendo cierta congruencia lógica. Esa congruencia lógica será el comienzo de la comprensión de la persistencia de Juan Díaz. Lo importante es saber por qué persiste la vida de Juan Díaz y eso qué nos enseña acerca de la vida.

En su Probanza de Servicios, publicada parcialmente en el número 22 de la Revista del Archivo Nacional –RAN- (1940: 19) Juan Díaz afirma

que el Mariscal don Gonzalo Jiménez de Quesada e los oficiales de Su Majestad de la Real Hacienda fueron a hablar al dicho Juan Díaz e entender de lo que podría prestar a Su Majestad al presente, e él les respondió luégo que con toda voluntad les sirviera con lo que tenía pero que estaba todo en hacienda e que serviría e prestaría dos mil pesos de oro, los cuales luégo dió con toda voluntad e como buen servidor e vasallo[...] y si saben que el dicho Juan Díaz, en el dicho servicio, prestó más cantidad que todos los vecinos de la dicha ciudad de Tocaima juntos.

El propio Gonzalo Jiménez de Quesada, por entonces vecino de Mariquita, firmó en la Probanza lo que Juan Díaz decía. Los dos mil pesos de oro servirían para que el hermano de Jiménez de Quesada, Hernán Pérez, se fuera a los llanos orientales en busca del Dorado, en donde, como se sabe, la muerte lo sorprendió.

Juan Díaz llegó hacia 1532 al Nuevo Mundo. Según él: “hará veinte y cinco años, poco más o menos...”. ¿De dónde vino?, no aparece en los documentos. Pudo ser del sur de

España: las historias posteriores a su muerte, su segundo apellido (que pudo ser simplemente agregado para darse mayores dignidades una vez fue el hombre más rico del Nuevo Reino), el apodo otorgado en una leyenda que Medardo Rivas escribe en el siglo XIX (“el sevillano”) y lo que sabemos de su fabulosa casa de Tocaima, ayudarían a sostener esa posible procedencia.

La Probanza (AHN, 1940a: 4) dice, en la primera de las preguntas formuladas a los testigos,

si saben que habrá veinte y cinco años, poco más o menos, que el dicho Juan Díaz está en estas partes de las indias sirviendo a Su Majestad, el cual dicho tiempo há que llegó a la Nueva España y anduvo con el Gobernador Nuño de Guzmán y en la provincia de Jalisco y con el marqués Hernán Cortés en la isla de la California, tres años poco más o menos en las dichas dos jornadas [...].

La expedición de Cortés a las Islas de las Perlas fue un fracaso. A la vuelta se supo que Francisco Pizarro se hallaba sitiado en la Ciudad de los Reyes (Lima) y como tenía planeado el comercio con el Perú, Cortés abasteció dos navíos que partirían de inmediato (Martínez, 1990, p. 692). La fecha más probable de esta expedición debió ser mayo de 1535 ya que algunos de estos españoles estuvieron en la fundación de Portoviejo, en el actual Ecuador.

Juan Díaz también dice haber estado al servicio del capitán Pacheco y haberlo ayudado en una conquista, pacificación y población. Francisco Pacheco fundó Portoviejo, en las cercanías de Manta, en el actual Ecuador. Los cronistas concuerdan en que la empresa de Pacheco fue sustentada por el pacto entre Almagro y Alvarado en contra de Pizarro, y ocurrió en 1535. Además, Pacheco duró dos años al mando de la ciudad que fue rescatada para el partido de Pizarro por su hermano Hernando. Así que Pacheco, del partido de Almagro, habría salido en 1537 para Centroamérica, donde moriría.

Por todo esto es casi seguro que Juan Díaz arribase al actual territorio de Ecuador en 1535 y que estuvo del lado de Alvarado en Portoviejo, Quito y Guayaquil. Orellana, mucho más famoso por el descubrimiento del río Amazonas hacia 1542, fue fundador de Santiago de Guayaquil en 1537. De esa fundación y pacificación y del posterior desplazamiento hacia Quito, dijo haber participado Juan Díaz. La poca fortuna que sacó de esas empresas lo hizo buscar nuevos rumbos ya que no siguió a Orellana ni a Pizarro en la expedición al país de la Canela.

Durante su estadía al servicio de Pacheco y de Orellana hay dos noticias que con seguridad llegaron a oídos del soldado de a pie. Las cuenta Cieza de León, quien por los mismos años recorrió, aunque de norte a sur, los mismos parajes que el soldado Juan Díaz. Una era la presencia de una *Guaca* en Manta a la que los indios, cuando estaban enfermos, llevaban regalos (Cieza de León, 1995, pp. 161-162):

Y en otras partes como yré recontando en esta hystoria, y en esta comarca afirman que el señor de Manta tienen o tenía vna piedra de esmeralda de mucha grandeza y muy rica. La qual tuieron y posseyeron sus antecessores por muy venerada y estimada. Y algunos días la ponían en público y la adorauan y reuerenciauan como si estuuiera en ella encerrada alguna deidad. Y como algún Indio o India estuuiese malo, después de auer hecho sus sacrificios yuan a hacer oración a la piedra: a la qual afirman que hazían seruicio de otras piedras, haziendo entender el sacerdote que hablaua con el demonio, que venía la salud mediante aquellas ofrendas.

El detalle más llamativo de la narración de Cieza, “la adorauan y reuerenciauan como si estuuiera en ella encerrada alguna deidad”. Tal vez el rumor que esparcen los indios que llevan el evangelio de las guacas tenga mayor fuerza o no se entienda como un problema lógico. Una piedra-esmeralda que es adorada como si tuviera “alguna deidad” y que dicha deidad recibe piedras-esmeraldas de menor tamaño. Este “problema lógico”, que no es un problema de fe, y tal vez sea una clave de la forma de llevar la vida, tiene la fuerza suficiente para volverse historia. Indios de adentro de la cordillera venían a traer otras piedras como dones que harían servicios a la Guaca. Qué iba a saber Juan Díaz que él también iba a tener una fuerza dentro de él o que iba a quedar atrapado dentro de una guaca.

La segunda noticia que con seguridad conoció Juan Díaz en Portoviejo y Guayaquil fue la que escuchó Belalcázar en inmediaciones de la ciudad de Quito. Dice Juan de Castellanos que la contó “un indio forastero peregrino”. Se trata de la ceremonia en la que un “rey” desnudo y cubierto con alguna sustancia pegajosa se equilibraba sobre una balsa y era bañado en polvo de oro. El oro se desprendía de su cuerpo al contacto con el agua de una laguna sagrada. La noticia está contada en Cieza de León y en Castellanos. Este último (1997: 860-861) lo narra así:

Después que con aquella gente vino
Añasco, Benalcázar inquiría
Un indio forastero peregrino
Que en la ciudad de Quito residía,
Y de Bogotá dijo ser vecino,

Allí venido no sé por qué vía;
El cual habló con él, y certifica
Ser tierra de esmeraldas y oro rica.
Y entre las cosas que les encamina
Dijo de cierto rey que, sin vestido,
En balsas iba por una piscina
A hacer oblación según él vido,
Ungido todo bien de trementina,
Y encima cantidad de oro molido,
Desde los bajos pies hasta la frente,
Como rayo del sol resplandeciente.
Dijo mas las venidas ser continas
Allí para hacer ofrecimientos
De joyas de oro y esmeraldas finas
Con otras piezas de sus ornamentos,
Y afirmando ser cosas fidedinas:
Los soldados alegres y contentos
Entonces le pusieron el Dorado
Por infinitas vías derramado.

Hay cuatro detalles que aparecerán como atributos de Juan Díaz: la laguna o piscina que se ha perdido, el oro “molido y derramado”, la trementina y el nombre que le pusieron: eldorado. La laguna o piscina de la ceremonia fue objeto de todas las búsquedas en todos los lugares de América. El oro molido que se desprendería del cuerpo del rey y caería al fondo de la laguna y que por diferentes modos se derramaría, sobre el cuerpo del rey o desde la laguna misma. La Trementina que viene a ser la sustancia pegajosa que al mismo tiempo transporta y atrapa al oro; que lo fija y se lo lleva del cuerpo dorado. Y sobre todo, el nombre que se aplica a lugares, eventos y personas y que serán siempre objetos de historias tristes. Y en verdad, como ha sido dicho desde hace tiempo, la historia del oro se convierte en lloro.

Otra versión -entre las muchas que se producirán desde entonces- incluye la presencia de riquísimas minas de oro y acrecienta la idea de que existe un hombre como de oro tallado. La Carta al cardenal Bembo sobre la Navegación del Amazonas que escribiera Gonzalo Fernández de Oviedo el 20 de enero de 1543, un año antes de la fundación de Tocaima y transcrita por Roberto Páez (1960: 238-239), dice:

[...] de esta manera acaece por estas partes, a los que con mucho afán buscan este oro, porque a la verdad, por la mayor parte se ha tornado en lloro a muchos, y esta demanda de la canela no era ella sola la que movió a Gonzalo Pizarro a buscarla, cuanto por topar junto con esa especia o canela, un gran príncipe que llaman El Dorado, del cual hay mucha noticia en aquellas partes. El cual dicen que continuamente anda cubierto de oro molido, o

tan menudo como sal muy molida, porque le parece a él que ningún otro vestido ni atavío es como éste, y que oro en piezas labradas es cosa grosera y común y que otros señores se pueden vestir y visten de ellas, cuando les place. Pero polvorizarse de oro es cosa muy extremada y más costosa, porque cada día nuevamente se cubre de aquel oro y en la noche se lava y lo deja perder, y porque tal hábito no le da empacho ni le ofende, ni encubre su linda disposición, ni parte alguna de ella; y con cierta goma o licor oloroso se unta por la mañana y sobre aquella unción se echa aquel polvo molido y queda toda la persona cubierto de oro desde la planta del pie hasta la cabeza, tan resplandeciente como una pieza de oro labrada de mano de un muy buen platero o artífice, de manera que se colige de esto y de la fama, que hay una tierra que es de riquísimas minas de oro. Así que Reverendísimo Señor mío, este Rey Dorado es lo que iban a buscar y su camino y diseños sucedieron como he dicho.

Los caminos de Eldorado se bifurcan como el jardín del cuento de Borges. De hecho, los buscadores de tesoros viven descifrando laberintos. Fernández de Oviedo y Castellanos lo ubican en algún lugar a la izquierda del Marañón o río de las Amazonas. El Marañón fue la ruta que siguieron Orellana y Gonzalo Pizarro. La primera ruta de Belalcázar, al contrario, busca el Valle del Magdalena. Juan Díaz siguió a Belalcázar. No se sabe si salió con él o poco tiempo después. Debió llegar a la misma conclusión de otros soldados buscadores de fortuna: “que hay una tierra que es de riquísimas minas de oro”. Llegó atraído por la historia del Dorado y de la piedra-esmeralda: las esmeralda que contiene alguna deidad y la leyenda del hombre ungido con trementina y derramado de oro. Esa búsqueda que lo tenía errando por la Nueva España, lo trajo a vagar por los caminos indígenas en el Nuevo Reino.

Al tiempo que los rumores de tan grandes riquezas, Juan Díaz encontró la alianza en Quito. Allá conoció a Elvira, una india con la cual vivió poco menos de veinte años. No sabemos qué edad tenían ella ni el buscador de fortunas cuando se unió a las andanzas del español. Suponemos que tuvo un cierto influjo sobre este conquistador que la trajo al Nuevo Reino y vivió con ella hasta su muerte. Elvira estuvo con él en Popayán, en Santa Fe, en Timaná y en Tocaima. Murió entre 1554 y 1557. Tuvo dos hijas con Juan Díaz: Catalina Díaz y Francisca Díaz. Catalina Díaz demandó a su padre en 1563 y es por esa demanda que sabemos que existió Elvira, pero de ella no se conoce apellido.

Luego de Quito, Juan Díaz fue a dar a Popayán. Allí conoció a quienes servirían de testigos en su Probanza de Servicios. Ninguno de los que firmaron la Probanza lo conoció antes de Popayán. Siguiendo un destino de pendencias y pacificaciones violentas, Juan Díaz se unió a Juan de Cabrera, capitán de confianza de Belalcázar, en el “apaciguamiento” de Timaná, luego del alzamiento de la cacica Gaitana y las terribles muertes de Juan de

Arévalo y Pedro de Añasco. Durante los mismos años, entre 1539 y 1541, se descubrieron las minas de oro en el Valle del Magdalena, en las inmediaciones de los ríos Lagunilla y Sabandija.

En Santa Fe se sabía —y no sabemos si era un saber de los españoles o de los indígenas— que las sierras nevadas que se divisan desde Bogotá conformaban una región “rica y próspera y muy poblada”³⁰. Fray Pedro de Aguado, el primer cronista del Nuevo Reino de Granada y cuya obra data de cerca de 1570, lo cuenta así (1956: 373):

Desde la ciudad de Santafé se parecían unas sierras nevadas casi a la parte del occidente, que hoy llaman las de Cartago, que estarán apartadas de esta ciudad sesenta y tres leguas (por el camino real que hay ahora que andar, y por donde la historia dice que Maldonado fue hay pocas menos de ciento), las cuales muchas veces en este nuestro tiempo se ven cuando el elemento del aire no está turbio con los vapores y nubes que de la tierra se levantan; y como en las Indias, en este tiempo se tuviese por común opinión que toda región donde la nieve hacía asiento era rica y próspera y muy poblada, fue promovido Hernán Pérez de Quesada a que se fuesen a descubrir estas sierras nevadas, y si la región fuese tal como deseaban, poblase la gente en ella y así se remediarían los que no tuviesen sustento particular; y para este efecto nombró por capitán al capitán Baltasar Maldonado.

Hacia 1541 ó 1542 Maldonado volvió con noticias de minas de oro e indios feroces: “los panches”. Las minas estarían entre los ríos de la Lagunilla y Sabandija. Pocos años antes Jiménez de Quesada había bajado desde el altiplano a reconocer las tierras bajas. Se encontró con las tropas de Belalcázar en el río de la Sabandija. Juan Díaz no estaba con ellos.

Aguado informa también que Santa Fe se encontraba llena de buscadores de fortuna que habrían llegado persiguiendo Eldorado. La expedición de Maldonado serviría para que esa ambición de oro encontrara escape. En la siguiente expedición, comandada por el capitán Venegas en conquista y pacificación de los panches y en busca de las minas de oro en los ríos que bajaban de las Sierras Nevadas de Cartago, saldría Juan Díaz; tal vez por última vez un soldado a pie, en busca de Eldorado y la guaca.

³⁰ Esta certeza es interesante porque sobrevive en la actualidad la noticia de que en donde se acumula la nieve hay oro (ver capítulo seis).

4.4 La mina perdida

Lucas Fernández de Piedrahita (1973: 566) dice que esa expedición en breve tiempo descubrió minas en Ibagué, Santa Águeda, Victoria, Mariquita, aparte de las de la Sabandija y Venadillo. Entre los soldados se encontraban Martín Yañes Tafur, uno de los firmantes de la Probanza, y Juan Díaz. Los pormenores de esa expedición fueron narrados por fray Pedro Aguado y fray Pedro Simón.

Esa misma expedición produjo la fundación de Tocaima, conocida entonces como Ciudad de los Panches, en 1544. En un gesto de generosidad que Aguado resalta, le pusieron el mismo nombre que los indios le daban a su asentamiento. Dicha ciudad desde 1544 y hasta 1555 tuvo una amplia jurisdicción que incluía los territorios de los actuales Norte del Tolima y oriente de Caldas. Luego de mediado el siglo XVI, los españoles fundaron Mariquita y Victoria, poblaciones que se dedicaron a la explotación de minas de oro y plata. Uno de los fundadores de Tocaima fue Juan Díaz.

Cuando Juan Díaz apareció en los documentos de la administración colonial ya era un hombre muy rico. En la Probanza, pero sobre todo en los cronistas, se dice que esta riqueza provenía de la explotación de las minas de oro cerca de Mariquita. Pero mientras la Probanza quiere diluir su relación directa con las minas de oro, los cronistas hablan de cierta mina secreta de Juan Díaz. Germán Colmenares (1978: 271-272) desmiente esas versiones y argumenta que las actividades mineras de El Rico no fueron extraordinarias. Afirma que su fama se debió a la extensión de sus tierras y algún ganado, mulas y puercos.

En la Probanza de Servicios, el mismo Juan Díaz dice que sus réditos se debían a las labranzas en el río Bledos (un afluente del río Lagunilla cerca de Armero) para el sostenimiento de las minas, al mantenimiento del camino entre dichas vegas y Mariquita y, eventualmente, a su influencia para que el trabajo en las minas no decayese. Según él, fue el primer vecino de Tocaima con estancias en ese río. Con los productos sacados de estas estancias, afirma, sostuvo las minas en el río Sabandija y en Mariquita (AHN, 1940a: 5). También, que prestó dinero a los vecinos de los nuevos pueblos; que mudó las minas del río Sabandija a Mariquita con la ayuda de la cuadrilla de Martín Yañes Tafur; que hizo el camino y levantó dos puentes para comunicar el río de los Bledos con las minas de Mariquita; y que fue el primero que puso recuas de mulas para traficar entre las labranzas y las minas. También dice haber sido ser el español que más “quintos” había pagado por su explotación de las minas y que tenía negros a su servicio a los cuales sólo ha ocupado

en las minas (AHN, 1940a: 6). Yañes Tafur, como otros de los firmantes de la Probanza, confirma todas estas afirmaciones. Las preguntas quieren demostrar probidad en el comportamiento de El Rico. Ciertamente, había dudas acerca del origen de sus riquezas.

En la demanda que en 1563 le instauró Catalina Díaz, su hija de la unión con Elvira, ella declara que (AHN, 1940b: 31):

[...] el dicho Juan Díaz, hombre rico y caudaloso y favorecido en la dicha ciudad de Tocaima, y tal que aunque por mi parte le sea pedida alguna cosa de lo sobre dicho ante la justicia ordinaria de la dicha ciudad de Tocaima, no lo alcanzará allí, ni le será fecha así por lo susodicho como por haber sido el dicho Juan Díaz Alcalde ordinario en la dicha ciudad y que se espera lo será otro año, y porque los Alcaldes Regidores y Escribanos y todos los demás vecinos de la dicha ciudad, o la mayor parte de ellos, le deben deudas en muchas cuentas de pesos de oro y como este es negocio de tanta calidad, no harán las dichas justicias más de lo que él quisiere.

En las minas muchos “señores de cuadrillas” habrían tenido deudas con Juan Díaz. Con seguridad, cobraba ferozmente por préstamos comida, ropa y “otros bastimentos”. La convicción con que Catalina declara que la ley no lo alcanzará en Tocaima, ya que en ese lugar él parece ser la ley, es la razón por la cual la demanda se instaura en Santa Fe. Las muchas deudas “de pesos de oro” pondrían la justicia de su parte.

Martín Yañes Tafur, uno de los endeudados con Juan Díaz, asegura que El Rico prestó dinero a vecinos españoles para sus necesidades y para “comprar haciendas”. También aclara el traslado de las minas de oro del río Sabandija a Mariquita. Según explica, las minas estaban en el Sabandija y Juan Díaz convenció a “los demás señores de cuadrillas de oro” para que se fueran a Mariquita. Al cabo de un tiempo, comoquiera que la extracción de oro en Mariquita se vino a menos, las demás cuadrillas se habrían devuelto para el río Sabandija. Pero entonces las cuadrillas de Juan Díaz y Martín Yañes permanecieron en Mariquita “y después viendo las demás como se sacaba buen oro se volvieron” y abandonaron definitivamente las primeras minas (AHN, 1940a: 13-16). Esta mudanza orquestada, da para pensar que Juan Díaz habría querido alejar a los demás mineros del cañón del río Lagunilla y del río Sabandija, en donde fueron descubiertas las primeras minas. Francisco Bravo, vecino de Mariquita, el fundidor Hernán Pérez y el tesorero Andrés López de Galarza declaran en favor del Rico y dicen no saber de dónde venía el oro. Juan Yañes dijo que el Rico había “sacado oro en cantidad en las dichas minas, tanto como el que más sacó, y ninguno más que él” (AHN, 1940a: 16). Esta y otras declaraciones coinciden en la existencia de unas minas de Juan Díaz. En algunos cronistas tardíos se

lee acerca de unas “minas perdidas” o de “los socavones de Juan Díaz” (Rodríguez Freyle, 1979: 376).

Para los cronistas del siglo XVII la mina de Juan Díaz se convirtió en un misterio. Un enigma con dos rostros: la forma extraña en que habría sido explotada y el lugar incógnito en donde se hallaría. Flores de Ocariz, por ejemplo, dice que la mina se hundió “y no fe ha podido Volver à hallar” (1990 t. ii: 139).

4.5 La Casa Grande

En la memoria colonial la riqueza de Juan Díaz se fue olvidando del socavón perdido. En cambio, la casa que construyó en Tocaima fue objeto de reiteradas y breves descripciones en diferentes documentos. Unos y otros se refieren a La Casa Grande, a la Casa Grande de Tocaima o a las casas de Juan Díaz. La primera descripción es de Gonzalo Pérez de Vargas (1993-1995: 369-382) hacia 1573, antes de la muerte del español. El documento (p. 391) dice lo siguiente:

Es la çiudad de Tocayma una pequeña poblaçión en el nuevo rreyno de granada que terná v(e)z(in)os asta quarenta casas y la mayor parte dellas de cal y ladrillo entre las cuales ay una que hedificó el capitán Joan Díaz Xaramillo vezino della, las cuales se tienen por las mejores que ay en estas partes de yndias, ansí por ser buen hediffiçio y muy grandes como por tener todo el maderamyento de pul(i)díçimos artesones entre tallados y todo de madera de çedro de la qual y de nogal, es todo el maderamyento destas casas las quales aún no quedaron del todo perfetas y acabadas porque la muerte previno a su hedificador. Haze muy hermosa perspectiva este hediffiçio a los que bienen de Santa ffee porque la primera y mejor casa que ven y todas las demás del pueblo son del mejor hediffiçio que ay en este rreino.

La muerte del edificador (un albañil a quien obligó a trabajar en las minas y que luego demandó) habría demorado una construcción que tardó más de tres lustros. La obra inició cuando Juan Díaz se casó con Francisca Ortiz, en 1560, luego de la muerte de la india Elvira. En 1573 todavía había pleitos por la factura de labores de albañilería (BLAA). Pérez de Vargas describe el artesonado tallado y las maderas de cedro y nogal. La segunda descripción de la casa está en la “Relación de las cosas notables que hay en el Distrito de

esta audiencia de el Nuevo Reyno de Granada”. Es un documento sin firma ni fecha, pero de cerca de 1608³¹, según Hermes Tovar, quien lo transcribe (1993-1995: 494):

Aquí hubo un hombre humilde que fue muy rico y de tan buen discurso que pareciéndole iría muy adelante su ciudad, en ella labró una casa muy grande de madera dorada, lazos y artesones que hizo traer de Castilla y azulejos sevillanos con 4 torres que tiene los chapiteles de lacta, cabrán dentro todos los vecinos de la ciudad que serán 40 y bien escasos en todo con sus familias, habitanla murciélagos.

La madera dorada es un motivo que se que aparecerá siglos después como atributo de El Rico y sus casas. Los documentos mencionan siempre los azulejos traídos de Andalucía o de Sevilla. También repetirán que Juan Díaz era de origen humilde y que “llegó a tener tanto como el que más”. Fray Pedro Simón no describe la casa, pero dice que podía competir con la de un príncipe (1981 t. iv: 191). La versión de Juan Flores de Ocáriz (1990 t. ii: 139), escrita hacia 1674, cuenta que

Juan Díaz Xaramillo, hombre poderoso [...] fabricó en Tocayma las casas más fastuosas que ha auido en el Nuevo Reyno de Granada, que por ellas eftuuo en mudarfe la real Chancillería á aquella Ciudad, y para fu efidicio hizo traer de Seuilla azulejos, y otras cosas [...].

En Flores de Ocáriz aparece por vez primera que la Real Audiencia se trasladaría a Tocaima debido a la fastuosidad de “las casas” de Juan Díaz. Lucas Fernández de Piedrahita explica que “deseando eternizarse en la posteridad labró una casa que pudiera servir decentemente de Alcázar” (1973: 568). Alonso de Zamora (1945 t. II: 315-316), quien publicó en 1701, añade que la casa podría “servir de Alcázar á nuestros Reyes”.

La ansiedad por eternizarse, así como el origen humilde del español, volverán una y otra vez en las sagas populares de la larga vida de Juan Díaz. Las dimensiones y las riquezas de la casa se acrecentaron con el paso del tiempo. La casa grande vino a convertirse en “las casas” y estas comenzaron a ubicarse en más de un lugar: en La Mesa, en el Tolima, en el Salto del Tequendama, en Tocaima, en una iglesia de Bogotá. Con la mina pasó lo mismo. La convicción colonial era que “los caudales de Juan Díaz” estaban malditos. El paso del tiempo destiló la convicción, propia de las leyendas que cuentan su larga vida, de

³¹ El documento se encuentra en el Museo Británico, Sala de Manuscritos, Gayangos 13992, ff. 334r.-340r.

que Juan Díaz creía tener tanto como los reyes para labrarse una casa de su estatura y quería ser eterno.

Y por increíble que parezca, lo logró. Sin embargo pudo ocurrir exactamente al contrario, Juan Díaz tuvo tanto como para lograr un reino que fue creciendo con él; y de su estatura, la más alta, se construyó la casa en la que finalmente quedó atrapado. El crecimiento sin medida de su riqueza, tal vez debido a su ostentación, fue síntoma, según lo cuenta la primera literatura republicana, de algo más: una ambición sacrílega o un pacto diabólico.

No obstante, para que la certeza de ese crecimiento sin medida de la riqueza de Juan Díaz en las narraciones coloniales fuera posible, debieron ocurrir dos desastres. El primero se suele contar luego de la descripción de su casa: la creciente de 1581 en el río Patí (luego llamado río Bogotá). El segundo, la erupción del volcán de Cartago en 1595.

4.6 Las dos avalanchas antiguas

En 1581 una avalancha asoló a Tocaima, destruyendo buena parte de la casa de Juan Díaz y en 1595 una erupción del Nevado del Ruiz lanzó una avalancha de lodo, hielo, magma y piedras por las cuencas de los ríos Lagunilla y Azufrado.

Según cuenta Zamora (1945 t. i: 349):

Con grande estrago manifestó el tiempo, que los Conquistadores erraron el sitio, que eligieron para la fundación de Tocayma; porque cercano el río empezó á entrarse en la Ciudad, derribando los más cercanos edificios. El año de 1581 fue tan grande la inundación, que la arrassó con pérdida tan considerable de los vezinos, que los dexó destruidos, y humillada aquella grandeza, con que la avian ilustrado [...].

Rodríguez Freyle (1979: 306) declara de forma dramática que la casa fue “comida” por el río, “sin dejar piedra de ella”. Aunque no fue cierto que no quedara piedra de la casa, esta es la mayor convicción del mundo colonial.

En 1581, la avenida del río Patí (hoy río Bogotá), que ya había inundado por cuatro veces a Tocaima, empantanó la casa de Juan Díaz. Con excepción de parte del artesonado, todo se perdió. Pedro Simón, en 1621, decía de la casa que el río “va concluyendo con ella” (1981 t. iv: 191). Los artesones del techo de la casa de Juan Díaz se encuentran en el presbiterio de la actual iglesia de la Concepción, en Bogotá. Fernández de Piedrahita (1973: 568) añade que

después de asolada con las inundaciones y crecientes del Patí, han sido bastantes las ruinas para hermohear las iglesias parroquial y de Santo Domingo, que se han labrado en la nueva ciudad, y lo que es más, para el magnífico templo de la Limpia Concepción de Santafé, que es uno de los ilustres y aseados de las Indias, sin que de toda aquella riqueza y majestad haya dejado el tiempo otras señales, pues en el mío he conocido muchos de sus descendientes en suma pobreza.

La creciente que bajó por el Patí fue el comienzo de la tragedia. En 1583 su hija sería asesinada a cuchilladas por su esposo, según cuenta Rodríguez Freyle (1979: 306). Cien años después, según Piedrahita, sus descendientes estaban en la miseria. Ocáriz dice que “nietas fuyas fe vieró pidiendo limofsna, exemplo, y caftigo de fobervia” (1990 t. ii: 139). Luego de esta afirmación aparecerá siempre en los documentos escritos la soberbia acompañando a la riqueza y como causa de la pérdida de la riqueza. Terminan afirmando que por castigo a la soberbia habrían llegado la avenida del río y la ruina. Y además, que la inundación arruina.

Los elementos fundamentales de la larga vida de Juan Díaz ya se encuentran señalados en Piedrahita: las minas habidas por modo extraño, la casa fabulosa, el ánimo desafiante e insensato, las crecientes e inundaciones provocadas por el río, la riqueza perdida o malgastada. Para que estos elementos se asentaran en la memoria colonial, que con seguridad es la fuente principal del obispo y del genealogista, tuvo que pasar un siglo luego de la creciente de 1581.

Las variaciones sobre la larga vida de Juan Díaz se extienden hasta el periodo republicano. Soledad Acosta (1883: 404) a finales del siglo XIX, y confundiendo personajes, afirma que

Le llamaban el rico, porque era dueño de las minas de oro de Tocaima, que se taparon en tiempo de su hijo, del mismo nombre. Este último había mandado labrar las casas más suntuosas que se vieron en aquel tiempo en todo el Reino; y como era soberbio y orgulloso, y cuando creció el río Bogotá destruyó las casas, y se taparon las minas, decía la gente de Tocaima que aquello le había sucedido en castigo de su soberbia.

Para esta autora, la pérdida de la casa y la de las minas se debe a la misma creciente. Allí se han condensado dos pares: la casa y la mina (que hasta ese momento eran la forma material de una riqueza fabulosa), la creciente del río y el castigo por la soberbia. Pero para que la inundación arruine en la larga vida de Juan Díaz fue necesario otro evento caudaloso.

La erupción del Volcán de Cartago y la consecuente avalancha por el río de la Lagunilla ocurrió el 12 de marzo de 1595. El volcán de Cartago era “un cerro redondo nevado” según

Fray Pedro Simón, quien escribió hacia 1620 (1981 t. iv, parte segunda, noticia sexta, cap. xli: 306). Se escuchó un fuerte sonido y luego tres poderosos estruendos (1981 t. IV: 306; t. V: 300). En el tomo IV Simón dice que fue a eso de las once de la mañana, mientras que en el tomo V dice que fue a las ocho de la mañana. En la “Relación de las cosas notables que hay en el Distrito de esta audiencia de el Nuevo Reyno de Granada” (Anónimo, 1993-1995: 493) se lee que el “cerro nevado” es conocido como Volcán de Gualí y que la explosión ocurrió a las cinco de la mañana, “el día de la resurrección de Lázaro, año 94”. Después, una espesa capa de ceniza oscureció el mundo alrededor de las Sierras Nevadas de Cartago (Simón, 1981 t. V: 300).

Luego comenzaron a salir tan crecidos borbollones de ceniza orizente una noche muy oscura de tempestad y sin luna, y comenzó a caer envuelta con piedra pómez tan menuda como arena, que fue acrecentándose poco a poco, hasta ser como menudo granizo y que hacía el mismo ruido que en los tejados. Duró esto como dos horas, habiéndose aclarado algo el aire, hasta que después de ellas tornó a oscurecerse con un nubarrón tan espeso que no se podía leer una carta, con ser casi medio día [...].

Cayeron fragmentos de piedra pómez varias millas alrededor “causados de haber reventado este cerro por bajo de la nieve por el lado que mira al este [...]”. Sendas crecientes se formaron en los ríos Gualí y Lagunilla. Simón (1981 t. iv: 306-307) dice que los ríos:

debieron de atajarse con la tierra que arrojó la reventazón y rebalsando algún tiempo sus corrientes, salieron después con tanto ímpetu, ayudado por ventura de nuevas fuentes que se abrieron en esta ocasión, que fue cosa de asombro sus crecientes y el color del agua que traían que jamás parecía que era agua, masa de ceniza y tierra, con tan pestilencial olor de piedra azufre que no se podía tolerar de muy lejos. Abrasaba la tierra por donde se extendía el agua y no quedó pescado en ninguno de los dos que no muriese. Fue más notable esta creciente que en el río Gualí, en el Lagunilla, cuya furia fue tal que desde donde desemboca por entre dos sierras para salir al llano, arrojó por media legua muchos peñascos cuadrados, en que se echó de ver su furia más que si fueran redondos, y entre ellos uno mayor que un cuarto de casa. Ensanchóse por la sabana más de media legua de distancia por una parte y otra, mudando por la una de nuevo la madre y anegando la inundación todo el ganado vacuno que pudo antecoger en cuatro o cinco leguas, que fue así extendido hasta entrar en el de la Magdalena, abrasando de tal manera las tierras por donde iba pasando, que hasta hoy no han vuelto a rebrotar sino cual y cual espartillo.

El nombre del río hasta antes de esa erupción fue “de la lagunilla”, lo cual hace suponer que la exploración de los soldados de Belalcázar y de Jiménez de Quesada, quienes vinieron a encontrarse en esta región entre 1538 y 1539, habría encontrado una lagunilla que le habría dado nombre al río. Lo cierto es que “las labranzas” de Juan Díaz, entre las cuales se pudo encontrar la mina que lo habría hecho inmensamente rico, fueron afectadas

por esta avalancha caudalosa. Eventualmente, la avalancha por esta primera erupción histórica del Volcán de Cartago (luego conocido como Páramo o Nevado del Ruíz y también como Páramo de Herveo) pudo haber cubierto las minas de Juan Díaz. Para explicar esta conjetura voy a referir las vicisitudes de la riqueza de Juan Díaz.

4.7 Modos extraños

Todas las crecientes que dañaron las propiedades de Juan Díaz son misteriosas. También hay sucesos mágicos en torno a las minas. Volvamos a Ocáriz (1990 t. ii: 139):

[...] facabale fu quadrilla de Negros considerable oro cada femana, y porque en vna folo le traxeron vn borceguí lleno de oro, menofpreciandolo por poco, lo derramò, y defde aquel dia fue decayendo, porque fe hundiò la mina cogiendole los Negros dentro, y no fe ha podido Volver à hallar [...].

Al tiempo que Juan Díaz derramó el oro, la mina fue decayendo y se derrumbó sepultando a “los Negros”, quienes eran los garantes de la valiosa producción. Y aunque no hay consenso entre los primeros cronistas sobre el derrumbe de las minas, sí que lo hay acerca de que esa mina se perdió y no se pudo volver a encontrar y acerca de la creciente que se llevó la casa. Pero como vimos, la creciente que pudo afectar a las minas fue otra y bastante lejos.

Ocáriz siembra confusión: el derrame del oro por Juan Díaz, el derrumbe en las minas y la avalancha que las cubre, son uno y el mismo evento. En estas sagas de eventos desafortunados la casa y las minas ocupan el mismo lugar, las crecientes son la misma y el oro y los materiales de construcción o los materiales del derrumbe son lo mismo. La riqueza soberbia se materializó en la casa, pese a que provenía del oro de las minas.

Del mismo modo, las medidas se trastocaron. Un borceguí era una especie de bota que llegaba casi hasta las rodillas. Fue por soberbio que consideró poco tanto oro. Tanto es el oro que el mundo colonial le atribuye a Juan Díaz, que Fernández de Piedrahita afirma que “habiendo encontrado una mina de oro por modo extraño, sacó de ella tanta cantidad, que lo medía por fanegadas” (1973: 568). La fanega es una medida colonial de capacidad para arenas y otros áridos. Equivale a una arroba, veinticinco libras o un cuarto de bulto, aunque esta última equivalencia varía según los lugares. Fanega también nombra la cantidad de tierra necesaria para producir una fanega de trigo; fanegada es sinónimo de abundancia

de riqueza (RAE, 1726-1739). Lo que quiere decir, de nuevo por un “modo extraño”, que Juan Díaz usaba el oro como material de construcción. Tendría tanto oro como para construir casas o que su casa era o pudo llegar a ser de oro.

El padre Alonso de Zamora (1945 t. ii: 315-316) explica el “modo extraño” por el cual se hallaron las minas y enfatiza la forma de tasar el oro: “que aviendo hallado vn negro suyo vna mina de oro, por el indicio de que las hormigas, para limpiar sus madrigueras, sacaban algunos granos”. En Juan Díaz los pecados son la soberbia y la ambición. Fue “la ambición de tener más”, como dicen todavía en San Pedro, lo que “lo fracasó”. Como quiso tener más, todo lo perdió (Vargas Machuca, 1892 vol. i: 73).

Esta historia de las hormigas crece en el mundo colonial y se mantiene hasta nuestros días. Las primeras hormigas aparecen en una mina que estaría en inmediaciones del Sabandija o el Lagunilla, ríos que caen desde la Cordillera Central. Otras aparecerán en lugares cada vez más distantes. Desde principios del siglo XVIII Juan Díaz aparece en los documentos escritos preferiblemente en la cordillera Oriental. Su larga vida continuará en los alrededores de Tocaima y en toda la vertiente de esta cordillera al Magdalena, desde la Sabana de Bogotá.

En el camino de Tocaima a Bogotá, el Rico tuvo una finca tan grande que en sus propios terrenos se fundó “La Mesa de Juan Díaz”. En ese lugar, luego conocido como La Mesa, pulularon relatos de Juan Díaz. Algunos fueron registrados por Fray Juan de Santa Gertrudis (1970: 187-188). De tal modo que hacia 1790, poco más de dos siglos después de la muerte del español, el fraile escribió:

Esta mesa es un empinado cerro muy eminente, que arriba forma un llano que tendrá una milla de largo, y en proporción de ancho. En años anteriores lo compró al rey un español llamado Juan Díaz, y fundó en él una grande hacienda, y de esto tomó la denominación de La Mesa de Juan Díaz. Es tierra templada y de todos frutos y semillas prueban en él. Tuvo pues este hombre una ventura, pero no la supo conservar, y Dios que se la dio, se la quitó después. Fue el caso que uno de los negros esclavos que tenía encontró dentro de un pedazo de monte muchos montoncitos de oro en polvo, que de sus nidos, en lugar de tierra, sacaban las hormigas que vivían en todo aquel monte. El negro avisó a su amo, el cual fue con el negro allá. A lo que vio tanta riqueza, encargó el secreto al negro, y desde aquel día empezó con todo sigilo a acarrearlo a su casa entre los dos. Ya que tuvo el oro en su poder, se puso muy soberbio, y viendo que las hormigas siempre proseguían en volver a sacar más oro, se figuró que habría mucho, y receloso que su negro no descubriese a nadie aquel secreto, un día estando con él en el monte, mató al negro. Pero al instante todo el oro de los hormigueros, y el que tenía ya en su casa, se volvió estiércol de hormigas, y él, de pesar, dentro de breve tiempo, murió impenitente.

“Tuvo una ventura” dice el cronista; y casi todas las informaciones, sin detenerse mucho, coinciden en que era un “hombre rico, poderoso y favorecido”. Era consentido por la fortuna: El Rico consiguió lo que venía a buscar y encontró más. El conquistador encontró, incluso, un modo de aliarse con el mundo indígena. Fue durante su alianza con la india Elvira que empezó a ser llamado El Rico. Su segunda alianza, esta sí legal y con una heredera de Santa Fe, Francisca Ortiz, pretendía preservar y acrecentar sus posesiones: las oscuras demandas entre sus herederos hacen parte de la ruina de su casa.

La influencia de Elvira sobre Juan Díaz al cabo de casi veinte años de vida compartida no debió ser menor. El viaje al Nuevo Mundo del soldado humilde fue una búsqueda infatigable del oro, primero, y luego de El Dorado o de esmeraldas como la de Manta. Por qué, de otro modo, iría a dar a una de las pocas regiones en las que esas dos formas de riqueza son contadas como ciertas: el Nuevo Reino. Tampoco es casual que se quedara en Tocaima, a medio camino de las Sierras Nevadas de Cartago y de la tierra de los Muzos. Juan Díaz fue conquistado por el Nuevo Mundo a tal grado que él mismo se fue convirtiendo en un “hombre dorado”: recordemos la descripción de El Dorado, un rey cubierto con trementina que, derramado de oro en polvo y derramador de polvo de oro en el agua, se sumerge en una laguna. En Castellanos está la fórmula canónica de esa coincidencia: “el dorado por infinitas vías derramado”. La abundancia siempre es un crecimiento sin límite que rebosa y derrama. Juan Díaz fue El Dorado; hizo de él mismo eso que fue a buscar. La literal inmersión de Juan Díaz en el mundo americano resulta más compleja. Para comprenderlo debemos referir una tercera avalancha histórica que bajó por el río Lagunilla y a cierta forma de la memoria en el mundo colonial.

4.8 Más avalanchas

El miércoles 19 de febrero de 1845 una nueva creciente bajó por el cañón del río Lagunilla. La descripción del geólogo Robert J. Treffry en una carta firmada en Tasajeras el viernes 21 de febrero y publicada por *El Día* en Bogotá el 10 de marzo (en Espinosa, 2001: 67-68):

El miércoles 19 del corriente un poco antes de las 7 de la mañana se oyó un grande ruido en el llano del río Lagunilla y al mismo tiempo hubo un temblor de tierra. —Luego apareció en la angostura por donde sale el río de la cordillera una inmensa ola de barro que siguió con suma rapidez por todo el llano a uno y otro lado del río llevándose los montes de árboles grandes como paja, envolviéndolos y cubriéndolos de tal suerte que no quedaba señal alguna de haber habido monte—. Lo mismo sucedía con las casas y caneyes que encontraba en su curso, cubriéndolos juntamente con sus habitantes, alcanzando y

envolviendo a los infelices que despavoridos huían de la muerte; así es que toda la población de la parte superior del valle ha sido destruida, y muchos que pudieron escapar del torrente y ganar algún alto o palizada han quedado aislados y se mueren de hambre y sed porque es imposible socorrerlos, habiendo quedado todo el llano cubierto de una capa de lodo y arena tan profunda que nadie puede pasar por encima sin consumirse, solamente algunas pocas personas que se aislaron cerca del borde del torrente han podido salvarse por medio de caminos formados con ramas de árboles. [...].

Este grande torrente no consiste solamente en lodo, es una mezcla de piedras, cascajo, arena y barro junto con grandes masas de nieve que ha bajado en tanta cantidad que aún después de tres días no se ha disuelto enteramente porque la capa de tierra que la cubre la protege del calor [...].

Esta espantosa inundación ha sido producida por el derrumbe de un pedazo del páramo nevado del Ruiz, en donde tiene su nacimiento el río Lagunilla. El aspecto del llano de Lagunilla actualmente es el de un desierto de arena o playa de mar con unas isletas de monte y algunos árboles grandes aislados esparcidos [...].

Esta avalancha habría sido producto de un sismo que provocó el desprendimiento de una parte del casquete glaciar del nevado del Ruiz (Espinosa, 2001: 79). No se habla de azufre o materiales volcánicos; en cambio, se describen enormes bloques de hielo. La descripción del horror que causó esta segunda avenida solo es comparable a las narraciones de la avalancha de 1985. Es muy posible que si las minas de Juan Díaz, conocidas en los documentos como los Socavones de Juan Díaz o La Trementina, quedaban cerca de la desembocadura del Lagunilla al llano, se vieran afectadas por las crecientes de 1595 y de 1845. Los socavones fueron cubiertos por el lodo en una o en otra avalancha.

La memoria del mundo colonial ha vertido todas estas avalanchas en una narrativa reiterada en textos de los siglos XIX y XX. Medardo Rivas (1983: 100-115) a finales del siglo XIX escribió una vida novelesca en la cual la precisión histórica no es lo relevante. Es un Juan Díaz malvado y pernicioso. Rivas refiere un amor pasional del español por la joven Elvira³², hija mestiza de un viejo capitán español llamado Hernán González, Gonzalico. Elvira es como una dama de corte española o un tesoro para su padre. Tras orquestar la pérdida de la virtud de la joven y la condena de su enamorado (un tal Peñalver), Juan Díaz organiza una cena espléndida en la noche del viernes santo, un 9 de abril. El pueblo entero, endeudado, se entrega a la fiesta. Gonzalico busca a la hija perdida y la encuentra en la

³² Carranza (1941) nota la coincidencia de los nombres de esta Elvira y de la india de Quito, madre de las hijas que lo demandaron.

casa de Juan Díaz, en donde éste la ocultada. Cuando Juan Díaz declara que ella misma lo ha buscado (p. 115).

El viejo Gonzalico se quedó como herido por un rayo: los invitados echaron vivas a Juan Díaz y apuraron sus copas.

— ¡Maldito seas, Juan Díaz! dijo el viejo. ¡Malditas sean tus riquezas!
 — ¡Ni Dios puede quitármelas, dijo Juan Díaz, ni Dios puede quitarme a Elvira!
 Entonces un vago rumor empieza a oírse, la multitud grita en la calle espantada, el ruido se aumenta y se hace atronador y terrible, un viento colosal apaga todas las luces y una ola inmensa de agua invade el salón y se lleva todo cuanto se le opone.

Una inmensa creciente del Bogotá se llevó con Juan Díaz la casa grande y la ciudad de Tocaima.

Esta versión siembra una bella confusión entre el oro, el amor y la procedencia de Elvira o de la riqueza o del amor. Trae la única descripción vívida de cómo debió haber sido la avalancha de 1581. Además, Rivas hace de Juan Díaz una víctima de la creciente; algo que estuvo a punto de ser dicho por la crónica pero que no fue afirmado.

Manuel José Forero (1938), casi cuarenta años después, agregó un nuevo detalle. A Juan Díaz lo vieron en compañía del mohán del río Ricachá o San Francisco. Ese río nace en el páramo de Choachí y sale a la sabana de Bogotá por entre los cerros de Monserrate y Guadalupe. Forero no se refiere a Gonzalico ni a Elvira. La mujer es española, Juana de Molina. Juan Díaz, un hombre “de ojos negros”, luego de conquistarla y sacarla del Nuevo Reino, la abandona en una cueva mediterránea. La creciente del Patí sería un castigo debido a la maldición de la mujer desairada. Juan Díaz habría recordado a Juana mientras era arrastrado por las ondas de la creciente en medio de la espantosa noche.

Pedro Alejo Rodríguez (1938) hace participar de la leyenda de la mestiza Elvira a su madre, la india Firavita, fiel esposa de Gonzalico. Una vez Juan Díaz asegura que ni Dios puede quitarle sus riquezas (Rodríguez, 1938: 47):

mil saetas luminosas hirieron el firmamento; las nubes se soltaron en lluvia frenética, y el trueno empezó a reventar por la llanura... Embravesiose también el jeque o mohán del Tequendama, y desencadenando una gigantesca creciente del Patí, arrasó para in sécula entre las ondas a la vieja ciudad, con todo y el águila de dos cabezas de su escudo, la Casa grande, Juan Díaz y Hernán González, Fitavita, Peñalver y doña Elvira.

La soberbia de esa frase terrible, “Ni Dios con todo su poder puede quitarme la riqueza”, produce la tormenta y la creciente que baja desencadenada por el “jeque o mohán del Tequendama” arrasa con todo y con todos. En esta versión el mohán no es su amigo sino

su verdugo. El caudal que produce, y que presumiblemente habría bajado desde el Salto del Tequendama, se lleva también los caudales de El Rico.

4.9 Cerro caudaloso

Muchos de estos relatos de Juan Díaz dicen que fue un “hombre caudaloso”. Por supuesto, quieren señalar la riqueza. Pero uno recuerda los caudales derramados en las avenidas de los ríos. Un “hombre caudaloso” perdido en los caudales de los ríos. Esos caudales fueron su fortuna y su ruina. Si la creciente se llevó la casa y cubrió las minas, Juan Díaz quedó atrapado en los remolinos de esos caudales. La consecuencia que se sigue de esta lógica es que Juan Díaz vendría a ser causa de los caudales (por su soberbia y por ser él mismo caudaloso). Juan Díaz se vuelve la riqueza y lo que se lleva la riqueza: es el oro acumulado y aquello que arrebató al oro acumulado: un hombre avalancha. En últimas, eso fue lo que hizo en su reinado de deudas y pendencias: hacer riqueza a su paso, arrebatándola. Juan Díaz, un “hombre caudaloso”, un hombre creciente. Pero recordemos que en el norte del Tolima es, por lo menos, un cerro. Un hombre cerro creciente o una creciente cerro hombre. Recordemos que las guacas son el crecimiento que ocupa a los Andes.

En 1947 Aristóbulo Pardo registró y transcribió un relato en inmediaciones de Armero, cerca de la desembocadura del río Lagunilla al plan del Tolima. Se la contó "el Zoco Grabiél", un baquiano locuaz y zurdo. Pardo, quien tenía familia en San Pedro, el caserío sobre el filo de la ascendente cordillera central, a unas cuatro horas a lomo de mula desde Armero, cuenta la breve expedición como una aventura exótica en la que fuera a conocer un lugar "lleno de leyenda": el Alto Juan Díaz. Las primeras páginas están salpicadas por una tonalidad telúrica nacida durante las búsquedas que acompañaron los viajes del folclorista entre Bogotá y Armero y entre Armero y el Alto. Dos hermosos párrafos sobre Armero sitúan a los lectores (pp. 97-98):

Es una mancha de blancura, techos encinados, puesta entre pastizales y labranzas. Desde Ambalema, un poco más abajo, hasta Honda, el río de la Magdalena ha renunciado al valle, o el valle al río. (¿Quién podrá saberlo?). Han puesto de por medio una teoría de colinas y montañas, y el valle se ha acogido a la cordillera de los Andes Centrales, cosiéndonse manso. San Lorenzo [de Armero] es cálido. En la quietud del horizonte la luz vidría, hirviente, y ofusca la mirada.

Por la mañanita, la luz se viene oblicua, sobrepasa las sierras entre el valle y el río, y va a incidir de frente contra la fortaleza de los Andes. Hacia el norte y el Sur, es en vano buscar

apoyo a la distancia. Convéngase en que es aquel poblado un indefenso contra esos puntos cardinales. El Lagunilla ha hecho un viaje largo, desde el nevado del Ruiz, y hélo ahí sosegado, encandilado con el verde caliente de este valle. Desde Armero hasta el Ruiz hay tres jornadas a caballo, trepando siempre, como quien va hacia el cielo. Pero hasta el pie de la pendiente, apenas si se van unos minutos.

Y será por ahí por donde haya de salirse para ir a Juan Díaz.

Nadie en el norte del Tolima puede contar la historia de Juan Díaz sin referirse a Armero, "una mancha de blancura". Armero en un valle verde y caliente que ha renunciado al río y se ha "cosido" a la cordillera. Armero expuesto por el norte y el sur, pero protegido por "la fortaleza de los Andes" que se eleva hasta el cielo en el Nevado del Ruiz. El río Lagunilla que baja sosegado y se encandila en el valle. Imágenes bellas y parcialmente inexactas.

En Juan Díaz la tierra no era hospitalaria en 1947 como no es ahora. Las que fueron generosas parcelas de labranza, "ahora no son sino peladeros" en donde "no da ni rabia" (Pardo, 1947: 101). Según el Zoco Grabiél, Juan Díaz había sido tan pobre que por la mucha hambre se le dañó todo por dentro y se le cerró el ano (p. 103). Juan Díaz no puede evacuar debidamente. En el Alto, su casa era un palacio: ganado, bestias y "tantas riquezas que no tenía más tierra porque no le daba la gana". Las hormigas llevaban oro en polvo hasta la puerta de su casa. Se había vuelto tan rico que trancaba las puertas con piedras de oro. Todo en su palacio era de oro: la loza, los vasos, la cama, los frenos de los caballos, los estribos, las hebillas y las ollas en que cocinaba (p. 102).

El Zoco Grabiél tuvo que contar los detalles de tanta riqueza porque la historia tenía que llegar a la noche nefasta en que Juan Díaz, bebiendo vino, vio llegar a un limosnero que pidió posada y comida. Luego de que le tiraran el vino "por la cara y por encima de la ropa", el limosnero se convirtió en un cura que lo conminaba a compartir la riqueza. Juan Díaz amenazó con hacerlo "tragar tierra" y luego, desafiante, admitió que por un pacto con el diablo las hormigas le llevaban "el oro". El cura pronosticó un castigo divino, pero Juan Díaz le respondió que "ni Dios con too su poder podía quitarle too lo que tenía: que toda la región era de él; que ni Dios se la podía llevar de 'onde 'staba; que to'el oro que había debajo de to'esto era también de él, y que ni Dios se lo podía llevar de ahí" (pp. 102-103). Se acostó a dormir la borrachera.

Esa misma noche llegaron los padres de Juan Díaz, pero como eran tan pobres este no los reconoció; le tiró una moneda de oro a su padre "por la cara". "Ese oro es maldito y aquí no ha de amanecer nada", le dijo el ofendido (pp. 103-104). Esa noche no pudo dormir.

Le entró una "insatisfacción horrible" por todo el cuerpo y empezó a gritar y a insultar a sus sirvientes. Le dio "un mal". Los sirvientes en su huida saquearon lo que alcanzaron del palacio. Los vecinos, quienes vieron en sueños la escena de los padres y la furia de Juan Díaz, también huyeron (Pardo, 1947: 105).

En eso Juan Díaz estaba hecho una fiera en su casa, renegando com'un desesperáo y echando plomo, y desafiando a Dios y al diablo a que le quitaran to'o lo que tenía, y haciendo hasta pa vender. La noche se había puesto oscurita, oscurita. Eso era que no se veía ni p'hablar. Y cuando ya los sirvientes y los vecinos estaban lejos, ese hombre estaba com'un azogue; y eso era que tomaba y tomaba, pues siempre estaba más y más borrachito.

[...].

Y ái sí que se puso feo. Prencipiaron a caer rayos y centellas y se vino la tempestá más espantosa que usté tenga idea. No, si eso era que los rayos llovían casi por todas partes. Y los truenos y relámpagos era pa dar y pa convidar. Lueguito prencipió a temblar. Y como temblaba tanto to'esto se fue desvolcanando, y con tanto volcán deste láo'el río se atrancó el agua 'el Laguniya, y si'hiz'un charco pero enorme. La cos'el charco ez-que fue po'allá 'rriba. Y por supuesto el agua atrancada subió hasta que ya no se pudo atrancar más. Entonces se reventó la presa, y el agua se vino toítica par'este láo. Eso hizo un ruido que lo sintieron hasta sumamente lejos. Lo pior prencipió a media noche. Y todo se acabó antes de que amaneciera. Dicen dizque en toa la tormenta lo único que se oía eran los alaridos de Juan Díaz.

Juan Díaz se puso como "un azogue". Como si padeciera la enfermedad de la mina. Como si, tembloroso y alucinante, fuera víctima de los nervios. Después de que empezara "la tempestad más espantosa" con rayos y centellas, dice Grabiél que "empezó a temblar". Y en esa aseveración se sella la identidad entre el hombre dentro de la casa sobre el cerro y el cerro con una casa adentro y en ella un hombre que también tiembla. Todas esas cosas son Juan Díaz. Luego aparece esa voz repetida en el mundo campesino según la cual los cerros o las pendientes o las laderas o los faldones "se desvolcanan" y que en esos eventos bajan los "volcanes". Estos volcanes causan "atracamientos" o "represas" o "lagunas". Cuando estas acumulaciones de agua se desbordan, empiezan las avalanchas. Hay mucho más que la mera maldición que produce una avalancha. Es que Juan Díaz, al temblar, se desvolcana. Deja de ser un hombre rico y borracho sobre el cerro. Desde entonces es el cerro y los volcanes y el caudal.

De todo ese evento terrible lo que quedó en la memoria que cuenta Grabiél es el ruido o los alaridos "que pegaba" Juan Díaz. Según la antropóloga Laura Guzmán, quien trabajó en Socavón durante 2017, y don Gabriel Barragán, un hacendado que nos recibió en 2009, una de las características del Alto Juan Díaz es que suena: los espantos no se aparecen,

sino que se manifiestan en los ruidos que escuchan los viajeros. Desde las profundidades de la tierra se oye bramar a un toro, presumiblemente enorme, o se oye a la tierra "bujando" o "rumbando" o se oyen las campanadas de una iglesia enterrada que abre sus puertas a la medianoche del viernes santo.

En Juan Díaz la tierra buja, tiembla y se desvolcana. Otros dicen que Juan Díaz es un salto por el abismo que cae hasta el río Lagunilla que murmura, invisible en lo profundo. Otras veces se pone el acento en el diablo, que tiene una curva reservada, en donde dicen que se aparece en llamas y se lanza al abismo en medio de gritos espantosos. Juan Díaz es una geología sonora. Las descripciones de las avalanchas históricas en esta región siempre resaltan el ruido y el temblor de la tierra.

Lo que se ve es siempre limitado y lo fundamental, al parecer, nunca puede ser visto: lo que está ocurriendo objetivamente siempre se oye; la mirada puede ser fácilmente engañada por ilusiones o espantos; la neblina tiende a cubrir el mundo de día y de noche durante largas temporadas cada año, por lo cual una confianza excesiva en lo que se puede ver limitaría el alcance del entendimiento. Así es en el Norte del Tolima. Los campesinos suelen prestar poca atención al disfrute del horizonte y al "paisaje visual". Alfred Gell (1999) ha argumentado con los umeda de Papúa Nueva Guinea que debido a la experiencia limitada de la visión, en esta sociedad de selva tropical la verdad objetiva se desprende del sentido del oído. En el Norte del Tolima esto se debe, al contrario, a la acción de la neblina y a la topografía montañosa con grandes pendientes, conocidas localmente como "faldones", gracias a los cuales la gente dice estar viviendo "adentro" y cuando logran llegar a las carreteras destapadas que suelen buscar el filo de las cuchillas dicen que "salen" del monte (cfr. Guzmán 2021).

Por estas mismas razones puede decirse que Juan Díaz tiene un adentro que es el faldón que cae al Lagunilla, en donde hay vegetación y se forman volcanes, y tiene, también, un adentro del adentro, que es su interior dorado: mezcla de entrañas y arquitecturas que asustan y encantan durante Semana Santa cuando desde el otro lado del faldón algunos han visto abrirse unas puertas "como de catedral". El interior del interior de Juan Díaz es la fuente invisible de los ruidos y la experiencia objetiva de su existencia. Juan Díaz es cierto porque suena, porque sólo es indudablemente cierto lo que suena.

El Zoco Grabiél explicó que Juan Díaz no murió, no se ahogó en este evento terrible. Juan Díaz, le dijo al folclorista, se convirtió en mohán: "lo pusieron" de mohán en el Salto del

Tequendama. "Y que cuando el Salto buja y hace tanto ruido", es que Juan Díaz está bravo. Parte de su condena consiste en una vida subterránea y profundamente solitaria que sobrelleva contemplando la riqueza acumulada en objetos de oro. Otra parte de su condena es la obligación de pagar siempre con oro: pese a que es tacaño, cualquier pago que hace es generoso porque paga con oro.

4.10 Una vida larga y ocupada

El Zoco Grabiél alarga la vida de Juan Díaz, también alargada por Forero (1938), Rodríguez (1938), Flórez de Ocariz (1674), Acosta de Samper (1883), Santa Gertrudis (s. XVIII), Rivas (1899) y Fernández de Piedrahita (1688). Ninguna de las versiones de los folcloristas del siglo XIX y comienzos del XX logra la viveza, el convencimiento y la verosimilitud del vaquiano de San Pedro que devora la voz Aristóbulo Pardo y usa el mismo tono y las mismas palabras que sus descendientes en las estribaciones de la cordillera central. Allí se repite de manera sobrecogedora una historia tan vieja como el mundo.

La memoria campesina ha constatado que Juan Díaz está en muchos lugares y eventos y es esos lugares y eventos. Esta certeza no se reduce al principio lógico de la oscilación entre la fortuna y la tragedia (ver Suárez 2008). Mientras Juan Díaz sea una confluencia de eventos, lugares y personas, en él se estará manifestando, de manera flagrante, la forma del mundo campesino. La forma del mundo es una según la cual lo que está adentro se muestra afuera y lo que está afuera puede entrar: por esto, el mundo es hueco o está lleno de socavones. Pero también porque es un mundo que vive, que respira, que cae en derrumbes y se yergue en malezas.

La forma del mundo también es un modo de estar haciéndose: tiene los misterios que tiene la vida en todas las cosas que viven. El modo en que el mundo está siendo se muestra en fenómenos terribles y maravillosos, como las avalanchas que bajaron por el río Lagunilla y por el río Bogotá. Pero la memoria precisa de esos eventos no sobrevive con facilidad en los documentos escritos. Allí radica la importancia del trabajo casi desconocido de Aristóbulo Pardo. En la bibliografía de los muchos otros lugares en donde se sabe que ha vivido Juan Díaz es más difícil seguirle el rastro. El caudaloso Juan Díaz, como lo llama Flórez de Ocariz, se confunde con los mohanes o se disuelve en el camino del oro.

María Teresa Carrillo (1997) aprendió parte del conocimiento de los campesinos del altiplano cundiboyacense acerca de las correlaciones entre el oro, las crecientes y las avalanchas a mediados de la década de 1990. Los campesinos le explicaron que los dueños de ese oro, otras veces dicen "esa riqueza", son los mohanes (ver capítulo seis). Los mohanes suelen ser vistos de tres formas. La primera, como ancianos de ambos sexos, que "bajan al pueblo a hacer mercado" y pagan sus compras con "pepas de oro". Esos ancianos suelen estar cubiertos con ropa andrajosa y a veces la ropa o el pelo son restos de monte. Se sabe que son mohanes porque cuando ríen se les ven dientes de oro, porque por dentro son de oro. La segunda forma que adoptan los mohanes es la de cerros: a esos viejitos se los encuentran en los caminos y de repente se pierden en el monte, porque los mohanes son el monte y los cerros (no es clara esa distinción en el mundo campesino). La tercera forma que adoptan es la de lagunas. A veces se dice que el mohán se bajó cuando las lagunas se desbordan.

Las crecientes nacen en sitios de mohanes (1997: 201-229). En esas crecientes se mueven los mohanes o sus tunjos. A veces los tunjos son los mismos mohanes, a veces son los hijos de los mohanes. Los mohanes se mueven con sus riquezas debido al natural movimiento de las aguas y la progresiva desecación de la sabana cuyas aguas van hacia el Tequendama y desde allí a la tierra caliente y al mar. Carrillo señala ese antiguo camino del agua (1997: 209):

Los testimonios de la gente anciana recalcan la riqueza de Mojanés en el mar como un proceso conflictivo pero antiguo y natural. Este camino del agua al mar [...] es tan poco relatado como [...] la tierra caliente más allá del mar. Lo representan también al darle el nombre de Juan Díaz a los Mojanés medios locales que ya han hecho el viaje al Salto del Tequendama o a otras salidas (saltos) de aguas a tierra caliente, pues terminan sintetizándose en él, cerrando la "puerta" de la tierra fría.

De este modo, las riquezas que se mueven en los volcanes y crecientes del altiplano, sea por el Salto del Tequendama o por otra caída de agua (cascada, chorro o catarata) a tierra caliente, se vuelven propiedad del mohán Juan Díaz. Esto se debe a que los mohanes locales se llaman Juan Díaz. De tal modo que en ese nombre confluyen, de nuevo, múltiples lugares, preferiblemente cerros, pero sobre todo las crecientes, las avalanchas y los volcanes. No todos, pero sí aquellos en los que se mueve una riqueza invisible y poderosa. Un arrume de lugares que se llaman Juan Díaz aparecen en las búsquedas que se hacen en el IGAC.

El problema podría acotarse apelando a la noción de la persona distribuida en diferentes lugares (cfr. Gell, 1998). Todos los lugares son Juan Díaz y todas las crecientes son Juan Díaz. Eso es lo mismo que decir que todos los Juan Díaz son Juan Díaz.

La razón de que se vuelva gobernante del Salto y por extensión de todos los "saltos" ha sido la mutación de su tragedia en fortuna y de su fortuna toda en una inmensa tragedia. Juan Díaz es dueño de todas las riquezas del altiplano a condición de perderlas en las avenidas de los ríos del altiplano a las tierras bajas. Juan Díaz es el generador de los trágicos desplazamientos de la riqueza en el altiplano y es, él mismo, el trágico desplazamiento de la riqueza. En Cota, una población de la Sabana de Bogotá, María Teresa Carrillo (1997: 210) preguntó por el nombre del mohán del Majuy, cerro tutelar de esa población, y don Seferino, un raizal anciano, le contestó:

Se llama Juan Díaz. Pero ese ya no está. Se bajó en 1930 y cuando bajó se llevó el pueblo. El pueblo quedaba donde hoy llaman "Pueblo Viejo". Todo eso se lo llevó para el río y fue a templar al Salto.

¿Por qué se fue?

Porque cuando se aburre se cansa y se vá. Arrancó y fue a dar al Salto. De ahí es que iba a hacer mercado a la Mesa. Pero él no cobraba en trueque sino que pagaba con monedas de oro.

En el altiplano cundiboyacense Juan Díaz es algunos cerros y algunas avalanchas. Las avalanchas terminan siendo cerros moviéndose. Juan Díaz es el causante de avalanchas como las que ocurrieron en la cuenca del río Lagunilla en 1595 y 1845. La razón es el principio geológico según el cual el oro se mueve en avalanchas y una avalancha arrebató el oro al que lo tenía todo. Por su inmensa acumulación de oro y tierras, y por ser víctima de los volcanes, Juan Díaz se fundió en el mohán del Tequendama o fue devorado por el mohán y devino el mohán que gobierna los movimientos de la riqueza, la tierra y el agua.

Con esas características lo recuerdan en el centro de Colombia. Se dice que este personaje se mueve camuflado en la neblina o es la neblina misma que se mueve, generalmente desde las tierras bajas hasta los altos Andes en las cordilleras oriental y central. En una época yo pensaba que gobernaba los caprichosos movimientos de la neblina que baja desde el Salto del Tequendama o sube hacia ese lugar. Ese argumento desconocía la forma de las narrativas campesinas que no se preocupan por separar a la neblina de Juan Díaz. Yo suponía que Juan Díaz era diferente de las cosas que gobernaba: los campesinos a veces dicen que el mohán manda la neblina y otras veces dicen que esa

neblina es el mohán. Los habitantes antiguos de La Mesa saben que Juan Díaz puede bajar los miércoles, día de mercado, a llevarse muchachas. Natalia Barrios, la sobrina del hombre que hasta hace unos pocos años representaba a Juan Díaz en las fiestas de La Mesa, sabe que la neblina en la que baja es lo mismo que el humo de su tabaco.

Dicen en La Mesa que Juan Díaz vive cerca de la laguna de Pedro Palo o en la laguna misma. Saben que desde allí amenaza con arrasar a la población. Lo mismo saben los habitantes de Tena. Dicen que la laguna brama porque está encantada. Cuentan que cuando iban a sacar el agua para Tena, la laguna se ponía brava y tuvieron que echarle entre cinco y diez toneladas de sal para amansarla. Dicen que a veces se ve a Juan Díaz sentado en medio de la laguna, rodeado de patos de oro. Si alguien va a cazarlos, se cubre todo de neblina y los patos se pierden. Cuando la neblina baja despacio sobre La Mesa, la gente debe saludar “buenos días Juan Díaz” para evitar que este se robe una joven. También se tiene por cierto que Juan Díaz es un espíritu y por eso está en todas partes: el mismo argumento esgrime en Tocaima. Todos saben que está de sur a norte por la vertiente de la cordillera Oriental al valle del Magdalena. Se ha oído de él en Subachoque, Tena, La Sierra, Silvania, San Juan de Rioseco, Tocaima, Anapoima, Fusagasugá, La Palma, Vianí, San Antonio, Pacho, Bituima, Quipile y Mesitas del Colegio.

En todas partes Juan Díaz aparece durante los inviernos, poco antes y durante “borrascas” y crecientes. En todas partes, en un intercambio simple (la compra de maíz tostado, la compra de un par de piscos, la gentileza inusitada de regalar un par de cigarrillos que no deben ser fumados de inmediato) Juan Díaz da oro. A veces parece que es un hombre muy tacaño que paga con oro porque no maneja la escala de valores del mundo actual. En dichas ocasiones es un tacaño condenado a ser generoso y no saberlo. Otras veces, cuando quiere, deja sus riquezas al descubierto formando un volcán; entonces deja ver que allí hay oro. En todas partes posee caudales sin medida y es un fenómeno caudaloso. Juan Díaz es el movimiento del agua y de la tierra que descubre al oro. Él es la creciente.

Así pasó en el Alto Juan Díaz, en un tiempo inmemorial que contaron el Zoco Grabiél en 1947 y el finado Orlando Tinoco en 2008. Esa tarde de 2008 pudimos ver, en la distancia, la cordillera Oriental; pero antes, todo el valle debajo de un cielo inmenso. Después supimos que el cielo allí siempre está a punto de alguna tempestad. Las preciosas nubes que en las mañanas de invierno cubren el valle del Magdalena con un manto blanco lo hacen pensar a uno, contra toda evidencia, que está por encima del cielo. En las

“inviernadas” muy fuertes, cuando densas nubes blancas se reencuentran en un paraje por largos meses, la gente empieza a sospechar que en el lugar se está formando “un nevado” (ver capítulo seis).

Al Occidente el río Lagunilla se interna serpenteando cordillera arriba apenas delatado por la confluencia de los faldones que caen en abismos. La neblina le da profundidad a esos perfiles de las montañas incansables que suben con un paso firme y lento hasta lugares que algunos no han visitado sino en los recuerdos de otros y otros los han visitado en los sueños. En esas historias y en esos sueños van y vienen los oscuros socavones a medio cubrir de las minas perdidas. Ya no es importante si son las de Juan Díaz o las de Roberto Frías o una veta escondida de la Mina del Sirpe. Todas son objeto de la especulación sobre mañas de la riqueza, que son, en parte, los misterios de la vida.

Los vecinos de Socavón, Partidas y San Pedro cuentan con una mezcla de monotonía y entusiasmo el cuento de Juan Díaz. La mayoría narra con mínimas variaciones la historia que recogiera Aristóbulo Pardo hace cincuenta años. Pero ahora muy pocos, casi nadie, se detiene a señalar la falta de año del mohán. Hay una puerta magnífica oculta en el cerro que permite ver las inagotables riquezas del encantado. Algunos conocen a gente que las vió y otros escucharon que así es y otros han sido asustados por el oro cuando pasan por el Alto. Todos saben que hay una fecha crítica en la que esa puerta se abre y que hay un lapso de tiempo durante el cual se puede entrar y salir sin quedarse encantado. Pocos saben que Juan Díaz se haya manifestado en los últimos veinte años. Quienes sí lo han visto viven al otro lado del río, en Padilla. Todos, sin excepción, concuerdan en que la “casa grande” y las minas de Juan Díaz estarían en esta región y que se taparon “hace tiempo”.

Aurelio Huertas, de San Pedro, me dijo en una tarde noche de 2008 que Juan Díaz es el dueño de medio mundo. Que por eso, cuando se enfurece, la tierra da botes o se vuelca. También sabía que por donde camina el espanto se forman las montañas. Él lo conoció en Quipile, pero sospechaba que podía estar incluso más arriba de San Pedro, en El Sirpe o en Frías. Como se transforma en todas partes, es posible que esté donde uno menos lo piensa. A don Aurelio me lo presentaron como un viejo que había sido guerrillero del M-19. Su voz difícil y la desconfianza con que me contó los secretos del mundo, me hizo pensar que estaría loco, sobretodo cuando decía convencido que el nevado estaba abajo de San Pedro y que un helicóptero había rescatado a un toro de oro que salía de la laguna en donde estaba el nevado o del nevado en donde estaba la laguna.

Roberto Muñoz nos contó que la tempestad que se llevó las riquezas del Alto tenía la forma de una borrasca y que Juan Díaz se quedó encantado en el río Lagunilla. Se han visto otros encantos en el Lagunilla. Cuando se vino el volcán en El Sirpe y se formó la represa de 1985, la gente veía un toro de oro. Otros, como Orlando Tinoco, saben que allá se vio una camada de paticos de oro flotando sobre el agua serena. Saben que ese volcán fue parte de la riqueza de las minas que se bajó al río.

Germán Triviño y Ofir Tinoco, su esposa, una noche mientras iban en automóvil hacia Guayabal, fueron perseguidos por una bola de fuego que salió del Alto y los siguió por toda la carretera hasta el plan de Armero. Gabriel Barragán sabe que Juan Díaz fue un español que mató a sus esclavos cuando Bolívar ganó la guerra de independencia. Dice que se quedó encantado y las riquezas permanecen en el Salto, en una peña que se abre en Semana Santa y en Año Nuevo, y entonces se ve el oro a través de las puertas de una iglesia. Sabe que en el Alto hay una guaca porque a él lo han asustado dos veces allí: la primera, cuando una noche se le apareció un toro que bujaba durísimo; la segunda cuando vio a las ánimas del purgatorio en procesión. Ambos sucesos son seña de que allí hay una guaca. Y guacas hay en todas las tierras que ha pisado Juan Díaz. En Tocaima, los vecinos de Alejandro Carranza (1941: 58) creían que en el cerro de Guacaná existió la más rica de sus minas de oro. Hay quienes afirman haber visto la entrada de una cueva en donde están grabadas las iniciales de Juan Díaz. De la quebrada Juan Díaz, que nace en el Cerro Batero en Quinchía (Risaralda), cuentan que se llevó a un arriero de ese nombre, quien llevaba una recua de mulas cargadas de oro en polvo.

4.11 Un encanto vivo

El Alto Juan Díaz es un lugar encantado. "Estar encantado" se aplica a fenómenos diversos en el centro de Colombia: toros, patos, pollos, serpientes, ríos, hombres y mujeres, niños, soldados, cerros, piedras, quebradas, casas y lagunas. Si Juan Díaz está encantado se falsea parcialmente el argumento de Jorge Morales (2001), según quien los encantos son indígenas prehispánicos que viven debajo de la tierra. Parte de lo que se sabe con seguridad de Juan Díaz, es que era español. Pese a que Morales alcanzó a ocuparse de Juan Díaz y supo que "fue un rico encomendero de Tena y La Mesa", no intentó explicar la razón por la que es mohán o encanto. Lo que sí rescata es la idea de que la vida de los encantos es una cosa que sigue pasando, aún en la actualidad y aunque sea debajo de la tierra.

Según Humberto Victorino (2004: 32): "bajo la categoría de encantos los raizales designan una abrumadora colección de criaturas sobrenaturales que pueblan la naturaleza y el imaginario de estas gentes"; son "ante todo una representación simbólica de la riqueza contenida en la tierra y a la cual la gente puede tener acceso" (p. 34). Este argumento de Victorino no se sostiene si consideramos que los campesinos no quieren explicar lo sobrenatural. Los seres encantados y los efectos del oro, aunque de difícil comprensión, hacen parte de la naturaleza. No se refieren a una relación simbólica en la que se desplaza discursivamente el contenido "real" del mundo.

Hace unos años yo suponía que había dos tipos de encantados: los accidentes del paisaje y los seres vivos (cfr. Suárez Guava 2008). Partía de que los encantados mostraban cierta incongruencia entre lo animado y lo inanimado. Cuando el encanto es un ser vivo, aparece como muñeco. Cuando es un ser no vivo, aparece como lleno de vida. Tanto la animación de lo inanimado como la inanimación de lo animado, pensaba yo, eran producto del misterio del oro o de "la riqueza". Esta clasificación suponía que lo animado es lo que tiene vida según una separación tajante entre los reinos de la naturaleza. Por otra parte, escondía una irreflexión acerca de la noción de alma al tiempo que traicionaba la parte fundamental de la larga vida de Juan Díaz. El problema es que yo tenía claro en qué consistía la vida.

La vida, en un mundo en el que es posible la larga existencia de Juan Díaz como cerro encantado y como ser encantado en el cerro tiene dos caras que no se excluyen. Por un lado, es la vida del español, un ser humano con un destino particular, atravesado por la ventura y la tragedia. La ventura es el oro y la tragedia es la creciente o la avalancha. Y el oro es una tragedia y la creciente es o termina siendo de oro. La otra es esa vida que empieza como mohán. Muchos aclaran que Juan Díaz no murió y que además quedó encargado de lugares y eventos. Él se mueve en esos eventos o es esos mismos eventos: es caudaloso.

A Juan Díaz lo engañó la riqueza, fue la conclusión a la que llegó mi madre después de hablar mucho sobre ese asunto. Por eso está lleno de riqueza. Por eso es de oro por dentro. El oro se le metió y lo ocupó. Lo llenó de esa maña pesada que curva al mundo y por la cual el mundo cae. Juan Díaz está ocupado por el oro. Por eso cuando ríe en las curvas del camino que sube al páramo, quienes se lo encuentran ven que tiene dientes de oro y saben que si abriera mucho la boca se vería brillante el hueco de su garganta.

En Juan Díaz hay más de una vida. Está la suya: trivial y anodina como toda vida particular. Pero también está la vida de la riqueza, la de las crecientes y la de las avalanchas. Está la vida de los cerros que ocupa y es. Y la vida de las quebradas que llevan su nombre. La vida de la neblina. La vida del Salto del Tequendama. La vida del mundo indígena que saqueó y que lo ocupó. La vida del agua. La reconsideración de Juan Díaz en clave de una larga vida obliga a pensar en las formas en que se muestra la vida en el mundo campesino. Siempre son vidas largas o repetidas. Repetidas de lo largas o tan largas que se repiten, como resplandores, como ecos, como rimas o como arrumes. Este encantado, como todos, es la víctima de una vida que no le pertenece, pero que lo invade y lo obliga a llevarla consigo.

Juan Díaz es la guaca de los indios: una entidad ubicua, una cosa dentro de otra, una cosa que esconde otra, una cosa que puede salir de sí misma y estar sobre sí misma. Las guacas vistieron y alimentaron al conquistador codicioso. El crecimiento que son ellas se volvió el empeño con el que hizo arrumes de cosas por la acumulación voraz y por la avalancha trágica. Un ser endeudado hasta el encantamiento, endeudado hasta la pérdida de sí entre tanta deuda. Un rey dorado, por todas las vías derramado. El arrume de lugares en los que el contenido cubriente del mundo nos ocupa y se derrumba sobre nosotros. Juan Díaz ocupa al mundo, lo invade, lo llena de barro con pintas de oro. Una prefiguración del fin o una rima del comienzo. Eso, en muchos lugares del centro de Colombia, es Juan Díaz.

Juan Díaz es uno de los muchos seres encantados que pueblan el subsuelo de los Andes. Su vida es una prolongadísima saga de eventos geológicos pasados y por venir y de los que hay registro desde finales del siglo XVI. Es un ser caudaloso que produce crecimientos de agua y oro. Su vida se está contando desde 1550 y se siguen contando sus aterradoras apariciones para asustar, para recordar el modo de ser del mundo, pero sobre todo porque Juan Díaz sigue viviendo su vida en todos los lugares que ocupó y de los que a veces se va, en crecientes.

Otros seres que siguen ocupando el mundo y viviendo una larga vida son los indígenas que en el pasado colonial lograron los títulos con los cuales se lucharon las recuperaciones en suroccidente andino de Colombia. En el siguiente capítulo caminaremos las dos sendas fundamentales de la recuperación de las tierras en Cumbal: los documentos poseídos por la vida de la tierra y las posesiones de la tierra en la vida los comuneros.

5. La legalidad criadora: documentos y posesiones de la tierra en Cumbal

*Entonces nosotros lo abrimos ya cuando entramos al cabildo.
Y no leíamos nada. Y nos reíamos. Decíamos, qué será esto.
¡No se ve nada! Entonces una vez leyendo nos quedamos en
un sol. Y cuando fue como aclarando. Y estaban llenos de
húmedos y todo. ¡Y deshaciéndose algunas páginas el papel!
Entonces calentándolo calentándolo... ¡Y aparecieron las
letras!
Laureano Inampué*

*A ese "indio" las montañas lo ayudan.
No hay duda. Crece mientras habla.
José María Arguedas, Todas las sangres*

En el mundo de los pastos los documentos que se crían y la tierra que cría a la gente son muestras de la legalidad propia. Es una legalidad criadora que tiene un enorme respeto por las cosas que crecen y asume que las cosas que han crecido ayudan a crecer a otras. La tierra y los documentos han tenido un crecimiento conjunto a lo largo de los siglos y terminan siendo, para los pastos, el crecimiento que hace posible la vida. La tierra y los documentos hacen lo que hacen las guacas. Vamos a examinarlo con detenimiento.

Los documentos escritos que dejaron los indios pastos del pasado colonial son el arma legal que han venido usando los indígenas contemporáneos en sus luchas por la tierra. De hecho, en la investigación que mejor ha mostrado la lectura de la historia por los pastos de Cumbal, Joanne Rappaport (2004 [1994]), identifica, entre las muchas cosas que son "corona real", tres en las cuales y mediante las cuales se logran mantener vivos los reclamos de la tierra: la Escritura 228 (también llamada La Demarcadora por los cumbales), las varas de mando del cabildo y las zanjas.

Es cierto que al categorizarlas como "corona real", la ambigüedad de reclamar lo

propriadamente indígena basados en un productos coloniales nos puede hacer pensar que es un reclamo que pretende que lo indígena viene del reconocimiento de la corona española. Esta ambigüedad es reconocida por Rappaport quien señala la plasticidad con la cual los cumbales leen la historia desde el presente para modificarla. En dicha estrategia, explica la antropóloga norteamericana, los documentos se vuelven imágenes y símbolos. En este capítulo intentaremos otra vía de análisis, una en la cual los documentos son manifestaciones materiales de la voluntad de la tierra.

Podemos preguntarnos qué es lo que está en juego en los reclamos indígenas de la tierra. Los reclamos suelen privilegiar la posesión sobre la propiedad. De hecho, en las discusiones del derecho civil, como veremos, no es fácil distinguir entre esas dos formas jurídicas. En la discusión sobre posesión y propiedad entra en juego la noción de voluntad, que para los juristas de occidente es siempre la voluntad de los humanos de hacer que las cosas sean suyas. En el mundo indígena, como era de esperarse, las voluntades humanas son unas entre muchas otras, de modo que no podemos suponer que los documentos escritos sólo den cuenta de las voluntades humanas. De hecho, los documentos piden la posesión de la tierra, pero la posesión es más que la ocupación de facto.

En juego está una teoría de la historia de largo aliento que ha sido expuesta de manera brillante por la antropóloga cumbal Janneth Taimal (2021) a partir de su trabajo de campo en la vereda Tasmag. En la larga duración, explica Taimal, existen tres tiempos en Cumbal: el tiempo de los infieles, el tiempo de los mayores antiguas y el tiempo de las recuperaciones y los renacientes. El primero se refiere a una época en la que las luchas entre las cacicas del guaico y de la tierra fría dejaron los lugares acomodados de la forma en que los conocemos, que es provisional. Estos indios bravos dejaron los lugares encantados cuando llegó la conquista y se enterraron a la espera de que la conquista pasara (cfr. Palacios 2013). Los lugares en donde se enterraron o en donde quedaron encantados, son estos mismos indios. De estos mismos lugares y gracias a ellos, los cumbales del pasado y del presente recuperan la fuerza para luchar día a día (cfr. Taimal 2021). A estos del pasado prehispánico y a las piezas cerámicas que hicieron los llaman infieles.

El tiempo de los mayores antiguas va desde el siglo XVII hasta el siglo XIX. Los mayores antiguas fueron los indios que interpusieron los reclamos de la tierra: se cuentan entre ellos a Juan Chiles, María Panana y Micaela García, algunos de quienes se volvieron cerros y

aún hoy continúan rodeado “sus teneres” en forma de nieblinas, de toros, de cóndores, de santos, de aguaceros o de lagunas (Cfr. Delgado 2020, Reina 2010, Taimal 2021). Estos fueron indígenas letrados o hábiles en el manejo de la legalidad, como Micaela García, quien aunque no sabía leer ni escribir, supo moverse en la telaraña de las disputas legales y dejar los títulos de la tierra a sus descendientes en Gachucal. Estos mayores y mayores del pasado colonial entablaron demandas y suscribieron los documentos, y algunos lograron ganar los litigios con los cuales se criaron las escrituras de principios del siglo XX. Estas escrituras (la 228 en Cumbal, la 047 en Guachucal) serán las madres de una legalidad indígena que, por supuesto, bebe de fuentes más antiguas. Fueron criadas por los taitas y las mamás antiguas, quienes también se quedaron en el territorio como lugares de encanto y fuentes de ánimo para la lucha.

El tiempo de las recuperaciones y de los renacientes comienza con la renovación de las luchas indígenas por la tierra en las décadas de 1970 y 1980 y llega hasta nuestro días. Es un tiempo de luchas por seguir siendo indígenas en un mundo en el que las relaciones de propiedad *sobre* la tierra prevalecen sobre la posesión *de* la tierra. En los tres tiempos de la historia los indios han luchado por la reclamación de la tierra: esa reclamación prefiere la posesión sobre la propiedad. Como vimos en el capítulo tres, cuando en Cumbal se habla de “lo propio” se refieren a una ocupación de humores de la tierra, a una posesión por lo propio.

Doumer Mamián (2004, pp. 77-78) señala la existencia de seis tipos de tierras de acuerdo a las formas de tenencia de la tierra en el mundo de los pastos: tierras de documento, tierras de recuperación, tierras comunales, tierras de reserva, asentamientos urbanos y tierras escrituradas. Sobresalen en esta clasificación varias tensiones: entre tierras de documento y tierras escrituradas, entre asentamientos urbanos y tierras comunales, entre tierras de recuperación y tierras de reserva. En todos los casos la mayor tensión legal que está en juego es la que distingue la propiedad de la tierra de la posesión de la tierra. En este capítulo abordaremos esa distinción mediada por la noción de *lo propio* (ver capítulo tres) o lo propiamente indígena, que no debe confundirse con la noción de propiedad.

5.1 Las teorías jurídicas de la posesión

Las luchas de los indígenas pastos del pasado y del presente siempre han sido luchas por lo propio, pero tuvieron que plantearse como luchas por la propiedad mediante un artilugio

legal haciendo uso de la figura de la posesión. Las relaciones de posesión y propiedad, como están vertidas en el Código Civil, tienen un marco restringido de aplicación, de modo que no podemos suponer que cuando los indígenas usan las palabras propiedad y posesión se refieren al mismo tipo de comprensión. Suponer lo anterior, enturbia el entendimiento de esas luchas y de la juridicidad indígena.

No obstante, las relaciones de propiedad y posesión, como las define el derecho civil colombiano, tienen quiebres y su discusión abre posibilidades para las luchas de la tierra. Nuestro primer problema está en definir la relación entre propiedad y posesión en el derecho civil. El segundo problema será señalar las diferencias entre estos tipos de derecho y los modos indígenas de vivir el derecho o hacer las cosas al derecho (cfr. Charfuelán, Ortega, Quiguntar y Taimal 2021; Taimal 2021).

Las teorías jurídicas de la posesión, siguiendo a Rengifo Gardeazábal (2006), son tres³³: la posesión como derecho real provisional, la posesión como realización de la voluntad de dominio y la posesión como ejercicio del interés personal de propiedad.

La teoría más antigua define la posesión como un derecho real provisional. El derecho real permanente es el dominio o propiedad. En consecuencia, la posesión supone una relación provisional de propiedad en términos materiales y una relación de propiedad no reconocida en términos formales. La forma de adquirir o perder la posesión de la tierra según esta teoría es ingresando al predio, ocupándolo y permaneciendo allí. Luego de algunos pocos años de ocupación y permanencia, la posesión se convertiría en propiedad o dominio. La posesión sería, en última instancia, el producto de una prolongada relación material con el inmueble y llegaría a su fin mediante el reconocimiento de dominio o, al contrario, con la expulsión.

A comienzos del siglo XIX se impuso en Europa la teoría subjetiva de la posesión planteada por Friedrich Karl von Savigny, quien empleó técnicas filológicas y un método formal para analizar las fuentes del derecho romano. Savigny distingue el aspecto material de la posesión (la ocupación) como un hecho del aspecto formal de la posesión (que otorga derechos y obligaciones). Al aspecto material de la ocupación lo llama *corpus*. Pero este

³³ La elaboración conceptual sobre las teorías de la posesión es de Mauricio Rengifo Gardeazábal (2006, pp. 3-75). La discusión acerca de la propiedad corresponde a mi revisión del Código Civil.

aspecto no tiene efectos jurídicos. El aspecto formal de la posesión es producto de la voluntad de dominio: *animus domini*. La posesión jurídica es posible gracias a este aspecto formal. Hay posesión cuando en relación con un bien existe, además de la relación material con el bien, la voluntad de dominio.

El derecho romano entiende el dominio como propiedad sobre las cosas. La voluntad de dominio vendría a ser la condición de acceso a la propiedad y la posesión un paso previo al acceso a la propiedad. La tierra empieza a poseerse si se cumplen dos condiciones, una relación material de explotación o mera tenencia (*corpus*) y la voluntad de propiedad (*animus domini*). Mientras permanezcan estas dos condiciones la posesión continúa. Así mismo puede empezar otra posesión si se pierde alguna de las condiciones previas. Dado que la mera tenencia y la conciencia de poder físico sobre el bien (*corpus*) pueden ocurrir en distintos tipos de contrato (arrendamiento, comodato, depósito, habitación) sin que haya posesión jurídica, lo que verdaderamente hace los derechos jurídicos de posesión es el *animus domini*. No obstante, sin *corpus* el *animus domini* no puede realizarse.

“La posesión, argumenta Rengifo Gardezabal, sería un derecho subjetivo que el estado concede a todo aquel que tenga una cosa con ánimo de señor o dueño” (p. 32). Hay que señalar que es cierto tipo de voluntad el que hace posible la posesión jurídica. Se trata de una relación “libre... de las personas con las cosas” (ibid.). En esta relación la voluntad de la persona *sobre* la cosa es la que le da posesión a la persona sobre la cosa. En esta conceptualización lo que distingue a las personas y las cosas es que mientras las primeras son voluntades, las segundas son bienes o pertenencias. La cosa es un bien y la persona un tipo de voluntad: voluntad de dominio o señorío. La posesión deja de ser un hecho material (la ocupación prolongada) y pasa a ser una realidad jurídica. Pero las realidades jurídicas requieren el *registro* de la voluntad de dominio³⁴.

Rengifo Gardezabal explica que el código civil colombiano, como los demás en Latinoamérica, está enteramente inspirado en la teoría subjetiva de la posesión. No obstante, antes de volver al mundo de los pastos, voy a reseñar la tercera teoría de la posesión puesto que delata un aspecto relevante.

³⁴ Este registro volverá a aparecer en este capítulo.

En la segunda mitad del siglo XIX el filósofo del derecho Rudolf von Ihering propuso una teoría del derecho personal objetivo o teoría del interés para explicar la posesión a partir de un examen crítico de la teoría subjetiva. Su método consistió en “explicar las instituciones jurídicas con base en el fin práctico para el que se instauraron” (p. 37). Ihering parte de dos argumentos: 1) “donde no hay propiedad no hay posesión, y donde la propiedad (o un derecho real) es posible la posesión también lo es” y 2) la posesión se protege para asegurar la propiedad. Siendo de este modo, la posesión se define como “la manifestación externa de un interés en el ejercicio de la propiedad” (p. 57). Rengifo Gardeazábal resalta que desde esta perspectiva la posesión es “la exterioridad de la propiedad”. Dicho de otro modo, “la posesión es un conjunto de actos que ponen a la cosa en una situación que permite ejercer el derecho de dominio” (ibid.) La posesión es como se ve de lejos la propiedad: “es el estado o uso normal de las cosas” (p. 58). La posesión garantiza o muestra el ejercicio de la propiedad y de los derechos reales (los derechos sobre las cosas). De esto se sigue que la posesión se adquiere cumpliendo dos condiciones: “el *corpus* y el *animus* se realizan cuando se pone la cosa en una posición que hace visible el interés por ejercer la propiedad” y “hay visibilidad de la propiedad cuando la cosa se encuentra en su estado normal de acuerdo con la experiencia de la vida cotidiana” (p. 62). Es hacer ostensible que se puede acceder a la propiedad de la cosa y hacer lo posible porque la cosa parezca una propiedad. En esta teoría es más fácil advertir que la posesión no se opone a la propiedad.

La posesión en estas tres teorías es un tipo de relación jurídica entre las personas y las cosas cercana o previa a la relación de propiedad. Sin embargo, en ninguna de las tres teorías la posesión es propiedad: “1) ni propiedad imperfecta 2) ni ejercicio de la propiedad... 3) es poner la cosa en posición de ejercer la propiedad y los derechos reales” (p. 69). El argumento de Rengifo Gardeazábal se inclina por la teoría objetiva. La posesión no se opone a la propiedad puesto que, en las tres teorías, es uno de sus aspectos.

La paradoja, llevada al mundo de los pastos, es que la generalidad de los alegatos indígenas repiten que la tierra no puede ser propiedad, ni particular ni colectiva. En el Código Civil colombiano la propiedad es “el derecho real en una cosa corporal, para gozar y disponer de ella, no siendo contra ley o contra derecho ajeno”. La propiedad también es llamada dominio. Esta definición mediante las acepciones de goce y disposición enfatiza el carácter definitivo de la voluntad humana.

Las formas propias de la vida indígena suelen ser ajenas al voluntarismo jurídico del Código Civil. Lo propio no se refiere a la realización de la voluntad humana. Todo lo contrario: lo propio es notorio cuando los humanos se someten al modo de ser de las cosas, particularmente de la tierra. Pese a esto, los indígenas usan nociones como posesión, voluntad, escritura, documento y “lo propio” para describir su sistema legal y el procedimiento normal para tener acceso a la tierra en los resguardos. Veamos algunas de las características de las formas jurídicas indígenas en Cumbal y en Guachucal.

5.2 Criar un documento: una legalidad criadora

Joane Rappaport fue la primera investigadora en señalar la relevancia que tienen los documentos escritos para los indígenas pastos. Su etnografía histórica acerca de las luchas de los cumbales muestra la ambigüedad de la reclamación de una identidad indígena basada en los documentos coloniales y republicanos. Al tiempo que se usan los documentos para afirmar el reclamo por la identidad o la etnia (lo que les garantiza el derecho a los reclamos de tierra), los mismos documentos dan cuenta de su incorporación dentro de las estructuras coloniales de poder. Durante nuestro trabajo en el mundo de los pastos pudimos advertir también esa importancia de los documentos escritos. Esta relevancia de lo escrito tiene dos caras: hacia afuera de la familia, la constante referencia a las escrituras 228 (en Cumbal) y 047 (en Guachucal); hacia adentro de la familia, la importancia de los documentos que garantizan la herencia de la tierra por los comuneros. La importancia de los documentos no sólo se refiere a un legalismo exacerbado de los cabildos visible en el prestigio que tiene lo escrito sino que tiene como referente fundamental la voluntad de los mayores, que es la voluntad de la tierra.

La manera usual que tienen los indígenas de heredar las tierras en el seno de una familia extensa es mediante la crianza de un documento que termina redactando el cabildo y que firma el mayor o la mayora que da la tierra. Para que esto sea posible el beneficiario de la voluntad debe trabajar la voluntad: debe ganarla. Hacer notorio para el mayor o la mayora que ya necesita y que puede trabajar. Con buena voluntad, un documento se puede criar rápido y se cría bonito. Si no hay voluntad o alguien pone un pleito, el documento no se cría. Cuando un documento se cría rápido es porque todas las conversaciones que lo llevaron a crecer se dieron en la cocina. Si alguien no está conforme y las discusiones se ponen fuertes, los interesados salen de las cocinas y se van para los salones grandes que tiene cada casa. La antropóloga Janneth Taimal explica lo siguiente:

Nos vamos al salón porque acá ya no pudimos conversar. Vámonos allá adentro para no peliar ahí delante del fogón. Porque pues el fogón también toca respetarlo. La candela y la comida se dañan si uno ya empieza a peliar. Si aliega el uno y aliega el otro, lo que se está preparando se daña. El ambiente se pone tenso. Ya no es lo mismo que estar conversando en una cocina.

Esto explica el usual buen humor que impera en las cocinas: buenos humos y buen estado de ánimo. Lo abrigado de estos lugares es el producto físico del trabajo que cocina los alimentos y las buenas voluntades: desde la voluntad de quienes cocinan hasta la de los invitados. La cocina es un lugar de acuerdos. Evitando los pleitos se evitan crisis terribles en las familias.

El cabildo es padre y madre para los huérfanos y los pobres, dice don Julio Paguay al considerar los pleitos en los que tuvo que mediar cuando fue Regidor de la vereda Tasmag, en 1986. Esos pleitos se caracterizan por ser enconados enfrentamientos jurídicos entre familiares que disputan el usufructo de la tierra. Siempre ronda la pregunta por quién tiene el derecho (cfr. Charfuelán, Ortega, Quiguntar y Taimal 2020). A quién debe heredar un mayor y en qué momento, es siempre materia de largas conversaciones en las cocinas. Cuando las conversaciones suben de tono y se vuelven pleitos, la discusión sale y se va, con la presencia del Regidor de la vereda, a la sala de reuniones que tiene toda casa.

El salón grande es un espacio exclusivo para reuniones legales y para fiestas (las cuales en cierto sentido son hechos jurídicos porque tienen un derecho e imponen obligaciones - ver capítulo siete). Es una habitación de hasta diez metros de largo por cuatro o cinco metros de ancho, flanqueada por largas butacas de madera en las que caben entre cuatro y cinco personas en cada una, de tal manera que en una fiesta animada puede haber hasta setenta personas bailando y comiendo y en un pleito las partes pueden disponerse lo suficientemente alejadas para enfatizar la distancia de sus posiciones en relación con la disputa. En las paredes de estas salas cuelgan las fotografías viejas del matrimonio de los mayores o de sus padres, los diplomas de los hijos, los bastones de mando de quienes han sido regidores, algún cuadro con paisajes preferiblemente alpinos y un altar muy elaborado repleto de santos y velado constantemente con ceras traídas de lugares santos en fechas especiales.

Para criar un documento que garantice la cesión de los derechos a la tierra es necesario seguir una serie de procedimientos. Cuando un mayor o una mayora va a dar herencia o hacer un “traspaso”, le hace una cedencia al beneficiado o a la beneficiada. La cedencia

es un papel escrito a mano, generalmente en hojas de cuaderno, que señala unos linderos (linderos) que delimitan lo asignado a cada persona. Son documentos prosaicos, si eso es posible, en los cuales está dispuesta una voluntad que debe ser cuidada y debe ser, como dicen ellos, “criada”.

Esa cedencia se cría con unos testigos y un mayor o mayora que hayan sido regidores o cabildantes. Es decir, que hayan sido parte de la corporación que agrupa a los indígenas. Esos testigos y ese mayor hacen legalmente la posesión: una ceremonia en la cual se tira la misma tierra, la misma yerba al aire, y eso los obliga a trabajar la tierra. Si no trabajan la tierra, no tendrán derecho a ella. Lo que más demora es criar la cedencia puesto que los mayores desconfían. Los hijos hacen mil vueltas para que les den la cedencia. “Me has de dejar en el camino, entonces no te doy”, que dizque dicen los mayores más cautos.

Es muy importante que el regidor o el escriba tenga buena letra, preferiblemente zurcida (letra pegada), lo cual le da mayor seriedad al documento. Las firmas de los testigos y cierto tipo de lenguaje legalista, ayudan al documento a preservar la fuerza de lo que se ha hecho al derecho. Los documentos, suscritos a mano y firmados por testigos, suelen ser imprecisos de varias maneras. Primero, los límites son tan difusos como la ubicación de un árbol grande de güel o una mata colorada de tal especie o un sembrado que hace años dejó de realizarse. Segundo, la dimensión de las tierras adjudicadas puede señalarse como “entre dos y tres hectáreas”, suponiendo que es una tercera parte de un terreno calculado en 25 hectáreas. Tercero, la suscripción de estos documentos parte del supuesto, aceptado como principio común para todos los habitantes del resguardo, de que el beneficiario debe trabajar la tierra. Un buen argumento para impugnar la ocupación de la tierra es decir que el heredero nunca trabajó dicho terreno, incluso si lo arrendó y fueron otros quienes lo trabajaron en su nombre.

Como las reparticiones rara vez son equitativas (porque un hijo demuestra ser más apto para el mantenimiento de la tierra, la tierra trabajable es escasa o hay hijos que salieron de Cumbal a buscar fortuna en economías ilegales o en el trabajo doméstico), quienes se sienten vulnerados demandan ante el cabildo o ante notario, según vean la posibilidad de ganar un litigio. Cuando esta demanda ocurre ante el cabildo, son los regidores de cada vereda los llamados a dirimir las demandas. En esos casos los documentos suscritos por los mayores pueden ser inhabilitados dado el principio según el cual “el cabildo es padre y

madre para los huérfanos y los pobres” y el regidor debe buscar que todos los indígenas tengan tierra para trabajar.

Los hijos que tienen el derecho a la cedencia son los que han visto y han cuidado a los mayores. Pero si hay alguno que no ha cuidado y quiere impugnar incluso la decisión del Cabildo, puede acudir a las escrituras notariales. Esto hace pleito y pone en mayor tensión la coexistencia de lo propio y la propiedad, lo indígena y lo no indígena, el derecho indígena y la juridicidad nacional. Dentro del resguardo se hace lo posible por que no haya pleitos o que, si los hay, no salgan del Cabildo. Cuando los pleitos salen del cabildo se pone en entredicho lo propio y lo usual es que la tierra se pierda.

La antropóloga Janneth Taimal (2020) dice que hace unos dos siglos, según cuentan los mayores, la tierra se traspasaba por medio de escrituras. Pero esas eran escrituras de menor cuantía. Eso quería decir, explica ella, que estaban por debajo de la Escritura 228 o La Demarcadora. Es común en el mundo de los pastos, como en otros lugares de los Andes, que la historia se explique por esta lógica de tiempos cruzados en los que un evento posterior tiene consecuencias sobre la condición de los eventos pretéritos (cfr. Rappaport 2005 [1994], Suárez Guava 2003, Taimal 2021). La Escritura 228 fue inscrita en la Notaría Única de Ipiales en 1908, pero es la Escritura Madre y Mayor y por su mera existencia las escrituras anteriores y posteriores son “de menor cuantía”. Esto se explica por dos razones: 1) porque la Escritura 228 delimita una gran cantidad de terrenos y 2) porque ella se vuelve la madre de cualquier repartición dentro del Resguardo del Gran Cumbal. Es la madre de los documentos porque es la que los hace posibles. Más aún, estas escrituras son madres del resguardo y son madres de las luchas. Son la muestra de la ocupación y la promesa del crecimiento de las comunidades.

Producto de la ley 89 de 1890, en la cual se disponía la disolución de los resguardos, las Escrituras 228 y 047 buscaban delimitar el terreno que entraría paulatinamente a partir de entonces en la economía de mercado. Rappaport (2004) explica las ambigüedades producidas por el hecho según el cual las luchas por la tierra se basan en una legislación que disuelve las formas coloniales de relación indígena con la tierra y, de este modo, los restos de la vida indígena. Las escrituras notariales son garantes de una forma de propiedad en la cual la vida indígena no tiene cabida. Así que resulta inusualmente creativa la forma en que los pastos han hecho uso del vocabulario jurídico de la nación. Han

encontrado el modo de preservar unas formas de vida que ni este vocabulario ni esta legalidad podrían reconocer en otros lugares ni para otras gentes.

La Escritura 228, en el caso de Cumbal, va por encima de las escrituras de menor cuantía. Ante la lectura indígena de la Escritura 228, las escrituras previas y posteriores han ido perdiendo valor (salvo cuando un comunero desheredado acude a la notaría y revive la tensión entre las formas de derecho enfrentadas). Para acceder a la posesión de la tierra los cumbales se ven obligados a criar los documentos. Los documentos se crían a la sombra de la Escritura 228: es esta Escritura la que hace posible la legalidad criadora de documentos y posesiones que dependen de la voluntad de los mayores.

La legalidad criadora de documentos a la sombra de la Escritura 228 o de la escritura 047 es una forma de mantener lo propio y las formas de reconocimiento de lo propio dentro de los resguardos. Todo esto lo deben garantizar los Cabildos. Es un modo de vida que logra seguir siendo gracias a la naturaleza creciente de los documentos que son, también, voluntades ganadas a lo largo del tiempo y gracias al trabajo, a las luchas (del pasado colonial y del presente) y al cuidado (ganan los que ven por los mayores y las mayores).

Esta aparente tensión entre lo escrito y lo que crece se resuelve en que los documentos pueden criarse y una vez escritos crían nuevas voluntades y hacen posible la posesión. En realidad en el mundo de los pastos todo debe haber crecido o haberse criado. El crecimiento se clasifica según categorías como chuncho, malto, joven, señorita, que sirven para referirse a la transformación de los cuerpos a partir de las formas que van tomando: Los chunchos son los niños que ya caminan y llegan hasta los cinco o seis años. Está chuncho todo lo que se ve pequeñito o en miniatura y tiende a verse redondo. De ahí hasta los diez o doce años, ya son maltos. Lo malto es un poco alargado, pero es todavía tierno, blando y sin fuerza. Los chunchos y los maltos son también más propensos a sufrir males del estómago, mal aire o a quedarse espantados en algún lugar (cfr. Rivera 2010). Don Julio y yo nos reíamos de un carro chuncho en el que nos montamos una vez que fuimos de visita a Aldana y pensamos que era mejor conseguirmos un carro más maltico para correrías posteriores. Como si los carros chunchos pudieran crecer más o como si su crecimiento se hubiera truncado por alguna circunstancia extraña. Es la conciencia de que todo está en este mundo y sigue siendo, es aire pero no lo vemos como aire, como los documentos que se pudren o pierden la letra.

Al reconocerle una importancia mayúscula a los documentos criados a la sombra de la Escrituras madre, los pastos le dan la vuelta a los términos jurídicos de los blancos, pero sobre todo reconocen que tanto estos documentos como las Escrituras madre (la 228 en Cumbal y la 047 en Guachucal), guardan la voluntad de los mayores y hacen parte de los humores de la tierra gracias a los cuales los indios pueden seguir llevando la vida que llevan.

Antes de explicar estos dos asuntos voy a referirme a la generalización del uso de escrituras notariales alternas en muchas veredas de Cumbal.

5.3 Las voluntades particulares en las escrituras individuales

Pese a que las parcelas y los terrenos en donde están las casas hacen parte del resguardo indígena y son un bien de la comunidad indígena, la mayoría de los sectores de todas las veredas están divididos en propiedades individuales con escrituras expedidas por la notaría del pueblo. Las escrituras, a diferencia de los documentos, buscan una descripción de los límites de cada propiedad, generalmente establecidos a partir de cursos de agua, zanjas, carreteras y caminos, con una medida lo más precisa posible en hectáreas.

En las escrituras notariales se adjudica la tierra a una persona mayor de edad, quien es llamada propietaria de la tierra y lo seguirá siendo tanto si la trabaja como si no lo hace. Las escrituras notariales son ya propiedad legal, mientras que la ocupación y el trabajo no lo son. Las escrituras también otorgan la potestad de explotación de los recursos contenidos en el terreno, incluso si algunos resultan críticos para la supervivencia de los vecinos. Aunque hay casos en los que han surgido conflictos por la explotación que los dueños hacen de la tierra, lo más común es que la posesión de las escrituras notariales permita a estos dueños usar a su antojo los recursos.

Un ejemplo de tensiones sobre estos usos es la dedicación de unos terrenos en cercanías de la laguna de La Bolsa para la cría de truchas. Desde cercanías de la laguna sale un manantial que alimenta al acueducto de tres sectores de la vereda Tasmag (La Laguna, Las Tolas y Machines). Todos los habitantes de estas veredas concuerdan en que este manantial es de aguas subterráneas de la laguna que salen unos trescientos metros más abajo de ella. Pero en ese trayecto algunas familias han puesto criaderos de trucha en los que han hecho cochas (lagunas pequeñas) en donde vierten el alimento de las truchas y

“los químicos” para su cría. Los habitantes de más abajo se han quejado porque el agua ya no es de la misma pureza que en el pasado, pero la cría de truchas está avalada no sólo por ser un sector de la economía fomentado por la alcaldía y por el cabildo indígena, sino también porque los criadores de truchas tienen escrituras.

Otro ejemplo de esas tensiones es la explotación de piedra para materiales de construcción en el sector Machines. Se hace en una zona particularmente llamativa por dos razones. Se trata de una especie de acantilado impresionante de unos ochenta metros de altura por unos trescientos metros de largo a un costado de la carretera destapada que comunica al pueblo con la laguna y las veredas de Tasmag y Cuaspu. En la parte alta hay extensiones de tierra cultivable regadas por la acequia centenaria. Arriba de Machines la topografía característica es la de pequeños cerros redondos y hondonadas inundables en un paisaje ascendente de parábolas cóncavas y convexas llamadas Tolas³⁵.

En esa peña se encuentra la Piedra de los Machines que le da nombre al sector y es uno de los referentes importantes de la vida indígena de Cumbal. La piedra es de unos cinco metros de alto por tres de ancho y en ella se puede ver al Sol de los Pastos y a un grupo de machines (primates). Desde esta piedra sale el desfile anual del Inti Raymi, el año nuevo indígena, cada 20 de junio. La constante explotación de piedra para desmenuzar y vender ha respetado hasta ahora a la Piedra de los Machines, pero cada vez se encuentra más desprotegida por la extracción de todas las piedras a su alrededor.

Hace unos quince años un gobernador indígena vendió la piedra al Banco Popular, que iba a ponerla a la entrada de su sede en Pasto. Pero un grupo de comuneros bajó desde la Laguna, Las Tolas y Machines e impidió que se llevaran la piedra. Lanzaron piedras con hondas e hicieron disparos al aire para intimidar a los trabajadores. Estos últimos alcanzaron a practicar unos agujeros en la piedra que quedan como testigos del intento de apropiación privada. Los indios, desde lo alto del acantilado formado por la explotación de piedras, salvaron a la Piedra de los Machines. Don Julio Paguay lo cuenta con rabia porque sabe que si se perdiera esa piedra los indios perderían la vida que han luchado. También

³⁵ Según Rappaport (1990, p. 19), las *tolas* son colinas naturales o plataformas artificiales con connotaciones sagradas.

dice que se ha perdido el respeto por la piedra y esa es la causa de que ahora todo crezca menos o ya no crezca.

Pero no todas las piedras son tan importantes en Tasmag. Al contrario, casi todas las piedras y todas las tierras por donde transita el agua son objeto de apropiaciones privadas avaladas por las escrituras notariales. Esto constituye una paradoja de la vida indígena en Cumbal porque es justamente la pericia con la que propusieron una lectura de las escrituras coloniales la que les permitió la recuperación de la tierra indígena (cfr. Rappaport 2004). Así que el mismo recurso “legal” que les permitió tener tierra les hace más complicado, en la actualidad, reconocer la naturaleza indígena de su dependencia de la tierra.

La negación de la voluntad de los mayores propicia la paulatina privatización de la tierra. Las escrituras notariales enfatizan la voluntad de los propietarios. Los documentos enfatizan la voluntad de las mayores y los mayores y la ocupación de los beneficiarios por medio del trabajo o la habitación. La voluntad de los mayores no es una voluntad particular porque se hace por medio del Cabildo. Realmente, los documentos muestran la voluntad del cabildo, que es la voluntad de la tierra. Veamos con detalle.

5.4 Los sueños secretos de Güel

La voluntad del cabildo es la voluntad del resguardo, pero la voluntad del resguardo es la voluntad del Cerro. Las conversaciones sobre lo propio y la tierra en Cumbal eventualmente se tornan en un reconocimiento sosegado de la transitoriedad de las vidas humanas. En esos casos sobresalen las referencias a la vida de los Mayores Antiguas de más adelante, como los llama la mamita Rosa Taramuel. En la conversación y en la práctica, estos mayores antiguas terminan siendo los lugares sobresalientes del mundo y los provocadores de las formas del terreno (cfr. Taimal 2021). Voy a referirme a un caso, aunque hay muchos más.

Los Paguay heredaron un terreno extenso en la vertiente noroccidental del volcán Cumbal hacia las tierras bajas que llegan a Ricaurte y más allá a Barbacoas. Estas tierras quedan en un sector conocido como Güel Grande que está a unos 2700 metros sobre el nivel del mar. Desde allí se puede ver a lo lejos la tierra abrigada y selvática en la que se confunden los pastos con los awás y con los campesinos empobrecidos que cultivan hoja de coca y

que subieron a comienzos del siglo XXI a Güel y a Miraflores para sembrar amapola (ver imagen 7).

Güel es una especie de tambo gigante en el que se ven múltiples huellas del pasado cercano y del muy lejano en el que hubo una pequeña aldea y una gente que llevaba la vida idílica que ven los Paguay en sus sueños. Pero tal vez lo más impresionante sea la cambiante atmósfera. El viento incesante, los mosquitos, el sol quemante, las nubes subiendo, enfrentándose a los vientos fríos que las vuelve churos, bajando y encontrándose raudas, cubriendo y descubriendo el cerro gris de ceniza volcánica (cfr. Taimal 2021, pp. 45-69), el Cerro Cumbal, el cerro oscuro por una vegetación salvaje (la Mama Luisa) o el cañón del río Negro, que separa a Güel de Miraflores, ese otro paraíso intocado por los indios, lleno de gente de ojos azules y pelo amarillo. Al oriente de Güel se ve un cañón profundo por el que discurre el río Negro rumbo a San Martín, el sector más alejado de Cumbal, desde donde llega el chapil que lleva el ánimo de las fiestas indígenas.

Los Paguay recibieron la tierra de don José María Paguay. Don José María, cuyo nombre crece en el segundo hijo de don Julio, era un hombre recio. Siendo Regidor de Tasmag, en 1962 se enfrentó a puño limpio con el cura del pueblo en la pelea que acabó con la celebración del Corpus Christi por los indios. Don Julio dice que los indios tenían que correr con todos los gastos de la imponente fiesta y los curas terminaban beneficiados por los numerosos castillos que recibían y por los costos usurarios de las misas. A don José María y a otros regidores los tuvieron un mes en la cárcel.

Entonces, cuenta don Julio, hacían una procesión que salía desde la Piedra de los Machines. En su relato siempre se superponen la fiesta de Corpus Christi, una fiesta antigua de las flores y las semillas y el reciente Inti Raymi, al que muchos de mayores le cambian el nombre por enti reina, anti reimi o alguna otra variación. El abuelo de los Paguay murió preto (negro) y encogido por el efecto del Soliman en la casa vieja donde se abrió la grieta, a comienzos de la década de 1990, por la cual fueron timados (ver capítulos tres y seis). Don José María le habría comprado esos terrenos de Güel a un indígena que la había adquirido de unos terratenientes de Pasto; estos últimos tenían una finca enorme con sembrados y múltiples cabezas de ganado. Sobre Güel Grande hay documentos y hay escrituras. La gente de Güel, como les dicen en Tasmag, pareciera llevar la vida al margen del Cabildo, pero el monte hace crecer en ellos una inusual claridad acerca de lo propio (cfr. Taimal 2021).

Don Julio y sus hijos, así como algunos de los descendientes de la mamita Rosa Taramuel, son de Güel Grande. Cuando refieren las incontables noticias de su vida en “el monte”, como lo llaman, se llaman a sí mismos “güeles”. Saben que en el pasado prehispánico hubo allí un cacique llamado Manuel, quien gobernaba un pueblo indio del que reconocen las huellas de las casas y las zanjas por las que pasaba el agua que hoy escasea. Don Julio recibe al cacique Manuel en sueños en los que este le enseña los secretos del monte para curar y le aconseja en relación con lo que debe hacer en ese monte: qué sembrar, qué tumbar, qué cultivar, qué tener. El cacique le enseñó los secretos de las Chorreras del agua que desde el cerro va a caer al guaico y le reitera que la tierra volverá a ser fértil en Güel cuando todo sea otra vez de la sangre indígena. Esta misma certeza tienen los Aza acerca de la florecencia pasada y futura de Güel (Taimal 2021).

Por los secretos del cacique Manuel sobre la curación y el poder del monte y por la forma de contarlos, don Julio dice que es el dueño del monte. Don Aníbal, el hijo mayor de don Julio, lo conoce como El Espíritu de Güel. A él también le habla en sueños y le cuenta las propiedades de las cosas. Tanto don Julio como don Aníbal vivieron sus primeros años de matrimonio en Güel. Don Aníbal nació en ese monte. Ambos saben que los sueños con el Cacique son producto de los años que llevan trabajando allá. En esos sueños el Cacique los reconoce. Cuando don Julio se enferma se va unos quince días al monte: lo hace cada vez más seguido desde que en 2020 reconstruyeron la casa vieja en la que el joven matrimonio de don Julio y doña Laurita tuvieron a sus primeros hijos, hace más de cuarenta años.

Los secretos que el dueño de las cosas comparte con los Paguay se refieren a los efectos de las plantas, los animales y las chorreras³⁶. Pero no se trata de un cuerpo de informaciones claras y coherentes. Los sueños dan ganas de saber: no son conocimiento. Don Aníbal, por ejemplo, dice que uno de sus sueños fue que el cacique se sentaba a su lado mientras él estaba enfermo. Eso le dio confianza, lo hizo creer que estaba siendo cuidado. En otros sueños el cacique señala alguna planta silvestre en una chorrera o un animal en un paso. El que sueña deberá averiguar qué es lo que quería decir el espíritu.

³⁶ Acerca de las fuerzas que enferman y curan en el mundo de los pastos ver (Delgado 2020, Ortega 2020, Ortiz 2016, Rivera 2010, Reina 2010).

Los sueños siembran el interés por los efectos de las cosas en el mundo. Una vez pueden reconocerlos, saben que pueden ser usados para curar o para enfermar.

Hay toda una teoría de los humores constituyentes de todo lo que existe (ver capítulo tres). Eso que llamamos personalidad, por ejemplo, en Tasmag es tremendamente frágil. Lo que hay es máscaras, pelucas, maquillajes o pieles a lo largo de una vida humana (cfr. capítulos tres y siete). Lo que somos es un tránsito siempre inestable de los humores de la tierra. El cacique da señas de los efectos de esos humores. Los güeles están más conscientes de que nuestra vida consiste en andar expuestos a la tierra y sus humores y esta exposición la vivimos de buena manera como trabajo, como comida y como fiesta.

A la familia Aza Taramuel no se le aparece el cacique Manuel sino la Mama Juana, la misma que le dijo al mayor Evangelista Taramuel, el bisabuelo de la mamita Rosa Taramuel (en Taimal 2021, p. 22), que Güel está encantado por sibundoyes (chamanes del Putumayo):

“Mi Güel lo hice encantar con seis Sibundoyes” desque dijo la Juana. ‘Tonces el encanto quesque está debajo de unas piedras de moler cebada, con dos gallos, uno es rumbo y el otro es carioco. Esos cantan a las doce de la noche y al medio día en la piedra puntuda, es una piedra grandota que dionde la arrastrarían los infieles, ahí en esa loma cantan los gallos. Tamieñ están enterrados dos huevos güeros para que el día permanezca oscuro y triste. Hay un puro de agua, para que siempre esté lloviendo. Un algodón curado para que esté nublado desde el asiento de la tierra. Y una aguja para que no críe nada y solo salga espinas de la nagra.

Y a los descendientes, la mama Juana les otorga en sueños el permiso para trabajar. Según explica Taimal (2021, p. 23):

Cuando el papá Jesús Aza [esposo de la mamita Rosa Taramuel y abuelo de la antropóloga] fue a quedarse a Güel las primeras noches, quesque llegaba en el sueño una mayor de folleras anchas, a la cual no hacía caso. Esa mayor llegaba como pesadilla. Finalmente tuvo que oírla. Era la mama Juana quien se le presentó en el sueño para darle permiso que trabaje el monte. Por eso, dice la mamita Rosa que la mamagüela Juana le dio permiso al papá para que esté ahí. La mayor Juana de linaje de caciques se hizo cerro y ahí vive cuidando, de vez en cuando brama y hace temblar.

Lo cierto es que los sueños de los cumbales, como explica Janneth Taimal (2021, p. 24) tienen que ver con el trabajo en las chagras, en las mingas, en el monte, y con el eventual permiso para poder realizarlo. Ese permiso y el conocimiento de lo que se puede hacer, de los efectos de las plantas, los aires, las aguas o de la ubicación de los materiales para

trabajar, lo dan los dueños de Güel, que siguen viviendo en ese lugar como cerros, como chorreras, como nubes o como vientos.

Los dueños y las dueñas de Güel son Güel. Así que no son entidades del pasado ni creencias acerca de cosas que no están allí porque lo que muestran los indígenas es en dónde están y cómo se mueven estos dueños y estas dueñas que dan permiso y prometen una fertilidad venidera de la tierra.

Incluso los sueños de mis amigos no son de ellos. Son señas que les da el monte, que es él y ella. Son los sueños del monte o las aspiraciones del monte. El monte quiere otra vez tener toda el agua que tuvo, pero para eso necesita de la sangre india. Y para eso necesita de los indios cuyas vidas hace posibles. Entonces los cuida. Les señala secretos a los indios que viven de sus secreciones. Tal vez el monte sea el más consciente de que todo sigue llevando una larga vida y de que esas vidas largas, trastocadas por muchas transformaciones, eventualmente se deberán mostrar.

Una muestra es una fotografía de la mama Juana (ver imagen 13). En esta imagen tomada por Janneth Taimal se la ve, un cerro enorme al frente del enorme tambo que es Güel. Estriada por movimientos milenarios y sólo cubierta por paja y pasto, la mama Juana brilla por el sol y se oscurece por las nubes. Es bravísima. Dicen que cuando va gente que no pide permiso la entunda o le hace doler la cabeza, enfermar del estómago, poner los ojos rojos y salir granos. De mis cuatro vistas a Güel, tres se han malogrado porque me entra un mareo y un dolor de cabeza que me obliga a quedarme al margen del trabajo. Mis amigos, los Paguay, se reían y me decían que me había desconocido.



Imagen 13. Cerro mama Juana en el sector Güel, Cumbal. Fotografía de Janneth Taimal Aza, 2019

5.5 La voluntad de la tierra se aclara

En 1987 el taita Laureano Inampué Cuatín y otros miembros del Cabildo Indígena de Guachucal lograron por fin tener en sus manos los títulos coloniales. Sabían de su existencia por rumores que no se confirmaron sino hasta enero de ese año, cuando tomaron posesión. Ningún indígena intentó leer los títulos durante casi doscientos años hasta ese miércoles santo, según le contaron a la sobrina del taita, la antropóloga Yorely Quiguntar Cuatín. El mismo taita lo contó así en una grabación del trece de octubre de 1992 para la serie *Travesías*, dirigida por Alfredo Molano:

La tradición de la comunidad se basa en la historia de los mayores, de los tatarabuelos, abuelos, bisabuelos, y de las luchas que han dado por defender al cabildo, por defender la tierra. También en el *Título* [las escrituras], el Título ha sido, digamos, como un punto de partida importantísimo de que ahí está escrito y es el título de los mayores gobernadores... es que me acuerdo, lo guardaban. Es decir, lo entregaban a diez personas como testigos de los más fiables de la comunidad. El gobernador saliente al otro le entregaba ahí enrollado. Él lo guardaba bien y lo llevaba. No lo mostraba ni a la esposa, ni a los hijos, ni a nadie. Y lo guardaba de una manera que era secreta. Porque ellos tenían miedo que algún blanco o algún mestizo vaya y lo asalte o vaya y lo engañe o vaya y lo amenace y le haga entregar ese título. *Y él sabía que ahí está la fuerza de la comunidad, del cabildo y de las tierras.* Porque si no, perdieron. Los indios quedábamos en la calle, decían. Él sabía que *ahí estaba esa fuerza*. Entonces veía su título como el amparo de la defensa donde se podía empezar a defender la comunidad.

Entonces nosotros lo abrimos ya cuando entramos al cabildo. Y no leíamos nada. Y nos reíamos. Decíamos, qué será esto. ¡No se ve nada! Entonces una vez leyendo nos quedamos en un sol. Y cuando fue como aclarando. Y estaban llenos de húmedos y todo. ¡Y deshaciéndose algunas páginas el papel! Entonces calentándolo calentándolo... ¡Y aparecieron las letras! Se pueden leer ahora perfectamente.

Dice una frase bien clara. Por más título claro y jurídico y los límites estén claros, mientras no se lo defiende, no será válido. Por más que tenga diez firmas, catorce sellos del Rey, del Virrey y del Libertador de la colonia del Presidente, no va a servir si lo deja abandonado. Porque se le meten otros. Pero si ese título además de tener esos sellos hay defensa, hay control, hay rodeo, porque eso es querer la tierra.

Las luchas indígenas crecen bien gracias a la confluencia de la historia y los lugares. Antes que la tierra o los documentos, los indios heredan las luchas. Es la conciencia de esas luchas lo que hace a las comunidades. Ser indio, primero, es llevar una lucha. Esa lucha en su modo más simple no defiende la propiedad, defiende a la tierra. El Título, explica el taita, no es la lucha, es el punto de partida. Gracias a que esa lucha se ha llevado adelante existen los Títulos. Las luchas se llevaron de forma tan secreta que las generaciones del siglo XX estaban a punto de olvidar que se dieron. Los cabildantes guardaban los títulos enrollados y no los mostraban a nadie por temor a ser engañados. Ese enrollamiento guardaba “la fuerza de las comunidades, de los cabildos y de las tierras”.

Para poder hacer conciencia de esa fuerza era necesario desenrollar los títulos. Cuando en 1987 lo hicieron, los cabildantes no pudieron leer nada. Debieron haberse totiado de la risa y haber hecho chistes al respecto. Pero entonces ocurrió la cosa más humilde y sublime. Salió el sol y las letras empezaron a aparecer, un miércoles santo. No fue sólo que quisieran desenrollar los documentos, sino que el sol saliera y calentara la tierra. También que se aclarara el día y que la humedad cediera y dejara de ocultar lo que hasta entonces permanecía secreto. Una vez secos los papeles centenarios, las letras se dejaron leer. La tierra hizo su parte.

Y esa parte dio todo el ánimo. El ánimo de los indios creció inspirado por las luchas de Cumbal. El taita Laureano Inampués recordaba con emoción la incontenible fuerza con la que los indios de Cumbal bajaron de ese cerro al llano y lo ocuparon defendiendo la tierra³⁷.

³⁷ Pero las luchas también costaron. Al taita Laureano Inampués se lo llevaron el tres de mayo de 1994. El seis de mayo lo encontraron muerto. La sobrina no nacida del taita habría heredado el susto y la sangre liviana por el miedo, la rabia y la tristeza que tuvo su madre luego del parto adelantado por la noticia infausta (ver Quiguantar 2020, p. 8).

Con el rodeo se defiende la tierra. La voluntad de los títulos, una voluntad ganada por los indios salidos de la tierra, le da vuelta al mundo. Estos eventos sublimes son posibles porque el trabajo hace posible la posesión de la tierra.

5.6 El trabajo que recupera la tierra

En Cumbal esas recuperaciones de la tierra se terminaban sellando con la apertura de zanjás en medio de las antiguas propiedades de los terratenientes. Con estas zanjás, descritas por Joanne Rappaport (2005) con sorpresa por su gran tamaño (de hasta tres metros de profundidad por dos y medio de ancho), se recuperaron la tierra y historia. Rappaport explica que muchas zanjás fueron los linderos de los resguardos coloniales. Y que aún a finales del siglo XX eran parte de la memoria comunal gracias a que el trabajo que las hace posibles siempre es trabajo en minga (p. 138).

Pero las zanjás son mucho más: las luchas de los recuperadores se volvieron zanjás o, como argumenta Rappaport (p. 143), “el proceso de cavar una zanja es en sí mismo una actividad histórica”. Las zanjás son ahora la lucha que se ve y por donde se puede caminar y caminarlas es perpetuar la lucha. La antropóloga Claudia Charfuelán (2020) explica que las recuperaciones de la Hacienda El Corzo en Guachucal, procediendo de modo contrario, taparon unas zanjás previas para allanar el terreno y permitir el paso de la gente y el ganado. Y aún se le llama zanja al terreno plano en donde estuvo la zanja. Abierta en principio por el trabajo y cerrada luego para permitir el trabajo de los indios, esta zanja sigue siendo un producto material de la lucha. Y las luchas, como recuerdan todas las personas de esa época, fueron trabajosas.

Las zanjás son caminos de aire y agua de donde salen los males del monte y la cura para los males del monte (Rivera 2010). Los males del monte se manifiestan como distintos tipos de aire, pero vienen a ser emanaciones subterráneas con vida propia: tienen mañas y suelen afectar, mediante invasiones del cuerpo y pérdidas de la voluntad y la memoria, a los zurrónes humanos y no humanos (Ortega 2020; Quigüantar 2020; Reina 2010). Se trata de posesiones en las cuales los zurrónes se ven sometidos a una ley que las sociedades indígenas suelen llamar mayor, según la cual la tierra no puede ser propiedad, no se puede poseer (cfr. Vasco 2002a). Al contrario, es la tierra la que posee a los indios. Esto lo recuerdan en las ceremonias de posesión mediante las cuales se hace entrega de los nuevos terrenos recuperados en todo el mundo de los pastos (Charfuelán 2020).

Durante las posesiones se muestra la vida de la tierra y la voluntad de la tierra, de la cual las vidas humanas son uno de muchos otros resultados.

La antropólogas indígenas Claudia Charfuelán, Carolina Ortega, Yorely Quiguntar y Janneth Taimal (2021) vinculan el derecho o hacer las cosas al derecho con el trabajo de la tierra:

Nuestras mamagüelas y mamás nos han hecho entender que debemos hacer siempre las cosas al derecho para que salgan bien. Hacer al derecho las cosas es seguir en nuestra tierra. La mamita Rosa Taramuel dice que la tierra no se arrienda, no se empeña, no se vende. Al actuar mal nos desprendimos de la familia y de los mayores antiguas que dejaron por herencia un terreno. En este sentido, hacer las cosas al derecho tiene que ver con el derecho propio que hace a la vida de los indígenas en relación con normas y enseñanzas propias con la pertenencia a la tierra. En Cumbal el derecho inicia con las mamás grandes, mamagüelas, las mujeres que buscan la vida para criar a sus hijos y alimentarlos por partes iguales para que sean resueltos al buscar la vida trabajando la tierra.

La recuperación de la tierra se mantiene mediante el rodeo. Al rodear la tierra, se la trabaja y se toma posesión. Tomar posesión mediante el trabajo es lo que se hizo para recuperar la tierra, pero es lo que se hace para seguir llevando la vida como gente de la tierra. La narración de las recuperaciones de finales del siglo pasado resaltan dos asuntos: que las recuperaciones fueron trabajosas (difíciles) y que para lograr la completa recuperación de la tierra era necesario trabajarla. Esto vincula dos acepciones de la noción de lucha que no han sido visibles para muchos analistas: las luchas no solamente suponen la movilización necesaria para los levantamientos desde la tierra, sino que son también los trabajos diarios a la altura del suelo que mantienen los resultados de las otras luchas. Veamos de qué manera fueron trabajosas las luchas.

La narración de don Julio Paguay de las recuperaciones aparece transcrita por Palacios (2013) como sigue:

Fuimos. Fuimos hartos. Eso, ya cuando noche caíamos: palas, cutes, cutes palas, machetes, palendras, todo. Ya en la madrugada nos íbamos a meter. Ya las mujeres llevaban el café, la maicena, el pan. Nosotros, pues, ahí queditos nos quedábamos por la vereda, oscuro que estaba todavía, porque eso al pueblo no se podía bajar.

Sabíamos entrar de noche. Y cuando estuvo aclarando, ya estuvo. Ha de´ber sido las dos de la mañana: cuando estuvo aclarando estuvimos acabando de zanjar debajo del pueblo. Y haga ranchos y haga ranchos. Tocaba levantar ranchos con adobe. Ahí, pues, sabía ser minga. Cuando zanjaban se volteaba un adobe y hacía rancho. Y encima alguna paja de esa que se bajaba de arriba, de los páramos. Zanjábamos, pues, con los cutes. Ligerito tocaba. Sabía ser ligero el zanjamento. Zanja larga sabía ser, toda la madrugada.

Y era de entrar a zanjar; seguir guachando, seguir sembrando. Duro, duro trabajábamos la tierra. Chumados: siempre tocaba chumar. Eso había chapil por todo lado y como era minga, se repartía. Metíamos caballos y ahí le echábamos candela a todo. Tocaba, eso sí decirles a los sirvientes que se fueran que le íbamos a prender fuego a la casa. Luego, pues, sabía caer el ejército que nos mandaban. Ahí, pues, las señoras sabían traer piedras en las polleras y nosotros a darnos duro, era. Bravísimas sabían ser esas peleas. Pero, ¡ahh, eso qué! Y vuelta, vuelta y vuelta: ¡darles haciendo flecos los alambrados y todo! Vueltiando la tierra: puro guachazo, era. Vueltiando la tierra para recuperarla, sabía ser.

Don Julio Paguay recuerda el trabajo que, como las melgas instantáneas en la fiesta de San Francisquito, producía de la noche a la mañana zanjas y tierras cultivadas. Un trabajo que voltea la tierra, como han señalado otros investigadores (Guzmán y Martínez 2019, Clavijo 2014, Palacios 2013, Perugache 2015, Reina 2010). Esa vuelta es un cambio en el orden del mundo, como sabemos desde que lo expusiera con claridad Alberto Flores Galindo (1986).

Y en otra transcripción un mayor recuperador que no identifica, Palacios transcribe:

Tonces, hubo pleito. Ya los indios estábamos bravos. Los mayores recordaban ahí que los taitas de antes habían sido bien pelearingos con los españoles por los títulos, luego de que les habían quitado la riqueza. Y que los españoles mataban a los indios que no se hacían quitar. Fueron los primeros engañadores, con los curas, decían los mayores. Y así, peleando, había quedado la tierra del Gran Cumbal por el título colonial de la 228: "Os doy posesión formal, real y material, pero solamente a los indios de Cumbal. Solo ellos son los dueños y gozarán de su tierra", sacando fuera negros, mestizos, hechizos, españoles, toda clase diferente saldrá pa'afuera, decía don Nicanor Tapia, mayor recuperador.

Pero, entonces, los taitas eran de más antes, luego hemos quedado los renacientes. Y ya nos metimos en minga. Por eso era de trabajar. Como éramos hartísimos, unos hacían ranchos, otros sacaban el adobe, otros hacían la zanja; ya llegaba el arado, guachaban y guachaban. Tocaba comenzar a sembrar, porque esa tierra era buena y no estaba sembrada. Sólo había animales. Nosotros, pues, también metimos unos puercos, cuyes, vacas y toros, donde se podía. Y fuimos sacando los animales de ellos. Y la yunta entraba con los toros adelante. Y el chapil para la fuerza. Tonces, así no se cansaba porque eso era bravo, y tome su papita, tome su pedazo de carne y siga. Siga, y tome chapil. Así quitaba el nervio. Y era minga, minga de zanjamento: tonces, se cortaba un adobe, ahondando en la zanja, y se lo ponía igual con la yerba abajo, uno sobre otro. Toda la maleza seca se va arrejuntando para quemarse y queda ceniza. Y es de dejar que la misma fuerza de la tierra la vaya sentando. Y la fuerza no faltaba: galones de chapil. Una copa en la boca y dele a trabajar. Eche cuento y chapil. Para recuperar, era de zanjar de noche. Tonces, todos trabajaban: a uno le colaboran con algo y vuelta toca volver el brazo. Siempre hay que volver el brazo.

Se recupera haciendo zanjas, arando, guachando, sembrando. Como en una fiesta los toros en yunta iban adelante y detrás fueron poniendo a sus propios animales. Las recuperaciones se hicieron como posesiones que mostraban trabajo. La tierra se recupera

con el trabajo y se mantiene como cosa propia trabajándola, sacando de ella el sustento. Y tomando chapil y echando cuentos, como vimos en el capítulo tres.

Las zanjas continúan siendo muestras del trabajo que ha hecho posibles las recuperaciones y señas del trabajo por hacer. Como explica Laura Guzmán (comunicación personal) la tierra se recuperó trabajando, para seguir trabajando toda una vida. No fue un esfuerzo de una noche, sino de meses de cuidar y trabajar y zanjar, vivir en los ranchos hechos de la misma tierra recuperada, techados con las ramas del lugar. Los indios se echaron por encima la tierra y las hierbas, y las volvieron casas y sementeras: estrictamente una más prolongada ceremonia de posesión.

5.7 La posesión de la tierra

Laureano Inampué les decía a los indios de Guachucal que ahora sí tuvieran hartos hijos porque ya tenían cómo sostenerlos. Gracias a la tierra el pueblo de los Pastos volvió a crecer. Las ceremonias de posesión son uno de los momentos más importantes de la vida de los pastos: en ellas el mundo crece y nuevas promesas de posesión se siembran.

Cuando el cabildo da posesión los comuneros se reúnen en una ceremonia legal y religiosa en la que el gobernador funge como representante de dios y del estado, pero en última instancia de la tierra. Para que la ceremonia quede bien hecha se abre una larga sesión de la Corporación en la que cada uno de quienes van a recibir tierra debe entregar una botella de aguardiente de agencia³⁸. En Guachucal corren dos versiones de qué es el aguardiente de agencia. Algunos dicen que se trata de aguardiente de marca, Sureño, Galeras, Cristal, etc.. Otras versiones dicen que el aguardiente de agencia debe ser el chapil más puro: la punta o flor del chapil. Todos los asistentes deben recibir el licor. Esto garantiza que el ánimo de todos se ponga de acuerdo.

Lo usual es que en esas largas ceremonias a medio camino entre lo jurídico, lo económico y lo profundamente religioso toda la gente esté borracha y circunspecta. Otra forma de verlo es que la gente está profundamente atravesada por el sentimiento en estado puro que provee el chapil. Para poder estar en estas reuniones sin ser uno de los beneficiarios

³⁸ Para una descripción y análisis de las posesiones en Guachucal, ver la contribución de Claudia Charfuelán al trabajo de las mujeres pasto (2021).

ni hacer parte del cabildo se debe pedir permiso de forma solemne. Todos los asistentes deben guardar una quietud religiosa. Todas las intervenciones son altamente estereotipadas debido a la naturaleza tremenda del evento que se desarrolla. Un evento con su parte escatológica y de un humor al borde de lo escatológico.

Quien va a recibir tierra debe rodar por el suelo mientras el encargado por el cabildo, que generalmente es el alcalde, le da tres fuetazos con un perrero o con un fute antiguo de cuero bien seco. Debe pegarles de tal manera que los latigazos se queden marcados en la espalda del beneficiado. Muchos de los beneficiados por la posesión terminan soltando lágrimas de dolor. “Para que la trabaje, la usufructe, de acuerdo a nuestros usos y costumbres”, le dice a cada uno pegándole cada vez un latigazo. Luego de rodar tres veces por la tierra el beneficiado debe coger un puñado de tierra o de hojarasca y echársela encima de la cabeza y de los hombros y después ir y arrodillarse delante del bastón de mando que el gobernador ha hincado en la tierra y debe besarlo agradecido, humilde y humillado y decir el bendito. La antropóloga Janneth Taimal (2021, p. 82) lo describe de este modo:

Tomar posesión es tener el derecho al usufructo de la tierra. Don Lucio Cuesta conversa que posesionarse es ser reconocido por la tierra y es el Cabildo el que da la reconocencia al indígena en los terrenos. En el momento en que se recibe la tierra el Presidente del Cabildo hace coger de las manos a los que reciben la tierra y les dice “en el nombre de la República de Colombia, hoy damos posesión real y material para que usufructen esta tierra durante toda su vida. Y de allí dejarán a su legítima descendencia” (Trabajo de campo en Cumbal, 2020). En este momento los herederos ruedan y tiran al aire tierra y yerba (hierba). La posesión acaba, es decir se reafirma, cuando los herederos dicen el bendito, agradecen y el teniente del cabildo da tres juetazos como ley propia de respeto y de reconocimiento para que no haya inconformismos como propietario del pedazo de tierra en el cual puede trabajar y vivir desde ese momento. Por esto, la posesión para nuestros indígenas es una ley propia como legítimos descendientes de la tierra en Cumbal.

Así empiezan a ser propios de esa tierra: poniéndose a su disposición. Consumiéndose como una vela en un altar, encargado de esa tierra y encargado en esa tierra (ver capítulo tres). Si el beneficiado no la trabaja ni hace usufructo personal de ella, la posesión le es retirada. Aceptar la posesión y padecerla es reconocerse poseído por la tierra y verse obligado a refrendar esa posesión mediante el trabajo diario: eso les permitirá seguir viviendo ya no juntos sino en un tránsito constante en el que crecen el trabajo, la tierra y la gente. Aceptar la tierra es aceptar el encargo de llegar a ser indio. Una obligación constante de hacer lo que es necesario para seguir viviendo y ser indígena. Vivir con estos principios es lo propio de estar siendo indígena o del esfuerzo constante por ser indígena.

Las ceremonias de posesión con su aparato simple señalan que somos los humanos quienes somos sostenidos por la tierra y que no puede ser de otra manera. ¿Cuánta de la tierra por la cual rodamos podemos echarnos a los hombros? A lo sumo el puñado que toman quienes después de dar los tres botes y haber recibido “el castigo” se echan encima y que desaparece tan pronto se levantan para caminar hasta donde el taita gobernador, arrodillarse para besar el bastón de mando y rezar el bendito (ver una descripción de esta ceremonia en Rappaport, pp. 148-149).

Acá está en juego la forma en que se sostienen o en que deberían sostenerse las vidas indígenas. Hay dos verbos, uno en quechua, que se usan constantemente en Cumbal para distinguir dos formas de llevar una cosa de un lado a otro: cargar y marcar. Las cosas que se cargan se echan al hombro, a las espaldas, como los cargueros indios que describe Taussig (2002) llevando a los blancos por la ruta de abismos que sube al valle de Sibundoy.

Las cosas que se marcan, en cambio, se sostienen con la fuerza de los brazos delante de nosotros, como lo hacen los padrinos con los ahijados en las ceremonias de bautizo, como llevan los indígenas a los santicos debajo de las ruanas o como llevan a los niños de brazos. Las cosas y las personas que se marcan son sostenidas por quien las marca. La ceremonia de posesión señala que los poseionados son marcados por la tierra. Ella los sostiene. Les da sustento. Están marcados por la tierra. Es ella la que los posee, se les mete en el cuerpo como comida, como aire, como chapil y como tierra durante el trabajo diario: les da su sustancia y los sustenta.

Pero incluso antes de la ceremonia la tierra se ha encargado de los indios. Algunos no se han podido ir aunque quisieran. Y esos son aquellos a quienes les enterraron el ombligo en debajo del fogón. Según Taimal, se trata de cumbales que están sembrados:

El tío Juancho es un claro ejemplo de un Cumbal que está sembrado en el fogón. El Juancho nació en la casa recién hecha en Camur. La mamita dice que ya no tenía fuerza y que parecía que se iba a morir. Su mayor preocupación era dejar a sus ocho hijos solos. Ella dice que si tenían que sufrir era para sufrir juntos mientras los hijos se iban criando. Con los dolores ella ya no tenía fuerza, dice que fue en el último suspiro que nació el Juancho. La partera le dijo que hacía el último esfuerzo porque el Juancho también era el último hijo. Apenas nació, la partera y el papa Jesús enterraron la placenta en el fogón. En el tiempo de ahora dice el Juancho “porque me han sembrado, por eso ha de ser que no me voy lejos, o, si me voy ya me vengo, no me gusta quedarme en otro lado harto tiempo”.

Esa posesión es la forma en que la tierra marca a los indios y les recuerda que lleva toda la vida dándoles sustento.

5.8 La historia es una y sale como emanación

Cumbal es una lucha prolongada por lo propio y la tierra. En la literatura antropológica se le conoce como un lugar de luchas que primero se caracterizaron como campesinas y que luego vinieron a reconocerse como indígenas. Como dicen algunos mayores que participaron en las recuperaciones, los antropólogos de mediados del siglo XX (particularmente Milciades Chávez) los habían condenado a ser campesinos desposeídos de tierra y de cultura. Fueron los solidarios quienes ayudaron a reescribir una historia que, como señala Rappaport, está en constante revisión con el fin de encontrar “lo indígena”.

De los años setenta es una categoría fundamental para las luchas indígenas contemporáneas: recuperación. Según Rappaport (2004, p. 29): “Recuperación es el término utilizado para describir el acto de reclamar territorios mediante la ocupación de tierras usurpadas”. Esta palabra se opone al término “usurpación” usado por el estado y los terratenientes (ibíd). La recuperación es la “reincorporación colectiva de la tierra a fin de enmendar la historia” a partir de “sentimientos colectivos” basados en una ancestralidad común y en la documentación escrita que la demuestra (p. 29). La recuperación también se refiere a la innovación económica, según la autora: “nuevas técnicas agrícolas que promueven el autoabastecimiento”. Se trata, cuando se habla de recuperaciones, dice Rappaport, “al mismo tiempo de un retorno al pasado y un ropaje que toman las innovaciones con respecto a la historia. Cuando se habla de la recuperación de la historia, “no es tanto la recuperación de la letra del pasado histórico sino la recuperación del espíritu de los antepasados en el contexto del presente” (p. 31). “Al examinar cómo la conciencia histórica nutre el conflicto de tierras en Cumbal”, la autora estudia “el renacimiento de la identidad indígena y la constante reinención de la cultura en el tiempo” (p.40).

La forma en que lo plantean los mayores con los que hablé es ligeramente distinta. Es que la historia que los reconocería como indígenas es una y está cubierta u oculta y que el trabajo de descubrirla tiene más frentes que la revisión de documentos y la celebración renovada de antiguas fiestas. Para conseguir una percepción de esa única historia en este capítulo he distinguido la propiedad de la posesión. Lo que muestran las crianzas de los documentos, el calentamiento al sol de los títulos coloniales, el trabajo arduo, festivo y peligroso que siguen siendo las recuperaciones y las ceremonias de posesión de las parcelas, son las formas que toma la historia única que escribe la posesión de la tierra con los indios. Así muestra su voluntad la tierra. Se manifiesta más claramente como vaho,

emanación poderosa o humor. Quienes resultan afectados por esos humores o vahos pueden advertir la constante presencia de la historia.

Taussig en su magnífico libro sobre el chamanismo en el sur de Colombia (2002 [1987]) se refiere al mal aire, la mala hora o los males del monte como la brujería de la historia. Este autor supone que el vaho de los huesos de los indios muertos sobrevive como enfermedades que afectan a los indios y a los campesinos del presente. Pero lo que he caracterizado en este capítulo muestra otra cara de esa certeza según la cual la historia está enterrada y sale como emanación. Las emanaciones de la tierra son la voluntad de la tierra, que es la voluntad de los indios antiguas, que es la voluntad del mundo. Esas voluntades se ven como vahos, humores, aires, vientos, nubes, lloviznas o aguaceros, comida y bebida, vestido y vivienda, todo eso que hace trabajar a la gente. Y muestran la vida constante y larga de la riqueza enterrada en distintos lugares de los Andes colombianos.

Las escrituras no son estrictamente registros escritos, sino que son emanaciones de la voluntad antigua de la tierra, que se trasladó desde ella a los infieles, a los mayores antiguas y a los recuperadores. Esa voluntad se vuelve material en los papeles antiguos que calentados al sol revelan las letras y muestran la voluntad para reanudar la lucha de la tierra.

Antes de volver a los humores cotidianos en las fiestas de los pastos, veamos los modos de vida de las riquezas enterradas a lo largo de los Andes colombianos.

6. Riquezas vivas en un mundo vivo

*Cuando hay un entierro o un encantao entoes se forma
un tembladal y se va un volcán y se va la riqueza en
eso.*

Custodio Mendieta, Ráquira, julio de 2007³⁹

*Esta pieza, tan rica y soberbia, escondieron los indios con el
demás tesoro que desaparecieron, luego que los españoles
entraron en la tierra, y fue de tal suerte que no hay rastro de
ella.*

Garcilaso de la Vega (1976 b [1604] p. 211)

*Las cosas tienen vida propia... todo es cuestión de
despertarles el ánimo.*

Gabriel García Márquez (Cien años de soledad)

En la década de 1990 una parte de antropología colombiana realizó una serie de trabajos de campo con los campesinos del altiplano cundiboyacense tratando de objetivar sus rasgos culturales y sus saberes acerca del mundo y de la vida. Este nuevo impulso en parte fue producto de un interés por comprender y apoyar los procesos de reetnización que sucedieron luego de promulgada la constitución de 1991. Dos investigaciones pioneras que recuperaron información sobre la vida del oro, los tunjos, los mohanes y los encantos son las de Vengoechea (1992) y Moreno (1994). Ambos presentan una rica recopilación de tradición oral y la lectura de la misma en términos de un análisis de las culturas campesinas. Vengoechea privilegia la relación de los tunjos y el oro indígena con

³⁹ La reelaboración teórica de las informaciones acerca de las riquezas como cosas vivas se las debo a una conversación con José Barranco, el conductor de una *Línea* de Guayabal a Frías, en noviembre de 2017. Buena parte de la teoría de la vida del oro salió durante el trayecto de ida de San Pedro hasta Frías, en menos de dos horas de camino y luego tuve ocasión de ponerla a prueba en conversaciones con otras personas en el Norte del Tolima. Una versión preliminar presentó parte del argumento en el simposio *Lugares, materialidades y flujos*, organizado por Alejandro Camargo en el Congreso Colombiano de Antropología de 2019, y será publicada en un volumen sobre ruinas que editan Mario Rufer y Cristóbal Gnecco.

el agua de las lluvias y las crecientes de los ríos. Moreno analiza la conformación de un paisaje mítico en el cual los lugares sagrados del presente se interconectan y sobreponen con los del pasado indígena.

Sin embargo son dos investigaciones posteriores las que, además de incrementar el acervo de relatos, proponen una lectura más confiada en la fuerza explicativa de los saberes campesinos. María Teresa Carrillo (1997) hace una lectura de los caminos del agua en términos ecológicos, vinculando como conocimiento que reordena la historia y el territorio un enorme cuerpo de relatos recogidos con campesinos raizales en Boyacá y Cundinamarca. José Humberto Victorino (2004) presenta otro estupendo cuerpo de relatos de la memoria campesina acerca de los vínculos y la interacción entre el ecosistema y la cultura campesina, mostrando códigos culturales que explican el orden y los fenómenos de la naturaleza. Estos trabajos estuvieron guiados por la más profunda y prolongada investigación de François Correa (2004), quien indagó acerca de las formas simbólicas del poder político entre los muisca con la explícita intención de contribuir a la comprensión de los muisca del presente. Las investigaciones de Carrillo (1997) y Victorino (2004) constituyen una fuente de informaciones y discusiones sin la cual este trabajo no se hubiera podido llevar adelante.

En este capítulo retomo algunas discusiones abiertas acerca de la vida de la riqueza, las emanaciones de la riqueza y los modos de vida de las guacas. Parto del argumento del antropólogo inglés Tim Ingold según el cual la vida social está lanzada y sólo puede estudiarse como correspondencias (2018b). Me interesa resaltar que los lugares en los que he trabajado y las personas que me han instruido a lo largo de estos años siguen viviendo sus vidas en un mundo que sigue estando vivo. Esta condición de *estar siendo* nos obliga a dos cosas: primero, a tomar en serio incluso las aseveraciones más extrañas; segundo, a abandonar la idea de que se trata de un repositorio de explicaciones para satisfacer algún orden preexistente. Todo lo contrario, se trata de recomendaciones acerca de cómo podría ser la vida y acerca de lo que habría que hacer y de lo que puede suceder si uno se encuentra la riqueza.

6.1 La vida del oro y otras vidas

Lo único que se sabe como cosa cierta es que en los Andes colombianos el oro se esconde porque está vivo. Su vida es un hecho objetivo que no se discute sino que se cuenta como un rosario de evangelios, todos o casi todos, apócrifos.

Esos evangelios no cuentan su origen, solo hechos innumerables. Que cuando cae sobre la tierra se hunde y llama al agua. Que cuando cae sobre la tierra se vuelve líquido y se transforma en animales para engañar a la gente y a otros animales. Que se aparece en patitos que van en fila detrás de una pata que se adentra en un charco. Que otras veces se transforma en unos pollitos dorados que van detrás de la gallina que se esconde en el monte. Que otras veces es una serpiente de oro que huye vertiginosa hacia el agua. Que hay oro en bultos de cinco quintales escondidos en una cueva marcada con números romanos en la pendiente que cae sobre el río río Lagunilla en La Furatena. Que el oro en forma de niño llama a los niños y les muestra sus juguetes de oro para seducirlos y que algunas veces ha logrado robárselos para tenerlos en sus palacios subterráneos. Que algunos han querido ocultar al oro en la boca para evitar su pérdida en un atraco y han sido víctimas del yelo del oro porque el oro tiene un frío mortal que daña a los humanos. Que el oro sabe reconocer la ambición y se escapa en su presencia. Que se mueve por debajo de la tierra como una culebra debajo del agua. Que columnas de oro macizo sostienen a los cerros más empinados, incluyendo a los nevados del Ruiz, del Tolima y de Santa Isabel y a otros cerros más humildes que vigilan el movimiento preciso y encantador de la neblina. Que el oro llama a la neblina o que la neblina se aposenta sobre los lugares en donde se aposenta el oro y que ambos se cuidan y crecen juntos.

Mis amigos, los finados Argemiro Pineda y Roberto Gómez fueron los primeros en explicarme una teoría según la cual el oro es un metal vivo. Según ellos, el oro siempre está vivo: tanto cuando está “en veta” como cuando anda en forma de encantos o vertido en joyas. El oro, me dijeron, nunca muere, aunque puede causar pudriciones en la piel cuando es tocado sin los cuidados precisos. En todo el Norte del Tolima saben que es peligroso meterse objetos de oro en la boca. Berta de Pineda, la dueña del Hotel Manizales en Murillo, dice que es a causa del yelo ya que el oro nunca está curado. Otras personas no hablan del yelo del oro sino del encanto que tiene y otras veces dicen que tiene un misterio. Todas estas son peligrosas consecuencias de la vida del oro.

El oro tiene, como Juan Díaz, una larga vida, aunque es una vida que se va pudriendo o

que produce pudrición o secamiento a su alrededor. Esa vida se manifiesta, antes que nada, en su movimiento. Mi amigo Argemiro Pineda decía que la esmeralda es también un metal vivo porque cuando se deja sobre la tierra, ahí mismo se va. El oro que camina no ha tocado la sal. Cuando ha sido tocado por la sal, se dice que “está curado”. Si es curado, puede ser objeto de la transformación por los humanos. Y cuando ha sido curado y vuelve a la tierra por ser enterrado o haberse perdido, regresa paulatinamente a su estado de veta. El oro siempre quiere volver a la tierra: esa es su maña, eso es lo que se la pasa haciendo. Y como eso es lo que hace, el que quiera tener riqueza debe cuidar que el oro no se le caiga o no se le moje⁴⁰.

Aurelio Huertas dice que el oro “se va con el agua y se vuelve vivo”. Una vez en la tierra y sin estar sujeto por la piel humana o por un contenedor de origen humano (como los ataúdes, los cofres, las vasijas de barro), el oro puede crecer y moverse. El oro crece con el agua y el agua crece con el oro y juntos se van. El oro y el agua crecen hasta que caen. Y juntos, su caída es más fuerte. Así que donde hay mucha agua, hay oro y al contrario. Ya advertimos que en el mundo campesino las crecientes de agua, piedras, monte y tierra, así como las fuentes de agua y los torrentes pasmosos, son guaca.

En la teoría campesina de la vida no se usa la palabra voluntad para explicar la vida del oro: prefieren hablar de las mañas y de las ganas del oro. Las cosas que están vivas muestran su vida cuando “se dan mañas” o “tienen mañas” y cuando “tienen ganas” de hacer algo: generalmente “irse” o “crecer”. Cuando el agua “se crece”, la riqueza “se va”.

El oro, sin embargo, como es caprichoso, suele seducir y desaparecer al objeto de su atención: lo encanta, lo rapta (ver Velandia 1993). Así seduce a los animales que aunque conservan su misma forma, son de oro. Y también seduce a las personas que se quedan encantadas en prisiones de oro o que sufren una ocupación terrible por el oro mismo que los llena. Otras veces parece que se deja atrapar, pero al contacto con la mano humana se transforma en un montón de ceniza. En todos estos casos el tiempo mostrará que esa riqueza está preñada de muerte ya que el infortunio ronda a todo enguacado.

⁴⁰ En las minas de Marmato le contaron al antropólogo y comunicador Carlos Julio González Colonia (2017) que el oro “es vivo”. Parecen referirse a que el oro, como las entidades “vivas” se mueve o se escabulle según su propio beneficio. La misma investigación cuenta que si se dejan al son los “chicharrones” de los cuales se ha sacado oro, el mismo vuelve a crecer.

Cierta corriente de la antropología contemporánea diría que lo que se manifiesta es una voluntad (cfr. Gell 1998). Pero en la conversación con José Barranco en la línea que va desde Frías a Guayabal supimos que la vida tiene tantas formas de ser como hay formas en las cosas que viven: el agua, el oro o las nubes son esas ganas de ser nube, agua y oro. José Barranco es el vivaz conductor de un campero que agota con paciencia y empeño cualquier trocha en el norte del Tolima. Lo llaman Barranco porque sabe mandar el carro contra los barrancos cuando se le daña porque el carro es mañoso. Y contra las mañas del carro, las mañas del chofer.

José Barranco sabe que el oro y el uranio tienen vida porque "pican" o "queman": eso es lo que hacen. Hay vida donde hay capricho y maña. Tal vez voluntad sea una palabra ambiciosa. Capricho y maña son empecinamientos de la vida que se regocija en sí misma, unas costumbres contagiadas, prendidas porque se han prendido por alguna juntura, que se dan maña para seguir siendo. La vida es un esfuerzo de lo que se empeña en seguir viviendo. Ese empeño se nota en "las mañas que se dan" las cosas vivas. Más que voluntades, hay mañas y caprichos. Los caprichos y las mañas son las ganas de seguir que tienen las cosas. Mañas y ganas se juntan o vienen a ser las mismas cosas.

Las ganas que tenemos las cosas que vivimos, son las mañas que aprendimos y no exactamente nuestra voluntad sino algo lo que se nos contagió por las juntas en las que vivimos. De este modo, las mañas del oro son las mismas mañas del agua. Las cosas tienen modos de ser, sus mañas, que influyen en todo el mundo: el oro se va, el agua emboba, el yelo seca, Juaz Díaz se pone como un azogue, el río buje y traiciona, los dados viven cargados, pero todas esas cosas hacen también otras cosas. La riqueza engaña: llena hasta el hartazgo y se escapa.

Al empecinamiento terco lo llamamos "forma de ser" o "modo de ser": "así son el oro y el uranio". Como la vida del azogue, cuya maña consiste en buscar al oro y espantar al agua. En Nariño se sabe que un frasquito de azogue en el bolsillo muestra cuándo hay envidia o ambición cerca de uno: el azogue se calienta. José Barranco sabe que con azogue se desvían los ríos porque el agua le huye al azogue. Las vidas se buscan o se esquivan. El capricho y la maña son la razón por la cual la llanta se salió del carro de José Barranco en una curva de la carretera que va de Frías a San Pedro y dejó pendiente nuestra charla sobre la vida. Tal vez la llanta se puso celosa por todo lo que estaba enseñando don José Barranco.

El Zoco Grabiél y Orlando Tinoco lo explicaron bien: Juan Díaz se buscó su suerte. Quiso tantas riquezas que se enguacó o se volvió riqueza, atrapado en los cerros, desvaído en la neblina, azogado en las crecientes. Se encantó. Los encantados son víctimas de los caprichos y las mañas del oro: las mañas de uno y de eso que busca y los caprichos de uno y de eso que busca terminan confundidas.

Al fin, esas mañas y esos caprichos se confunden y se convierten en ocupación. Pero toda vida es ocupación porque estar vivo es estar ocupado: llenar el zurrón que uno es y aceptar la ocupación material que toque hacer. No hay vida sin ocupación, sin empecinamiento, sin caprichos y sin mañas. La vida se nota cuando las cosas vivas se muestran viviendo.

Por maña y por capricho los ríos son traicioneros y las quebradas peligrosas. Los faldones también obligan a los humanos a ser de otra manera si es que quieren vivir adentro de la tierra (Guzmán 2021). Por eso en estas montañas hay que vivir con maña y conservar algunos caprichos, como los caprichos que conservan los mitaos, capricho de güío y maña de taya equis. Y saberse las mañas de las presas de cacería y de las plantas que arrastran o barren la enfermedad o la amargura en baños o mediante la infusión hirviente que aromatiza las cocinas. Las mañas de las piedras que se mantienen iguales a sí mismas hasta que un día se ponen caprichosas y se dejan caer por los voladeros para hacer lagunillas en el río cuando son lo suficientemente grandes para arrastrar volcanes enteros en su camino.

6.2 La cambiante forma del tesoro

En Ráquira (Boyacá), en una noche de junio de 2007 Custodio Mendieta y Josefa Bautista, dos ancianos alfareros, nos contaron en Aguabuena que “cuando hay un entierro o un encantao entoes se forma un tembladal y se va un volcán y se va la riqueza en eso”. Contaron una avalancha, enfatizaron que era como la de Armero, que había bajado en la década de 1960. Ante nuestra sorpresa por la improbable presencia de un volcán en Ráquira, explicaron que se trataba de “un tesoro” que bajó en “una borrasca”. Ese tesoro “se desprendió por allá y bajó río abajo”. Era “una yunta de bueyes de oro” que pudo ser “enlazada por el que tenía la sal y tenía la contra”. Eso lo logró a la altura del Puente de las Ánimas, que es por donde pasan los entierros desde el pueblo hacia el cementerio. En esa conversación don Custodio y doña Josefa no dudaron por un momento de todas las cosas que nos explicaron.

Habíamos expuesto que la categoría *entierro* es fundamental para comprender lo que pasó y lo que sigue pasando en Armero. Y que lo que hace fatalmente caudaloso a Juan Díaz es haberse *encantado*. En el contexto en que Custodio Mendieta menciona estos términos son sinónimos, y agrega otro concepto “un tesoro”. Un “entierro” es un “encantado” y es “un tesoro”. Don Custodio quería explicarme que en Ráquira había ocurrido lo mismo que en Armero. La primera vez que me lo dijo, esa misma mañana, sentado como yo en el pasillo de su casa desde donde me mostró muy a lo lejos los cerros que rodean a San Miguel de Sema, quedé perplejo. Habló entonces de una riqueza que bajaba escondida en las avalanchas. Pero como yo no le creí en la noche lo expuse al escrutinio de su esposa, a quien yo sí le creía. Pero doña Josefa no sólo lo confirmó, sino que enredó más todo porque según ella la riqueza era “un animal” que era “una yunta de bueyes de oro”. Y según ambos el tesoro, “el animal”, la yunta de bueyes de oro o la riqueza eran o era lo que bajaba en las crecientes, las borrascas, las avalanchas y los volcanes.

La riqueza, el tesoro, el entierro viven debajo de la tierra y a veces bajan en crecientes, avalanchas y borrascas. La riqueza suele ser oro que se encuentra en cuatro formas: como entierro, como encanto, como veta y “regado”.

1. Un “entierro” es un contenedor (baúl, cajón, ataúd, cerámica o zurrón) que se encuentra enterrado u oculto en un muro antiguo. El oro se encuentra acumulado en diferentes formas. Unas veces se trata de monedas de oro; otras veces, de objetos de oro de formas comunes; y otras veces es oro en polvo en forma de una arena grisácea que llena una vasija de cerámica que botan los que no saben que los indios guardaban el oro camuflado como tierra.
2. Un encantado, en sentido restringido, es una figura de oro o dorada que tiene la vida del oro. Entre los encantos se cuentan animales domésticos (gallinas, patos, toros), aunque también aparecen encantos en forma de serpiente de oro y en forma de venado de oro (cfr. Carrillo 1997, Morales 2001, Victorino 2004).
3. El oro de veta es “como una vena de oro que atraviesa los cerros”, según me enseñaron Orlando Tinoco y Orminso Acero en San Pedro. Es lo que buscan los mineros en El Sirpe.
4. El oro regado es cuando las vetas se han desgastado y quedado al aire libre y las avalanchas o los derrumbes las dejan expuestas. Entonces el oro se va desgranando y cae por los ríos y se mueve con el agua como un sedimento. Ese es el oro derramado en polvo.

En todas estas formas el oro se mueve o por debajo de la tierra o con el agua sobre su superficie. Pero no sólo es visible excavando sino que se sabe que hay oro porque su vida subterránea llama al agua, a las nubes, a los rayos y a las tormentas. Cuando se mueve el oro, su desplazamiento subterráneo se acompaña de *borrascas*. Las borrascas son aguaceros tremendos de corta duración que se van moviendo por la cuenca de un río o van de un cerro a otro. La lluvia de las borrascas, dicen los campesinos del Norte del Tolima, cae en latigazos. Esas mismas tormentas son llamadas en el suroccidente andino, cordonazos. Uno muy esperado y fácilmente reconocido porque ocurre alrededor del cuatro de octubre, es el de San Francisco. Un aguacero diferente a los aguaceros corrientes es llamado borrasca y es seña del posible desplazamiento de una riqueza. El tesoro o la riqueza pueden ser *agarrados* o *apañados* por quienes tienen *el secreto y la contra*. En lo que cuenta Custodio Mendieta el secreto y la contra son el lazo y la sal.

6.3 Movimientos del mundo

Aurelio Huertas, en San Pedro, me contó en una tarde noche de finales de junio de 2008 que Juan Díaz es el dueño de medio mundo. Que por eso, cuando se enfurece, la tierra da botes o se vuelca. También que por donde caminó el espanto se formaron las montañas porque, como es sabido, en un principio el mundo fue plano. El Zoco Grabiél le dijo a Aristóbulo Pardo en 1947 que luego del temblor, Juan Díaz se fue "desvolcanando". Y que "con tanto volcán se atrancó el agua". Los volcanes, ya lo vimos, son movimientos de tierra que en el faldón del Lagunilla son frecuentes en cada invierno, entre finales de marzo y mayo y entre finales de octubre y diciembre. Los temblores de tierra que acompañaron la furia y los nervios de Juan Díaz desvolcanaron el faldón.

María Teresa Carrillo (1997, p. 201-202) explica que los campesinos del altiplano cundiboyacense distinguen tres tipos de crecientes: unas superficiales, las de las quebradas y los ríos (las crecientes propiamente dichas), otras subterráneas (que son llamadas volcanes) y unas que combinan tierra y agua (que podríamos llamar avalanchas, cuando los ríos y las quebradas llevan lodo). Aureliano Huertas, el Zoco Grabiél y los raizales del altiplano le hablaron a los investigadores de un mundo que toma forma cada día. No es un mundo antiguo ni se trata de historias sobre un pasado lejano.

En el informe sobre la avalancha que bajó por el río Lagunilla en 1845, el gobernador de la provincia de Mariquita explicó de la "*avenida horrible del río Lagunilla*" que sería "producto de algún *volcán* en el páramo de Ruiz". Volcán y avenida no son categorías exclusivas de esta región, pero en una relación de 1590 (citada en Moreno Sandoval 2006, p. 17) se describe la región de Mariquita como "tierra avolcanada" y explica que las minas de oro "se labran por debajo de estos volcanes".

Fray Pedro Simón en la descripción de la erupción de 1595 (1981 t. iv: 306-307) dice que los ríos "debieron de atajarse con la tierra que arrojó la reventazón". La forma según la cual los primeros españoles buscaron el oro de mina fue por la guía de un indio que los llevaba a los ríos o quebradas en donde mazamorriaban. Hacían pequeñas avalanchas o avenidas que dejaban expuesto al oro en las avolcanadas montañas del centro de Colombia. Por esta técnica se conocieron las minas de aluvión. En la zona esmeraldera lo llaman "tambrear" (cfr. Valero 2008, Ancízar 1853). "Atrancan" el agua hasta formar una lagunita o una represa y luego dejaban caer toda esa agua en una avalancha para que saliera el oro. Bernardo Vargas Machuca (1892 vol. ii: 166-167), uno de los vecinos acaudalados de Trinidad de los Muzos, explicaba, mediando el siglo XVI, la siguiente teoría del oro:

El oro se halla en casi todas las Indias, en tierra caliente, ora sea zabana, ora montaña, pero más de ordinario se halla en arcabucos y si alguno se halla en tierra templada, es poco; y si en fría, ha sido echado allí accidentalmente, sin tener criadero ni veta, como fue en el Diluvio y sí se ha visto en tierra fría en el páramo de Pamplona y otras partes, derramado en la superficie de la tierra, y alguno sobre la peña que llaman los mineros, y se acaba luego. También en tierra caliente se halla en ríos y quebradas traído con las grandes crecientes, desde su nacimiento. Este es oro granado, hállase en los encuentros que el agua hace, y hoy lavan en un encuentro y mañana en otro. También se halla en los llanos de zabana o arcabuco junto a ríos poderosos que el Diluvio o grandes avenidas lo derramó [...]. También se halla en peladeros de tierra caliente, que el Diluvio lo remolinó y amontonó con la tierra.

El Diccionario de Autoridades (1726) explica *arcabuco* como "lugar y sitio fragoso, barrancoso, y lleno de maleza y broza". Por *fragoso* el mismo diccionario dice "áspero, intrincado, lleno de quebradas, malezas y breñas". Es una perfecta descripción de las primeras elevaciones de los Andes colombianos, desde los valles calientes hasta las grandes alturas. Esos barrancos, esas pendientes ásperas e intrincadas, en nuestros Andes "se viven derrumbando" en las temporadas de invierno. Los derrumbes son su modo de ser en invierno. Y las quebradas que le dan forma a esos arcabucos pueden arrastrar

al oro que se junta en donde las aguas se juntan. Todas las avalanchas que bajaron por el río Lagunilla fueron por algún tiempo represamientos; fueron lagunillas.

Toda avalancha o avenida, en el Norte del Tolima, es otra consecuencia del diluvio o es el diluvio pasando todavía. Don Guillermo González en la vereda La Parroquia (Armero-Guayabal) le contó a la antropóloga Laura Guzmán (2018) lo siguiente:

Dicen que al principio la tierra era toda plana. Cuando los cuarenta días con cuarenta noches eso fue bajando, y venía de los nevados y las partes más altas; entonces fue bajando la avalancha y fue rompiendo. Al bajar de arriba, de los nevados de arriba, venía l'agua y tenía que romper por algún lado. Y al romper, esas crecientes botaban a un lado, botaban del otro y iba bajando hasta que el agua bajaba de la peña.



Imagen 14. Arturo Delgado cuenta la historia. Fotografía del autor, 2018

Lo mismo me contó el anciano Arturo Delgado pocos meses antes de su solitaria muerte, y le agregó a su lenguaje arduo todo el convencimiento que cabía en sus brazos y sus manos que iban del aire enfrente suyo a la cabeza canosa y de piel quemada y arrugada y que giraba para otro lado y que inclinaba hacia el suelo y cerraba los ojos y se restregaba el pelo y nos dejaba ver al tiempo las uñas afiladas con las que abría frutos y tubérculos y la ropa muy vieja y llena de restos de monte para que los animales no lo olieran desde lejos y no lo vieran con alguna blancura extraña, razones todas estas para creer que no se lo estaba inventando sino que practicaba las técnicas memorísticas antiguas a las que acude la gente del Norte del Tolima cuando se ve obligada a rebuscar la historia verdadera y se esfuerza por no agregar nada a lo fundamental: en un

principio el mundo era plano y ganó las montañas por la fuerza de toda el agua que cayó durante el diluvio (ver imagen 14).

De tal manera que el mundo está cayendo como consecuencia natural de una larga saga de derrumbamientos. Y los derrumbamientos no sólo producen desastres; en los derrumbamientos el mundo se va en crecientes que arrastran tanta fortuna como tragedia. Los derrumbamientos son un principio de crecimientos fértiles, de tal manera que le dan nueva forma a lo visible haciendo de la forma actual de las montañas un resto de cuando el mundo fue plano. Pero la forma actual es pasajera. El mundo siempre puede volver a caer porque siguen llegando los inviernos o porque Juan Díaz se puede aburrir e irse, llevándose su palacio subterráneo.

6.4 Cerros huecos y lagunas pobladas

Además de esa geografía fragosa en la que son posibles las lagunillas y las avalanchas, los lugares se encuentran conectados por debajo y por encima de la tierra (Carrillo 1997, Victorino 2004). Esta interconexión, en algunos casos, es evidencia de una topología en la que los cerros son lagunas y las lagunas son cerros (Cfr. Carrillo 1997). Veamos.

En el Desierto de la Candelaria Pedro Valero (en Moreno 1994, p. 162), refiriéndose al cerro Furca, el cerro más alto de cuantos rodean a Ráquira y aquel en cuya ladera viven los alfareros de Aguabuena, contó que “ese cerro tenía conexión allá con el cerro de Leyva”,

[...] que había un túnel conectado a los dos cerros y que se conectaban y que habían unas vigas de oro, que no sé, que dice la gente y que habían unos muñecos parados en la loma, en ese cerro de arriba y que de el Viernes Santo dizque se habría a las doce de la noche dizque se habría el cerro y había como una capilla, allá que muy linda y dice que hay una cueva en la mitad del cerro.

Esa conexión se explica porque en ambos cerros hay lagunas. Según Pedro Valero, “de pronto con el tiempo [...] ese cerro puede explotar y que puede inundar estos cañones”. Las vigas de oro sostienen a los cerros huecos en donde hay capillas o iglesias subterráneas. Otras veces estas capillas, como vimos a propósito de la larga vida de Juan Díaz, se trastocan en palacios enterrados. En otras ocasiones no es claro si lo que sostiene al mundo son unas vigas de oro o son las mismas lagunas. En San Pedro de Iguaque, muy cerca de la famosa laguna del mismo nombre, Tulia, una mujer mayor, sabía que las

lagunas de Guatavita, Iguaque y Siecha estaban unidas. Dijo que “eran como tres columnas que soportaban el mundo” y que si llegaran a desocuparlas “se caería el mundo” (en Carrillo 1997, p. 87). Así que esas columnas de oro podrían ser perfectamente unas columnas de agua.

Otilia Jerez agrega sobre el mismo cerro de Furca (en Moreno Baptista, 1994: 163) que es un cerro encantado en donde en un pasado lejano “la gente... amasaba el oro como hoy amasamos el barro”. Cuenta que en ese lugar “se enterró” un hombre rico y que “mandó enterrar su riqueza debajo y él ahí encima”. Y que ese mismo rico vive actualmente ahí en el cerro. Por esa razón, cuando estaban haciendo la carretera que atraviesa el cerro, “ese no dejó”. Lo que trabajaban en el día, él lo derrumbaba de noche. Dice que los campesinos lo veían a la orilla de la carretera “cuando calentaba el sol”, con “una ruanita chirosita salía a contar sus tesoros, y así que se le fuera a arrimar la gente, que llamarlo, que esto, ahí les mandaba un matorrón de aguacero y los sacaba a perder”. De nuevo un hombre metido en el cerro, pero este no quedó enterrado por la avalancha sino por su propia cuenta. Ese hombre rico que “cuenta” sus tesoros en un cerro encantado es conocido como un mohán por los campesinos viejos de todo el altiplano. Es el custodio de un cerro encantado (a veces los llaman *cuidanderos*), es encantado él mismo y es el cerro que custodia.

Vicenta Ramón contó que en el Cerro Majuy, en Cota (Cundinamarca), hay una cueva y que “el Majuy es hueco”. Dice también que “está todo lleno de tesoros” y los tesoros están justamente “debajo de la Peña”. La peña suele ser la parte más alta de algunos cerros en los que está descubierta la roca. Una peña es una piedra gigantesca que hace abismo. Se especula mucho acerca de la forma de esas peñas y de lo que pueden contener. Según Vicenta Ramón “del Majuy bajaba una quebrada de mero oro y que bajaba por entre las peñas”. Ella no sabe si eso que cuentan sería verdad, pero “lo que sí sé es que hay muchos hoyos por todos lados, eso es muy peligroso” (en Carrillo 1997, p. 84). Lo *hueco* entre los campesinos no es de fácil explicación. Vicenta Ramón se refiere a “lo hueco”, a lo que hay “debajo de la peña”, a la quebrada de oro y a los muchos “hoyos”.

Hay en el centro de Colombia más pueblos sumergidos. Las lagunas que son guacas, por tener agua y oro con todas las mañas cruzadas, se desplazan de unos a otros lugares y cuando lo hacen se van en crecientes y en esos desplazamientos van enterrando pueblos. Algunos de esos pueblos son de indios y otros son fundados por los españoles. Lugares como Guatavita, cuyo pueblo antiguo se encuentra sumergido, es una de las pruebas que

se aducen para demostrar la veracidad de la información. La Laguna de Pedro Palo, arriba de La Mesa de Juan Díaz, que se dice que está encantada, ha dejado ver a muchos campesinos un pueblo que se encontraría en lo profundo. Otras versiones, en cambio, dicen que esa laguna no tiene fondo. Las mismas dos afirmaciones se hacen de la laguna de Cumbal, en Nariño, al suroccidente de Colombia (ver capítulo cinco) y se han hecho desde hace siglos en todos los Andes (cfr. Morote Best, 1988).

No se trata sólo de lagunas que esconden tesoros y se encuentran en las concavidades de los cerros. Hay otras ocultas dentro de los cerros y a las cuales se llega a través de las cuevas que se abren en determinadas fechas o se encuentran cubiertas por el monte. María Teresa Carrillo (1997), quien identificó estos dos tipos de lagunas (visibles e invisibles), explica que todas ellas se conectan “mediante túneles” subterráneos. La interconexión de las lagunas visibles e invisibles mediante túneles o crecientes también la hemos escuchado en el norte del Tolima, en la Sierra Nevada de Santa Marta por los campesinos que colonizaron en la segunda mitad del siglo XX, en Nariño y en el Norte del Ecuador, en San Pedro de Huaca.

Pero los cerros no sólo se conectan. Como vimos en capítulos anteriores, los cerros repiten sus nombres en una dilatada geografía. No se trata sólo de la elocuente presencia en muchísimos municipios de los Andes colombianos de un Cerro de la Cruz, a donde van las procesiones de Semana Santa (y muchas veces ese cerro tiene también un nombre indígena que lo denuncia como guaca o cerro tutelar). De tal forma que puede decirse que en la práctica es como si los mismos cerros estuvieran disgregados por múltiples lugares o tuvieran renacimientos de sí mismos en los lugares de su mismo nombre; y ninguno de ellos es primero. En el norte del Tolima no sólo está Juan Díaz por lo menos tres veces: en el alto cerca de Armero, en una quebrada de Mariquita y en el Nevado del Ruiz. Aparte de los múltiples Cerros o Altos de la Cruz hay un sector llamado La Furatena.

En Murillo se sabe que hay una enorme riqueza enterrada en la Furatena, un lugar lleno de abismos cubiertos de vegetación nudosa. La riqueza habría sido dejada cuando una recua de mulas que llevaban el oro de los españoles vino a morir en ese lugar. Entonces echaron el oro en costales dentro de una cueva y mataron a los indios que ayudaron y mataron a las bestias. Mi amigo y maestro, el finado Argemiro Pineda, especulaba que esas bestias eran de Juan Díaz. Él vió en el desfiladero que se hunde en el cañón del río Lagunilla una cueva. Y a la entrada de esa cueva vio unas letras grabadas sobre la piedra.

Y sospecha que en esa cueva se encuentra el tesoro porque todo en ese lugar lo indica. Desde el nombre mismo, que no se sabe si fue antes que el de las dos peñas que hacen el límite de la zona esmeraldera en el occidente de Boyacá.

Lo mismo pasa con cerros, santos, capillas y lagunas en el mundo de los pastos. Los nombres se repiten como si entrando a uno de estos lugares se pudiera salir por otro lugar que se llama igual. A Laura Guzmán y a Natalia Martínez, recordemos, les explicaron que el mundo es juco, por lo cual los cerros, las lagunas, las iglesias y los voladeros se comunican entre sí.

Esa comunicación entre los lugares no sólo se debe a sus nombres repetidos. Es un problema más difícil. Los relatos constantemente dicen que se entra por un cerro y se sale por otro, refiriéndose a los túneles cuyas puertas de entrada son cuevas o piedras. Eso querría decir que, de cierta forma, o un lugar está dentro de otro o un lugar está él mismo en distintas localizaciones o los lugares se conducen unos a otros o todas las anteriores. Pasa lo mismo con las lagunas, las piedras, las iglesias, los cerros e incluso los volcanes. Así que en toda laguna está la laguna. Algunos cerros tienen lagunas sobre ellos y otros tienen lagunas dentro de ellos. Algunas lagunas se encuentran sobre los cerros, otras están atrapadas dentro de ellos y aún hay lagunas que tienen pueblos enteros (con sus cerros de la cruz) en el fondo. En cualquier caso, los cerros y las lagunas pueden moverse, desbordándose: bajando en creciente. Se desbordan las lagunas en avalanchas y se desbordan los cerros en volcanes. Esos desbordamientos y volcanes son eventos en los que el agua y tierra se anudan como lodo. Otras emanaciones son sonoras.

6.5 Fiesta avalancha y procesión

La riqueza no se mueve callada. En muchas ocasiones se oye una música festiva que sale de la avalancha. Carrillo (1997: 214) transcribe una entrevista que informa que, en una vereda de Ubaté (que no precisa) la creciente bajó por una quebrada y fue a dar al río del mismo nombre (aunque uno puede decir al mismo río). Dice que el mohán se mueve “unas veces por arriba y otras veces por debajo de la tierra” y que “venía tocando tiple y música antigua” y que esa música “era como torbellino”. Carmen Sarmiento de Gachancipá (en Victorino 2004: 64) dice que los mohanes “bajaban bailando, que bajaban abrazados y eso era mucha la tormenta que se escuchaba, inclusive se llevaba casi hasta las casas”. Victorino explica que era sobre todo en noviembre cuando se escuchaba todo eso.

No es sólo que la fiesta, el baile y la procesión puedan leerse como una avalancha de gente “derrumbándose”, como veremos en la Fiesta de San Francisquito (ver capítulo siete), sino que la avalancha es ella misma una fiesta de torbellinos de agua, piedras y tierra. Una fiesta de derrumbes. Los remolinos que se forman en el agua arrebatada aturden a la gente porque el agua emboba (no olvidemos que los encantados o robados por el mohán empiezan por ser víctimas de un embobamiento que produce el agua). Ese ruido es una fiesta en la que los mohanes bajan abrazándose y derrumbándose mutuamente.

Una madrugada, durante la Semana Santa de 2010, caminamos hacia ese abismo escalofriante que dejó la erupción de 1985 en donde nace el río Azufrado. La carretera destapada que va de Murillo a Manizales está flanqueada por restos de la erupción de 1985 en piedras pómez que son como huesos de animales imposibles. Yo me adelanté al grupo que caminaba despacio. La neblina, ocupada en sus vaivenes helados de los cañones a la cima del cerro, tapaba y destapada la vista abismal que desde allí deja ver, de repente y siempre como visión aterradora y humillante, el Valle del Magdalena, casi cuatro mil metros más abajo. De pronto, entre el crujido de mis botas contra el suelo, escuché una banda de música que bajaba justamente por el lugar del deshielo y me detuve a esperar a esa comitiva festiva que nunca apareció, pero que por un momento pensé no sólo probable sino comprensible. Era música de banda de pueblo, festiva, con trombones y trompetas y percusión alegre, como esas que se mueven al compás de un desfile precedido por un santo campesino o por una reina niña o por ambos. Pero aunque siguió sonando incluso por encima del ruido de mis botas contra las piedras de la carretera y aunque en esa procesión festiva venían o parecían venir hacia mí, los músicos y una fiesta improbable a esas alturas, nunca llegaron o yo nunca llegué a ellos. Lo único que se me cruzó fue la neblina y al rato, cuando el finado Roberto Gómez me alcanzó con la tos que ese año ya le impidió seguir fumando, pregunté por esa música y él dijo, con esa seguridad que a veces le hablaba al mundo antes que a los presentes, que ese era el sonido del agua y se demoró explicando que el oro, la música y el agua bajan juntos desde estas alturas y son lo más peligroso que puede haber. El finado Roberto nos enseñó que los ríos llevan fiestas, que las fiestas suenan de lejos como esa música de las bandas de los pueblos, con los vientos y los redoblantes y los platillos, y fue el menos sorprendido esa mañana cuando esas fiestas por primera vez me engañaron en la helada altura en donde el río Azufrado hiede en su nacimiento portentoso y abrumador.

Esa fiesta constituye todo un ambiente. Es un movimiento de la gente, el aire, el agua y la música que van saliendo de la tierra y entrando a la tierra. Mi abuela decía de los derrumbes que “hacían fiestas” refiriéndose a los desastres que hacían, pero también al ruido que llevaban y a los desastres que ocasionaban, como los borrachos en sus peleas (ver Anexo B). Y como mucha otra gente, ante la evidencia de una avalancha, decía que allí habría un tesoro. Si les creemos al finado Roberto Gómez y a la finada Margarita Arévalo deberíamos afirmar que el agua acumulada y la fiesta, son tesoros.

Pero también llevan procesiones, como afirma la antropóloga María Teresa Carrillo (1997, pp. 213-216). No sólo porque las cosas que bajan en las crecientes tienen un orden (ver capítulo uno), sino porque en algunas avalanchas bajan San Isidro Labrador y su yunta de bueyes de oro. En el Altiplano, don Macedonio Romero le explicó a la antropóloga que San Isidro, en una creciente, le dio forma al río Bogotá. Lo hizo arando. Le dijo que San Isidro trabaja como un mohán. De modo que estas verdaderas guacas que bajan cada tanto en las crecientes o que van en procesiones haciendo fiestas, hacen la forma actual, que es siempre provisional, del mundo.

Hay entre los humanos quienes lo saben mejor que otros porque prestan más atención desde sus vidas a ras del suelo. Así eran don Roberto Gómez, mi maestro en el Norte del Tolima y Margarita Arévalo, mi abuelita, cuyo caudal de dichos y proverbios sigue siendo útil para comprender la vida y para burlarse de los vivos (ver Anexo B).

6.6 Sueños y riquezas del finado Roberto Gómez

El río Lagunilla está lleno de lugares misteriosos, que es lo mismo que decir peligrosos o tan bellos que son como para mirar o tan feos que no se los puede dejar de mirar o tan bellos y tan feos a un tiempo que lo mejor es no mirarlos, desde su nacimiento en el Nevado del Ruiz hasta su desembocadura en el río Magdalena. Hay abismos en los que la neblina y la vegetación juegan caprichosas con las distancias. Uno a veces logra ver un paisaje que apenas aprende a ver y otras veces aprende que la gente no se ocupa de ver paisajes sino señales en la neblina o en el monte. El río forma un cañón profundo en el que el agitado viaje del agua, veloz y en turbulencias negras, blancas, transparentas y con visos dorados, sólo se rinde a la mirada inquisidora en pocos lugares que la gente de la región no mira. Hay miedo de ver cosas que aparecen y hay miedo de que esas apariciones

nos encanten y nos engañen y nos roben dejándonos encerrados en prisiones de oro, condenados a vivir esa vida en sueños y monótona que viven los seres encantados.

En la altura en donde el Nevado deja de ser de hielo, pero sigue siendo un arenal grisáceo, el río nace como hacedor de una garganta que grita al unísono en el aire helado, aunque nunca es preciso el lugar en donde nace un río porque también podría decirse que nace en el acantilado diabólico, varios kilómetros más arriba, en donde todos saben que nace el río Azufrado. Por todos esos lugares caminamos con don Roberto.

Roberto Gómez era hijo del Páramo del Ruiz. Hablaba de diamantes que brillan al unísono y que blanquean las noches heladas. Hablaba de lugares distantes que se insinuaban entre el sueño y los destellos del insomnio y de calaveras o paisajes sobrecogedores que eran la excusa para reencontrar el convencimiento de que el mundo rima y se hace en arrumes. En las noches Roberto, el joven que había sido criado por una familia que se apiadó de su desamparo, sabía encontrar la cama de pajas que lo aguardaba en el páramo y se quedaba dormido luego de mirar el cielo helado y lleno de fulguraciones durante horas llevadas con un cansancio ya entonces viejo.

Como mi abuelita, don Roberto había escuchado que al mundo lo sostienen unas masivas y profundas vigas de oro; pero sospechaba incluso de las cosas que sabía y hubiera apostado que eso que llaman oro es, al fin de cuentas, agua pura. Atesoraba una máquina de escribir en la que los pleitos de las luchas campesinas fueron tomando forma y se desvanecieron luego en un montón de papeles amarillos. Conocimos al finado Roberto en una noche que recién empezaba en noviembre de 2008. Nos encontramos en la calle atravesada por la neblina de Murillo. Esa misma noche empezó a enseñarnos a jugar billar mientras explicaba que el universo es unidiverso. El frío y la neblina y el humo de las cocinas y el que se desprendía de él mismo, todas esas emanaciones sobrellevadas desde la niñez, lo volvieron un hombre enfermo que murió asfixiado en una pieza solitaria de Líbano, a comienzos de 2016. Roberto Gómez sabía que el mundo seguiría su rumbo después que él mismo, por lo cual no tenía afanes con motivo de su entierro. Pero no dejó de recordarnos, cada vez que comíamos, que la mejor comida es el hambre; mi abuela, quien murió en 1996, lo sigue repitiendo en los dichos de mis tías: para una buena hambre no hay un mal pan.

Roberto Gómez solía soñar con un lugar en el nevado que avistaba desde Rosarito. Soñaba un diamante tan resplandeciente como la luna llena que iluminaba esas veredas del Municipio de Murillo, las que fueron víctimas de la lluvia de fuego más espantosa, y sabe que desde ese lugar se desprendió la avalancha que sepultó a Armero. Llevaba muchos años soñando todo ese Norte del Tolima. Sabía que en cercanías de Cajamarca, entrando por uno de los recovecos del río Anaime que allí también baja encañonado pero desde el Nevado del Tolima, hay una cueva señalada por una marca macabra por donde era posible ingresar al lugar del tesoro más grande que él mismo podía imaginar. Y aunque él no sabía del tesoro de Cajamarca que fuera presa de la voracidad de Pizarro y sus hombres en 1532, sí decía que era un tesoro inmenso ese de la Cajamarca tolimense de sus sueños, que como él mismo se encargaba de aclarar con seriedad no eran solo sueños porque los sueños nunca son solo sueños. Ya entonces era noticia nacional la mina de La Colosa, mucho más que promesa de riqueza, la mina de oro a cielo abierto más grande del mundo.

El conocedor de las trochas del páramo y curtido hombre en las lides del campo que a veces se dejaba una barba tan larga como la pobreza indecente que arrastró toda la vida, sabía que sus sueños eran la confirmación de dos guacas: una escondida en el Nevado del Ruiz, que se perdió en la avalancha, y una escondida en algún lugar de las montañas que rodean a Cajamarca. Y también sabía que el tesoro más grande no se ocultaba porque era tan grande que no se podía ocultar todavía. Aunque era un hecho que el nevado era sostenido por dos vigas de oro tan sorprendentes que su tamaño no cabe en ninguna imaginación, no son las vigas ni el material del que están hechas lo más precioso que tiene el nevado: es el agua.

A don Roberto Gómez, en noviembre de 2008, me lo presentó Argemiro Pineda. Yo ya había tenido conversaciones dilatadas con el hombre viejísimo que fumaba Pielroja. Me había dicho que había un “muchacho” con el que yo debería hablar. Roberto, como Argemiro y como todos los hombres con los que hablé acerca de los misterios de la riqueza, quiso llevarme a uno o a todos sus lugares soñados. Fuimos a dos o tres, varios años después.

El finado Roberto tenía en la voz el acento de los paramunos, que hablan como como con temor de que el frío se les vaya a meter en la boca y entonces estiran los labios y lanzan las palabras desde el pecho y suenan como el viento que sopla en una botella. Los ojos

aindiados del finado Roberto fulguraban mientras hablaba del oro vivo, pero se entristecían y se enfurecían cuando empezaba a hacer la lista de todas las desigualdades que padeció y que le dieron razón a su lucha. Lo primero que escribí en el diario la noche en que lo conocí fue que en don Roberto parecían confluír todos los elementos de la experiencia campesina de la tragedia de Armero: en sus sueños, que ya esa misma noche me contó, la suerte y la muerte caminan de la mano.

Esos sueños de don Roberto no atravesaron Armero sino cuando dos años después fuimos a visitar sus alrededores y en el Alto Juan Díaz nos sentamos a hablar con el valle del Magdalena por paisaje y la cordillera oriental con la Bogotá invisible por horizonte. En los billares me había empezado a contar una versión entre muchas de una avalancha en la Quebrada Las Nereidas, en el mismo Páramo del Ruiz pero ya en Caldas, en la que vieron bajar un torito amarillo al frente y saben que era amarillo porque el torito era de oro. Y saben que *el asunto* puede estar quebrada arriba o haberse ido con el torito en la avalancha. Recuerdan con más precisión al torito que al número de muertos que dejó esa avalancha de Las Nereidas.

Pero ya en el Alto de Juan Díaz, dos años después, don Roberto miraba asombrado a su alrededor y miraba lejos y otra vez cerquita y abajo y arriba por el cañón sobrecogedor del río antes de decirme que él ya había soñado ese lugar. Nos sentamos sobre lo alto del Alto a mirar al horizonte y a hablar de los sueños otra vez y de la vida otra vez y del destino que tal vez nos había juntado para ir los dos a Juan Díaz ese día y don Roberto disfrutaba el juego de palabras como si fuera una adivinanza que se nos había atravesado como una prueba.

Me enseñó que el mundo está sembrado de lugares soñados por unos o por otros y que como no siempre se comparten los sueños o las pesadillas se nos puede ocultar la verdad grave de que todo lo que existe o ha sido objeto del sueño para existir verdaderamente o ha tenido que ir a los sueños de este o aquella para que él o ella o el que los sepa escuchar den testimonio de su verdad. Y que esos lugares parecen producto del sueño no son una señal de falsedad, sino la confirmación última de su objetividad, ya no esa imagen embustera que ven los ojos sino la sincera realidad como ocurre en nosotros porque los lugares nos reconocen y nos llaman con luces y ruidos profundos y aguas no vistas y aires terribles y calientes que suceden en los sueños.

6.7 Sangrenegra, guaca en El Bosque

Así nos pasó en el cementerio indio de El Bosque, a donde fuimos con Sebastián Anzola y Felipe Becerra a atestiguar de nuevo que los cementerios del norte del Tolima quieren ver al plan o al nevado o a ambos. Como en el cementerio de Socavón, desde donde se puede ver el Valle del Magdalena desde Tocaima hasta La Dorada. Así era allí, en ese Alto de las Guacas, llamado así por la geografía local, la primera que deberíamos llamar objetiva.

Desde el Alto de las Guacas que mira a un precipicio en las alturas y a otro más abajo, vimos al caserío por donde todavía circula la historia humana y misteriosa de Jacinto Cruz Usma, también conocido como Sangrenegra (cfr. García 2012, 2019). Los pobladores de este caserío cuentan de forma metódica dos misterios y una noticia trivial: la sangre negra del bandido, el destino de la riqueza de las guacas y la forma de la casa de Sangrenegra. La sangre negra se explica por un crimen de sangre: unas veces se dice que al joven Jacinto Cruz le mataron a un primo y otras que fue a un hermano. En cualquier caso, que él reclamó ante la ley, pero tras ser castigado cruelmente por la policía y sentirse traicionado por el partido conservador, Jacinto “se volvió malo”. Entonces mató a un primo o a un familiar de un familiar y se tomó en una copa de aguardiente una porción aguardentera de sangre de la víctima (de *su* sangre) y ahí se le volvió la sangre negra y él mismo se convirtió Sangrenegra. Esa es la noticia trivial: por todos conocida y que se explica perfectamente porque todo aquel que practique esa comunión de sangre en una copa aguardentera se volverá un Sangrenegra.

Y entonces empezó su danza macabra por el Tolima hasta convertirse en uno de los bandidos más sanguinarios de la Violencia. Pero fue acorralado por la traición de su hermano, Felipe, de quien en El Bosque dicen que era un ambicioso guaquero. Se sabe que Felipe lo traicionó por la recompensa y que esa plata no le duró y que terminó en la ruina. Eso es también por todos conocido, pero es producto de un misterio según el cual la riqueza de las guacas no dura. Y mientras lo cuentan no dicen lo que resulta evidente, que Sangrenegra fue guaca y la recompensa fue guaca: en general, todos aquellos por quienes haya recompensa terminan siendo guaca. Y es posible que su danza macabra sea otra forma de la avalancha en la que las guacas revuelven todas las sangres en los Andes (cfr. Ospina 2017).

En Santa Isabel conocimos a un hombre muy viejo que en 2009 alcanzaba a recordar que el cuerpo de Sangrenegra, abatido por el famoso coronel Matallana, fue enterrado en lo alto del páramo y que le pusieron una piedra encima para que ni el diablo lo pudiera sacar si lo encontraba. Es decir, en la tumba de Jacinto Cruz no hubo cruz sino piedra. Lo mismo que pasa con todos los entierros indígenas, razón por la cual los guaqueros son unos muy precisos oteadores del mundo que ubican con precisión en dónde estarían esas piedras. Nos llevaron, en El Bosque, una tarde de julio de 2013, a ver la casa en donde nació Sangrenegra y nos contaron que el patio de la casa estaba embaldosado con lajas de guaca. De las guacas que sacaron de lugares como el Alto de las Guacas, en donde las tumbas indias fueron saqueadas y en las noches se ven fuegos fatuos, hicieron el piso de la casa de Sangrenegra.

Esas lajas del patio de la casa fueron llevadas allí por la ambición de Felipe Cruz Usma. Él las puso delante de la casa, como para salir y caminar sobre su ambición o como para encontrar en las lajas las pistas de una riqueza definitiva. Como sea, Felipe Cruz murió en la ruina y en El Bosque no se habla tan mal de la maldad comprensible de Sangrenegra, una víctima de la sangre, como de la de su hermano delator, traidor de su propia sangre. Un rosario de sentimientos según los cuales es peor la traición que el canibalismo. La casa de Sangrenegra que nos mostraron esa tarde y que es, en realidad, la de su hermano, es una pesadilla. Y son sentimientos y certezas que inundan las vidas campesinas. Todavía hay guacas y familiares de Jacinto. Y la memoria de la violencia sigue palpitante como la cosa cierta que es.

Jacinto y Felipe no están confinados al pasado o en la memoria: son posibilidades palpitantes porque la tumba no se ha descubierto y no sabemos si se está buscando. Como el alto de las Guacas sigue teniendo brillos y las lajas de las guacas siguen siendo el patio. Allá están. En la escuela guardan una vasija funeraria y esa tierra es al tiempo una promesa y una amenaza. Nada ha dejado de ser, nada está confinado en la memoria como un repositorio histórico. El mundo sigue siendo.

6.8 El yelo de los nevados

En El Sirpe se viven formando represas que duran meses y años, pero siempre terminan yéndose en crecientes que comparadas con las que habían crecido monstruosas en 1985 y en 1595, son menores. En esas lagunillas que nos han mostrado desde el filo por donde

pasa la carretera cada vez que hemos vuelto, han visto patos de oro o gallinas de oro. La gente desconfía de esas acumulaciones de agua porque se sabe que cerca de ellas aparecen los tunjos que son niños de oro que se roban a los niños campesinos, invitándolos a jugar. Cada tanto un buscador de guacas o un cazador se ahoga o es víctima de los volcanes y termina sepultado, algunos perdidos durante muchos años. En esas represas suelen crecer *nevados*. Se sabe porque en donde se empiezan a formar, el sitio permanece cubierto de neblina. En Socavón y en San Pedro llaman a esa neblina espesa “la nevada”. Sube desde el plan y se aposenta en esos lugares.

Javier Rodríguez, el conductor del jeep que nos llevó a San Pedro la primera vez, nos mostró dos años después, un catorce de noviembre, en una mañana fría y desde el Alto de Juan Díaz, el plan del Tolima. Se veían cúmulos de nubes estiradas y aplanadas sobre Armero. Como sábanas blancas con penachos. Pequeñas serranías blancas que en esos inviernos, como aseguran en la región, podían permanecer durante días y semanas hasta convertirse en nevados, como el que acabó con Armero en 1985. Pero en el cañón del Lagunilla el proceso es más lento.

Hace 30 años se formó un nevado en el cerro Lumbí, en Mariquita. Lograron *desterrarlo* echándole bultos y bultos de sal. En San Pedro cuentan que a los pocos meses después de La Tragedia, empezó a crecer un nevado entre Armero y Guayabal. En Lérída saben que ese nevado se estaba formando justamente en el cementerio antiguo de Armero. Todos saben que “lo desterraron volíandole sal”. Hay un peligro intrínseco en permitir que estos nevados se asienten. Los nevados siempre están en formación: son, como todo en la vida, procesos en formación. Aunque los destierren existe la posibilidad de que regresen y tengan que volver a desterrarlos. Lo que se sabe es que la sal es su contra: la misma sustancia con la que se pueden atrapar las guacas o con la cual se detiene, congelada, la vida del oro (cfr. Vengoechea 1992), detiene el crecimiento de los nevados.

En el plan del Tolima la gente sospecha que la formación de los nevados se debe a algún brujo o bruja que está manipulando el “yelo” del nevado. El yelo es ese frío intenso que se asienta en un lugar, es la sustancia que hace al nevado y es, también, la emanación del nevado. En Mariquita se habla mucho de una casa embrujada en el Lumbí, la pequeña serranía que se extiende a lo largo de la carretera que va hasta Honda. En Armero, como se sabe, siempre hay sospecha de brujería. Según el finado Roberto Gómez, hay dos clases de yelo: yelo de guaca y yelo de muerto. Ambos son humores fríos. Una emanación

de frío o la esencia misma del frío que se desprende del oro, de la sangre de los muertos y de las acumulaciones de agua.

Los *nevados* vienen a ser, como la fiesta que baja en la avalancha o como la fiesta de San Francisquito en Pastás (ver capítulo siete), fenómenos atmosféricos y geológicos. Se remontan desde el subsuelo hasta el aire y caen como precipitación sobre la tierra y se hunden bajo la tierra. Sólo que el ambiente, en este caso, deja de ser un crecimiento del ánimo que propicia la lluvia y es una acumulación de yelo en la que se mueven los encantos con el riesgo de enterrar o ahogar a los humanos. Los nevados son un efecto del movimiento subterráneo de la riqueza o de la brujería en el mundo (cfr. Suárez 2009).

Los efectos del yelo en el cuerpo humano cambian según su origen: el yelo de guaca produce heridas que no cierran y que aparecen por el contacto directo con el oro o la riqueza; el yelo de muerto es un vaho que emana de la sangre de los muertos recientes, impregna la tierra de los cementerios y “seca” a los recién nacidos que no han comido sal (a veces también a los no bautizados) y a las víctimas de la brujería que mata (cfr. Suárez 2009). Cuando se trata de yelo de guaca, las personas se refieren a la “picadura” de la guaca. Pero también se sabe que el agua, en horas peligrosas, “pica”.

Cuentan en Murillo que en la cuenca alta del Lagunilla encontraron un soldadito de oro. Como es usual, un hombre rico engañó al hombre pobre que encontró la guaca. La había encontrado haciendo un hueco para una cerca. Lo embolató con *chichiguas*, dicen, y le robó esa riqueza. Pero “le salió” una llaga incurable en una pierna. Y para mantener la llaga de un tamaño tolerable tuvo que hacer infusiones de guaca y bañarse el pie con el agua. Esa llaga, explican, le salió por el yelo de guaca o por la picadura de la guaca. En el Líbano cuentan el mismo evento, pero en este caso la guaca no era un soldado de oro, sino una romana de oro. Estas experiencias de riqueza se usan para explicar que para *agarrar* una guaca hay que tener una *contra*. A estas contras también las llaman *secretos*. Las numerosas apariciones terribles de la riqueza en el Lagunilla permiten señalar cuatro formas de “agarrar la guaca”: con un puñado de sal, con la camisa empapada en sudor, con orines y con saliva. Todas estas variaciones de la sal, son *contras* para el *yelo*. Parece haber algo de yelo en la sal y algo de sal en el yelo.

Del oro emana, como de la sangre de los muertos recientes, yelo. Pero, como vimos, el oro no está muerto. Y como la sangre de los muertos recientes tampoco está muerta (cfr.

Hertz 1990), el yelo está vivo o es una forma particular de la vida. Donde hay mucho oro hay mucho yelo o hay muchos muertos recientes. Un depósito de yelo era el nevado en la represa que formaron los volcanes que bajaron desde Juan Díaz, muy cerca de la desembocadura del Lagunilla al llano, en 2010. Pero el oro también tiene encanto y donde hay mucho oro hay mucho encanto. El yelo ha de ser la manifestación atmosférica de los encantos. Por eso es que se dice que los mohanés se mueven con la neblina o son la neblina. Ya supimos que el nevado del Ruiz, que es Juan Díaz, está encantado: es un depósito de yelo y encanto. Otro depósito de yelo y de encanto existió en la laguna del Sirpe, que se formó en 1984 quiso ser dinamitada por Ramón Rodríguez, el alcalde de Armero.

El yelo tiene una vida tan poderosa que es materia prima de los trabajos de brujería que secan y matan. Es la materia prima poderosa que usan quienes hacen brujería en el centro de Colombia. El vaho de lo que ha dejado de vivir, la vida espantosa que queda en lo que ya no está vivo o el mortecino que mana de las promesas de riqueza (cfr. Páramo Bonilla 2011), el yelo es el vapor helado que sale de *los restos*. Esta poderosa categoría de vida y muerte y fuente de crecimientos prodigiosos no alcanzará a ser estudiada en este trabajo (cfr. Suárez Guava 2009).

6.9 Ruinas escondidas, crecimientos ocultos

El Norte del Tolima está plagado de ruinas escondidas. A unas de esas ruinas se ingresa muy abajo de la vereda Socavón. Se camina desde el cementerio, en donde una solitaria cruz hecha con los rieles antiguos de una mina perdida guarda la última y oxidada memoria de un finado ya sin nombre. Los buscadores de fortuna ingresan por un hurón cubierto de vegetación a la galería parca y bajísima por la cual tienen que arrastrarse. Se sabe que esos túneles se internan incluso por debajo del río y van cientos de metros por dentro de la tierra y todos guardan ruidos antiguos que asustan a la gente de sangre débil cuando camina sobre esa arquitectura que persigue a las vetas de oro y plata. El piso pedregoso y encharcado es la memoria de una inundación subterránea, una inundación de lodos en los que la masa informe de piedras fue creciendo, muy despacio, y continúa haciéndolo a esa velocidad tranquila de las cosas que viven debajo de la tierra.

El finado Arturo Delgado nos contó en noviembre de 2017 que de los hurones que eran la entrada a las montañas salían fuegos fatuos unas veces y otras veces el vaho de las

serpientes terribles que llaman mitaos porque son cruces híbridos entre güío y talla equis y otras veces las culebras cuelgan a sus presas a la entrada del hurón para desangrarlas, de tal forma que el túnel subterráneo se vuelve la casa oscura en la que los mitaos hacen su vida.

En Frías, más arriba en la cordillera, las ruinas de la mina de Roberto Frías salen a la superficie en gruesos muros que luego de haber sido abandonados por décadas fueron adaptados para recibir a los muertos. El viejo cementerio que se extendía en un faldón derrumbado ha ido sucumbiendo ante el avance del cafetal luego de que los nuevos muertos empezaron a usar el cascarón de la inmemorial búsqueda de la riqueza. Entonces los fieles de las ánimas del purgatorio dejan sus apuestas en ramos de flores artificiales y rezan delante de las ruinas de la mina.

Un cementerio en las ruinas de una mina es un poderoso juego de ruinas sobre ruinas o una especie de especulación material sobre un concepto meramente material o son, para usar las palabras de Jouannais (2017), otra muestra de una obsesión. Y se dice que esos socavones dejados que reciben a la quebrada traicionera que lavaba la plata van a dar a la ciudad perdida de Falan, una acomodación de murallas y de túneles que esperan turistas, pero los turistas son una especie extraña en estas montañas.

Lo que hay es buscadores de fortuna. Como el hombre llamado Alberto que se metió a la cueva que da al abismo sobre la confluencia del Lagunilla con el Azufrado, en el plan de Primavera. Se bajó colgando de una sogá y se internó en lo profundo y a unos cuantos cientos de metros se encontró la laguna en la cueva y al otro lado de la laguna vio al toro de oro que, amenazante, escarbaba la tierra. En el fondo de esa laguna en lo profundo de la cueva, según algunos, hay un pueblo encantado. Un pueblo con toda su vida encantada y con luces en las noches encantadas y con trabajos por hacer y ruidos de tráfico y de trastos de cocina. Según otros ese pueblo está en ruinas. Es una desolación de hace siglos. Con las calles y los edificios no habitados sino por el agua negra de la laguna en el fondo de la cueva. Ruinas para nadie muy lejos de donde puede llegar cualquier mirada.

Al hombre llamado Alberto, cuenta Milay con toda la fuerza de una voz que le huye a las mentiras, le dio una enfermedad producida por el polvo amarillo que lo cubría cuando salió a buscar asociados para sacar al toro áureo. Y le dijo a todo el mundo que debían

acompañarlo a sacar al toro y a la riqueza que el toro escondía. A las dos semanas murió de ese mal sin encontrar locura y ambición como la suya.

La misma experiencia de una arquitectura escondida y expuesta se cuenta en distintos lugares de los Andes colombianos. Iglesias medio-derruidas escondidas en peñas. Casas palaciegas a las que se ingresa por cuevas secretas. Salones lujosos y deshabitados en donde las víctimas del oro viven en soledad, rodeados por reflejos crepusculares, mirándose ensimismados en espejos del agua oscura que se da en las entrañas de la tierra. Sucesiones de cerros que forman la cara de un indio y ocultan tesoros magníficos o el cuerpo alargado de los indios del pasado rodeados por catafalcos de lajas absurdamente pesadas. Colinas que caprichosamente dejan ver el cuerpo de una india acostada y ocultan pueblos enterrados. Incluso pirámides y restos de ovnis caídos antes de la llegada del hombre hacen parte de la enorme colección de ruinas cubiertas por la tierra y advertidas por los más sagaces pesquisadores de los misterios de la vida.

Lo mismo pasa con lo profundo del monte Tauro, una de cuyas laderas que cae al río Lagunilla es conocida como El Sirpe. La Mina del Porvenir ha ido ahuecando la montaña de una forma abstrusa que ningún minero entiende. Nadie puede saber cuántos recovecos ha labrado la ambición del oro y no hay obrero que pueda calcular el valor que ha pasado por sus manos. Todo ocurre en el fondo de una tierra extraña e inaccesible que no hace más que recordarnos lo esquiva que vive siendo la riqueza.

Los mineros salen encalambrados, con el frío calando sus fuerzas y con el esqueleto deformado por las posiciones contrahechas a que los obliga la persecución de la veta. Los vigilantes pasan turnos enteros mirando de frente a la boca negra de la mina. Ven la neblina aposentarse en el fondo del faldón al comienzo de la noche y luego la ven subir lentamente hasta ellos en la madrugada y aunque se cubren con una muda de ropa debajo del overol y con bufandas y chaquetas y tienen reverberos para hacer café negro endulzado con panela, el frío les da vueltas y termina tocándoles las piernas y los brazos y los dedos de cada mano. Entonces tiemblan y se compadecen por los ateridos mineros que ascienden de sus turnos de trabajo debajo de la tierra, en donde el agua inmemorial que persigue al oro se empeña en congelarlos. Poco o nada es comprensible. Ni siquiera les permiten hablarle a los mineros u ofrecerles un pocillo de tinto, como si el contacto humano, por una vez desinteresado o genuinamente interesado en muy poco, fuera a dañar esa economía

sin sobras, sin ñapa, sin gasto inútil de la mina que mira al porvenir y no al presente embarrado y dolido de los que salen del trabajo.

Todas las cosas enterradas son objeto de la especulación de hombres y mujeres que como el finado Orlando Tinoco cavilaron largamente sobre los misterios del mundo, que son, en últimas, los misterios de la vida. Y la vida sigue su rumbo en el que unos buscan riquezas magníficas como ruinas de palacios o como minas que serán también ruinas aterradoras. Debajo del Sirpe, debajo del río, la culebra de oro y plata sigue su andadera coqueta y terrible y hace de vez en vez volcanes para recordarnos que la vida de la riqueza es más larga que nuestras vidas y que seguro durará más que nuestras memorias.

6.10 El toro en El Sirpe

En la avalancha de Ráquira, *el encanto* era una yunta de bueyes de oro que bajaba al frente de la creciente. Esa riqueza había ocasionado la avalancha y era lo que traía a la avalancha. En el altiplano de la cordillera oriental son frecuentes yuntas de bueyes o toros o becerros de oro al frente de las avalanchas. Laureano Quevedo (en Victorino 2004, p. 76) de la vereda Retiro de Blancos de Chocontá, cuenta que desde “un morro alto” llamado “la Cuchilla” “se rodó un pedazo” cuando hubo un aguacero. Ese pedazo vino a caer al río Tejar. Y que hubo quienes vieron “un becerro muy hermoso [que] bajaba por entre el Tejar, por el volcán”. Ese derrumbe todavía es visible en ese lugar.

Los toros que “cuidan las guacas” en el centro de Colombia son siempre ganado mostrenco; toros criados lejos de la gente, como el oro de veta. De algunos incluso se dice que “se enguacan”, cuando caen en los abismos del páramo o cuando se quedan atrapados en los pantanos del páramo. Argemiro Pineda decía que esos toros se quedan vivos debajo de la tierra y se vuelven de oro. Luego salen brillando en las crecientes. En otros lugares del centro de Colombia se cuenta la misma historia de un volcán comandado por un toro o una yunta de bueyes de oro.

Los toros de oro son guaca y custodian guacas. Un toro mostrenco puede indicar la existencia de una guaca. El finado Fernando Gallego recordaba que la gente creía haber visto un toro de oro que bajaba en la avalancha de 1985, pero él suponía que era un carrotanque de gasolina que se incendió. Mi amiga Berta Camargo me contó en su cocina mientras tomábamos onces en una tarde fría de Murillo, que en la avalancha que había

mandado Juan Díaz, bajaba un becerro de oro. Los toros encantados y al frente de las avalanchas han sido vistos también por los colonos de la Sierra Nevada de Santa Marta, según nos contaron en el caserío La Cristalina, en zona rural de Fundación.

Recordemos el toro más allá de la laguna en el abismo que da al río Lagunilla, en el plan de Primavera. Al toro, a la cueva y a la laguna dentro de la cueva los llaman guaca. Una guaca que prometía una creciente. No de otro modo se explica que el toro hiciera gesto embestir mientras el agua de la laguna subterránea empezaba a crecer.

Dicen los que conocieron la represa del Sirpe, culpable de La Tragedia de 1985 según múltiples versiones, que entre las muchas piedras que bajaron del alto había una especialmente grande, capaz de sostener un helicóptero. Incluso hay versiones en las que el helicóptero del gobierno aterriza en la piedra y los expertos concluyen que no representa ningún peligro para Armero. Hay otras memorias del Sirpe. El finado Orlando Tinoco dice que en la represa la gente veía animalitos de oro. Javier Rodríguez cuenta que veían un toro de oro que en las noches se paraba sobre la piedra más grande de la represa y desde ahí bujaba. Otros dicen que ese toro bramaba sobre la piedra y en el Alto Juan Díaz. Los habitantes del costado norte del río (El Sirpe queda en el costado sur) veían al otro lado un resplandor. Todos saben que El Sirpe se formó por un entierro que se bajó al río. La noche del trece de noviembre mi amiga Carmen Díaz y su esposo, don Víctor Pérez, vieron la guaca que iluminó el cañón entero y se unió a las muchas otras que bajaron en la avalancha durante toda esa noche.

En El Sirpe la mina El Porvenir ha cobrado vida. A los trabajadores de la mina les prohíben hablar de lo que pasa en ese lugar. Mi amigo, el finado Marco Villanueva, me contó en voz bajita que a esa gente la traían de lejos para que no hablara con los de la región. A muchos los han traído de Antioquia. En Líbano se sabe que son de la mina porque hacen fiestas ruidosas con músicas distintas a las que oyen los del propio pueblo. Esas minas, especulan mis amigos que hicieron la consulta antiminera en los colegios, son custodiadas por grupos armados irregulares. En Padilla se asegura que esas minas del Sirpe también eran de Juan Díaz. La carretera que va a las minas se desprende desde el Convenio, a mano derecha. A 20 minutos de llegar a la mina, La Mirada es un caserío con una inusitada cantidad de tiendas dispuestas para los juegos populares de rana, tejo y billar desde donde se puede ver la calima gravitando sobre el imponente cañón del Lagunilla. Al otro lado y lejos, los cementerios de San Pedro y Socavón, en lugares altos como todos los de la

región, se ven diminutos como montecitos rojos por las palmas de Cristo o del desierto que siembran sobre cada muerto. En una de esas tiendas, amablemente, nos advirtieron que en las minas no hay nada que ver y nos mostraron el camino por donde debíamos devolvemos. En otra población del Norte del Tolima es noticia que se tiene por cierta que si alguien trabaja en esas minas obtiene dinero fácil y rápido. Sin embargo, no puede salirse de ese trabajo: o sale muerto o tiene que desaparecer por mucho tiempo. Aunque todos saben dónde están, las minas del Sirpe (como las guacas) se dejan ver por muy pocos. El oro que sacan de allá, como todos losoros, es peligroso. El toro de antes de la avalancha de 1985 se ha transformado en un helicóptero que cada jueves baja al Sirpe para llevarse el oro molido, “por infinitas vías derramado”, de las profundidades del Sirpe.

6.11 Solimán, los restos de la ambición

En el suroccidente de Colombia, en la frontera con Ecuador, las guacas no forman avalanchas aunque sí se comunican por debajo de la tierra. También sale de ellas una emanación, aunque no es fría, como el yelo de guaca o el vaho de mitao en el norte del Tolima. Se llama *Solimán*. El Solimán es un aire caliente que emana del oro una vez las guacas son abiertas o que ronda al lugar en donde están ocultas. Generalmente es descrito como un fuego azul o como una especie de sombra aérea que pasa junto a la víctima o que la atraviesa. En cualquier caso, el Solimán tiene el efecto doble de *negrear* y *secar*. Es una emanación mortal. Las personas “se secan” al perder paulatinamente toda la grasa. Hay casos, incluso, en los que se dice que las personas se reducen hasta quedar “como muñequitos”.

Mis amigos dicen que el Solimán quema y por consiguiente los afectados quedan “pretos”, con la piel negra. Al antropólogo Felipe Becerra (2017) le explicaron varias *contras* para evitar la sequedad y la negrura del Solimán. Los gaaqueros deben ocultar la ambición durante todo el proceso de excavación de las guacas, lo cual se logra de dos maneras. La primera, es cubriéndose todo el cuerpo con “quesillo”, una especie de queso muy fresco y aguado que cubre como una mantequilla o un “bloqueador” la piel expuesta de los gaaqueros. Julio Paguay explica que el quesillo es tierno, y que por esa condición el Solimán no afecta al que se cubre de esta forma. Becerra sostiene que el quesillo funciona como una máscara o una segunda piel que hace lucir *tierno* (es decir *de corazón* puro e inocente) al gaaquero (quien para conseguir la riqueza debe ser *resuelto*, una persona arriesgada y ambiciosa). Como el oro reconoce a la ambición, los ambiciosos se disfrazan

de ternura, para conseguir llegar al oro sin que los afecte el Solimán. Pero para evitar que la guaca se hunda o se pierda, deben consumir la fuerza del chapil y del tabaco y soplarle chapil a la guaca para que esta no se mueva.

En el mundo de los pastos las riquezas enterradas pueden ser llamadas guacas aunque muchos entre ellos distinguen dos categorías: los infieles y las guacas. Los infieles son los indígenas prehispánicos que prefirieron enterrarse antes que ser bautizados y son también las vasijas y figuras de barro que ellos hicieron y que suelen encontrarse durante los trabajos agrícolas o las jornadas de guaquería. Las guacas son los enterramientos de riqueza (principalmente de oro) que hicieron los españoles o “los antiguos”. El Solimán es una emanación del oro. No hay acuerdo acerca de si del oro de los indios emana Solimán. Algunos dicen que de todo oro sale Solimán. Otros dicen que sólo sale del oro de las guacas españolas.

Cuando estuvimos visitando el Museo del Oro en Bogotá, el mayor Julio César pudo reconocer con facilidad al Solimán que se estaba formando en algunas figuras de oro que fueron sacadas del famoso tesoro de Miraflores, en Pupiales. Se trata de una especie de musgo verde que se adhiere a las piezas. El mayor explica que eso se va formando porque el oro “suda” y se “pudre” (como la sangre de los muertos en el norte del Tolima). La sustancia de esa pudrición es el Solimán.

En el norte del Tolima, se usaba una pomada de Solimán para tratar las llagas que les salían a las bestias de carga debido a las ajustadas cinchas. Les aplicaban esa pomada que compraban en Manizales y la llaga se secaba. El Solimán aparece en la literatura del siglo de oro español como un cierto unto que se usaba con dos fines: o para embellecerse las mujeres o para matar por envenenamiento (Becerra 2017). Es mencionado en *La Celestina*, en una enumeración de las artes y sustancias que manipulaba la bruja. En *Cien años de soledad* el Solimán es una de las sustancias usadas por Melquiades en el laboratorio de alquimia. Las más simples descripciones del Solimán dicen que es mercurio sublimado o azogue sublimado. Sabemos que el mercurio es usado en el beneficio de las minas de oro y de plata y que sigue siendo usado en las minas alrededor del río Lagunilla. Recordemos el relato del Zoco Grabiél y algunos de los habitantes de San Pedro, quienes dicen que Juan Díaz se puso “como un azogue”.

Cuando en 1570 el cura Cristóbal de Albornoz elevó la “Información de Servicios” que se ha erigido como el primer documento que daría cuenta del famoso *Taki onqoy*, uno de sus

testigos, tal vez uno de los más parcos, fue Amador de Cabrera, el descubridor de la mina de azogue de Huancavelica. Calificado por Ricardo Palma en sus *Tradiciones peruanas* como el hombre más rico del Perú, Cabrera aparece en la historia de la minería en Hispanoamérica como un hombre afortunado, de poca inteligencia, como un embustero o como un hombre de corta ambición: pero en todo caso su fortuna, como la de Juan Díaz, se le deshizo entre los dedos.

El detalle no ha sido objeto de atención, como no si hubiera habido más que una coincidencia entre la emergencia de la “seta” y “apostasía” que denunciara Albornoz y el descubrimiento de las minas que, con el tiempo, vendrían a ser el sostén, o la parte oscura, de la explotación de la plata en Potosí. Recientemente el médico Luis Alberto Santa María Juárez (2017) presentó la tesis de maestría en antropología *Mercurio y taki onqoy en el Perú del siglo XVI en la Pontificia Universidad Católica del Perú*. Allí sostiene que la enfermedad del baile que se leyó como un movimiento milenarista presumiblemente apoyado por los incas rebeldes de Vilcabamba era en realidad una intoxicación por mercurio.

El descubrimiento y la explotación de una guaca fue la clave, la cara oscura, el reverso y al mismo tiempo la maldición, que permitió la explotación de otra guaca. Sólo que una, Huancavelica, era azogue (veneno) y la otra era el Cerro Rico de Potosí.

El veneno de las riquezas es la materia de la ambición y es la ambición que sale de ellas porque con ambición fueron enterradas (Becerra 2017). La ambición es un agujero negro en el estómago de los ambiciosos. Desde allí chupan, como el Saturno de Goya, toda riqueza y toda vida. Esa ambición se vuelve aire que seca a los que pasan cerca y al mismo tiempo los vuelve ambiciosos. Como una enfermedad de zombies, a quienes la vida que da les ha sido arrebatada y sólo les queda una inmundada vida que chupa y seca. No podemos saber si hay Solimán ambulante en la ostentación de la riqueza, pero es indudable que la riqueza que no sale del trabajo es cosa que da miedo.

6.12 La pudrición de las riquezas

Según contaba el finado Roberto Gómez del oro sale un vaho que también se conoce como yelo y que daña, que seca y mata lentamente a quienes toca. Ese yelo también lo conocimos según un maestro muy oscuro, practicante de brujería y magia negra y de cuyo

nombre nos queremos olvidar pero no podemos, como el vaho que sale de la sangre de los muertos. Una emanación pútrida que daña: la fuerza de todo trabajo de brujería que es entierro. En el mundo campesino la riqueza se pudre y pudre a quien la atesora; algo que no le pasa al dinero en el mundo plenamente capitalista.

David Harvey (2014, pp. 49-50) desarrolla una idea de Silvio Gesell según la cual la plutocracia rampante, el gobierno de los ricos, pudiera evitarse instituyendo fecha de vencimiento en el dinero. El dinero acumulado se desvanecería, perdería su valor, se volvería aire al cabo de un tiempo. De esta forma, la riqueza tendría que circular y no se acumularía. En el capitalismo actual el dinero no se daña, razón por la cual se puede acumular hasta la indecencia. Gesell quería que el dinero se oxidara. Que a la moneda sacada de circulación le ocurriese un daño material que la volviera inútil, que manara humores putrefactos hasta hacerla repugnante. Aunque no es lo mismo que en el sueño de una economía más justa de Gesell y de Harvey, en el mundo campesino el dinero sí se oxida y su óxido es mortal.

Ya vimos que al óxido del oro lo llaman Solimán en el sur de Colombia: una emanación caliente que quema y seca; una ilusión peligrosa y la materialización atmosférica de la ambición descubierta (Becerra, 2017). La ambición daña porque hay ambición en la riqueza guardada. ¿Con qué otra cosa se habrán de guardar los caudales? Carlos Páramo (2011, p. 90), mi compadre y mi compañero en la antropología, ha señalado que en las minas de esmeraldas del occidente de Boyacá se custodiaban las vetas con un perro muerto y putrefacto para que el vaho mortecino secara a quien fuera a robar.

Una tarde de noviembre de 2011 vimos al Loco, quien en el norte del Tolima se había encontrado una romana de oro y era víctima de un mal por el cual no podía cambiar ese oro por dinero. El Loco tenía que bañarse la llaga que produjo en su pierna el hallazgo de la riqueza: echar agua pasada por oro sobre la herida abierta y supurante que había abierto el contacto con el oro vivo. Una infusión sanadora del objeto que lo hacía, al mismo tiempo, rico y maldito. Era dueño de un café boyante en el que un altar que imita la iglesia de Líbano hace posibles unas misas privadas o ritos que propician y celebraban su prosperidad. Claro que su prosperidad, como la de todos, no le pertenece, no es suya.

A ese mismo hombre le daban ataques de locura con arranques de ira, dolor e inconsciencia durante los cuales lanzaba billetes al aire (y en Líbano lo cuentan risueños como si todos padecieran la misma fantasía cinematográfica) haciendo pasajera

boyantes a los más pobres que iba encontrando en el parque, frente a la Iglesia del Carmen. Como si tanta acumulación de trabajo humano le dañara la conciencia o lo hiciera consciente y no pudiera soportarlo, como si esa circunstancia fuera un peso bajo el cual el Loco terminaría sucumbiendo. Entonces se mostraba la figura arquetípica que viene siendo su locura: él también había sido enterrado por la riqueza (Felipe Becerra, comunicación personal). Pero era obligado por la riqueza a desbordarse, incluso a costa de su propio juicio. Cuando perdía el juicio, el loco emitía el juicio de las guacas indias, según el cual la riqueza acumulada termina reventando su cárcel, tatea como las carcajadas, las avalanchas o las fiestas.

Estos saberes campesinos aprenden del mundo viviendo de él y para seguir viviendo en él. Parece un mundo más sensato aquel en el que la riqueza se pudre. Pero, contra lo que podríamos suponer la pudrición de la riqueza no hace parte de un sistema de representaciones o maneras de ver o de significar las relaciones sociales, ni una dimensión económica de lo social. La riqueza se pudre porque la vida puede llegar a ser una saga de contagios, logros fugaces y padecimientos, todos materiales aunque algunos invisibles (cfr. Platarrueda 2019), que va dándonos forma y llenándonos, porque somos zurrónes hacedores y hechos y porque estamos enredados en el mundo. Y porque el mal olor siempre es emanación de la acumulación de riquezas.

Sus certezas, las de nuestros maestros campesinos e indígenas, no son producto de sus pensamientos sobre el mundo, son un logro de la maña con la que atravesaron los lugares y con la que trabajaron el barro, la tierra y las cosas que salen de la tierra y se cuidaron de aprender lo necesario de las mañas de esas cosas y de escapar de los cercos de una ley humana que los persiguió hace muchos años. Las mañas de las cosas y las gentes los pusieron a pensar. No son teóricos porque piensen pensamientos a la manera de los descriptores densos, sino porque reconocen sus ocupaciones como su modo de ser en el mundo y como el modo en que el mundo los hace (cfr. Anzola 2017, Ingold 2018b). Su modo de pensar es un producto del mundo y del modo en el que viven, no su origen. Lo que piensan es un logro de sus ocupaciones materiales, que son su empeño por llevar la vida. La suya es una teoría viva y buena para vivir.

Las guacas son un crecimiento excepcional y las promesas de un crecimiento excepcional. Y las hay por debajo de la tierra que eventualmente salen a la superficie, pero mientras tanto dan señas atmosféricas, como las luces, las nubes, la música o las tormentas. Ese

carácter atmosférico de las guacas, podemos decir, hace su humor, que resulta altamente escatológico según vimos en el capítulo tres. En el capítulo siguiente, para terminar, volveremos a participar del humor de las guacas, esta vez en una fiesta indígena.

7. Una fiesta de guacas: San Francisco en La Laguna y otros *misios*

Los danzantes bravos y coloridos la recibían con respeto pero sin cesar el baile mientras el pinquillo parecía cobrar nuevo brío en su aguda cabriola, como un insecto que de repente chillara hasta sacar el último aire y el bombo sonaba como trayendo su vibración desde lo profundo de la laguna, y ambos acentuaban las pisadas fuertes y antiguísimas de la mamita María del Carmen Quitiaquez.

En este capítulo presento una descripción y una lectura de la fiesta de San Francisco de la vereda La Laguna, en el Resguardo de Pastás⁴¹. Argumento que se trata de una fiesta de guacas, un ambiente propicio para el crecimiento y la reproducción. El baile junta misios, cosas bellas y fuentes de crecimiento, fuerzas que vienen de la tierra y aires que logran el encantamiento colectivo. En la primera parte esbozo los argumentos más generales del trabajo de Doumer Mamián acerca de la cosmología de los pastos. Luego describo con detalle el lugar y los participantes de la celebración veredal más conocida de Aldana. Termino con una descripción de la última noche como una atmósfera altamente contagiosa en la cual las guacas, como fenómenos puramente atmosféricos, celebran el trabajo humano y hacen posible que la vida continúe.

⁴¹ Una versión muy preliminar de este capítulo fue presentada en el Congreso Colombiano de Antropología de Santa Marta (2015) en el simposio *Antropologías del juego y la fiesta*, organizado por el Grupo de Estudios Etnográficos de la Pontificia Universidad Javeriana.

7.1 El baile y la lucha entre los pastos según Doumer Mamián

Doumer Mamián (2004) ha llevado a cabo el más completo estudio de la vida de los indígenas pastos con que contamos a la fecha. Su exposición establece, como tenía que ser en su momento, un diálogo con la etnografía andina mediante el cual demuestra la persistencia del pensamiento andino caracterizado por los principios de reciprocidad, complementariedad y oposición. Con esto, su trabajo constituyó un aporte fundamental desde las ciencias sociales para la comprensión de la relevancia histórica y de la vitalidad de los indígenas pastos.

Mamián parte del análisis de las variaciones del mito de origen que se cuentan en el mundo de los pastos con recurrencia (la pelea o el baile de dos perdices, dos viejas, dos tigres o dos chamanes) y del seguimiento de las máximas político filosóficas que escribiera Juan Chiles en 1700: “somos como el agua, la piedra y la espuma, porque mientras el agua dice vámonos, la piedra dice quedémonos y la espuma dice bailemos; pero somos el río”. Estos dos asuntos le sirven a Mamián para sostener las particularidades de la organización política de los pastos, una según la cual imperan el dualismo, la complementariedad y el principio de los turnos.

Esto se aplica tanto para la cosmología general de los pastos (el baile que es lucha erótica y contienda organizadora del mundo) como para las formas de gobierno que son, siguiendo a Pierre Clastres, los de una sociedad sin Estado (en donde priman el enfrentamiento y el intercambio entre parcialidades). En esta sociedad parcialmente sin Estado, o sin Estado para lo que es importante, son fundamentales los principios de la oposición y la complementariedad que se advierten tanto en la vida ritual como en las dinámicas políticas. Mamián explica que el fracaso de una Asociación de Indígenas de Nariño se entiende debido a que desde la época prehispánica la organización política en esta región obedece a la de pequeñas sociedades basadas en el parentesco y la localidad que hermana a los humanos con los cerros y las lagunas. De este modo es casi imposible algún tipo de organización política superior a aquella que eventualmente junta a los pastos en una asamblea de autoridades que no dura.

En la última parte de su libro de 2004, escrita varios años después del grueso de los capítulos iniciales (publicados en 1996 a partir de su tesis de 1992), Mamián se refiere a las “señas de la vida profunda”. ¿A qué se refiere con “vida profunda” y cuáles son sus

señas? El modelo de la vida profunda es la chagra de los mayores. Una chagra, explica Mamián, es un lugar de crianzas en junta, cruzadas, en donde prima “la filosofía del entreverado”: una crianza en desorden. Este principio corresponde a “modos de concebir y de vivir” en los cuales “cada cual está diciendo, está hablando, está mostrando su modo de ser” (p. 113). Como intento explicar en este capítulo, se trata de reconocer que la vida de los seres humanos no puede ser sin la presencia contagiosa y transformadora de muchas otras vidas.

Esta crianza recíproca se mantiene de muchas formas, pero Mamián señala con precisión una: la costumbre de *misiar*. Al encontrar un *misio* en su chagra, el chagrero lo recoge y lo entrega a un compadre o a un familiar y de esta manera los *misia*. El *misio* es cualquier fruto de la tierra que venga de dos colores contrastados, generalmente rojo y blanco, rojo y negro, morado y blanco o violeta y blanco. Cualquier papa, oca, mazorca o calabaza *pintada*. Para advertir un misio hay que saber reconocer las cosas pintadas o con pintas. Un producto con estas características es considerado inusualmente bello y el chagrero no puede conservarlo para sí o para su propia familia. Debe entregarlo, pero no lo llaman entregar sino *misiar*.

El misio se pone sobre otros frutos de la tierra, en una misma bolsa, caja o costal como un presente, pero no se dice que el presente está misiado. Debe ser visible el misio sobre las otras papas, ocas, mazorcas o el fruto que sea. Quien recibe el misio debe darse cuenta por sí mismo. Esto impone siempre una revisión juiciosa de los constantes presentes, también llamados *agradados*, que se hacen los indígenas. Al recibir un *misio*, el comunero siente caer sobre sí una obligación inescapable: ha sido *misiado*. Mamián enfatiza el “ufff” confirmatorio de la búsqueda de misios en los regalos, un “ufff” que sale indefectiblemente de quien se descubre misiado. El misiado advierte las pintas, la inusual belleza, el contraste de colores, del misio resplandeciente que lo obligará a sembrarlo, al misio, y a dar de vuelta otras semillas maravillosas. Y este nuevo presente, ojalá también con un *misio* que obligue a la vida a continuar siendo lo que viene a ser: trabajo y don. Mi maestro, Julio Paguay, explica que al devolver el misio, el misiado debe hacer una buena fiesta o por lo menos asegurarse de que el misiadador sufra una buena chuma. El antropólogo Felipe Becerra (comunicación personal) explica que al misiar, las vidas indígenas continúan enredándose. Los misios de colores entreverados, explica, enredan las vidas de las personas, las amarran.

Cada misio es una de esas guacas que referimos en el capítulo dos, advertidas por los cronistas y los extirpadores de idolatrías. Es la muestra de un crecimiento excepcional: es una cosa rara. Tan disformes como de inusitada belleza, los frutos muestran pintas contrastadas por modo extraño. Eso que impone obligaciones de cultivo y crianza. El misio es propiciador de crecimientos y el crecimiento de obligaciones en las que los humanos se confunden entre ellos y se confunden con otros no humanos en “parentescos raros”, para usar la expresión de Donna Haraway (2016).

Mamián argumenta que en costumbres como la de misiar “irrumper y actúan simbólica y metafóricamente las fuerzas de la vida, con sus leyes de encuentro y desencuentro” (p. 116). Las fuerzas de la vida, se sobreentiende, no dependen de las voluntades humanas sino que son la voluntad de un mundo en el que los seres se crían entreverados, según el argumento de Mamián. En este capítulo exploraremos las formas de esa crianza conjunta, unas formas posibles gracias a la convivencia de muchas cosas misiadas, que así son, también, las guacas.

Mamián señala la fortaleza de la religiosidad indígena y en parte de su argumento se nota la preeminencia del baile y la fiesta en los principios de la organización indígena. En este capítulo mostramos esa preeminencia de la fiesta en la vida de los pastos con el fin de mostrar que las guacas son provocadoras de la fiesta y que la fiesta de San Francisco es un baile, un coro, un crecimiento de surcos misiados, inusuales y entreverados y, finalmente, una confluencia de luces y aires de las guacas.

Que el mundo sea producto de un baile que es una contienda ya aparece en la cosmología de los pastos. El profesor Mamián (2004) encontró una historia repetida y sabida como cierta según la cual el Nudo de los Pastos o el Nudo de Huaca, como también es conocida esta región, es un producto parcial de una serie de contiendas entre dos entidades. Una de abajo y otra de arriba, una blanca y la otra negra, una fría y la otra caliente, una de adentro y otra de afuera, a veces aparecen como dos perdices, otras como dos tigres, otras como dos brujas, otras como dos caciques, otras como un viejo y una vieja, otras como dos brujos poderosos (el Chispas y el Guangas).

Con una profunda conciencia de la geografía de la región, en la cual solo se puede vivir en los valles interandinos que comunican abajo y arriba de la cordillera, la cosmología indígena explica las variaciones del clima, la distribución del oro y el agua, de la nieve y los cultivos posibles y los cambios atmosféricos y meteorológicos como el resultado parcial

de esa batalla ordenadora y reordenadora del mundo. Es más, las entidades en contienda, así como la contienda misma, constituyen al mundo (p. 27).

Solo que esa contienda unas veces es pelea y otras veces es baile. Ese baile contienda es descrito así por una de las fuentes anónimas de Mamián (p. 29):

Que en cierto tiempo vivían dos viejas indias de esas poderosas. Esas dos mujeres se hicieron pájaros y apostaron bailando; bailando fueron apostando. Apostaron dónde quedará Tumaco, para dónde voltea la temperatura, para dónde corría el oro, para dónde vuela la riqueza... Sabía decir mi papá que dezque allí se pusieron, pues, verá. No me acuerdo si es el viejo o la vieja, se pusieron allí y dijeron dónde quería quedar. Que tire el jazmín, que escupa. Que si el uno volteaba la cara para acá o la negra voltiaba la cara para acá, quedaba Tumaco para acá y que si el blanco volteaba la cara para abajo que quedaba esto, como decir esto de aquí de Muellamués, para abajo. Pero entonces allí como quesque fue de que la... vieja voltió la cara para abajo y el hombre voltió la cara para aca. Cuando desque pues cerraron los ojos y se pegaron entre sí. Bueno..., ya! Cuando la vieja, pues, se confundió y se dio cuenta que, pues, ella voltió la cara para abajo. Ella no se dio cuenta, sino es que se dio cuenta cuando la cara voltió para abajo, cuando dijeron ya! dijeron entreambos. Entonces, cuando el uno la cara para acá y el otro quedó la cara para abajo. Entonces que dijo que el que voltiara la cara para acá se volvería negro y se llenaría esto mar de agua si voltea la mujer la cara para acá, y que no voltió la cara para acá; la mujer voltió la cara para abajo, se hizo para abajo el mar y se hizo Tinaco, se voltió ella la cara negra; ella. Por eso es que quedó la cara para abajo mirando para abajo, y el otro como quedó la cara para acá, él sí salió para acá, porque para acá no había agua. En cambio la que quedó para abajo, la vieja esa, ya no pudo pasar porque se llenó el mar de agua... Y en realidad, yendo del lado de abajo se la ve la cara, se la ve la boca, la boca grande se la ve; la nariz se la ve; el sombrero grande, faldudo, copetón para arriba, y la faldota se ve. De acá es que no se ve mucho pero de abajo sí se ve bonito eso...

Es una serie de apuestas que involucran vueltas y acomodamientos bailados del cuerpo de las viejas que reorganizan al mundo. Lo mismo, pero con crecientes de piedras y terremotos involucrados, se cuenta de la contienda entre el Chispas y el Guangas. Veamos (p. 31):

Ese es el encanto del Chispas con el Guamgas... Porque ha habido un encanto, del uno y del otro. Ha habido un encanto de allá y de acá. Porque la tradición es que los encantadores venían hasta aquí... Que en ese tiempo el río ha volteado la creciente de piedras de la planada de Guachucal para acá, porque ha estado ganando el Chispas trayendo el río por acá por Guamuez. Pero que entonces, el Guamgas que venía de allá de Mallama que había estado para voltear el río. Entonces que salió el uno y el otro tocando el tambor. El uno golpió el tambor de allá y el otro le contesta. Metidos en un canasto vuelto tigres. Así lucharon, pero no se sabe que cuál es que ganó; eso si, la tierra dezque se arrebozaba como terremoto. Y como así había sido el compromiso de ellos, que se cambiara todo. Porque antes, lo que había sido para abajo, Barbacoas, había sido para acá. Por eso ha sido la riqueza que ha quedado para allá. Qué ricos fuéramos si se hubiera volteado para acá lo que conforme es Barbacoas...

El principio de las vueltas como acción por excelencia de reorganización del mundo ha sido ya estudiado con profundidad por otros investigadores del mundo de los pastos y en otras localidades del mundo andino (Clavijo 2012, 2018; Flores Galindo 1986; Páramo 2019). También fue uno de los resultados de mi propio trabajo de pregrado con indígenas quechua hablantes en Bogotá (2003). Para este caso nos interesa señalar que la contienda es bailada y que este baile por turnos produce al mundo. El mundo no está terminado, sigue siendo producido por el baile que da vueltas y no termina de hacerlo. Según el argumento de Mamián (2004, p. 31): “En estos relatos-textos, parecen estar contenidos los fundamentos de la geografía y la historia, del espacio y el tiempo, y, en fin, de la vida en sus múltiples dimensiones”.

Pero aparte de estos relatos, Mamián identifica la fiesta como un elemento decisivo al afirmar que los pastos viven en fiesta religiosa durante todo el año (2004, p. 105). Establece tres tipos de fiesta según su importancia relativa: fiestas de macrocobertura, fiestas comunales y fiestas veredales y sectoriales. Las primeras son las compartidas con otras etnias y culturas (p.e. Virgen de las Lajas, Virgen del Rosario de Iles). Las fiestas comunales corresponden básicamente a las fiestas de los patronos de cada localidad (Males, Potosí, Muellamués, etc.). Estas fiestas están ligadas a los ancestros primordiales o los fundadores de cada comunidad. Las fiestas veredales y sectoriales, por último, son de los santos patronos de una vereda o de un sector. La recurrencia de capillas y de altares dedicados a santos de todas las proveniencias es un buen ejemplo de este fenómeno. También afirma que las fiestas veredales pueden ser más auténticas porque los curas tienen menor injerencia en la organización y la realización de la misma.

Los fiesteros son definidos, en principio, como “las personas que realizan la fiesta” (p. 107). Mamián informa que en algunas veredas son cargos vitalicios y que eventualmente toda persona con prestigio o con reconocimiento comunal participa como fiestera. Una de las condiciones que debe cumplir es la solvencia económica familiar dado que los gastos pueden llegar a ser “inverosímiles”. Para recibir favores “hay que ofrecer al máximo” (ibid.). Mamián lo describe como “la lógica del don en la dialéctica del turno y la alternancia: hay que perder para ganar, hay que dar para recibir; primero doy después recibo o mientras doy recibo... Mientras más gente asista, mejor la fiesta” (pp. 107-108). Por esto se aprecia la abundancia de comida, bebida y diversiones. Se trata de un “derroche incentivado por la oposición entre fiesteros, por la competencia... en la alternancia o en el turno” (p. 108).

Dice nuestro autor que las fiestas de los santos patronos se estaban debilitando a comienzos de este siglo (2004, p. 110). Algo distinto es lo que hemos presenciado desde 2010, cuando comenzamos nuestras visitas a la región. Esta renovada vitalidad de las fiestas puede deberse al éxito político y económico de los pastos: dos correlatos fundamentales de dicho éxito son el triunfo del Inti Raymi sobre el Corpus Christi y la recuperación constante de la tierra, que comenzó en la década de 1980, se afianzó desde la década siguiente y todavía continúa de distintas maneras.

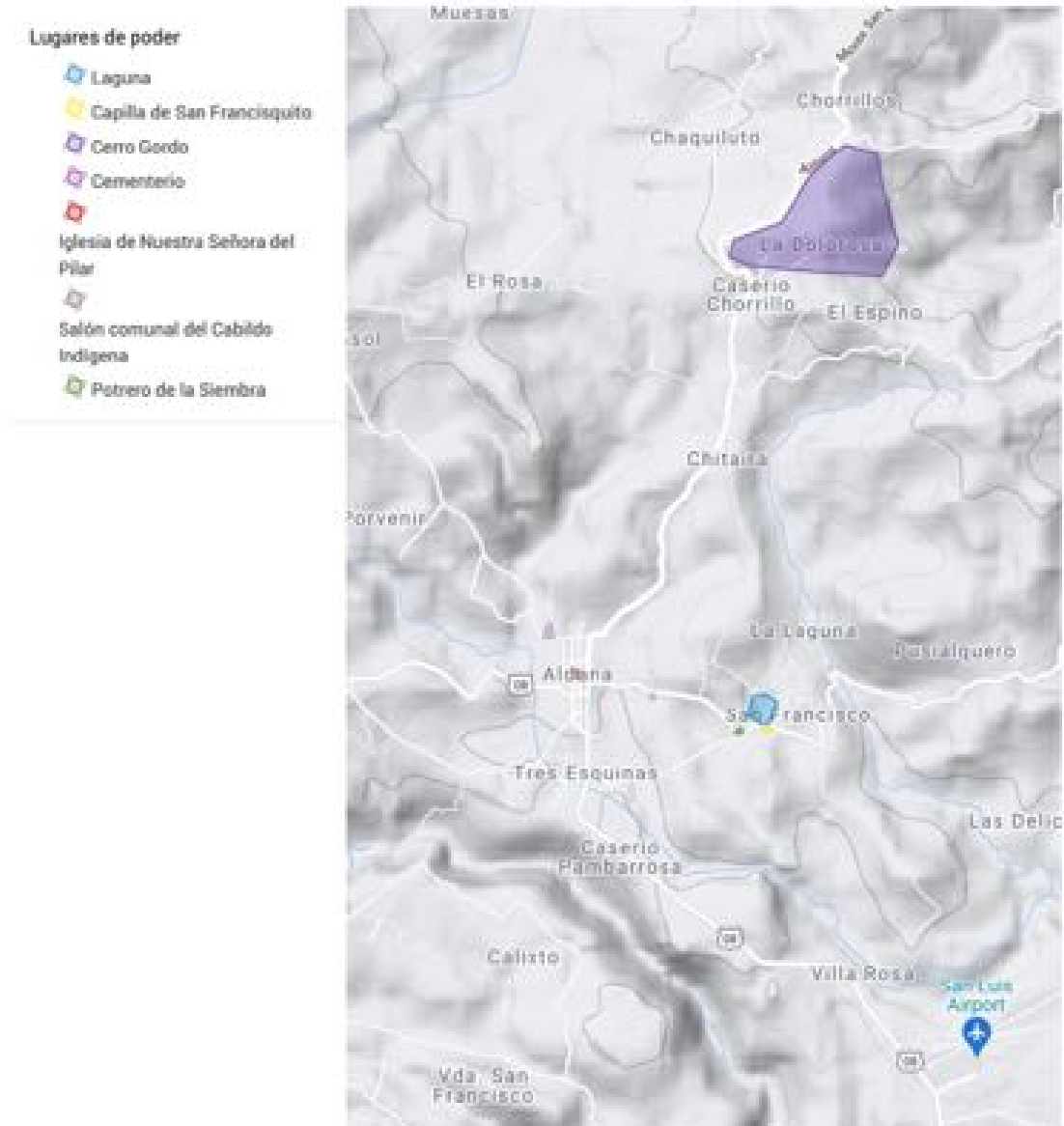
La recuperación de la tierra les ha sido para los indígenas una indagación acerca de lo propio y del derecho. Lo propio y el derecho indígena se definen por una relación de fluidez con la tierra que se muestra en el humor de los indígenas, que es el humor de la tierra y esto se realiza de manera completa en las posesiones de tierras (ver capítulos tres y cinco). Pero los humores de la tierra son la forma aérea de las guacas en su constante entrar y salir de la tierra. El derecho indígena, que reclama la posesión de la tierra como una forma de posesión de la tierra sobre los indios, se realiza con plenitud cuando los indios asisten al acto que formaliza el derecho de posesión de un terreno y dan botes revolcándose en la tierra que los alimentará y les dará vestido. El vestido y el alimento del mundo, como vimos desde el capítulo dos, son los dones de las guacas, quienes los proveen y se materializan en ellos.

De manera fluida y sin interferencias, lo propio y el derecho se materializaron en la organización anual de una gran fiesta (el Inti Raymi) para todos los pastos y de esa misma fiesta en cada uno de los resguardos pastos. No estaba equivocado el profesor Mamián cuando afirmaba que los pastos viven de fiesta todo el año: otra manera de decir lo mismo es que la vida de los pastos tiene sentido por las fiestas y por el trabajo que las hace posibles. Las fiestas celebran el trabajo y el trabajo acumula comida, licor y pólvora para celebrarlas. Es más, es posible que sea en la organización del Inti Raymi, más que en la de la fallida representación política, en donde ha sido posible la confederación de los pastos que Mamián menciona como cosa fallida.

El triunfo del Inti Raymi permitió hacer visibles los rasgos indígenas de las fiestas patronales en los resguardos. Una de esas fiestas que ha crecido y ha visto incrementado el interés de propios y foráneos es la de San Francisquito en la Vereda la Laguna del Resguardo de Pastás, en el municipio de Aldana. La de San Francisco en La Laguna sería un buen ejemplo de las fiestas veredales y sectoriales (cfr. Mamián 2004), de no ser porque

en realidad todas estas fiestas están en franca competencia debido a que los santos están en competencia. Cada fiesta espera crecer porque es una celebración del crecimiento. Toda fiesta es un entrevero de misios y un baile de guacas. Veamos, entonces, la fiesta de San Francisquito.

7.2 San Francisquito de la tierra y el agua



Mapa 3. Resguardo de Pastás

Las fiestas de San Francisquito se celebran cada año a finales de septiembre o a comienzos de octubre en la vereda La Laguna, a un kilómetro del casco urbano de Aldana, en terrenos del Resguardo de Pastás. Aldana pertenece a la Subregión de Obando o Región Sur del Departamento de Nariño. Muy cerca de la frontera con Ecuador, Aldana es un pequeño casco urbano con una considerable extensión rural densamente poblada en donde vive una mayoría de habitantes indígenas. Este municipio tiene alturas que van desde los 2800 hasta los 3500 metros sobre el nivel del mar. Está flanqueado por elevaciones menores que protegen los cultivos del viento helado que azota a los altiplanos de Ipiales y de Túquerres. Dos hitos importantes de su geografía son el Cerro Gordo, cuya elevación asciende hasta los 3500 metros sobre el nivel del mar, y la antigua laguna, que le da nombre a la vereda en donde vive el santo de esta fiesta (ver mapa 3).

Pese a que en el pueblo esta es considerada una fiesta de los indígenas, las autoridades del cabildo no la ven, todavía, como una fiesta indígena. Explican que los personajes tienen origen en la dominación española y se avergüenzan por las borracheras y las peleas que han caracterizado el final de la celebración durante años. El sacerdote de la iglesia de Aldana también se incomoda con la celebración de San Francisquito. En la misa que da el día de la siembra suele regañar a los danzantes y a los participantes que ingieren grandes cantidades de aguardiente artesanal porque considera que esta celebración ocurre por fuera de la religiosidad legal (Cfr. Guzmán y Martínez 2019). Estas razones no les impiden



a los curas reclamar un buen número de regalos en especie (un mercado bastante generoso) que la familia de la Síndica les entrega al finalizar la misa.

Aunque la celebración ocurre en la vereda La Laguna, la laguna se fue extinguiendo y ya no se ve (cfr. Guzmán 2014, p. 40). En las fotografías de mediados del siglo XX que guardan en el Cabildo Indígena se ven canoas y personas vestidas de domingo. Todos con sombreros de ala corta: las mujeres con chales y los hombres con ruanas. Con la totora que cubría buena parte de la laguna la gente hacía esteras y canastos. Pero la laguna se secó y ahora sólo da

nombre a la vereda. Las esteras y los canastos se volvieron productos exóticos que ocasionalmente llegan al pueblo, pero ya no son de uso común. No hay agua ni totora. En su lugar queda un barrial que en la temporada de lluvias se vuelve charco y en la temporada más seca es un peladero. Pero cada año es más peladero que barrial. A medida que bajó el agua las propiedades aledañas crecieron y la gente usó la tierra recién descubierta para cultivar arveja o para poner vacas.

En el borde último de lo que fue la laguna los síndicos de San Francisquito construyeron la capilla. Como emergida del agua que cesa, como si hubiese estado allí desde siempre y sólo entonces fuera visible, la capilla fue construida en 1978. Y por la misma época, según recuerdan algunos, una carretera atravesó la laguna de lado a lado y entonces fue cuando empezó su final. Otros piensan que fue a causa de las antenas que pusieron en el Cerro Gordo y explican que el agua de la laguna y el cerro se comunicaban por encima y por debajo de la tierra, pero el agua, celosa de las construcciones humanas, huyó de ambos lugares y ahora sólo está debajo, muy entre el cerro y en el fondo invisible de la

invisible laguna (cfr. Reina 2010). La laguna se redujo hasta desaparecer (ver imagen 15). La fotografía que tomó Ingrid Sánchez en 2012 es el último recuerdo que tenemos de un resto de agua en donde estuvo la laguna.

Es ahí en donde construyeron la capilla y en donde bailan, rezan, reciben y dan los regalos que van y vienen de San Francisquito (ver imagen 16). Hay cuatro grandes grupos de personas que hacen la fiesta: 1) los fiesteros, 2) los danzantes y los músicos, 3) el santo 4) los asistentes. Todos ellos comparten una fe cierta en la tierra y vuelven también por la



Imagen 16. La capilla en el borde La Laguna. Fotografía de Galo Naranjo, 2015

confianza en que todos los otros harán lo que les corresponde. Puede decirse que la fe en la tierra se manifiesta en la confianza que tienen en el trabajo de los demás.

7.3 Los fiesteros

Los fiesteros se dividen en dos grandes grupos: la junta de fiesteros y los demás fiesteros. La junta es la organizadora de la celebración anual. Deben ponerse de acuerdo con los distintos danzantes y músicos que intervienen en las noches previas, durante la novena, así como con los músicos y los danzantes principales que están en las vísperas y el día de la siembra. También deben acordar con el cura del pueblo y a veces con otro cura para que hagan las dos misas más importantes: la del sábado de vísperas y la del domingo de siembra. Deben acordar con el cabildo la organización de la fiesta que sigue a la siembra: esta fiesta incluye la venta de comida y de hervidos y la participación de grupos musicales de Colombia y Ecuador. Deben acordar la preparación de la comida del día de la siembra: hornado y champús. Ambos en grandes cantidades porque son comidas que reciben los demás fiesteros, que llegan a ser casi doscientas personas.

Los demás fiesteros, que podríamos llamar fiesteros menores, son quienes adquirieron alguna deuda porque en una de las celebraciones se llevaron baldes de comida, surcos de la siembra o castillos. Están obligados a devolver aumentado aquello que se llevaron. En un año normal, ayudados por el santo, devolverán el doble. Si las cosas no fueron tan bien, aumentarán en alguna medida, así sea mínima, lo que se llevaron. En cada celebración la gente lleva unos dones al santo y este los redistribuye según la voluntad de los asistentes. Cada uno de ellos adquiere una deuda con el santo y con la fiesta y debe devolver aumentado lo que se ha llevado.

También son fiesteros los danzantes, quienes viven en deuda con el santo al que celebran y reciben, cada año, una paga en dinero por los fiesteros y en especie por el santo. Son personas que ocupan un lugar en la pequeña y gran comedia que es toda la celebración. Allí todos vamos a reír y a bailar y en los bordes de la alegría general el santo nos mira y nos ausculta.

Todos los personajes de la celebración vuelven a La Laguna cada año en tal o cual cuerpo. Algunos llegan desde la misma vereda; otros vienen de otras veredas o de poblaciones cercanas; otros más desde ciudades distantes de Colombia y Ecuador porque deben devolver una deuda que adquirieron el año anterior. Alrededor de San Francisquito, fieles

y temerosos por el poder del taitico, lo acompañan en sus romerías por los caminos oscuros y polvorientos de las veredas durante las nueve noches previas al día de la siembra. Otros sólo llegan el día domingo cerca del cuatro de octubre a la misa, cargando baldes, bultos o castillos que traen aumentado lo que llevaron.



Imagen 17. Los danzantes con el síndico y en santico. Fotografía de Galo Naranjo, 2015

Los danzantes son seis: dos toros, un ángel, dos negros y San Isidro Labrador (ver imagen 17). El fin de la siembra es hacer una labranza y pedir la lluvia y la abundante germinación de los alimentos. San Isidro dirige. Los negros animan: gritan, embroman y dan aguasal/chapil. El ángel es la inocencia callada o un vigilante atento o ambas cosas. Los toros, Granodeoro y Veneno, son fieles e infieles en una celebración de la fe indígena. Todos ellos son fuerzas que alrededor de San Francisquito hacen posible la lluvia y el alimento. Todos llevan cascabeles y usan ropa de colores contrastantes, así como contrastantes son las cosas que hacen: son misios ambulantes que misian, unos descaradamente sembrando semillas y otros casi sin que se note, mediante oraciones dichas en la voz bajita de los que rezan. Los seis danzantes, el santo y el síndico (antes la síndica) conforman cuatro pares de oposiciones. Cada par es un contraste, un par opuesto y complementario. La importancia de que estos pares contrastantes sucedan de manera adecuada reside en la posibilidad de que la fiesta dé alimentos por el trabajo y el compromiso de los involucrados.



Imagen 18. San Isidro sobre don Miguel Ángel Chalapud.
Fotografía de Galo Naranjo, 2014

7.4 San Isidro y el ángel

Hasta el 2014 el San Isidro que vimos fue siempre Miguel Ángel Chalapud. No era particularmente locuaz y como no hacía bulla durante el baile ni en los intermedios, no supimos sino por los otros danzantes que su personaje era el más importante. De las muchas fotos que de él tomamos durante estos años, en pocas sonríe. Su postura siempre fue casi hierática. Miguel Ángel Chalapud era un hombre callado y serio, con el cuerpo endurecido por el trabajo. Tal vez esa fuera la condición para llegar a ser San Isidro en esta fiesta; tal vez porque era así, fue que llegó a ser un buen San Isidro (ver imagen 18). Esta rima entre los humanos y los santos o los personajes es constante en los otros danzantes y en otras celebraciones de los pastos.

San Isidro dirige el baile. Señala los pasos que se deben hacer con un pañuelo blanco. Es el que manda y así como él, sus órdenes parecen ocultas. Es el santo oculto de esta celebración para un santo expuesto. Es en realidad el hacedor del baile y de la lluvia, pero lo hace como concesión a San Francisco. Esta superposición ha sido bien señalada por Carlos Páramo (2019), quien ve en toda la celebración la superposición entre las figuras de Santiago, San Isidro y, en última instancia, Tupac Amaru. En este caso interesa señalar solamente esta condición

subalterna, subterránea, de San Isidro en relación con San Francisco. Es un santo oculto en la celebración de otro santo. En realidad San Isidro, el santo campesino, siempre va a ras de la tierra en muchas celebraciones andinas en las cuales es subalterno de algún otro santo que es celebrado.

Su traje es el más abigarrado entre los de los danzantes. Ha tenido vestidos ligeramente distintos durante los últimos 10 años, pero algunos elementos son constantes: el sombrero con espejo, la capa, las cintas, los cascabeles. Otros cambian o simplemente no aparecen: el camión, la sobrecapa, las alpargatas. En septiembre de 2014 fue así (ver imagen 19): un sombrero de fieltro de ala ancha con adornos ondulantes rojos hechos de tela que se pegaban al borde del ala. Al frente del sombrero, pegado sobre el ala doblada, un espejo circular de unos cuatro centímetros de diámetro. Usaba una capa de color cereza madura o vinotinto de una tela brillante, cuidadosamente adornada con motivos bordados y con borlas doradas, que le cubría la espalda y los brazos hasta poco más abajo de la cintura. Tenía una sobrecapa de un tono ligeramente más claro, con borlas y bordados de colores blanco y vinotinto, y de una calidad inferior, que le cubría desde el cuello hasta el codo. Debajo de estas dos capas usaba una especie de camiseta elaborada con la misma tela de la capa grande, pero con bordado de un dorado más amarillento. Y debajo de esa camiseta un camión con mangas largas que le llegaba casi hasta la rodilla. Un camión que se volvía faldón dorado, del mismo dorado pálido del de las borlas de la capa larga. Se apretaba el camión con una tela roja, a manera de cinturón. De la parte de atrás del sombrero colgaban cintas de colores rojo, verde y blanco que le caían hasta las pantorrillas. Se amarraba una tela roja con treinta cascabeles dorados en cada pantorrilla, de tal manera que a cada paso hacía un ruido de serpientes subiendo desde el suelo. Usaba unas alpargatas blancas que lucían nuevas el día de la siembra. Era el único danzante que usaba alpargatas. Llevaba un pantalón caqui. Y terminada la parte ritual de

la celebración, a diferencia de los toros y los negros, pero en concordancia con el ángel, su personaje desaparecía y él mismo se iba.

En noviembre de 2014 Miguel Ángel Chalapud fue asesinado en un asunto turbio. En la



Imagen 19. San Isidro. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2014

celebración de 2015 un nuevo nombre se ocultó bajo las mismas ropas que don Miguel Ángel usó. Y el hombre ha sido tan parco como su antecesor. Como él, habla poco entre baile y baile, ha sido silencioso incluso habiendo tomado chapil, desaparece luego de las palabras que tiene que decir el personaje que encarna. Se lleva la melga correspondiente, que recoge con la misma alegría de su antecesor. San Isidro permanece oculto en la fiesta y en los danzantes que lo visten.

Como danzante principal, su tarea es la de dirigir los pasos del baile y decir la oración que permitirá la germinación de los frutos, como veremos más adelante. Su vestido está hecho de contrastes entre el

violeta y el dorado, pero como el dorado está en todos los danzantes, es el color vinotinto de su capa lo que lo distingue. Se trata, según explican, del hombre más viejo o del danzante más experto del grupo. Es, como explican los comuneros, el santo labrador de la tierra, que con las vacas le da vuelta para sembrar allí la comida. Si tenemos en cuenta



Imagen 20. El ángel con su traje viejo. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2012

que la danza de las noches anteriores y de la mañana del domingo es parte de la siembra y es siembra ella misma, San Isidro termina siendo una de las fuerzas fundamentales de la germinación que es reconocida por todos como la razón última de la fiesta.

El ángel es siempre un niño de entre ocho y once años.

En las primeras

celebraciones que vimos, como en otras que ocurren en otros sitios cercanos (ver imagen 20), es un niño vestido con un traje de primera comunión de los que usan las niñas (como en un video grabado en Pupiales, ver [vínculo](#), minuto 3:38). Son trajes blancos o de colores pasteles que caen hasta los pies. Están adornados por arandelas hechas con velos del mismo color del vestido. Las faldas en capas de los vestidos se mueven acompasadas durante el baile ocultando los pies del ángel. Suelen tener también unas alas El ángel con su traje viejo. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2012 que hacen de icopor y que a veces recubren con papel aluminio. El traje del ángel se completa con una corona o una especie de balaca dorada o plateada.

En 2014 el traje del ángel de los danzantes de La Laguna cambió (ver imagen 21). Ahora parece más bien un soldado, como una especie de San Miguel Arcángel niño vestido de blanco con adornos dorados (ver imagen 19). Para recordar la primera comunión del



Imagen 21. El Ángel de la guarda con su traje nuevo. Fotografía de Galo Naranjo, 2014

vestido conserva un cirio. Las alas del nuevo traje ahora tienen múltiples tiras cortas de papel que hacen de plumas con muy buen efecto. Los comuneros dicen que se trata del ángel de la guarda, la dulce compañía que no desampara ni de noche ni de día. El ángel es un amparo, una especie de contra, la protección que necesita toda siembra. Pero es también la compañía única de San Isidro, dado que los negros no bailan.

El primer par contrastante es, entonces, San Isidro y el ángel. Niño (vestido de niña) blanco contrasta con mayor (hombre de edad) violeta. Inexperto contrasta con experto. El baile empieza y termina con uno frente al otro. Uno habla y el otro acompaña. Uno trabaja y el otro ampara. Uno labra y el otro contempla. Uno alumbra con el cirio y el otro refleja con el espejo. Uno ilumina y el otro trabaja. Y en esta fe indígena de misterios por contemplar (ver capítulo tres) San Isidro y el ángel son lo santo que baila para ser contemplado. Porque hay que ver al ángel de la guarda bailando con los toros terribles y a San Isidro siendo fiel de otro santo. Es un misterio que podemos contemplar y cuya contemplación es benéfica para la vida.

7.5 Los toros: Veneno y Granodioro

Los toros acá son dos: Veneno y Granodioro. Veneno tiene la cabezada negra y Grano de oro la roja. La tarea de ellos es arar la tierra el día de la siembra. Mientras tanto son el picante de la fiesta. Cuando suena la música bailan domados por el ángel y guiados por San Isidro. Pero cuando no suena la música salen furiosos, libidinosos, alegres, a cornear y, como dicen los comuneros sonrientes, “a dejar la semilla”. Hacen movimientos orgiásticos encima de los hombres que no se alejan lo suficiente, prefiriendo a los hombres mayores y a los profesores de antropología. Esto causa la hilaridad de todos los asistentes.



Imagen 22. Granodioro en la siembra. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2014

Los toros son una yunta: un par. No son estrictamente dos entidades separadas sino una entidad dual. Se juntarán finalmente en la yunta, replicando el trabajo de las yuntas que todavía sobreviven en varios lugares del mundo de los pastos, en las cuales hay un toro castrado y gordo y uno entero, pequeño y musculoso (cfr. Clavijo 2012). A Jaime Clavijo un yuntero le explicó que la acción de los toros en el arado es la de contagiarle la fuerza a la tierra mediante el aliento. El vaho de los hocicos de los animales le da fuerza a la tierra que en seguida abrirá el arado, consiguiendo de este modo un mejor rendimiento de la cosecha.

Uno rojo y el otro negro, uno más viejo y el otro más joven, ambos toros tienen los cachos dorados. Las cabezadas son una especie de cascos que cubren completamente las cabezas de Jhonny y de Gerardo Guancha. Con forma de cabeza de toro, están cubiertas de cuero de vaca y son adornadas con perlas de fantasía. Uno es preferiblemente rojo

(Granodioro, Brillante, Vapor de leche o Español) y el otro es preferiblemente negro (Veneno o Moreno). En los bordes de la cabezada tienen borlas y de la parte trasera de la cabezada se desprenden cintas con los colores del cueche (ver imagen 22). Por ojos, tienen espejos, de modo que los asediados por su entusiasmo pueden ver sus propias caras aterradas reflejas y seguramente deformadas en alguna de tantas cabriolas.

Los danzantes pueden ver por un pequeño hueco que conforma el hocico del animal, de tal manera que tienen que respirar por la boca del toro que encarnan. Los que se vuelven toros deben meter la cabeza en esa especie de cueva de aire enrarecido por los vahos del chapil, el cuero, el sudor y la música. En las pausas del baile y el juego sexual, los danzantes se levantan la cabezada como si fueran cascos de motociclistas y beben ávidamente el chapil que les ofrecen los Negros que gritan “Aguasal para mis toritos”.

Los cascabeles terminan por convertir a esas entidades terroríficas en seres completamente ambiguos. Son una confluencia tónica de los toros en yunta, el cueche terrible que enferma y aterra a los indígenas, las serpientes de cascabel que suenan desde el suelo y los hombres borrachos que se quedan dormidos en el borde de los caminos.

Pero más aún, por lo visto en este y en otros lugares de los Andes colombianos, son ellos mismos las apariciones magníficas y espantosas de las guacas, verdaderas promesas de granos de oro y venenos que permitirían la reproducción floreciente de las familias. Las guacas tienen estas dos caras en las narrativas indígenas y campesinas: son riquezas de oro y maldiciones que se contagian por sus venenos vaporosos. No es una casualidad que estos toros sean guaca y jueguen a derrumbar a la gente en una comedia trágica que cuenta de un modo distinto los evangelios escatológicos de la riqueza y la reproducción.

7.6 Los negros y las guascas

Los Negros o Morenos son dos. Se caracterizan por varios atributos claros: las caras pintadas de negro con betún o con tizne; sombrero de vaquero o de hacendado; lazos (guascas) con los que amarrarán a los toros; un machete que usan durante el baile para hacerlos sacar chispas contra la plancha de cemento frente a la capilla; uno de los negros tiene un chucur o comadreja con la que juegan a pasarle por la nariz o la boca a las mujeres

y por los genitales a los hombres (Guzmán y Martínez 2019, p. 215); y, por último, cantimploras llenas de chapil que reparten durante la víspera y el día de la fiesta (ver imagen 23).

Siempre ha habido uno de los negros que es más hablador que el otro. Cuando empezamos a ir ese era don Manuel Erita. Ahora es don Segundo Chalapud, un hombre risueño y cojo que siempre me quita el sombrero oscuro de fieltro y se lo pone, dejándome a cambio su sombrero blanco. Los negros deben conseguir con sus gritos agudos y sus comentarios grandilocuentes, como que esos toros son de pura casta y que valen cientos de millones de pesos, que el ambiente se ponga cada vez más festivo. Pero también son los domadores de los toros, unos domadores que no se desempeñan como tales ya que en el fondo es San Isidro quien manda (Guzmán 2014 y Guzmán y Martínez 2019).



Imagen 23. Los dos negros. Fotografía de Galo Naranjo, 2014

El chucur disecado que tenía uno de los negros durante los primeros años que fuimos fue descrito por Laura Guzmán (2014, p. 42) como con una “caracajada congelada” que dejaba ver unos colmillos gigantes en comparación con la cabeza del animal. Los colmillos del chucur estaban pintados de rojo sangre. Don Manuel Erita llamaba a su chucur “santa chucurita bendita”. En broma, pero tal vez en serio, decía a los asistentes que el chucur era un santo de la fiesta. Una paradoja pequeña y enorme porque los negros son los personajes menos santos de la danza, salvo que son los proveedores del chapil, que es la fuerza oculta de la fiesta. Esta santidad del chucur, un elemento escatológico que juega entre las bocas y los genitales, reside en su enorme ambigüedad. El chucur que usa don Segundo Chalapud tiene la boca cerrada.



Imagen 24. Danzantes y músicos. Fotografía de Galo Naranjo 2015

Antes de que la fiesta se generalice luego de la siembra, el domingo por la tarde, de los negros depende el ambiente (ver imagen 24). Hacen chistes con los toros y con los presentes. Nunca se dirigen al ángel o al San Isidro. Reparten chapil entre los músicos, los toros y los asistentes. Se mueven por todas partes. Son las víctimas de los avances de los toros. Y son los que están más dispuestos a salir del baile del grupo y a llevar a los asistentes. Pero son sobre todo la fuente del chapil y de la alegría de la fiesta, como dicen los asistentes, quienes esperan de los negros que sean alegres, que hagan chistes, que griten y que toreen. En la misma cantimplora, año tras año, hemos tomado chapil muchos de los fieles y casi todos los danzantes adultos, excepto San Isidro.

Y aunque están en constante contacto con los toros, los negros no hacen parte de la coreografía dirigida por San Isidro. Ellos, como le contaron a Laura Guzmán (2014, p. 41), “bailan por fuera, en rueda”. De la misma forma en que los trabajadores del suroccidente colombiano, los negros rodean (cfr. Anzola 2017, Taimal 2021, ver capítulo seis). Estrictamente, no bailan ni con el ángel ni con San Isidro ni con los toros. Sólo dan vueltas alrededor de ellos. Se suelen hacer lejos y a veces enfrentados uno y otro pero no bailan en pareja. Lo importante es que uno de ellos, el que tiene el chucur, haga más ruido. El contraste más marcado lo da el tizne sobre el rostro con el rojo brillante de las camisas y

el blanco de los sombreros. El único contraste entre ellos, quienes se visten de la misma forma, es que uno de ellos manipula una raposa o un chucur, como lo llaman los comuneros, con el cual hace juegos de carácter sexual. La participación de los negros se hace más notoria cuando no está sonando la música. En estos momentos juegan con los toros, siendo las primeras víctimas y las preferidas de sus juegos sexuales.

El día de la siembra los negros juegan a que no pueden enlazar a los toros. Sus lazos son los que usan algunos de los asistentes en el juego de torear y enlazar a los toros para amarrarlos a la yunta. Ellos llevan el chapil de los asistentes a los toros y a otros asistentes. De estos dos modos logran enredar a los danzantes y a los asistentes. El juego de enlazar y el juego de chumar (emborrachar), terminan siendo lo mismo. Enlazando a los toros y poniendo a los asistentes a enlazarlos, traen los toros a la vida civil para que aren la tierra. Chumando a los asistentes, logran despertar la fuerza del guaico que es la misma que le da vida a los toros y se vuelve tensión sexual, llevando a los asistentes a encarnar los ímpetus de la reproducción (cfr. Guzmán y Martínez 2019).

7.7 El pinquillo y el bombo

Los músicos principales son cuatro: el bombo, la caja, el redoblante y el pinquillo⁴². Así como los danzantes, los músicos pueden cambiar un poco cada año, pero los instrumentos son los mismos. A los músicos casi nadie les presta atención, salvo los danzantes.

El intérprete del pinquillo ha sido siempre el mismo (Ver imagen 25). Don Jesús Porfirio Cuastumal hace sus propios pinquillos de hueso, madera, tubos de pvc y caña. El pinquillo de la fiesta es de madera y ha sido el mismo desde que empezamos a ir. Aunque por su

⁴² En Guachucal llaman pingullo a un instrumento con forma de caracol, pero con un sonido similar (comunicación personal de Yorely Quiguntar)



Imagen 25. Jesús Porfirio Cuastumal y el pinquillo. Fotografía de Camila Camacho 2014

sonido se parece a una flauta dulce (y han habido ocasiones en que la flauta dulce lo reemplaza) y por su forma se parece a las quenás, este instrumento es el que ofrece con su melodía aguda y rasposa el contraste perfecto al sonido profundo del bombo, que domina los instrumentos de percusión. Podemos decir que la melodía del pinquillo es clara, aguda, fina y resplandeciente frente al oscuro, grave, denso y pesado golpeteo de bombo.

Sobre los golpes graves del bombo y los sonidos rasposos de la caja y el redoblante, la tonada aguda y alegre del pinquillo es el sonido de la fiesta que va en procesión por las veredas o que se queda afuera de la capilla mientras pasa la misa para volver a sonar en la distancia. Son esos sonidos lo primero que uno advierte de la fiesta cuando va llegando a La Laguna y son el

ambiente que se le queda largo tiempo cuando han pasado los días de la fiesta de San Francisquito.

En los cuentos de los indios pastos hay uno de unos duendes que tocan estos mismos instrumentos en las quebradas o en los ojos de agua (cfr. Rivera 2010). Pero a diferencia de los músicos reservados de la fiesta, los duendes de las quebradas son niños o jovencitos de ojos claros y pelo rubio. No obstante, unos y otros tienen fama de enamorados y borrachos (*chumines*). Lo cierto es que el sonsonete del pinquillo, el bombo, la caja y el redoblante llegan lejos y eventualmente se confunde con el sonido que hace el agua en sus caídas. Es al mismo tiempo el sonido de las fiestas y el sonido de los lugares encantados. Los comuneros saben que ya casi es la fiesta o en dónde va la procesión. Es la música de las guacas o porque hay algo guaca en el pinquillo, como se colige de la hermosa exposición de Arguedas en *Los ríos profundos*, o porque la voz de las guacas (cfr. Curatola XXXX) tiene esa doble característica del sonido aterrador del bombo que resuena desde abajo de la tierra y el rumor cantarino y agudo del pinquillo llevado por el agua que cae.

7.8 El santo y los síndicos: cargos y encargos

María del Carmen Quitiaquez, (ver imagen 26) la muy anciana síndica que falleció a finales de 2015, sabía que San Francisquito había sido hallado en una zanja. Según una de sus versiones, San Francisquito “es de antes, es de antigua, él no es de ahorita”. Fue su papá



Imagen 26. María del Carmen Quitiaquez, la síndica.
Fotografía de Camila Camacho 2014

Ramón Quitiaquez, el padre de su padre, a quien ella no conoció, quien lo encontró en una zanja mientras trabajaba en San Luis, en donde hoy es el aeropuerto de Ipiales. En unas versiones dicen que fue en una mata de mexicano o calabazo (Reina 2010, p. 40) y en otras que enredado en las raíces de un árbol (Ortiz 2016, p. 107) y otras personas están convencidas de que era un árbol de pumamaque. Todas coinciden en que ocurrió mientras el mayor limpiaba una zanja. El papá Ramón pensó que era un juguete y lo llevó a la casa para sus hijos. Pero que en la noche el santo “le hizo soñar” y le dijo que no era un juguete, que era San Francisco de Asís y le indicó lo que tendría que hacer en adelante (Reina 2010, p. 40; Ortiz 2016, p. 107). Carlos Alberto Erita, síndico de un segundo San Francisquito que reposa en una capilla más moderna pero a medio construir, a menos de 300 metros por el camino angosto que sube una inclinada cuesta

arriba de La Laguna, no cree en esta versión y supone que, como el de su casa, el San Francisquito de abajo también fue “limosnado”⁴³.

María del Carmen Quitiaquez decía otras veces que San Francisquito es “quedado del papá Ramón”, a quien ella no conoció. El papá Ramón tuvo tres hijos y todos heredaban; es decir, todos recibían propiedad del papá Ramón. En consecuencia, uno de ellos tenía que quedarse con San Francisquito. Entonces el papá Ramón hizo sacar una alfombra al patio y ahí puso al taitico. En el suelo mismo lo puso. Y dijo ¿cuál se lo quiere llevar? ¿Quiere el Alejandro? Pero el tío Alejandro dijo que no porque él no era “aparente”⁴⁴. Entonces dijo que Elisá... Tampoco. ¡El tío Elisá era bien aburrido y bravo! Entonces le dijo a Ricardo, el tercer hijo. Y ese dijo que bueno. Ricardo era el padre de doña María del Carmen.

En esa época la misa de San Francisco la hacían en la iglesia de Pupiales, donde los padres capuchinos. Se iban, los indios, desde La Laguna hasta Pupiales bailando. La gente salía por montones al camino con la chicha bien fuerte (chicha chumadora) y acompañaban la procesión danzante de San Pachito. El papá Ricardo no quería dejar que doña María del Carmen fuera síndica porque todo el trabajo que eso demandaba y los peligros que había por los ladrones que en esa época asolaban la región, prometían que podía fracasar en esa labor. Pero cuando murió el papá Ricardo, su mamá señora, Ubaldina, la encargó y doña María del Carmen aceptó. Fue ella quien contrató a los constructores de la capilla actual en 1978 reemplazando una capilla vieja de tapia. Pero entonces los padres de la iglesia de Aldana quisieron que le hiciera escritura de la capilla a la curia y que diera terrenos para la escuela. Un abogado la aconsejó y por eso no dio permiso de construir

⁴³ En el mundo de los pastos los santos veredales se aparecen en sueños o en las zanjas. Cuando se aparecen en las zanjas se pide limosna para constituir su ajuar, sus altares y, con el tiempo, su capilla. Cuando aparecen en sueños, el síndico debe pedir limosna para ir a comprar al santo a Ecuador. Estos santos comprados porque se aparecieron en sueños son santos limosnados.

⁴⁴ Natalia Ortiz define a las personas *aparentes* en Aldana como hábiles o resueltas para realizar tareas (2016, p. 90). Habría que añadir que las personas *aparentes* son también aquellas que tienen imaginación y que pueden resolver problemas prácticos: son aparentes quienes encuentran la mejor forma de hacer algo (cfr. Becerra 2017, Taimal 2021). El segundo uso de la palabra *aparente* en el diccionario de la RAE es “conveniente, oportuno”. Las personas *aparentes* son las que pueden resolver problemas, sean técnicos, como realizar una tarea con prontitud, o de imaginación, como saber contar un chiste bien contado.

nada en cercanías de la capilla. En esa época, contaba adolorida, le metieron chismes y decían que ella dormía con San Francisco y que en la capilla metía puercos, gallinas y vacas. María Inés Reina (2010) argumenta que los síndicos como los enguacados, son víctimas de la envidia de los vecinos ya que se quedan con los agrados que los fieles le llevan al santo.

Cuentan que el santico fue llevado varias veces a la iglesia por orden del cura, pero el santo por propia voluntad se devolvía a la casa de don Ricardo. El hallazgo, el sueño y la decisión del santo de quedarse en La Laguna, hicieron del papá Ramón, de don Ricardo y de doña María del Carmen síndicos. Como síndica, doña María del Carmen heredó obligaciones para las cuales fue elegida: para recoger las limosnas, lo cual la convirtió en una especie de administradora de los dineros del santico; la encargada de recibir los agrados que los fieles le llevan al santico; la encargada de organizar la celebración de cada año; la encargada de construir el altar y, con los años, la capilla; la encargada de cambiarle la ropa, de comprarla o recibirla de los fieles; la encargada de asearlo; la encargada de rezarle cada tanto uno o varios rosarios y de acompañarlo o velar por su bienestar mientras el santo sale a las veredas donde lo velan; la fiel más fiel de San Francisquito. En últimas, una elegida para vivir endeudada o una elegida por la deuda. Emilia Ferraro (2004) caracteriza la vida de los indígenas de Pesillo como una constante deuda que asegura los lazos de reciprocidad. Y estos lazos se perpetúan en las fiestas patronales. La deuda de los síndicos, argumento, es más bien la aceptación de una saga de deberes buscados, heredados y obligatorios que garantizan la continuidad de la fiesta y, de este modo, la continuidad de la vida.

Doña Carmen se refería a San Francisco como Taitico Pacho. Durante las últimas celebraciones de 2014, antes de la misa, mientras los danzantes alternaban el baile y las bromas, la síndica ingresaba en el baile como un personaje más en una demostración de vitalidad que parecía imposible para quienes la habíamos visto antes en su casa o la habíamos visto caminar penosamente hacia la capilla. Agotada por los muchos trabajos de toda su vida, la anciana caminaba encorvada apoyándose sobre un báculo. Arrugada hasta tener un rostro indescifrable y con una lengua que parecía más arcaica que la de sus descendientes, por lo cual no era seguro que estuviéramos hablando de lo mismo cada vez que hablamos, a los noventa y cinco años de repente tenía fuerzas para moverse en círculos, zapateando encorvada y apoyándose en el bastón, llevada por la tonada aguda del pinquillo y por los profundos bajos del bombo. Los danzantes bravos y coloridos la

recibían con respeto pero sin cesar el baile mientras el pinquillo parecía cobrar nuevo brío en su aguda cabriola, como un insecto que de repente chillara hasta sacar el último aire y el bombo sonaba como trayendo su vibración desde lo profundo de la laguna, y ambos acentuaban las pisadas fuertes y antiguísimas de la mamita María del Carmen Quitiaquez.

Durante décadas la fe trajo danzantes, músicos y limosnas para acrecentar la hacienda del taita San Francisquito. La fe pide celebración y el trabajo la hace posible. El Taitico Pacho empezó a salir a presidir belenes en veladas siempre promisorias y esperanzadas. Los agrados que le trajeron, como cosa natural, acrecentaron la riqueza de los Quitiaquez.

Lo que contó doña María del Carmen, como pasa con las historias de las entidades sagradas que deciden quedarse en las veredas, es para los devotos historia sagrada. Los sucesivos síndicos han sido testigos de los hechos protagonizados por los santos y la narración repetida de los hechos y aumentada por otros testimonios del poder de cada taitico convirtieron a los síndicos en una mezcla de sacristanes y sacerdotes. Administradores de una fe que no le pueden negar a nadie, son ellos los primeros testigos de la terrible voluntad de los santos a quienes todos los devotos guardan profundo respeto. Y la voluntad de estos santos es seguir viviendo en las veredas, a la altura del suelo, como el Padre Eterno en Tasmag (ver capítulo cinco). Los santos salen para ser testigos de las celebraciones indígenas. Esas celebraciones son de dos tipos: las fiestas con danzantes que hacen la siembra y las veladas en cada casa. Con el fin y como parte de las fiestas y veladas, estos santicos son cargados por sus fieles: son llevados ocultos debajo de las ruanas, protegidos como si fueran niños de brazos, cuando van a veladas en casas particulares y son llevados en andas, como partícipes privilegiados de las procesiones festivas.

Muchas veces nos dijeron que San Francisquito había salido; que se había ido a otra vereda. Esas salidas por su voluntad obligan a sus fieles a cargarlos. La paradoja es que su tarea en las veredas consiste en estar a cargo de los indios. Es gracias a San Francisquito que la comida alcanza y que las lluvias bendicen a la tierra. Pero para poder hacerse cargo de estas tareas que le conciernen, el santico debe ser cargado y debe tener quién se encargue de su ajuar, su capilla, sus altares, las velas que le llevan los fieles, sus salidas a otras veredas: en general, de su vida. De cierto modo, al encargarse de la comida, el santico se encarga de sí mismo.

Los síndicos viven en deudas constantes que suponen una carga material. No sólo deben cargar al santo sino también los mercados que le llevan, los castillos que quedan durante la noche de la víspera frente al altar del taitico, asumir el alto costo de los danzantes, el cura, las velas, los músicos y todas las gestiones para la fiesta. Se trata de un cargo lleno de obligaciones que al mismo tiempo que produce una breve acumulación de riqueza, atenta contra la economía de las familias de síndicos.

Como sacerdotes de una fe crecida de modo silvestre, los síndicos cuidan del santo salido de la tierra. Un taita guaca, argumenta María Inés Reina (2010). Como cosa santa salida de la tierra, el taitico se encarga de todos nosotros, sus fieles que vamos por él y por todo lo que viene con él.

7.9 Un santo bravo y lleno de vestidos

Don Segundo Chalapud, uno de los negros danzantes, cuenta que cuando era niño, necio y desobediente, Pachito lo hizo sufrir el accidente que lo dejó cojo. Y en el pueblo, poco antes de las fiestas, cada año nos han advertido del mal genio del santico. Es un espectador exigente que dependiendo de la calidad de la fiesta, dará agua y alimentos durante el año que sigue. Es tan pequeñito como terrible. Se enfurece por poco. Cuentan de otro hombre que siendo danzante le hizo un desplante al taitico y éste lo hizo caerse de tan mala forma que no pudo volver a bailar. Por eso los nombres de quienes danzan o de quienes tocan instrumentos o de quienes ayudan en la junta de fiesteros pueden cambiar de un año a otro; por una promesa no cumplida, por una deuda no saldada con aumento, por un mal genio delante del santo, por el orgullo que se apodera de alguien que humilla durante la fiesta mostrándose generoso en demasía, la fuerza terrible del taitico cae y la desgracia empieza a rondar a esas personas. San Francisquito es un patrón terrible. La gente dice que es bravo. Y aunque no crean que haya sido encontrado en la zanja ni que le haya soñado esas palabras al primer síndico, todos temen y se postran delante de su imagen diminuta.



Imagen 27. San Francisquito sale a la procesión. Fotografía de Galo Naranjo 2014

Como todos los santos de bulto de la región, San Pachito constantemente cambia de ruana y sombrero (ver imagen 27). Tiene incontables ruanas y trajes de gala. Una vez lo vi con sombrero de mariachi, ancho como el que usaba Vicente Fernández en los años ochenta. Otras veces ha usado un traje de obispo. Otras veces se viste como un gamonal con ruana fina y sombrero de fieltro. Siempre anda mejor vestido que todos quienes lo rodean. Mucho mejor vestido que sus síndicos, que suelen vestir con humildad, pero este es un rasgo de todo el mundo en el Resguardo de Pastás.

Su ajuar lo guardan en unas vitrinas cuidadas. Siempre limpias con los vidrios que parecen recién brillados. Es raro que sea en vitrina y no cubierto el lugar en donde guardan su ropa ya que todo alrededor de San Francisquito participa del juego de lo cubierto y lo escondido o de un contenido en otra cosa, como una cebolla. Él mismo, cuando está “desnudo” ya está vestido. Tiene el traje de la orden mendicante, de la orden humilde, pero encima, siempre, su ruana y, más aún, su sombrero. Está vestido sobre el vestido y además está cubierto. La ropa la compran en Ecuador o la mandan a hacer en Ipiales. El cuidado con el que fabrican los sombreros minúsculos delata la importancia de que el taitico lo porte siempre.

María Inés Reina (2010) dice que esa ropa de los santicos de Aldana es muestra de que son santos personas, personas campesinas que visten como tales. Santos de indios. No lo he visto sin sombrero. Así que anda con ropa sobre la ropa y con la cabeza cubierta. Pero no sólo ese detalle delata la condición de cubierto y escondido. También habría que decir que se camufla tan bien que parece lo que no es. Parece juguete cuando es santo, parece patrón cuando es mendigo, parece benévolo cuando es terrible, parece manso cuando es bravo.

El taitico sale de la capilla de dos maneras: en la urna o debajo de las ruanas. Una es en procesión, en los días previos a la fiesta y durante la misma fiesta. Incluso lo he visto en semana santa, en la parte trasera de la larguísima procesión que le da vueltas a Aldana, muy pequeño delante de los santos enormes que en esos días santos salen de la iglesia de Nuestra Señora del Pilar. En los días previos a la fiesta del cuatro de octubre sale en su urna y lo llevan en andas, cuatro personas, como quienes cargan un ataúd o como quienes llevan santos. Y a su paso se forman breves procesiones que lo acompañan durante el camino común, en los días de la novena, mientras a eso de las seis de la tarde van a acompañarlo en su camino de una casa a otra en La Laguna y a las veredas cercanas. Cuando se despiden porque su camino es otro o porque ya rezaron y se van a sus casas, tocan la urna de vidrio y se persignan. Y en la larga procesión del domingo de la siembra también sale en andas dentro de su urna y rara vez sale de ella a pisar a sus fieles.

Pero lo más común es que cuando salga a veladas o a belenes, lo lleven oculto debajo del chal las mujeres o de la ruana los hombres. Y así, protegiéndose del frío, ocultando los brazos debajo de la lana hilada y tejida, caminan llevando, porque es así, una vida preciosa y delicada, la del taitico. Lo ponen en lo alto de los belenes, especies de pesebres para el santo (Guzmán y Martínez 2019, p. 212), que armaron horas antes y en donde se verá al santo iluminado, rodeado de velas o de luces de neón. Un santo oculto que camina con los indios por los caminos de tierra, por entre las zanjas, como aquella en donde apareció. Así como es él, un santo que ha vivido oculto y que oculto camina por los caminos de tierra. Ha estado oculto bajo la tierra la mayor parte del tiempo porque no sabemos desde cuándo empezó a crecer en esa zanja, hasta que estuvo listo para elegir al síndico.

Pero el taitico no es el único que se pone ropa sobre la ropa o el único que se oculta para mostrarse como es. También ocurre con los danzantes, de quienes la gente no dice los

nombres sino las máscaras, los personajes, los caracteres. Y lo mismo puede decirse de la fiesta porque termina ocultando lo que está a la vista de todos. Parece una fiesta a San Francisquito cuando el santo que hace todo es San Isidro (cfr. Clavijo 2012), parece una fiesta religiosa católica cuando termina en bacanal y usa los elementos católicos para darles tres vueltas y mostrarnos, en última instancia, una fiesta de guacas.

7.10 El orden entreverado de la fiesta

La danza es simple. Dirigidos por San Isidro, los danzantes siguen el dibujo del sol de los pastos en el suelo. Hacen los movimientos de quien siembra semillas y primero aparta la tierra y luego la junta, como nos han dicho los danzantes durante todos estos años. En un video grabado en 2005 por José Luis Valencia (ver [vínculo](#)) se ve una pieza del baile que se repite durante las vísperas y la siembra incontables veces. Los negros lanzan gritos alargados dirigidos a los toros, mientras intentan sacar chispas del pavimento con el machete.

Empieza San Isidro el baile frente a frente con el ángel mientras los toros hacen lo propio. Mientras bailan todos los danzantes tienen pañuelos blancos en sus manos. Los negros no bailan sino que le dan vueltas al cuarteto blandiendo el chucur uno y la guasca el otro. Los toros y el ángel están pendientes de los movimientos que haga San Isidro y si este les propone un cambio de pareja se acercan un toro con el ángel dan una vuelta y se devuelven a su sitio, siempre intentando mantener el paso que mueve la tierra a un lado y otro. Lo mismo pasa con San Isidro y el otro toro. Otro momento del baile es la “bomba” que hacen todos, incluidos los negros, cuando se conforma un círculo y giran todos en un sentido y luego dan vuelta y giran en el sentido contrario. Toda la iniciativa del baile es de San Isidro, quien decide cada paso, cuándo se empieza, cuándo dan la vuelta y cuándo terminan.

Los días de las fiestas siguen un orden simple: novena, víspera y día de la fiesta.

La novena se hace durante las nueve noches previas al día de la fiesta. El santo sale a distintas casas en La Laguna y en veredas cercanas. Cada noche le rezan un rosario, reparten confites (dulces) y dan *la boda* (cfr. Ortiz 2016) o *el tolado* (cfr. Guzmán y Martínez 2019, p. 213). Esta boda o el tolado es el plato principal, pero también todos los que le preceden. Guzmán y Martínez (2019, p. 213) explican que el orden de los platos es el siguiente: champús, caldo de pollo, un plato rebosante con arroz, papa y una presa de cuy

asado, un plato de puerco hornado con mote y ensalada y un postre (torta con vino espumoso o gelatina con leche condensada y galletas). Los platos fuertes son el cuy y el hornado y estos son los que constituyen la boda. En las casas más humildes la boda tiene cuy y cerdo o cuy y gallina en el mismo plato. El rosario se le reza al santo, pero también se reza con ocasión de una muerte, durante las nueve noches posteriores al entierro del finado. Al santo se le organiza un belén⁴⁵: un altar conformado por velos de colores pasteles frente al cual los fieles ponen veladoras y en donde se acomodan los santos a quienes van a rezarles. Los santos son recibidos en las casas como visitas especiales y son atendidos con sumo cuidado.

Cuando visitamos a mi amiga Yolanda Chamorro en Aldana, en septiembre de 2014, tenía a San Francisquito de visita. En la sala de su casa que siempre está en construcción y en obra negra instaló el altar. Las sillas contra las paredes para que todos los que fuimos ese día pudiéramos ver al taitico embutido en su ruana debajo de una teoría de velos y luces de neón, como una aparición entre nubes y resplandores fantasmagóricos. El santo viaja en las noches por los caminos destapados de vereda en vereda, debajo de las ruanas de sus fieles porque su vida preciosa hace posible la nuestra, pero también para que no se sepa bien en dónde es que está y para que sus eventuales visitantes pregunten en la casa de los síndicos y estos les digan que el santico ha salido, y nunca es claro cuándo es que volverá ni dónde es que anda.

Pero en las novenas sí se sabe dónde es que anda el santo porque los fiesteros se disputan tenerlo durante una noche en sus casas porque es bueno tener invitado a un santo y para poder, delante de él, mostrar la abundancia de comida y de bebida que les trajo ese año, mostrarse repartiéndola en vez de acumularla o esconderla. Es una manera de conseguir que se vuelva a encargar de la casa que ha visitado. Durante los últimos días de la novena, incluso van con unos danzantes niños que ensayan los pequeños y prodigiosos papeles de negro, San Isidros, toritos y ángeles. Todas las noches de novenas se conforman procesiones humildes que se acompañan de uno que otro volador o tote de pólvora que resplandecen en la oscuridad creciente de las seis y media de la tarde y que estallan contra

⁴⁵ En el mundo de los pastos el belén es una especie de pesebre que acompaña como base a los altares con ocasión de novenas para los santos.



Imagen 28. Procesión en la noche de vísperas.
Fotografía del autor, 2019

las zanjas a lado y lado de los caminos. Todos bailan desde nueve noches antes. La música, clarita y profunda, anuncia las procesiones humildes. El santo y los danzantes dan vueltas por el resguardo. El pinquillo y el bombo los acompañan, siempre en la tarde noche. La pólvora estalla como una tentación sorprendida en las zanjas, al lado de la carretera.

La noche de la víspera van a traer al santo desde la casa en donde estuvo en la última novena hasta la capilla en La Laguna. Van los danzantes, los músicos, algunos fiesteros y alguna persona de la familia de los síndicos. Unas veces son unas veinte personas y otras veces han sido hasta cien. La llegada de la oscuridad marca el momento propicio para iniciar la procesión que durará en camino sinuoso hasta el otro día por la tarde. Pero en el trayecto de la noche de vísperas a todos nos regalan velas en esa última casa de la novena anterior y la procesión se ve como una de esas apariciones de ánimas deambulantes que tanto cuentan en otros lugares de los

Andes colombianos (ver imagen 28). Una hilera alargada de gente con el rostro iluminado por la luz anaranjada de las ceras, y el pinquillo agudo sonando a lo lejos, en el atrio de la capilla y el bombo que resuena más profundo, como si nos llamaran desde el fondo de la laguna que se secó.



Imagen 29. Danzantes y músicos. Fotografía de Galo Naranjo, 2015

En la imágenes 28 y 29 se captura parte del ambiente de la noche de vísperas. El sonido brillante del pinquillo y el bombo oscuro que resuenan en la distancia, la luz amarilla sobre los trajes rojos y dorados de los danzantes y el ruido encantador de los chilindrines (también llamados cascabeles) que amarran a sus pantorrillas, todo eso se queda como imágenes y sonidos espectrales. Espectros cálidos de luz y sonido en la noche, cuando todavía no aparece el santo. En la noche fría frente a la capilla las luces amarillas y las risas benévolas y esperanzadas de los indios que se juntan. Adentro, en la capilla, algunas personas ya ocupan los asientos o los apartan para sus familias. Los toros sudan en la noche helada con la cabeza caliente, dentro de la cueva enrarecida por el vaho del chapil. Calentados desde adentro y desde afuera brillan y envenenan, como hacen los toros, que relumbran como guacas en las noches de los Andes.

El día de la fiesta comienza con los danzantes y los músicos convocando para la misa de mediodía. Antes de la misa bailan en el atrio de la pequeña capilla. Sobre la puerta de la Capilla ponen un armazón con palos atravesados de los cuales van colgando los agrados, que son vasijas cubiertas, tapadas, llenas de diferentes productos que apenas pueden adivinarse y que algunos indígenas llaman “ollas encantadas”. Los comuneros están

pendientes del color del balde que lleva este o aquél otro, para luego pedirlos, sospechando que los dones son tan dignos como quienes los están devolviendo ese día. A esa armazón de dones la llaman castillo. Queda justo sobre la puerta de la entrada y debajo del campanario altisonante que corona una falsa fachada que impide ver que la capilla no tiene el alto techo de las iglesias sino el techo de dos aguas de las casas de los indígenas pudientes. Estrictamente, este castillo es una falsa fachada; una especie de máscara de la casa que deviene pequeña iglesia o iglesia tan humilde que no es casa de Dios sino de gente que cuida a un santo.

Al terminar la misa muchos asistentes piden uno o varios de esos agrados colgados de las varas con el compromiso de devolverlos aumentados al cabo de un año (ver imagen). Luego de la misa el taitico sale en una última y fastuosa procesión, la más concurrida de sus procesiones anuales, hacia el potrero de la escuela, en donde se realizará la siembra. Al frente del anda en la que *cargan* al taitico, los danzantes bailan al son de las tonadas cada vez más embriagantes del pinquillo y la percusión del bombo, la caja y el redoblante.

Mucha gente se queda pidiendo uno de los baldes o uno de los canastos o una de las ollas que cuelgan del castillo frente a la entrada de la capilla. Dan sus nombres para que los anoten en el cuaderno que los síndicos han destinado para la contabilidad del santo. El castillo lleno de comidas del guaico, de dulces y de mercado se va desbaratando lentamente mientras los danzantes y la mayoría de los asistentes se alejan mientras bailan y la pólvora estalla ruidosa en las zanjas a lado y lado de la carretera.

Una vez en el potrero de la escuela, los atronadores parlantes que presta el cabildo hacen todavía más ruido y luego de las correrías a las que los toros someten a los asistentes, llega el momento culminante de *la siembra*.

Y después de ese momento se desata una fiesta de hervidos, bailes sudorosos, peleas guardadas, alianzas políticas y coqueterías atrevidas que se prolongan hasta más allá de la medianoche. Nuestras amigas de la vereda Chitaira nos cuentan que los enamorados se escapan para quererse en las zanjas (cfr. Martínez 2014; Guzmán y Martínez 2019), los peleados amanecen con las huellas de los golpes, arrastrando la borrachera por los caminos, y el potrero de la escuela amanece lleno de basura que se demoran varios días en recoger. No obstante, también puede decirse que la siembra empezó el año pasado, que es cosecha de la siembra anterior, que los danzantes han estado haciendo la siembra,

del mismo modo que los fiesteros en los afanosos trabajos que acometieron para poder cumplirle al santo, que es cumplirle al cumplimiento de los otros.



Imagen 30. Los dones, el santo y la síndica. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2014

7.11 La siembra

El centro de toda la celebración es la siembra. Los toros, San Isidro y el Ángel han estado bailando durante dos o tres días para llegar al domingo por la tarde (idealmente un domingo 4 de octubre). Se acomodan los asistentes alrededor del potrero flanqueado en uno de sus lados por un arrume de mercado que espera su momento. Bultos de cebollas, naranjas, papas, yucas, piñas, plátanos, calabazas, repollos, mazorcas, habas y más, se arruman a lado y lado del santico que mira impávido desde su urna de cristal, debajo del sombrero y estrenando un nuevo vestido (ver imagen 30). En la fotografía tomada por la antropóloga Ingrid Sánchez Bernal se ven la acumulación de bultos de comida, la síndica María del Carmen Quitiaquez, el santo y un montón de niños con algunas otras mujeres; en una toma se resume la fuerza de todo lo que se acumula, hace arrumes y tiene la fe que crece en vueltas, como todo lo que crece en los Andes.

Los Negros buscan ayudantes entre los hombres y hacen la comedia de la venta de los toros y alguno los compra por una cantidad exorbitante, pero cuando logra ponerles el lazo para llevarlos, los toros salen a toda velocidad embistiendo a todo el mundo y amarrando a grupos enteros de comuneros descuidados y tirándolos al suelo para montarlos (ver imagen 31).



Imagen 31. Los toros corren enlazando a los asistentes. Fotografía de Galo Naranjo, 2015



Imagen 32. Los toros buscan dejar la semilla en los negros. Fotografía de Galo Naranjo, 2015

Tan pronto logran tirar a la gente al suelo, los toros se les van encima abrazándolos y haciendo movimientos orgiásticos. Los atacados luchan por deshacerse de ese abrazo y llevados por el juego algunos logran revertir la situación y montar ellos mismos a los toros que a estas alturas empiezan a cansarse y ya están borrachos. Los que logran ponerse a distancia comentan los lances de los toros y los perseguidos. Les gritan, a unos y a otros, “anotará la fecha” o “ya le dejó la semilla”, en el supuesto de que los que han sido montados habrán quedado preñados (Guzmán 2014, Martínez 2014, Guzmán y Martínez 2019). Todos los asistentes llegan a la cumbre de la hilaridad. Y este momento cumbre es todo obra de los toros, de la libidinosidad y el salvajismo de los toros que hacen una siembra que en principio es simbólica (ver imagen 32). Esta es sólo una de las siembras que se logran en la tarde del domingo de la Fiesta de San Francisquito.

Luego de más cabriolas y juegos sexuales en los cuales los toros gastan sus últimas energías desatando el terror de los asistentes, finalmente los negros logran someterlos y ponerles el yugo. Los toros caminan dando tumbos haciendo como que están chumadísimos y que ya no tienen fuerzas. Borrachos y exhaustos, son amarrados al arado,

aunque en los últimos arranques logran desatarse y vuelven a la carga contra los negros o los síndicos. Al cabo, logran entre los negros y el síndico, ponerlos prestos para el trabajo.



Imagen 33. Los toros son amarrados para el arado. Fotografía de Galo Naranjo, 2014

Una vez amansados por los lazos (Becerra 2015), el peso del yugo y el exceso de chapil, los toros jalan el arado guiados por el santo y el ángel. Van haciendo surcos a todo lo largo del terreno (ver imagen 33). Detrás va uno de los negros haciendo ademán de lanzar las semillas. Los asistentes saben que aunque no se vea están dándole vuelta a la tierra y que con su fuerza, la misma que tumbó a los asistentes y dejó sus semillas por ahí sembradas, la tierra se renovará y dará buenos frutos. Mientras tanto los endeudados del año anterior se apresuran a disponer, detrás de ese cortejo, todo el mercado que trajeron en bultos y arrumaron junto al santo. Los músicos dejan salir por última vez, algunos ya también chumados, la música de guacas, los agudos y graves del pinquillo y el bombo, y al son de la fiesta la tierra empieza a dar frutos inusitados. Luego, en cada esquina del terreno arado y crecido, San Isidro dice una oración que sella la santidad de toda esta operación escatológica.



Imagen 34. La siembra prodigiosa. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2012

Las melgas prodigiosas que, como las chagras indígenas, dan frutos entreverados (ver imagen 34) en los mejores años muestran un crecimiento maravilloso en el potrero de la escuela. Arrumes de productos de tierra caliente y de tierra fría han crecido de forma

repentina repartidos en manotadas cada dos o tres metros en cada melga. Como si de una chagra milagrosa se tratara, las melgas dan de todo lo que la gente le da al santico, que es lo que el santico le da a la gente.

Como para asegurarnos, algunos nos hacemos pisar por el santico. Lo saca el síndico o su esposa y uno se arrodilla en la tierra y se quita el sombrero. Y el santo va dando brincos sobre los hombros, subiendo a la cabeza y al otro lado y luego, como tenemos la cabeza gacha de la gente con fe, nos pisa la espalda y nos siembra las ganas de cumplir una promesa y la fuerza para trabajar por ella. Nuestra intención es la semilla. El agua vendrá a bendecir la tierra y alcanzará para todos.

Los parlantes ensordecedores dejan salir la músicaailable de los Andes, las promesas de los grupos que llegarán más tarde, las intervenciones de los síndicos y los políticos de turno. Lo último que se reparte son los castillos. Pero para entender mejor, haremos una digresión breve por otra fiesta.

7.12 Digresión. Los santos de Inti Raymi

Mamián define los castillos como “largas varas adornadas con figuras diversas, de pólvora, que se queman” pero también distingue unos constituidos por productos agrarios (2004, p. 109). Los castillos son de tres tipos en la celebración de San Francisquito: los castillos de pólvora, el castillo de la capilla y los castillos y chozas que se reparten luego de la siembra. Quiguntar hace notorio que los castillos y las chozas que cargan en las fiestas con la banda sonando detrás están compuestos por pringues y amarres que desbordan la materialidad del castillo y logran la reproducción de las relaciones sociales bajo una ética indígena (2020, pp. 47-48). Argumento que en celebraciones como Inti Raymi no hay santos pero sí hay castillos. Y que se entrega y se recibe la fiesta bailando con los castillos a cuestras, los castillos reemplazan a los santos y son lo santo; los castillos bailan y son la fiesta (ver imagen 37). Cuando sólo hay santos, no hay fiesta. La religiosidad indígena necesita de los castillos.

La fiesta de Inti Raymi ha sido cada año, desde 2004, un reconocimiento del mundo de los pastos (Tarapué 2008, Delgado Moyano 2015). Por eso cada año se hace en un resguardo distinto. En cada lugar se recorre el mundo desde un lugar santo o indígena (que viene a ser lo mismo) hasta una plaza de pueblo para hacer allí la fiesta. Es una gran empresa de reconocimiento no sólo político. Ese es el más ruidoso. Hay en toda la pompa

necesaria del desfile/procesión una tarea de conocimiento, una reflexión caminadita que viene a mostrarnos cómo es el mundo de un lugar a otro, de esos desde donde las cosas crecen.



Imagen 35. Entrega del castillo en el Inti Raymi. Fotografía del autor, 2017

Pero también es, el Inti Raymi, el reconocimiento de las personas que caminan cargando a los castillos, que son llevados en un desfile que termina siendo otra procesión. Esto, por supuesto, hace que los castillos también sean santos y en este caso, los únicos santos. Los castillos son los santos del Inti Raymi.

La fiesta en 2017 fue *entregada* por el cura del Santuario de las Lajas (ver imagen 35). Esta entrega es una especie de permiso, que se resume en un otorgamiento de la fuerza o destape de la fiesta. Al cura le dieron un castillo de comida y él le lanzó agua bendita con desgano al castillo que se iría en procesión a hacer el Inti Raymi. Hizo la entrega a la entrada de la iglesia, en donde desde hacía más de una hora lo esperábamos, los cargadores, los músicos, los muchos otros castillos y el castillo, muchos de nosotros zapateando al son de la música de fiesta y dando vueltas en la plazoleta elevada. Esta plazoleta es otro lugar de esos como para dejar encargando, un altar frente a otro altar.

Unos mayores del resguardo que hizo la fiesta del año anterior le entregaron un castillo de yerbas curativas a los mayores del resguardo de Potosí. Lo hicieron zapateando, como

decía la canción de moda ese año: zapateando zapateando jullallá... Entregando y recibiendo ese castillo, entregaban y recibían la fiesta. Al frente de quienes cargaban el castillo dos mujeres con wiphalas zapateaban también, serias con sus trenzas negras adornadas con más wiphalas.



Imagen 36. Castillos en el Inti Raymi de Potosí. Luis Alberto Suárez Guava, 2017

Ya en la Plaza de Bolívar de Potosí cada Corporación de Cabildo, en nombre de los resguardos, fue poniendo un castillo (ver imagen 36). Formaron un círculo de castillos alrededor de uno más principal que quería tener la forma del sol de los pastos. Castillos de comida todos ellos. Llenos de los frutos de la tierra, llegaron cargados por sus comuneros para celebrar este año nuevo indio. Poco antes del mediodía nos hicieron levantar los brazos para recibir el nuevo año del sol. Don Julio y don Aníbal se entregaron a la celebración desde ese momento y con una emoción genuina el mayor y su hijo me desearon el mejor de los años. Yo les deseé lo mismo a mis maestros en ese mediodía soleadísimo. Luego, al son de la música y zapateando sin parar, empezamos a bailar en la plaza, siguiendo a los castillos que celebraban cargados de comida y daban vueltas y hacían cabriolas sobre sus encargados. Unas veces seguimos a los castillos y otras a las wiphalas. Era un baile entre la materia santa del trabajo y la tierra y la materia santa de la luz y el agua.



Imagen 37. Castillos danzantes en el Inti Raymi de Potosí. Fotografía del autor, 2017

Los castillos de Inti Raymi tomaron el lugar de los Santos que salen en otras procesiones (ver imagen 37). Son tan santos como los santos de la iglesia, pero sobre todo como los santos de las veredas. Esos que como San Francisquito se niegan a irse para el pueblo y andan de velada en velada por los caminos de tierra del mundo indígena. Es trabajosa y de más cuidado y fructífera la materia prima del castillo, que es comida que dan la tierra y el trabajo humano. El caso es que a los santos se les celebra con castillos y los castillos siempre son llevados en andas. Durante el Inti Raymi ya no son necesarios los santos para llevar los castillos, es una celebración de santidad tan pura que sólo quedan los castillos que vienen de los resguardos al Inti Raymi grande. Los otros Inti Raymis, los que se celebran en cada resguardo, hacen la procesión desde los lugares santos de los indios, generalmente un lugar encantado, hasta las plazas centrales de los municipios. Van de los sectores, las familias, los grupos de estudiantes, los trabajadores de alguna corporación, cada uno con uno o más castillos. En Cumbal, por ejemplo, pueden ser hasta de cien castillos de todos los tamaños cada año. Estas armazones de madera con racimos de comida amarrada son los verdaderos proveedores de la comida y la fiesta. Y como bailan adelante y atrás y a un lado y al otro van antojando a los presentes, quienes llevan horas haciendo cuentas de cuál será el castillo que llevarán ese año.

Ese oscilar adelante y atrás y lado a lado de los castillos llevados por la borrachera de los fieles hace ver que los castillos también están chumados. Los castillos cargan las secreciones alimenticias y embriagadoras de la tierra. Y por eso pesan. Por lo pesados sus cargadores agitados por el baile y el chapil tienden a desfallecer. El efecto del peso y el padecimiento de una chuma ya lo había visto en Cusco, cuando Santiago Borracho sale a dar vueltas por la ciudad sagrada de los incas. También ocurre en la celebración del año nuevo indio. Los castillos son trabajo pesado que se hace santo, se come y se bebe. Salen chumados, los castillos, a repartir fuerza a este mundo que los hace y los carga. Son una acumulación admirable y fugaz de comida hecha por el trabajo. Una acumulación de trabajo humano que sale a dar vueltas y eventualmente se consume, como las luces que brillan en las noches de los Andes, señalando en dónde habría una riqueza. Pero algo menos y algo más real que eso, los castillos son el crecimiento y lo crecido que hace encargados y trabajo.

7.13 Los castillos en la fiesta de la Laguna

No ha habido año en que la fiesta de San Francisquito no haya tenido castillos. Entre todos los personajes hasta ahora señalados, son los últimos en aparecer. Sin embargo, de su número y tamaño depende la valoración de la fiesta.

Los castillos de pólvora no aparecieron sino hasta 2019. Se habían vuelto inusuales debido a lo costosos que resultan. Pero como la fiesta ha venido creciendo, como ha pasado con otras fiestas de santos veredales durante este siglo, un político conservador puso el castillo de pólvora ese año. El castillo era un armatoste rectangular de entre cinco y seis metros de alto, con una base de entre dos y tres metros cuadrados. A esta construcción de madera un maestro polvorero le instaló distintos y sucesivos fuegos pirotécnicos. El castillo de 2019 se consumió justo después de la misa nocturna, al frente de la capilla, instalado en la



Imagen 38. El castillo en la puerta de la capilla. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2013

carretera que la separa de lo que fue la laguna. Al final del fastuoso y ruidoso colorido de la pólvora quedó en el centro del castillo una imagen de San Francisquito iluminada por un artificio de chispas que se quemaron lentamente haciendo que un San Francisco se apareciera en medio de la noche helada, ardiendo frente al santico que seguro lo veía desde adentro. Este ha sido, desde que estamos yendo, la excepción. A estos los llaman Castillos de colores (Quiguntar 2020).

El castillo al que también llaman “las varas” es el que ponen delante y encima de la puerta principal de la Capilla (ver imagen 38). El castillo crece en poco menos que una mañana, conformado por los baldes y los canastos de los endeudados que empiezan de este modo a ser

fiesteros. La instalación de las varas, la subida de los baldes para que escuchen la misa y la posterior repartición de los baldes entre quienes los van a pedir perdiéndose la procesión que va hacia la siembra, demandan el esfuerzo de varias personas que deben encaramarse para subir y luego bajar los baldes y anotar en el cuaderno del santico una deuda que cada uno llevará consigo y que recordará cada vez que el trabajo que haga le esté dando frutos. La imagen X muestra el momento de la repartición de los baldes y el entusiasmo con el cual los comuneros compiten por quedarse con el balde que promete un contenido más precioso. A la postre, termina habiendo un intercambio diferido mediado por los fiesteros. No sabemos para quién es el don que trajimos ni de quién es el don que llevamos: es un don del santo y el santo son todos nuestros compromisos cumplidos.

Pero los castillos más visibles a veces son llamados castillos y a veces son llamados chozas. Dicho de forma simple, son armazones de dos aguas de hasta dos metros de alto en donde los comuneros amarran distintas formas de comida o de riqueza. Pero son mucho más que eso (ver imagen 39). Veamos primero cómo ocurren los castillos en la vereda Tasmag en Cumbal.



Imagen 39. Dos chozas y un belén. Fotografía de Ingrid Sánchez Bernal, 2012

Los castillos y las chozas son, de las fiestas, lo que más impresiona a mis amigos, los Paguay. Sobre los castillos recae toda su atención. Comentan el contenido de cada uno y están pendientes de quiénes se comprometen llevándose cuál Castillo o cual Choza. Castillo y Choza se deben escribir con mayúscula, como los nombres propios. Cuando se los llevan de una vereda, el regidor debe repartir el contenido del Castillo. Cada porción es conocida como “una pluma”. El Castillo es también un arreglo de plumas o un ave fantástica. Esas plumas son de todas las cosas útiles y emanaciones comestibles de la tierra: cuyes, toros de pan, papas amarillas, calabazas, cubios, ollucos, lechugas, atún enlatado, plátanos, piñas, bananos, mangos, ajos, mazorcas, aceite, habas, frijol, harina de trigo, gelatina, galletas, tortas, paquetes de chitos, naranjas, chilacuanes, azúcar,

fideos, papa negra, quinua, moras, coliflor, pimentón, limón, apio y más. Cada atado, manotada o arrume de esas cosas es una pluma. En cierto sentido, la siembra es un castillo acostado, un gran castillo de mercado acostado sobre la tierra.

No parece haber conciencia de la referencia a castillos medievales o coloniales como casa o arquitectura. No hay modelos arquitectónicos de los castillos. Como son remesa, los castillos sí tienen un par en el soberado: aquel lugar de las casas viejas, sobre el fogón, en donde hasta hace unos treinta años se guardaba el mercado. Todavía hay, arriba de la Piedra de los Machines, en Cumbal, casas viejas de tapia pisada consistentes en una habitación y una cocina. Muchas de ellas están abandonadas. Esas casas con sus soberados son los modelos de las chozas y los castillos. Otras variaciones de las chozas son aquellas que usan para vigilar al ganado y los cultivos durante las noches y que también son usadas como refugios para los amantes en las noches de fiesta.



Imagen 40. Castillo de pan en Guachucal. Fotografía de Yorely Quiguntar, 2019

Castillos y chozas sólo difieren por su tamaño. Esa diferencia es también la de la riqueza que cargan unos y otros. Un castillo es más alto y tiene muchas plumas. Las chozas rara vez son más altas que unos cincuenta centímetros de altura. Hay castillos que pueden costar varios millones de pesos (ver imagen 40). La antropóloga Yoreli Quiguntar cuenta que en la fiesta de la Virgen de Las Lajas, en la vereda Ipialpud de Guachucal, ha habido castillos de hasta cinco millones de pesos.

El castillo que aceptamos en la fiesta de San Francisquito de 2019 vale poco más de un millón de pesos que tendremos que devolver en 2021 porque la pandemia (covid 19) nos ha impedido volver. Para eso, los Paguay me hicieron anotar con nombre propio quién entre los estudiantes y los comuneros de Tasmag se llevó qué cosa. El conjunto de cosas que cada una de esas personas se llevó es la pluma. Cuando devolvamos el castillo tendremos que reunirnos dos días antes para ir amarrando las plumas. De este modo la deuda con San Francisquito no es sólo mía. Al tomar nota en mi cuaderno de estas obligaciones, los Paguay me enseñaron a ser fiestero. Y aunque ese castillo era de remesa, los hay de otros tipos.

El único estudio detallado sobre los castillos con que contamos es el de la antropóloga indígena Yorely Quiguntar. Veamos en detalle su argumento. Quiguntar (2020) explica que las fiestas de los santos implican una serie de intenciones, empeños y trabajos de los comuneros. La fiesta se hace con comida, baile, chapil y trabajo, pero se mantiene mediante *amarres* y *pringues*. El castillo es la armazón de amarres y pringues que asegura la realización de la fiesta al año siguiente. En el resguardo de Guachucal, en donde investigó Quiguntar, llaman pringues a lo que en Cumbal llaman plumas. En la noción de pringue (una “picadura” o el unto grasoso que le queda en las manos a quien come carne, que obliga el retorno al cabo de un año) es mucho más notorio el efecto contaminante de los castillos y es más comprensible la fascinación de los comuneros por los castillos. Los pringues no se restringen a los castillos. Veamos lo que cuenta Quiguntar (2020, p. 29):

Ilda Inampues mi abuela, conversó que en el tiempo de antes las invitaciones para las fiestas de los sacramentos se hacían con una copa de chapil. Se llegaba a la casa diciendo vine a pringarlo, de tal manera que se tenía que devolver la invitación, ayudando en las labores de la fiesta. Se invitaba o se pringaba a un familiar, pero toda la familia quedaba pringada. Debían ayudar a pelar papas, a cocinar para las asadoras, para los que mataban el toro o los que rajaban la leña. Hoy en día ya no se invita con una copa de chapil sino con una tarjeta. Con cuatro días de anticipación se ayuda a matar los cuyes, las gallinas y arreglar la casa. Se invita a hacer todos los preparativos de una fiesta. Para la pelada y asada de los cuyes las mujeres llevan uno o tres cuyes de los grandes, de los que se cría para comer en las

fiestas y su respectivo asador. Quien no tenga cuyes lleva las gallinas blancas o conejos. Son también visitas que se dan a los invitados en las fiestas, pero también a los compadres. Se da la canasta del tolado: tres cuyes, un conejo, una o dos gallinas y para que acompañe en toda la fiesta, una botella de aguardiente.

Los pringues efectivamente amarran a la gente en el trabajo que acompaña. De modo que los castillos no solamente suponen un intercambio de riquezas sino que también obligan a trabajar en junta, de modo que es el trabajo lo que se va intercambiando cada año y ese trabajo es del grupo, la familia extensa o la vereda.

Las fiestas logran dos momentos de verdadera realización en la procesión de los castillos y en la danza de entrega de los castillos. Cuando los castillos son muy grandes la admiración de los indígenas no deja de sonar a su paso. Cuando los pringues o las plumas del castillo son apetitosos o deseables (piénsese en los racimos de cuyes asados con su color dorado o en las botellas de chapil con sus blancos resplandores) los comentarios crecen y la pregunta por quiénes, los de cuál vereda, se llevarán el castillo, va de boca en boca. A un tiempo se imaginan la repartición festiva de esos castillos, lo cual hará una nueva fiesta en el lugar a donde se vaya el castillo, sino que también imaginan el castillo que tendrán que devolver al año siguiente, por lo que crece el respeto por el empeño que deberán poner en los trabajos que acometan.

A ese crecimiento de los castillos lo llaman aumento. Si el castillo crece hasta volverse dos, se dice que el castillo se devolvió parido (Quiguntar 2020, p. 57). Los castillos tienen remesa, productos comestibles empacados comprados en tiendas de grano o supermercados, y mercado, productos de la tierra sacados de la chagra propia o comprados en las plazas de mercado. Sin embargo también hay castillos especializados que por su tamaño suelen ser llamados también chozas: chozas de cuyes, chozas de plata (pp. 65-69), chozas de dulces, chozas de chapil y chozas de plantas curativas.

Y tanto castillos como chozas están en un proceso continuo de crecimiento a partir de amarres y pringues (Quiguntar, 2020). Este crecimiento se debe a dos razones fundamentales: por un lado el amarre del trabajo conjunto de los comuneros y por otro lado el carácter contagioso del castillo (él pone en marcha obligaciones serias cuyo incumplimiento tendría consecuencias terribles). En este aspecto los castillos también son como los santos. De hecho, una fiesta con solo santos no deja de ser una procesión religiosa (como ocurre durante Semana Santa). Pero una procesión de castillos es una

verdadera fiesta. Los castillos crían castillos y crían fiesteros, dice Quiguntar. A esto podríamos sumarle, que los castillos crían la fiesta.

En mi opinión, la característica fundamental de los castillos, una según la cual estos viven en un proceso de crecimiento conjunto en el que crecen los castillos, los amarres entre los comuneros, los fiesteros y la fiesta (Quiguntar 2020), debe entenderse en un sentido más amplio. He resaltado que los castillos son llevados como si fueran santos y que los castillos crecen y hacen crecer así como señalamos en el capítulo dos que operan las guacas. Es sensato afirmar que los castillos son santos y son guacas.

Pero no sólo los castillos son guacas en la fiesta de San Francisquito. También son guacas el santo, los toros, el ángel, los negros, la música del pinquillo y el bombo y San Isidro. De hecho, lo que puede concluirse a partir de lo expuesto y como contribución a los análisis que ha rendido la antropología de la región, es que se trata de una fiesta de guacas. Veamos con detalle.

7.14 Lo que ha dicho la antropología reciente de esta fiesta

La fiesta de San Francisco en la Vereda La Laguna ha sido visitada por antropólogas y antropólogos a lo largo de los últimos doce años. Múltiples indagaciones se la han encontrado a propósito de preguntas acerca de la persistencia de los valores indígenas (Reina 2010, pp. 35-54 y 71-80), los seres del monte (Rivera (2010, p. 31), la forma del tiempo indígena (Arango 2011), la noción de vuelta (Reina 2010 pp. 15-35, Arango 2011, Clavijo 2012 pp.15-19), los animales mansos y jodidos (Guzmán 2014, pp.40-54), los amansamientos mediante amarres (Becerra 2014), la comida y el ánimo (Ortiz 2016, pp. 106-113), los amoríos (Martínez 2014), los santos y las illas (Anzola 2019, pp. 124-129), la forma de mundo y los tránsitos de la fuerza vital (Guzmán y Martínez 2019).

Todos estos trabajos se han encontrado con las nociones de fuerza, ánimo y crianza, como correlatos del trabajo y la comida, que tienen en la tierra su fuente última. La fuerza es parte de lo que vamos a contemplar durante los días de la fiesta: la fuerza de los toros que arrastran el arado, la fuerza del chapil que embriaga a todos los asistentes, la fuerza de los comuneros que logra levantar los castillos y llevarlos acompañando al santo, la fuerza del santo que nos permite a todos volver cada año. La otra parte es la crianza de la fiesta como un producto siempre parcial del trabajo.

La caracterización de la fiesta que hizo la antropóloga indígena María Inés Reina señala tres rasgos a partir de un centro en el taitico San Francisquito: 1) el santo al cual se homenajea es un taita-guaca porque salió de la tierra; 2) el santo es guaca porque da abundancia; y 3) porque también provee castigos, uno de los cuales es que hace a sus síndicos víctimas de la envidia. Este argumento se complementa con el de María del Pilar Rivera acerca del monte. Según Rivera (2010), quien retoma la descripción de la Mama Huaca que hiciera Manuel Gutiérrez (1988), estos santos remanecidos son monte vuelto persona. Su argumento se erige sobre la oposición entre naturaleza y cultura elaborada y reelaborada por el estructuralismo y muchas veces socorrida a propósito del tránsito de lo bravo a los manso y viceversa en los Andes (cfr. Clavijo 2012, Mamián 2004, Nates 2002). Reina (2010) es la primera en afirmar el fundamento generador de este santo-guaca: es él quien da el alimento, multiplica las cosechas y los animales y eso logra que la comida *alcance* para todos.

Natalia Ortiz (2016, p. 150) sostiene que los pastos “obtienen de la tierra y de los taiticos su potencial multiplicador de alimentos”. Plantea que esto se debe a una ética condensada en una expresión corriente cada que se sirven los alimentos en las casas indígenas: “San Francisquito bendito, ¡qué alcance para todos!”. Argumenta que esto permite que la comida abunde y los lazos sociales se mantengan. Galindo (2012) y Palacios (2013) ven en esta fiesta elementos de resistencia indígena a la conquista: ambos plantean la supervivencia de una lógica andina que se vierte en el ritual y es notoria gracias a la permanencia de categorías como *vuelta* y a la oposición entre lo bravo y lo manso.

Clavijo (2012, p. 17, 66-67) a partir de su trabajo con el *cute*, una herramienta concepto, enfatiza la noción de vuelta y la oscilación de los toros entre bravos y mansos, como elementos centrales de la fiesta. Es relevante la idea de que las vueltas en el trabajo y en la danza son crecimientos. No obstante su argumentación, por lo sintética, es algo confusa: “La vuelta suma y sigue. Acrecienta con cada vuelta. Como una espiral que da una vuelta y crece. Cada vuelta que da genera una espiral más grande. De la misma manera, el trabajo suma fuerza cada vez que vuelta se trabaja. Se expande fuerza y experiencia. Se enseña a trabajar creciendo siempre en espiral” (p. 66).

Acerca de esa misma fuerza y de la bravura que contagia desde la tierra al chapil y de allí a los toros danzantes, Felipe Becerra (2014) hizo una descripción que muestra los profundos vínculos de esta fiesta con otras celebraciones indígenas de los Andes, más al

sur. Y señala algunos elementos constantes de lo andino en esta fiesta: la belleza como contraste, la tensión entre lo bravo y lo manso, el poder de la fiesta, la energía vital. En su narración argumenta que el poder de las cosas bellas, que son, como los toros, acumulaciones de energía vital, puede ser usado por los humanos mediante amarres. Por esto se explica, argumenta Becerra, la fuerza de las guascas de los negros y su acción sobre los toros.

Natalia Martínez y Laura Guzmán (2019, pp. 210-227), recogiendo los trabajos previos y refinando la descripción de la fiesta que en los demás trabajos es despedida en pocas páginas, le dedican más espacio a cada personaje y a lo que sucedió entre 2011 y 2014. Enfatizan en su descripción los cambios que fueron ocurriendo en toda la celebración año a año: el vestido de los danzantes, los comentarios de los asistentes, el secamiento alarmante de la laguna y el ambiente de la fiesta, al cual los comuneros le prestan la mayor atención.

Guzmán y Martínez (2019) se refieren a esta fiesta como una de multiplicación, argumentando que se trata de un evento de reproducción que permite la continuidad de los alimentos, las personas, los animales, los montes y, en general, la abundancia en el resguardo. Durante la fiesta, explican, se trae a la superficie la fuerza subterránea mediante la acción del santo y los toros, seres ctónicos que hacen uso de la forma juca del mundo y crean la forma juca del mundo (p. 243). También señalan el carácter cosmológico de este baile al afirmar que el santo y los danzantes son depositarios de unas fuerzas que los hacen bravos y jodidos, generosos y serenos, serenos y bravos, generosos y jodidos, características que juntan a los toros, a los santos y a todos demás danzantes (p. 241). Y habría que añadir allí la fascinación por los castillos, la música y las melgas fantásticas.

Pero sobre todo, Guzmán y Martínez (p. 223) señalan la existencia de distintos *tiempos de enamorados*, fiestas durante las cuales se conforman nuevas familias a costa de la separación de otras familias. “Carnavales, fiestas, comuniones, bautizos, grados, campañas políticas y paros”, constituyen los tiempos en los que se sabe que los enamorados se buscan o se enamoran. En los tiempos de enamorados, explican las antropólogas, las parejas se escapan, amparadas por la oscuridad, para las zanjas o si tienen dinero para los hoteles, de modo que muchos indígenas de Pastás se reconocen jocosamente como hijos de las zanjas y como hijos del chapil. Esto por supuesto da paso

a jocosos comentarios cuando en las mismas charlas sale a flote la convicción de que San Francisquito también salió de una zanja.

7.15 Una fiesta de guacas entreveradas

Luego de la siembra y una vez repartidos los castillos, los danzantes, algunos ya agotados o chumados, se van y pareciera que todo ha terminado. De hecho, las investigaciones previas rara vez se refieren a lo que le sigue a la siembra. Pero puede decirse que la siembra está apenas comenzando a mostrar sus efectos en la vida de los indígenas y que continúa mostrándose hasta que los asistentes se vayan, muy tarde en la noche o incluso en la madrugada.

Guzmán y Martínez (2019, p. 222) cuentan en unas líneas parte de lo que se avecina:

Más avanzada la fiesta, cuando la lluvia ha humedecido el terreno y comienza la acción fertilizadora de San Francisco, cobijados por las sombras del atardecer, toros, negros y músicos se confunden entre el público que baila, brinca y reparte y recibe traguito al son de la música ecuatoriana. La fiesta de 2012 fue animada por un grupo de violines proveniente de Otavalo. La música y el aguardiente fueron desencadenantes de una euforia excepcional que nos tuvo a todos los asistentes bailando en bomba por varias horas. Se baila en grupos y haciendo rondas. Saltamos, corrimos gritamos, reímos y esa noche todos fuimos compañeros de baile. Por los parlantes gritaban vivas a San Francisquito, pidiendo que duplicara las cosechas y que mandara l'agüita.

Efectivamente, lo que pasa luego de la siembra se extiende durante horas y termina siendo una razón de peso por la cual los endeudados se esforzarán por cumplir con la promesa de volver. Y es difícil de contar luego de que todos los ánimos de registro se enfrentan al baile y a la fuerza del chapil.

El santo se va luego de pisar a algunos de los pocos piadosos que todavía lo recuerdan. Se van acomodando puestos de venta de comida en los costados de potrero de la escuela. Como la cosecha termina a eso de las tres de la tarde, muchos de los asistentes todavía no han almorzado, aunque a todos ya les han dado champús y a algunos otros hornado⁴⁶. Venden hornado, sopa de mote, carne asada, fritanga, sánduches, tamales, salchipapas,

⁴⁶ Acerca de estas comidas en particular todavía hace falta una investigación, aunque el juicioso trabajo de Natalia Ortiz ha planteado unas líneas generales de comprensión de la comida y el trabajo en las cocinas del mundo de los pastos.

helados, comida en paquetes, dulces, cerveza y gaseosas en puestos que han sido acordados con la junta mayor de los fiesteros, el honorable cabildo indígena y la familia de los síndicos.

Mientras tanto en la tarima ha comenzado el desfile de discursos y de grupos musicales o grupos de danza que se van turnando con piezas de baile que al principio reciben la atención de unos pocos que se atreven a bailar *cuerdos* (sin haber comenzado a chumarse). Entre los primeros dispuestos a bailar, don Segundo Chalapud, el negro del chucur, algunos cabildantes, algunos fiesteros mayores, los profesores de antropología y estudiantes asombrados por todo lo que han visto. Sin embargo, la mayoría de los asistentes permanece en los costados de la cancha polideportiva, sentados en el pasto, indiferentes al ruido.

A eso de las cinco de la tarde empiezan a acomodarse las ventas de hervidos⁴⁷. La mezcla dulce y caliente de jugos de frutas ácidas con el chapil traído de los guaicos empieza su largo recorrido. Ese recorrido supone una forma ardua de repartición, una según la cual uno no sabe quién compró el trago que está a punto de tomarse y uno no puede repartir el trago que compra sino el que le han dado. Pero además, todos los que beben de una misma botella beben en la misma copa y deben brindar por todos los que pueda reconocer a su alrededor⁴⁸. El número de asistentes aumenta. Mientras algunos se van cuando termina la siembra, otros apenas empiezan a llegar porque lo que se sabe de esta fiesta es que lo bueno empieza al atardecer.

Los grupos más famosos llegarán después de las ocho de la noche, pero en el entretanto los hervidos empiezan a surtir efecto y con la llegada de las sombras el ambiente se anima. Los puestos que en la tarde estaban más bien dispersos a los costados del potrero se empiezan a arrimar al polideportivo. Las luces amarillas de los quioscos hechos de plásticos y lonas alrededor de fogones con venta de chapil, chuzos de carne y los últimos restos de la sopa de mote, se mezclan con el humo y los vapores de la comida y la gente. Bien chumados los fieles de San Francisquito empiezan a reconocerse en la cancha para sacarse a bailar en parejas, algunas decididamente dispuestas a coquetear, o para formar

⁴⁷ Acerca de los hervidos ver *chuma* en el capítulo dos.

⁴⁸ Sobre cómo ocurren estas formas de tomar en el mundo de los pastos, ver el capítulo tres.

filas de danzantes que dan vueltas zapateando en bomba. El baile zapateado es mucho más simple que aquel de los danzantes, puesto que este consiste en zapatear contra el suelo acompasadamente siguiendo la fila. Eventualmente, cada tanto, a veces durante varios minutos seguidos, se formará una sola fila serpenteante y todos bailaremos en bomba. Los puestos de venta se reducirán hasta quedar solo uno de salchipapas y uno de hervidos, pero como los fogones se irán consumiendo y el jugo tenderá a acabarse, será una mala mezcla de chapil apenas tibio. El chapil con poca mezcla consigue ser más chumador todavía. La música del sur seguirá sonando con cada grupo hasta que el último grupo, y el más importante, llegue a eso de las once de la noche y la euforia sea total y ya después de medianoche empiece a dispersarse la fiesta.

Después de las seis de la tarde todo lo que queda son los aires de la música, el baile y los hervidos. Las luces sólo alcanzarán para iluminar el escenario y sus zonas aledañas. Más allá, los puestos de chapil serán tímidas luces que apenas se atreven a desafiar la oscuridad. Cerca del escenario los políticos buscan nuevos electores repartiendo botellas de hervidos y concediéndole a los posibles votantes una pieza de baile. En los bordes los enamorados se abrigan unos junto a los otros y los enemigos confabulan posibles riñas.

Al otro día siempre se cuenta de los chumados amanecidos que en la mañana fueron descubiertos en las zanjas o en los caminos. Algunos cuentan su aventura subidos al carro de la policía que cada año se hace a prudente distancia y trata de ayudar a dispersar la fiesta después de medianoche.

Todo esto, sobre todo las peleas esperadas cada año y las juntanzas de los enamorados de este día, son la continuación de la siembra más allá del ritual. Los danzantes dejan el ánimo que será generalizado horas más tarde. Su intervención continúa como una rima luego de que cae la noche en todos quienes quedamos expuestos a la música y al chapil. Cada par de danzantes es una guaca que nos obliga a bailar esa tardenoche y a trabajar para poder devolver aumentado al cabo de un año.

Esta fiesta que le fascina a los comuneros y que quienes hacemos antropología hemos ido aprendiendo a mirar y a respetar, es una fuente de crecimientos fantásticos y un crecimiento fantástico ella misma. Es una fiesta altamente contaminante, contagiosa, de la cual es peligroso desprenderse. Deja pringada a la gente que va por una vez. Porque es

contaminante la fiesta crece, como las crecientes que bajan desde las alturas de los Andes, haciendo guacos.

Nadie puede negarse a recibir los dones de la fiesta ni a trabajar para producir los dones de la fiesta. En la fiesta uno consume el trabajo de los otros y el trabajo de uno es consumido por los otros en un sainete que impugna la apropiación privada del trabajo humano. Todos trabajan duro con la confianza de que el trabajo rendirá frutos para volver a la fiesta de San Francisquito cada año. De manera ambigua, la fe en el santo que es una guaca nos obliga a confiar en todos los otros contaminados por la fiesta. Pero también nos obliga a trabajar y de este modo se aseguran las guacas de que volveremos a bailar con ellas y para ellas.

Una de las máximas del pensamiento de Juan Chiles que Doumer Mamián rescata y usa como mantra dice: “somos como el agua, la piedra y la espuma, porque mientras el agua dice vámonos, la piedra dice quedémonos y la espuma dice bailemos; pero somos el río”. El río tiene piedras, agua y espuma. Y ellas se enfrentan o bailan. Enfrentadas y bailando, son el río. Así mismo como ocurre la fiesta toda. Enfrentamientos y bailes son todo lo que hacen los danzantes y los asistentes. Exactamente lo mismo que las dos viejas o los dos chamanes o las dos torcazas o los dos tigres.

Todas estas guacas han vivido una larga vida que se prolonga más tiempo que las vidas humanas. En esa larga vida se han juntado en cientos de fiestas, en cientos de gentes y en cientos de lugares. San Franciscos, como santos veredales, se cuentan por decenas en cada resguardo y están más arriba, por todos lados en los Andes colombianos. Pero también hay lagunas, cerros de la cruz, altos y ríos que se repiten acá y allá. Y en otras fiestas, sea con toros danzantes, con toros de pan escondidos o colgados en los soberados o con toros al frente de las crecientes, las guacas viven revolcando a la gente.

Pero no solo la revuelcan. El agua carcome a las piedras y les saca espuma mientras que las piedras detienen al agua mientras les sale la espuma; y la espuma da vueltas en su vida fugaz, que no por eso es menos fugaz que la vida de esa agua y esas piedras. Son todas vidas que están pasando y que están atravesándose, las del agua, las piedras y la espuma. No somos cosa distinta de los danzantes, la síndica o el santo, la comida, el trago o el baile, las piedras, el agua o la espuma. No es, finalmente, que unas cosas nos afecten o dejen de hacerlo, sino que en todos nosotros esas cosas pasan como parte de nuestras

vidas⁴⁹. Nos atraviesan y nos vuelven danzantes, más ángeles o más toros, más Isidros o más negros, la fe de la síndica y el mal genio del santo, la llenura de la comida o la chuma del chapil. No es una cosa que vayamos a ver sino un asunto que nos pasa y nos transforma. La fiesta nos misia.

Muy otra cosa que una lógica, la fiesta no delata un sistema de relaciones necesarias entre conceptos, como es pensable según la idea de que vivimos en lógicas distintas los indios y los no indios. Lo que hacen los danzantes que misian y los misiados que danzan, todos para trabajar, es trabajar de mentiras para trabajar de verdad. No la terrible maldición bíblica por haber comido, sino más bien una consonancia de movimientos, una correspondencia de pasos, una sinfonía de modos de hacer la vida, todo eso que hace la vida. Nos abren al mundo, las guacas, porque la promesa de crecimiento es la obligación de trabajar. Y al trabajar nos vamos haciendo según lo que toque hacer.

Cada año volvemos al baile y al enfrentamiento desafiante que nos deja listos para volver a empezar los trabajos que nos ponen las guacas, todo para hacer la fiesta. Y vuelta.

⁴⁹ La conciencia de que la comida, la tierra y la gente copertenecen y van juntas en enredos vitales ha sido señalada reciente mente por Micarelli (2021) y Chaustre (2021).

8. Restos y partidas y alabanza de las guacas

*... “puk'tik' yawar rumi”, piedra de sangre hirviente...
— “Puk'tik' yawar rumi”—exclamé frente al muro en voz alta.
Y como la calle seguía en silencio, repetí la frase varias veces.
José María Arguedas. Los ríos profundos*

Las guacas son crecimientos hirvientes y en vueltas y promesas de crecimiento de todo lo que vive en los Andes colombianos. Así como crecen las enredaderas, dándose la vuelta a sí mismas, o como cuando crece en la olla un alimento que hierve y sube y se derrama, así crecen, en vueltas, en arrumes, en bombadas y en rimas, las guacas. El crecimiento de lo que vive indefectiblemente revienta en crecimientos de muerte. Este trabajo mostró esas dos dimensiones del crecimiento terrible y maravilloso de las guacas, pero sobretodo se acercó a la vida de las guacas y a la vida por las guacas.

El crecimiento de las cosas vivas pasa a ras del suelo, un poco por debajo y un poco por encima de este. Comprender a ras del suelo es posible si se acompaña el lugar de las vidas embarradas, fascinadas por las cosas que crecen, transformadas por la risa común, aterradas por las atrocidades que hace la riqueza, trabajadoras en la lucha y danzantes en las fiestas piadosas. La comprensión a ras del suelo necesita compartir la vida que camina a la velocidad humana, de modo que nos quepa el asombro o, mejor, que nos desborde el asombro por la larga vida de los cerros, las lagunas y los ríos. La comprensión a ras del suelo es también el esfuerzo por llevar a quien lee a la altura de las piedras humildes, las piedritas, para hacer notorio el entusiasmo nervioso que produce atisbar las señas de las guacas.

En las faldas del Nevado del Ruiz, en el municipio de Murillo, a más de tres mil quinientos metros de altura sobre el nivel del mar, hay una Vereda Mundo Nuevo. Imagínese quien

lee cuál fue la magnitud de la sorpresa y cómo pudo ser la vida de un lugar como para que todo el mundo aceptara que merecía llamarse *Mundo Nuevo*. Ese mismo nombre, y probablemente ese mismo mundo, ocurre en una vereda de las faldas del Cerro Cumbal y más allá de La Hormiga, en Putumayo, y muy cerca de Pereira y en La Calera y en Minca y quién sabe en dónde más. Los Mundos Nuevos también son así porque los Andes colombianos han sido el lugar de salida y llegada de muchas colonizaciones y expulsiones. El mundo nuevo puede ser también un asentamiento de sobrevivientes de un Armero o de desplazados por las violencia o de colonos buscando monte para tumbar. En todos los casos, es la fundación del nuevo hogar con todo el mundo (los que quedaron o sobrevivieron o pudieron llegar). Dicho de otra forma, puede ser un crecimiento a partir de restos o, como dice doña Flora Tapiero en Lérída, de *sobras*. En cualquier caso, es también un punto de partida.

Colombia está sembrada de veredas Mundo Nuevo porque los mundos campesinos e indígenas crecen. Y todos esos mundos nuevos, una vez dejaron de ser tan nuevos, pero no tanto como para que les cambiara el nombre, empezaron a ser parte de este mundo y convocados a una reunión de “todas partes” estarían incluidos en “todo el mundo”. Un mismo mundo: pacha.

En los últimos años ha cobrado momentum la idea según la cual los indígenas americanos viven en mundos cualitativamente distintos al mundo del capital (Escobar 2014), la ontología naturalista (Descolá 2013) o la modernidad (Viveiros 1998, 2010). Ya que ellos vivirían según otro tipo de mapa y otro tipo de forma del tiempo, entonces vivirían en “otro mundo”. Mucha y muy buena antropología ha vertido en esa pesquisa sus mejores ánimos. Pero no es eso lo que yo quiero sostener cuando hablo del mundo de los pastos o del mundo campesino.

En la introducción al volumen *A world of many worlds*, publicado en 2018, Marisol de la Cadena y Mario Blaser dicen que salvo que una catástrofe planetaria (algo así como un meteorito o una pandemia) cambie el rumbo, la historia seguirá siendo la de la humanidad como la fuerza ambiental y geológica dominante. Tal vez no sobre decir que la catástrofe está ocurriendo, que la peste ha recluido a los privilegiados y que la gente que vive al día debe seguir buscando cómo llevar la vida. No somos, los humanos, la única fuerza y no seremos la fuerza definitiva. El mundo tiene sus modos de ser y nosotros y nuestras vidas

duramos menos que un suspiro. Como le enseñaron a la antropóloga Ana María Rodríguez en la región del Sumapaz, “la gente se acaba, pero el mundo no se acaba” (2020). Que no se entienda que las acciones humanas cuentan poco. Al contrario, como la catástrofe está ocurriendo y en buena medida gracias a la historia humana, debemos aceptar que estamos en el mismo mundo, pero los humanos no somos los únicos ni lo más importante.

Es insostenible argumentar que vivimos en mundos distintos: las preguntas deberían dirigirse a cómo vive este mundo en el que vivimos y cómo es que pudiéramos vivir juntos en este mismo mundo vivo. Las respuestas pueden ser sorprendentes, porque parece que el mundo en el que son posibles las guacas como crecientes de vida y muerte y aires contagiosos de vida y muerte, resulta ser el mismo que sufre pandemias y se muere por celebrar.

Con todo, mi perspectiva no es planetaria. Yo vivo a ras del suelo y desde acá trato de hacer antropología. Cuando en los Andes colombianos decimos “todo el mundo”, el mundo es muchísimo menos que el planeta. Todo el mundo es toda la gente que cuenta o con la que contamos. Por ejemplo, decimos que en un lugar estaba todo el mundo, aunque ciertamente faltaron algunas personas y, estadísticamente, casi todo el mundo. Un mundo es el conjunto de todos los que cuentan, pero no se trata solamente de seres humanos.

La antropología reciente ha considerado que la sociedad, la cultura, la ontología o lo que sea que estudiamos incluye a más gentes que a los humanos vivos y muertos. Esas gentes, como las llaman las sociedades amazónicas, han reclamado la atención de las gentes humanas que nos instruyen a quienes hacemos antropología. A lo largo de los Andes estos seres, además, han ingresado en las contiendas con el extractivismo y en la política, como muestran Marisol de la Cadena (2016) y otros. Sólo que la versión metropolitana de esta certeza está convencida de que esos seres tierra (los humanos y los lugares que los sostienen) son, en la versión de de la Cadena, una otredad radical. El encuentro es posible solo por el cruce de intereses que no se refieren a lo mismo, ni a la misma vida ni al mismo mundo. Yo no puedo sostener la misma convicción de otredad porque, como se nota a lo largo de esta tesis, soy de esas gentes que estudiaba la antropología como otredad.

Creo, al contrario, que estos otros modos de ser de la vida se deben incluir en el conjunto discreto que llamamos "todo el mundo". El mundo de los pastos, en consecuencia, crece cuando nos enseñan cómo llevan ellos la vida, cuando el chapil que nos dan como agrado para las casas llega a nuestras ciudades de las cordilleras más al norte, cuando los mayores antiguas hablan en la voz de las renacientes o cuando nos reciben y nos enseñan su modo de reírse de la vida. Y el mundo del norte del Tolima crece en nuestras vidas cambiándolas, enseñándonos a caminar en un faldón o enseñándonos los peligros de la sangre o el humor negro de los que han vivido en la violencia, y va con nosotros. Nosotros, los que empezamos a formarnos en esos mundos, empezamos a ser parte de ellos. Creciendo en nosotros, esos mundos nos permiten ver nuestras vidas con algo más de sensatez (ver anexo B).

La opción no es rendirnos ante los imperativos de la globalización del *mismo mundo* del capital asegurándole al turismo o a la patrimonialización una otredad exótica. El mismo mundo del capital está a gusto con la distancia insalvable entre mundos inconmensurables. Como si de verdad fuésemos tan distintos quienes hacemos antropología de la gente con la que hablamos para hacerla. Suponer que se trata de otros mundos y otras gentes nos evita enfrentar que somos de la misma gente, los antropólogos, los indios y los campesinos. Pero sobre todo, evita tomarlos en serio porque como lo que hacen y dicen hace parte de "otro mundo" o de un mundo de fabricación mental, eso no pone en tela de juicio nuestras certezas, desde las más pedestres hasta las más teóricas (Ingold 2018b).

La alternativa es reconocer la tierra en nuestra respiración, la forma en que palpita el agua y nos llaman los aires y el sonido del mundo. Debemos ponernos del lado del suelo para que crezca el mundo de las cosas que crecen en vueltas, que se llenan y se desocupan. El crecimiento del capital es distinto: nunca se llena, no da, no rebosa.

La opción de este trabajo consistió en contar la vida como una saga de búsquedas. Es imposible, en última instancia, definir la vida. A lo sumo, podemos decir como ha sido y cómo está siendo. Lo que hay son cosas vivas que se mantienen unas a otras en un mundo vivo. Su vida se puede ver en que las cosas crecen agarradas unas de otras, se mantienen palpitando y alimentándose, y mueren (Haraway 2003, Ingold 2018b). Las cosas vivas no tienen atrapada la vida dentro de ellas, sino que la vida es algo que buscan mantener y

que en la práctica se vuelve esa búsqueda (Ingold 2018b, 2018c). Estar vivos nos pone a perseguir la vida, y consiste en la tarea inacabable de llevar la vida misma.

Y esa búsqueda es preciosa y terrible cuando delante del horror se encuentran los chistes más escatológicos. En el Norte del Tolima no hay final porque cada avalancha es un diluvio o un origen. En el Sur de Nariño todo se origina en una pelea que es baile. Un comienzo del mundo. En este mundo no hay ruinas sino restos de crecientes y el orden ambiguo que dejan las fiestas. Promesas de crecimiento. Por eso, eventualmente, cuando que se hable de Armero alguien propondrá un brindis y dirá, “como dijo Omaira... ¡Alud!”. O recordará la historia de un primo ¡que quería plata! ¡Y era ambicioso como ninguno! Y entonces se fue para Armero a buscar fortuna. Y se tapó.

Alabanza de las guacas

Cormac McCarthy dice que el mundo es una resonancia que no puede describirse sino solo elogiarse. De cierto modo, lo que hemos hecho en los últimos doce años, y lo que escribí como tesis⁵⁰, han sido elogios y elogios de las guacas. Celebraciones, aterradas, estremecidas y atónitas, del mundo. Entonces me acuerdo de las muchas veces que intenté describir el altiplano sobrecogedor que va de Chiles a Túquerres, el Cerro de la Cruz, las gargantas desoladas en donde nace el río Lagunilla, la laguna seca durante años frente a la cual se asolea la capilla del santo o el Valle del Magdalena y las nubes sobre el plan del Tolima como se ven desde el Alto de Juan Díaz. Y ninguna de esas veces pude decir esos lugares, sólo elogiarlos con las palabras atoradas y repetidas.

¿Qué puedo hacer ahora si no es repetir las alabanzas de las guacas que conforman este trabajo? Son ocho ensayos, con uno de pura ñapa que quedó como anexo para no pasarme de las 300 páginas. El objetivo, más bien simple, era encontrarme, como el que recoge piedritas raras, una definición abarcadora de la noción de guaca. Para eso estuve yendo y volviendo a irme y me quedé yendo, para repetir lo que nos enseñó Claudia Platarrueda en una charla en la Universidad de Caldas. Me fui a la cuenca del río Lagunilla, al norte del Tolima, y me fui también al Nudo de los pastos, al nudo de la guaca, como lo llama Doumer Mamián.

⁵⁰ Esta parte final fue escrita para la sustentación de la tesis. Con modificaciones leves, la presento como resumen final del trabajo.

Y en el intermedio bastante embolado de esa búsqueda, me fui a la Sierra Nevada de Santa Marta y allá escribí el capítulo de Armero en Armero y me encontré con don José. Un hombre grueso de unos sesenta años que llegó a la zona rural de Fundación en los años 70 con las bonanzas de la marimba y la gaaquería. El man era conductor de un jeep y nos llevó desde Kankawarwa hasta El Cincuenta, en un día de descanso del trabajo de cuidar una huerta que nos pusieron los arhuacos. Allá, nos contó don José, también se forman esos volcanes terribles en donde se bajan las riquezas unas veces y otras veces los mamos. Don José sonreía cuando hablaba de su pueblo, ese en donde nació, que al fin tampoco es que lo conociera muy bien porque tenía como quince años cuando se fue. Nos dijo sin afectación, más bien risueño y con la confianza de quien está siendo sincero, que él era del finado Armero. No es que yo anduviera buscando por allá algún informante: ese día jugamos billar y a mí me salió un chichón en la frente por un golpazo que me di con una plancha que estaba muy bajita. Casi todo lo que tengo que decir acerca de Armero salió en eventos como ese, cuando yo estaba en algún lado por una razón distinta a Armero y Armero me salió al paso planteándome problemas.

Entonces lo que hice con Armero fue un largo planteamiento del problema porque por allá empezó esta investigación. El capítulo de Armero se mete con un problema que pensaba que era lógico: el del contenido y el continente. En Armero eso que es contenido es continente y al revés. Por ejemplo, la gente sabe que en Armero pasó un Armero porque, sabe que en otros lados han pasado armeros: en Mocoa, en Villatina, en Gramalote, y cada invierno en Colombia se sabe que puede ocurrir un Armero. Hace tres años parecía inevitable que pasara un Armero en Hituango. A veces, para recordar el tamaño de la tragedia, se recuerda que el covid ya son más de cinco armeros. Pero también hay un Armero en Armero porque de Armero lo que sabemos es que está enterrado. De modo que Armero está enterrado en Armero y el cementerio está desenterrado no sólo porque no fue cubierto por la avalancha, sino porque las tumbas han sido saqueadas para hacer brujería o para enterrar a otros muertos. Y Armero vuelve a vivir cada trece de noviembre en la conmemoración que a mediodía espera que lluevan flores sobre los visitantes de ese día, quienes sabemos recibir flores desde lo alto, como si por ese instante volviera la lluvia de ceniza y la avalancha, o como si por ese instante supiéramos lo que saben los muertos que reciben flores frescas recién cortadas y hacen favores en la vida de los vivos. Pero también hay un Armero en Armero porque los barrios que crecieron con restos de la avalancha en Lérica y en Guayabal fueron construidos con la tierra de la avalancha. Y porque esa noche nació un niño que fue llamado Armerito y lo bautizaron con el agua fangosa de la avalancha y dicen que va los treces de noviembre a visitar a Omaira. Y hay muchas Omairas en Omaira porque a la niña

santa le regalan tantas muñecas que por su acumulación semana tras semana y año tras año la tumba también crecida ya parece un Armero. Pero sobre todo porque ahora le han sembrado en cemento unas muñecas que uno no sabe si riman o se ríen o ambas cosas. Y hay un Amero en Armero porque el ambiente de fiesta o de feria de pueblo se toma la calle que baja desde la carretera y una avalancha de gente cargada de dones se va abriendo hasta ocupar de nuevo al pueblo que por ese día vuelve a ser. En el centro de Colombia la historia de la tragedia aparece en los momentos menos pensados, como cuando en una celebración o en una tienda alguien propone un brindis y dice, “como dijo Omaira... ¡Alud!”. O como cuando alguien cuenta de un primo ¡que quería plata! ¡Y era ambicioso como ninguno! Y entonces se fue para Armero a buscar fortuna. Y se tapó.

Yo me quedé con esa explicación categórica que circula en toda Colombia, según la cual Armero es un entierro. Y de las cosas que son entierro (los trabajos de brujería, las ceremonias fúnebres y las guacas) en la tesis me ocupé de las guacas.

Al occidente de Armero, como resguardando a la cordillera del plan, se ve el Alto Juan Díaz. Aristóbulo Pardo, en 1947, publicó un artículo acerca del mohán del Tequendama, un hombre que teniendo una casa en el cerro y habiendo amaestrado hormigas arrieras para que lo llenen de oro en polvo, se vuelve el cerro que tiembla y se desvolcana luego de haber sido maldecido. Y con ese desvolcanamiento se forma una avalancha y se van él y su riqueza y Juan Díaz termina condenado en el Salto del Tequendama, al otro lado del Valle, en la cordillera de enfrente. Pero Juan Díaz no es sólo esos dos lugares, sino que es un arrume de lugares: María Teresa Carrillo dice que Juan Díaz se encuentra en todas las vertientes del altiplano cundiboyacense. Es un montón de quebradas y un montón de cerros.

Yo hace años planteé que en Juan Díaz sobrevive un mundo colonial. Pero lo cierto es que es, sobre todo, una víctima de las avalanchas que produce avalanchas. Un español encantado, engañado por la riqueza, como dijo mi mamá, un proveedor de crecientes y una creciente él mismo. Como dijera Juan Flórez de Ocáriz, el genealogista del siglo XVIII, es un hombre caudaloso. Un español ambicioso que buscó la fortuna hasta que la fortuna lo encontró y lo siguió encontrando: primero en la forma de la riqueza sin medida que lo hizo tan rico que su apodo colonial fue El Rico. Luego como una avalancha del río Bogotá en 1579 que destruyó la casa grande que hizo en Tocaima y por la cual su nombre quedó en la historia. Y luego por una avalancha que siguió a la erupción del volcán de Cartago, en 1595, y que destruyó las casas y los sembrados y los puentes que había hecho sobre o en cercanías del río Lagunilla. También es previsible que hubiera tapado unas minas de oro en la región del Sirpe y otras en la región de Socavón, ambas remontando la cuenca del río y todavía cerca

del plan del Tolima. Y luego, cuando ya dejó de ser sólo humano y se volvió cerros, se volvió guaca y como guaca el mundo colonial presume que está lleno de oro. Y así lo saben en todo el centro de Colombia. Y se sabe que el cerro se abre en ciertas fechas y se ven los castillos o las catedrales de oro en las que la riqueza del encantado brilla en las noches unánimes de la semana santa o del 31 de diciembre. Así que el que vino a buscar la riqueza se vino a volver la riqueza y la riqueza lo llenó hasta desbordarlo y por eso le dan temblores de azogue y se desespera y se desvolcana. Y la riqueza lo llenó también de esa larga vida que padece ella, y de esos caprichos de los ricos que de puro tacaños andan por el mundo como viejitos pobres, con la ropa en hilachas y el monte crecido en las barbas o se ve que son de oro porque si se ríen se ve que sus dientes son de oro. Mi tía Adela Arévalo lo vio subiendo al encanto por el camino que va hasta el páramo de Sumapaz y que pasa por La Aguadita y mi tía se sorprende por que yo no me acuerde, ya que debí haberlo visto cuando era niño. Ella misma me preguntó en 2010 si es que acaso yo tampoco sabía que a Juan Díaz lo habían puesto de mohán en el Nevado del Ruiz y que desde allá había mandado la creciente que acabó con Armero.

Entonces, Juan Díaz es también el Nevado del Ruiz. Como a los seres encantados les toca vivir la larga vida de la riqueza, dicen en el norte del Tolima, viven una vida lenta que dura distinto porque un día debajo de la tierra y rodeados de oro dura un año de la vida en la superficie. De modo que debe pasársela absorto en una contemplación de la riqueza que crece sola y debe sufrir cuando se le va en los desbordamientos. Seguro le dan ataques de sensatez, como al hombre rico del Líbano que se encontró una guaca y también le dan ataques de locura en los que sale gritando y lanzando plata, como si tuviera tanta o tanta le hiciera daño y tuviera que, por un día de cordura, volverse loco y desprenderse de su maldición. Estas memorias no sobreviven con facilidad en los documentos escritos. Juan Díaz es todos los ricos y es toda la riqueza.

La mayoría de las veces, sin embargo, la riqueza no se muestra como Juan Díaz. Es, simplemente, oro vivo. Es vivo porque es avispado y se escabulle y tiene caprichos. Pero sobre todo es vivo porque crece y porque siempre tiene ganas de irse y si uno lo coge va y lo pica y lo quema a uno. Le deja una herida supurante que no se cierra. Y lo termina secando a uno, el oro. Eso es porque está lleno de mañas, el oro. Tiene una maña y es que cuando toca el agua, el agua crece y seguro debajo el oro también crece y juntos se van en crecientes, el agua y el oro. Ese es su modo de ser, el de los dos. El agua y el oro se buscan y hacen crecientes. Y eso es lo que se la pasan haciendo, esa es su ocupación: una que ocupa y desocupa lugares en los Andes colombianos. Tienen una vida larguísima, el oro y el agua: una vida que se remonta al principio de todos los tiempos, cuando el mundo era plano. La

avalancha que se hizo en el diluvio fue rompiendo el mundo y así se vinieron a formar las montañas. Lo mismo que le contó Guillermo González a Laura Guzmán y que nueve años atrás me hubiera contado el finado Orlando Tinoco, nos lo contó el anciano Arturo Delgado en 2018 agregándole a su lenguaje arduo todo el convencimiento que cabía en sus brazos y sus manos que iban del aire enfrente suyo a la cabeza canosa y de piel quemada y arrugada y que giraba para otro lado y que inclinaba hacia el suelo y cerraba los ojos y se restregaba el pelo y nos dejaba ver al tiempo las uñas afiladas con las que abría frutos y tubérculos y la ropa muy vieja y llena de restos de monte para que los animales no lo olieran desde lejos: en un principio el mundo fue plano y ganó las montañas por la fuerza de toda el agua que cayó en el diluvio, pero el diluvio sigue cayendo y eso notorio en que los ríos siguen desaguando. De tal manera que el mundo está cayendo como consecuencia natural de una larga saga de derrumbamientos que dejan ver el camino del oro y del agua.

No son, sin embargo, un caos total esas procesiones del agua y del oro. Una madrugada, en la Semana Santa de 2010, caminamos hacia ese abismo escalofriante que dejó la erupción de 1985, en donde nace el río Azufrado. Yo me adelanté por la carretera. La neblina cubría y descubría la vista abismal que desde allí deja ver, como una visión aterradora y humillante, el Valle del Magdalena. De pronto, entre el crujido de mis botas contra el suelo, escuché una banda de música que bajaba por el lugar del deshielo y me detuve a esperar a esa comitiva festiva que nunca apareció. Era una música de banda de pueblo, festiva, con trombones y trompetas y percusión. Pero aunque siguió sonando durante un largo rato, los músicos y la fiesta improbable, nunca llegaron o yo nunca llegué. El finado Roberto nos explicó esa mañana que los ríos llevan fiestas, que las fiestas suenan de lejos como esa música de las bandas de los pueblos, con los vientos y los redoblantes y los platillos, y fue el menos sorprendido esa mañana cuando esas fiestas por primera vez me engañaron en la helada altura en donde el río Azufrado hiede y nace.

Pero también llevan procesiones las avalanchas. A la antropóloga María Teresa Carrillo le dijeron que en algunas avalanchas bajan San Isidro Labrador y su yunta de bueyes de oro. Don Macedonio Romero le explicó que San Isidro, en una creciente, le dio forma al río Bogotá. Lo hizo arando. Le dijo que San Isidro trabaja como un mohán. De modo que estas verdaderas guacas que bajan cada tanto en las crecientes o que van en procesiones haciendo fiestas, hacen la forma actual, que es siempre provisional, del mundo. Eso lo saben mis amigos doña Carmen Díaz y don Víctor Pérez en su casa en lo profundo del faldón del Lagunilla: ellos vieron esa noche espantosa cómo una guaca enorme bajaba por el río y llamaba a las otras que se bajaban raudas desde los dos lados del cañón alumbrando en la noche, cuando todo temblaba, y saben que eso puede volver a pasar porque el mundo no ha

cochado una forma final y la vida del oro y del agua, entre muchas otras vidas, siguen haciéndolo. El oro sigue soltando ese vaho conocido como yelo, la emanación pútrida que daña porque como la cosa viva que es, el oro secreta un sudor que es pudrición. Esta es una teoría viva y buena para vivir porque nos alerta de los peligros de la riqueza. Es un conocimiento de generaciones y generaciones de gente atenta a las señas de las riquezas: la teoría de que la vida de las cosas se muestra en sus mañas es un producto depurado de su atención. No son ideas o representaciones que se hacen acerca de eso, sino el conocimiento de los efectos de la vida del oro en las vidas humanas.

En el centro de Colombia las guacas se muestran, sobre todo, como riquezas mañosas que hacen crecientes y seres encantados que se mueven en crecientes. Ese movimiento milenario del agua, el oro, las piedras, que según los antiguos le da la forma actual al mundo es el modo de ser del mundo, es lo que el mundo se la pasa haciendo, es su ocupación. Pero en el fondo, estas crecientes llevan una fiesta y otras veces llevan a San Isidro Labrador que le hace el camino a los ríos del Altiplano.

La cosa parece un chiste porque en Nariño las guacas se muestran sobre todo en fiestas en las que hay un San Isidro Labrador y dos toros que cuando no bailan atropellan a la gente y la dejan derrumbando. Tienen especial preferencia por los profesores de antropología. Pero antes de seguir debo decir algo acerca del procedimiento.

Lo primero que hay que decir al respecto es que este trabajo es de muchas más personas que quien lo firma, aunque la escritura y los argumentos son mi responsabilidad. Desde que empecé a trabajar en el Norte del Tolima, en 2007, he ido con estudiantes de antropología de distintas universidades y el trabajo de campo se realizó mayormente en el marco de los cursos de etnografía, métodos, taller o cursos temáticos en la Universidad Nacional de Colombia, en la Universidad Externado de Colombia, en la Pontificia Universidad Javeriana y en la Universidad de Caldas. En esas universidades un buen número de estudiantes decidieron hacer sus trabajos de grado en Norte de Tolima, en Nariño o en otros lugares de los Andes colombianos. Algunas de esas tesis las dirigí yo. Otras mi compadre Carlos Páramo y otras más la profesora Marta Saade, la profesora Ximena Pachón y la profesora Claudia Platarrueda. De todas esas tesis, de esos cursos y de esas universidades este trabajo se benefició.

Pero fueron distintos modos de trabajo de campo. En las dos primeras universidades las salidas de campo que yo guie consistían en una serie de visitas en las que conversábamos con las personas y nos quedábamos a dormir en el cabildo indígena o en los centros de salud

o en hoteles. El supuesto que guio los primeros años de esta pesquisa es que había un contenido cultural profundo que podía abstraerse a partir de la identificación de categorías *emic*, pero yo prefería creer que eran conceptos cosa, tal como los conceptualizó Luis Guillermo Vasco. Por acaso, tuve que dar el curso de teoría antropológica dos en la UN, en donde el *pensum* dictaba una cosa a caballo entre Marx y Lévi-Strauss. Entonces tuve que esforzarme por entender la noción de modo de producción y tal vez por falta de inspiración les empecé a proponer a los estudiantes la idea de hacer trabajo de campo acompañando las tareas del trabajo campesino y el trabajo indígena. La producción nunca es de meros medios subsistencia sino que es, sobre todo, una producción de la vida. Esa espina de la producción de la vida, que empecé a llamar modos de vida en lugar de la circulación de significados culturales, puso mi atención en otros lugares durante las salidas de campo desde comienzos de 2014. En la Nacional algunos me siguieron la corriente. Pero la corriente se acabó para mí en esta universidad.

Así que continúe proponiendo eso en la Javeriana y allá se produjeron tres tesis que ayudaron a delinear el argumento de esta. Los trabajos de Sebastián Anzola en Sucre (Cauca), de Felipe Becerra en Cumbal (Nariño) y de Ana María Rodríguez en San Bernardo (Cundinamarca) maduraron asuntos que venían hirviendo desde hacía tiempo, pero que no podían fructificar porque lo importante no era la escritura de la etnografía sino la transformación del trabajo de campo. El trabajo en gallada, las emanaciones de la tierra, el humor campesino e indígena, la certeza de que el mundo no es, sino que está siendo, y la noción de fuerza se vieron realizados con toda su potencia teórica en esas tesis y me permitieron acometer una redefinición de las guacas. Con esto pude apartarme del problema del contenido y el continente que me había planteado Armero y del que me era difícil desprenderme.

En todos estos trabajos aparecen reiteradamente dos conceptos que nos fueron enseñados por los pastos pero que cobran sentido en el norte del Tolima, y que le dan forma a esta tesis: criar y crecimiento. Gracias a estas dos nociones pude leer los documentos históricos y académicos de otra manera.

Y aunque quisiera decir que durante las salidas de campo a Nariño lo que más hacíamos era ayudar en el trabajo material, nos la pasamos comiendo. Comiendo hasta casi reventar. Y totiándonos de la risa en las cocinas. Nos llenaban de comida y las cocinas se volvían una fiesta bastante ruidosa. En 2017 la Javeriana ya tampoco me siguió la corriente y con una especie de beca de trabajo de campo que me dio mi amiga Giovanna Micarelli, me fui a vivir a Cumbal durante tres meses. Ahí todavía no se habían escrito las tesis de la Javeriana. Pero

desde las primeras semanas todo mi trabajo de campo fue una creciente de crianzas y crecimientos. No sólo porque me había calviado, sino porque pude volver a ser un antropólogo en trabajo de campo. Y al cabo de esos meses felices, fui jalado del trabajo de campo por una llamada de Mauricio Pardo quien me trajo a un lugar en donde *prender*, acá en la Universidad de Caldas.

Durante mis tres meses en Cumbal, y durante las salidas de campo que hemos hecho con estudiantes de toda Colombia que llegan a estudiar acá, pude entender otras cosas de las guacas. La fundamental es que en los lugares en donde la tierra explota (que son lugares guaca) se puede contagiar el crecimiento. Mi maestro, don Julio Paguay, sabe que dejando encargando las semillas, las piedras de las vacas o las guitarras en esos lugares, a las cosas se les prende esa fuerza del crecimiento y todo crece. A mi me había dejado encargando Joanne Rappaport en 2012. Y ellos se encargaron de mi educación, me pusieron ruana, me alimentaron y me chumaron. Lo mismo hicieron con Felipe Becerra y con los estudiantes que llegan en las cortas salidas de campo a aguantar frío. No lo hacen para comunicarnos una tradición. Es sólo el reconocimiento, a ras del suelo, de que la vida es algo que toca cuidar y llevar de un lado a otro y que consiste en llenarse y desocuparse.

Y de eso es de lo que a veces hablamos y de lo que más nos reímos. De las llenuras y de las desocupaciones. Por suerte siempre habrá un estudiante o un profesor *con la barriga*⁵¹. Hay en todo esto un gran sentido del humor. Son humores de la tierra y de la gente. Los humores de la tierra vienen en esas comidas que hacen daño y en esos remedios escatológicos. Los humores de la gente se aprovechan de la fragilidad humana, los zurroneos que somos y que don Julio se encarga de recalcar cada tanto: zurroneos que mantienen la comida, la bebida y el aire por un tiempo y que luego desocupan. Por más ínfulas que tengamos o por más cosas que creamos que somos, somos sobre todo zurroneos que se viven llenando y desocupando, por arriba o por abajo.

Encargar, como exponer a sus aires y sus comidas, es lo que hacen en veladas como la del Padre Eterno: una forma de exposición de los santos a la gente y de la gente ante los santos. Unos santos pequeñitos que aceptan altares a ras del suelo. Muchos de estos santos han salido de la tierra acá y allá y por eso uno ve multitudes de capillas para estos santos chumines que son objeto de celebraciones chistosas y de todo el respeto del que son capaces los indios pastos. Estos santos son propios de los lugares en donde salieron de la tierra o a

⁵¹ Enfermo del estómago.

donde llegaron en una peregrinación arrastrada. Así pasa con el Padre Eternito, a quien le gusta irse hasta San Martín, en el guaico de Cumbal, en donde los sanmartines lo llevan casi a rastras por la cantidad de chapil que han bebido para celebrar esa fe silvestre que crece y que cree sin medida.

El mundo de los pastos es guaicoso porque está hecho de guaicos, que no solamente son la tierra caliente, sino también todo lugar en donde el aire se calienta por el calor del guaico. Las cocinas festejantes son guaicos, sobre todo cuando la fiesta hierve aderezada por los hervidos y por la música guaicosa que calienta a la gente. Pero es guaico también el espacio entre los surcos y cuando los trabajadores beben chapil, dicen, se vuelven ellos mismos guaico, de modo que los guaicos abren guaicos o, como dice la antropóloga Laura Santos, el guaico hace guaicos. El camino de la fuerza o el camino de las guacas o el camino de las crecientes.

Pero que el mundo sea guaicoso dice otra vez que el mundo está siendo. Que no es una cosa terminada, como tampoco es una cosa terminada la historia en la que los indios luchan por ser indios, por vivir como indios. Incluso si ahora juegan fútbol en la cancha de la Boyera, una de las haciendas recuperadas en los años 80 del siglo pasado. Incluso si el equipo de los indios se llama Real Madrid y tienen el uniforme blanco del equipo merengue. Incluso si después de los partidos un verdadero remolino de hervidos empieza a recorrer los grupitos de indígenas que luego saldrán en las *amotos* destartaladas a perseguir fiestas de sacramentos en las veredas de Cumbal. En las heladas noches de fiesta hervimos a ras del suelo, perseguidores y víctimas del chapil. Incluso si algún exprofesor chumado se derrumba en un recodo del camino, los indios sospechan que debe ser una guaca que a veces se aparece por ahí la que lo entundó. En el mundo de los pastos lo propio es una saga de humores. Las vidas indígenas son al mismo tiempo la superficie y las secreciones del mundo. La vida día a día en Cumbal es un tránsito constante de secreciones de adentro hacia afuera del mundo y de afuera hacia adentro de la gente y vuelta al revés. Ese tránsito permite que las cosas vivas se críen: crezcan. Pero para tener la certeza de que eso pueda seguir ocurriendo, los indios necesitan a la tierra.

Y eso fue lo que hicieron en las tres últimas décadas del siglo pasado: recuperaron la tierra para recuperar la posesión de la tierra. Al mecanismo de esa recuperación lo llamé una legalidad criadora. Esa legalidad criadora tiene un enorme respeto por las cosas que crecen y asume que las cosas que han crecido ayudan a crecer a otras. La tierra y los documentos han tenido un crecimiento conjunto a lo largo de los siglos y terminan siendo, para los pastos, el crecimiento que hace posible la vida. Un sistema legal de crianza de todo el mundo: de la

tierra y de la gente. La lectura que los pastos hacen de la historia es una que busca acrecentar las tierras mediante la posesión.

En 2012, durante la última salida de campo que hice con estudiantes de la Universidad Nacional, conocimos a Guillermo Arriaga un mayor recuperador del cabildo de Chiles. Ese día don Guillermo estaba enfermo, de modo que lo visitamos en su pieza y nos sentamos en su cama. Le pedimos que nos hablara de las recuperaciones y nos contó parte de la historia. Pero en realidad quería hablar del presente. Estaba furioso porque los cabildos nuevos ya no recuperan la tierra. La compran. Recuperar a tierra, nos dijo, es ocuparla, trabajarla, hacerla aparecer de la noche a la mañana como vivida por largo tiempo. De ese modo las posesiones tienen sentido. ¿Si uno compra la tierra, nos preguntaba, qué tipo de recuperador es? Don Guillermo se refiere a las faenas heróicas en las que los indios, como le dijo Laureano Inampué a Alfredo Molano, bajaban desde el cerro con tanta fuerza y se metían a las haciendas y las dejaban botando o en las noches hacían sembrados milagrosos que en las mañanas aparecían crecidos prodigiosamente, verdaderas ocupaciones crecientes del mundo, y con la misma tierra, porque no puede ser de otro modo, construían chozas de barro y amanecían chumados de tanto trabajo y de tanto chapil: ocupados y ocupando la tierra.

Pero eso fue posible porque tenían unos documentos tan antiguos que ya no tenían las letras, se les habían borrado por tanto tiempo guardados. En 1987, en Guachuca, el taita Laureano Inampué desenrolló las escrituras con los otros cabildantes y no vieron nada. Se totieron de la risa. Pero así como fue saliendo el sol, las letras aparecieron. Una vez secos los papeles centenarios, las letras se dejaron leer. La tierra hizo su parte. Y esa parte dio todo el ánimo. Con ese ánimo recuperaron la tierra trabajando. Las zanjas continúan siendo muestras del trabajo que ha hecho posibles las recuperaciones y señas del trabajo por hacer. Como explica Laura Guzmán la tierra se recuperó trabajando, para seguir trabajando toda una vida. No fue un esfuerzo de una noche, sino de meses de cuidar y trabajar y zanjar. Los indios se echaron por encima la tierra y las hierbas, y las volvieron casas y sementeras: una muy prolongada ceremonia de posesión.

En el último capítulo de la tesis parto de los hallazgos de Doumer Mamián en su largo trabajo con los pastos. A partir de su argumento sobre las señas de la vida profunda en las chagras, en donde las crianzas ocurren en junta y en donde prima la filosofía del entreverado, cuento lo que he aprendido de la fiesta de San Francisquito de la tierra y el agua. Un santico salido de la tierra, de una zanja, que nos presentara en su tesis de 2009 María Inés Reina, la antropóloga indígena por quien han habido tantos antropólogos graduados de cuatro universidades. El santico, argumenta la antropóloga indígena, es guaca. Y en la fiesta hay

músicos y danzantes. Y entre los danzantes dos toros que aporrean y derrumban y dejan la semilla, preferiblemente a los profesores de antropología. Y la fiesta en la laguna pide agua y abundancia de comida que el santo da. Y la fiesta pone obligaciones que los fiesteros cumplimos con la fe silvestre de los que viven a ras de la tierra. Devolvemos la comida en mercados que disponemos en baldes, en chozas, en castillos, en los mercados que se arruman junto al santo y a la síndica y en las melgas milagrosas de la siembra, todos ellos pequeños crecimientos de comida que recibimos del santo y que le devolvemos aumentado. Porque el santo es guaca y lo que nos da es guaca y las guacas son las crecientes que nos alimentan y nos visten.

La fiesta de San Francisquito es larga. Dura 10 días: los de la novena y el día de la siembra, que es cuando la fiesta se entrega. Pero la fiesta se viene cargando todo el año. Es una tarea por realizar. Y la entregamos en un remolino de ocupaciones materiales que van desde la armada del castillo, la recibida de las plumas que lo conforman, la amarrada de los pringues, la cargada del armatoste pesadísimo del que quedamos encargados y todas las tareas abrumadoras que son las fiestas. Y en medio de esa creciente de ocupaciones de comida y trabajo los toros nos persiguen. Y nosotros corremos en esas resonancias que son los danzantes y que hace el bombo y que el pingullo lleva al brillo total en agudísimas cabriolas y que no pueden describirse sino solo elogiarse.

En el capítulo dos de la tesis presenté el marco teórico que es producto de una lectura, desde los pastos y Armero, de los manuales para la persecución de idolatrías y de la traducción del manuscrito de Huarochirí que hiciera José María Arguedas a mediados del siglo pasado. Distingo allí cuatro características de las guacas: 1) las guacas son acumulaciones crecientes que crían todo lo que puede criarse y en las que toda cría hace arrumes, rimeros y rimas. 2) gracias a las guacas el mundo tiende a desbordarse en crecientes que le dan nueva forma. 3) cada creciente es vestido en proceso y es alimento del mundo: lo de adentro sale como vestido y lo de afuera alimenta. 4) las guacas son también fiestas y en cuanto tales se muestran como aires, sonidos y luces, todo enredado y en movimiento constante. Por estar siendo, como crecientes y como fiesta, las guacas inundan al mundo y son el crecimiento del mundo: son sus ocupaciones crecientes.

Escribí los capítulos en dos líneas que se van dando la vuelta Armero, Nariño, Armero, Nariño, Armero, Nariño. Son ensayos compuestos por viñetas de tres a cuatro páginas. La escribí ayudado por muchas más lecturas que las que puedo reconocer: durante el último año y medio el grupo de tesis que trabaja los jueves y el Semillero de Asuntos de Campo y Escritura Antropológica me han leído, me han corregido y me han hecho mejorar el texto.

Este trabajo, como sabrán todos ustedes, va en yunta con el de mi compadre Carlos Páramo, que también está pronto a entregarse. En la Universidad de Caldas la enorme fortuna de haberme encontrado con estudiantes pastos y que ellas me dejaran acompañarlas en sus trabajos ha logrado un nuevo sabor: Janneth Taimal, Claudia Charfuelán, Carolina Ortega y Yorely Quiguntar me han educado, también, con sus tesis. Y juntas y en junta los textos ya son una avalancha y son legión de páginas.

Toda la tesis piensa con cosas esperando no traicionar a la vida y, aunque sea en la escritura, quiere mantener los conceptos en la vida. Se van enredando las viñetas y los capítulos y se va viendo que Armero alumbra a Nariño y Nariño alumbra a Armero. En un lado las guacas son crecientes que cargan fiestas. En el otro, las guacas son fiestas que hacen crecientes. Se reflejan, como *illas* las guacas del norte del Tolima y de Nariño. No son el principio de las crecientes o un símbolo al que se festeja. Son la fiesta creciente, como se ve en el dibujo que hizo para esta tesis la antropóloga comunera de Cumbal, Janneth Taimal.

Así nos pasa en La Aguadita a mi familia y a mi. El Cerro de la Cruz es una aparición portentosa entre la neblina de los viernes santos. Allá llegó mi abuelita llevada por un marido viejísimo que se le murió dejándola joven y con hijos. Y por eso se casó en segundas nupcias con el man de la finca de arriba, un tal Leovigildo Guava, que andaba haciendo carbón vegetal con los palos de ese monte inacabable y buscando guacas. Y se quedó él con la viuda y la viuda con el carbonero y allá empezaron a nacer los Guava de Fusagasugá, a los que les cambió el apellido un registrador descuidado. Mi abuelo se emborrachaba con guarapo y emborrachaba a su perro Cachirri y miraba ese monte oscuro atisbando las señas de las guacas que nunca agarró. Y a más de cincuenta años de esas cavilaciones de mi abuelo, en La Aguadita todavía circula el rumor de que el Cerro de la Cruz es una guaca y eso se sabe por toda esa agua que ha manado desde siempre y que alimenta el acueducto del caserío. Y se sabe que está sostenido por unas enormes vigas de oro y cuando ese oro se vaya, se acabarán la Aguadita y Fusagasugá y no quedará memoria de nada y el mundo podrá volver a crecer.

A. Anexo: Las temporadas de trabajo de campo

1. Resguardo de Pastás (Aldana, Nariño) - 4 al 12 de septiembre de 2010. Junto a Carlos Páramo Bonilla y don Roberto Gómez. Con estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia.
2. Norte del Tolima (Murillo, Líbano, Armero) - 29 de octubre al 14 de noviembre de 2010. Con estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia.
3. Norte del Tolima (Murillo, Líbano, Armero) - 17 al 28 de abril de 2011. Con estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia.
4. Norte del Tolima (Murillo, Líbano, Armero) - 27 de agosto a 2 de septiembre de 2011. Con estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia.
5. Resguardo de Pastás (Aldana, Nariño) - 28 de septiembre al 6 de octubre de 2011. Junto a Carlos Páramo Bonilla. Con estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia.
6. Resguardo de Pastás (Aldana, Nariño) - 1 al 8 de abril de 2012. Con estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia.
7. Vereda Tasmag (Cumbal, Nariño) - 22 al 31 de julio de 2012.
8. Resguardo de Pastás (Aldana, Nariño) - 22 al 29 de septiembre de 2012. Con estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia.
9. Norte del Tolima (Murillo, Líbano, Armero) - 4 al 11 de enero de 2013.
10. Norte del Tolima (El Bosque) - 14 al 21 de julio de 2013.
11. Norte del Tolima (Murillo, Líbano, Armero) - 14 al 21 de septiembre de 2013. Con estudiantes de la Pontificia Universidad Javeriana.
12. Resguardo de Pastás (Aldana, Nariño) - 28 al 30 de septiembre de 2013.
13. Norte del Tolima (Líbano, Armero) - 12 al 14 de noviembre de 2013.
14. Resguardo de Pastás (Aldana, Nariño) y Vereda Tasmag (Cumbal, Nariño) - 12 al 19 de abril de 2014. Junto a Zamira Namén, Adriana Bolaños Gómez y Andrea García. Con estudiantes de la Pontificia Universidad Javeriana.
15. Resguardo de Pastás (Aldana, Nariño) y Vereda Tasmag (Cumbal, Nariño) - 22 al 29 de septiembre de 2014. Junto a Zamira Namén. Con estudiantes de la Pontificia Universidad Javeriana.
16. Resguardo de Pastás (Aldana, Nariño) y Vereda Tasmag (Cumbal, Nariño) - 12 al 19 de abril de 2015. Con estudiantes de la Pontificia Universidad Javeriana.
17. Sierra Nevada de Santa Marta, Kankawarwa (Fundación, Magdalena) - 10 al 16 de septiembre de 2015. Junto a Zamira Namén y Mauricio Caviedes. Con estudiantes de la Pontificia Universidad Javeriana.
18. Resguardo de Pastás (Aldana, Nariño) y Vereda Tasmag (Cumbal, Nariño) - 3 al 10 de octubre de 2015. Con estudiantes de la Pontificia Universidad Javeriana.

19. Norte del Tolima (Murillo, Líbano, Armero) - 12 al 15 de noviembre de 2015.
20. Norte del Tolima (Murillo, Líbano, Armero) - 15 al 19 de abril de 2016. Junto a Diana Gómez Correal. Con estudiantes de la Pontificia Universidad Javeriana.
21. Sierra Nevada de Santa Marta, Kankawarwa (Fundación, Magdalena) - 15 de junio al 15 de julio de 2016. Junto a Edward González-Quiñónez y Natalia Gamboa Virgüez. Con estudiantes de la Pontificia Universidad Javeriana.
22. Norte del Tolima (Líbano, Armero, San Pedro) - 11 al 19 de noviembre de 2016. Junto a Andrés Ospina y con estudiantes de la Pontificia Universidad Javeriana.
23. Vereda Tasmag (Cumbal, Nariño) - 15 de junio al 15 de agosto de 2017. Vicerrectoría de Investigaciones de la Pontificia Universidad Javeriana en el marco del proyecto *Food Sovereignty And Community's Valuation Of Common Goods* dirigido por la profesora Giovanna Micarelli.
24. Vereda Tasmag (Cumbal, Nariño) y Resguardo de Pastás (Aldana, Nariño) - 4 al 9 de octubre de 2017. Vicerrectoría de Investigaciones de la Pontificia Universidad Javeriana en el marco del proyecto *Food Sovereignty And Community's Valuation Of Common Goods* dirigido por la profesora Giovanna Micarelli.
25. Norte del Tolima (Armero, San Pedro) - 10 al 14 de noviembre de 2017. Con estudiantes de la Universidad de Caldas.
26. Norte del Tolima (Armero, San Pedro) - 28 de abril al 3 de mayo de 2018. Junto a Claudia Platarrueda y Adriana Bolaños Gómez. Con estudiantes de la Universidad de Caldas.
27. Vereda Tasmag (Cumbal, Nariño) y Resguardo de Pastás (Aldana, Nariño) - 19 al 26 de junio de 2018. Junto a Claudia Piedrahita. Con estudiantes de la Universidad de Caldas.
28. Norte del Tolima (Armero, San Pedro) - 4 al 8 de junio de 2019. Con estudiantes de la Universidad de Caldas.
29. Vereda Tasmag (Cumbal, Nariño) y Resguardo de Pastás (Aldana, Nariño) - 15 al 21 de julio de 2019. Junto a David Marulanda y Laura Guzmán. Con estudiantes de la Universidad de Caldas.
30. Norte del Tolima (Armero, San Pedro) – 26 de septiembre al 1 de octubre de 2019. Con estudiantes de la Universidad de Caldas.
31. Norte del Tolima (Armero, San Pedro) - 12 al 17 de noviembre de 2019. Junto a Laura Guzmán. Con estudiantes de la Universidad de Caldas.
32. Vereda Tasmag (Cumbal, Nariño) - 3 al 12 de enero de 2020. Junto a Laura Guzmán y Juan Arturo Suárez Acero.

B. Anexo: Persecuciones de la sangre en La Aguadita

*El agua siempre se va*⁵²

Cuando yo tenía cuatro años mi mamá me bañaba en un charco de aguas perdidas a la orilla de río Barroblanco, en La Aguadita, en lo profundo de una cicatriz por la que desagua el Páramo de Sumapaz. Mi mamá lo recuerda como un pozo de lavar la ropa y recuerda que por el frío yo no me sumergía, sino que pedía que me limpiara con un trapo mojado. Lo cuenta mientras las risas se vuelven carcajadas e imita la voz del niño que pedía que lo trapearan como si fuera una pared de baldosas o el piso de una cocina. Yo me recuerdo de espaldas sobre el agua helada con todo el miedo que cabe en esa edad. Un miedo intenso por ese río doméstico y salvaje. A veces me trapeaba con agua tibia que calentaba en el fogón de leña, en un costado de esa casa de tablas. Recuerdo la sensación de calor y frío por el contacto y el abandono del trapo mojado y tengo la sensación de una limpieza falsa. Como a veces me castigaba bañándome sentía, así debió ser, que la trapeada era una forma cariñosa de hacerme lucir presentable. El baño en el pozo de aguas perdidas debió ser un juego en el que iría perdiendo los miedos al baño y al río. Los segundos, finalmente, no se fueron. Pero también recuerdo la risa que me daba el miedo de mentiras. La risa verdadera por el miedo de mentiras. La risa que encoge los hombros y se muerde

⁵² Este texto iba a ser un capítulo de la tesis y fue el primero que escribí. La primera versión, de nueve páginas, fue escrita a mediados de 2014. La versión final, de poco menos de treinta páginas, es de noviembre de 2018 y la publiqué como colofón o como ñapa en un volumen sobre la vida de las cosas (Suárez Guava 2019b). Esta es una versión intermedia entre esa primera versión demasiado corta y sin orienté y la segunda versión demasiado larga y llena de familia. Esta versión quiere conservar parte de lo que hacen las guacas en vidas como la de mi familia, en el centro de Colombia. En 2014 no sabía cómo empezar a escribir la tesis porque estaba demasiado seguro de saber qué eran las guacas. De modo que decidí escribir un texto que no tuviera la palabra guaca y recordé lo que me decía mi familia cada que hablábamos de la antropología. A medida que lo escribí, durante casi cinco años, recuperé la ignorancia que hizo posible una comprensión distinta de las guacas y la antropología.

un labio con la lengua babosa y los dientes secos. La risa que aprendí de una timidez sin fondo y que manaba de una timidez sin fondo. La risa atolondrada por un espanto y esta de ahora por el niño que toreaba al agua confusa y pateaba sin fuerza las piedritas del pequeño pozo y la risa de los seres eternos que fuimos cuando niños. La risa en el pozo de agua, un hervor infantil ligeramente más grande que mi alegría. Allá todas son así, de ese tamaño incierto que agranda una pizca a la alegría. Los pozos de agua en el río son acasos del río en los que las piedras se hacen alrededor del agua o en los que el agua se junta para descansar un rato. Y por más largo que sea ese rato el agua siempre se va río abajo.

Todas las piedras y todas las aguas

El río está lleno de piedras de todos los tamaños en que la naturaleza hizo las piedras, pero también ocurren todos los tamaños de río entre las piedras. Hay unas pequeñitas, como las del pozo de lavar, que hacían trampa para tirarme al agua. Y hay piedras grandes, como las lajas inmensas sobre las que el viejo Saturnino Sotelo hizo para mi abuelita la casa de madera. Una de ellas el patio en donde miraban la hora según la sombra y extendían, en los ratos de sol, los frutos espinosos de la higuera. La otra era el camino hacia la casa y era también una pista de juego por la cual mis primos y yo rodábamos sin ropa cuando la ropa limpia se había acabado. La misma piedra era el camino empinado desde el patio de las higuera hasta la cueva que fue taller de materas de chonta, porqueriza, casa con fogón o sólo un abrigo rocoso cuando el agua dejó descubierto el suelo. Hay otras piedras, medianas, que sirven para refugiarse de la lluvia o para brincar de piedra en piedra cuando uno atraviesa el río. Y como son tantas las piedras, a la pobre agua no le queda otra que pasársela jugando con ellas, a veces, y otras veces se pone a pelear y otras veces las mira de lejos y se va como cuando uno no quiere hablar. Por esos juegos y por esas peleas las piedras se van poniendo redondas y el agua a carcajadas echa espuma cada tanto y por eso el río tiene manchas blancas y las piedras y el agua viven haciendo un ruido que suena al fondo de todos los otros ruidos. Otras piedras parecen perdidas en los potreros, tan grandes como vacas estupefactas, víctimas de una quietud recién ganada; incluso se juntan en rebaños y pastan con esa lentitud infinita y nos ignoran como a relámpagos distantes y opacos o mejor como a fuegos fatuos y turbios, como a fuegos dañados por el hado cruel que no los deja hervir como hierve el fuego verdadero; las hay a lado y lado de los caminitos de barro que trepan las montañas, piedras disfrazadas de tierra, cubiertas de musgo y ocultas entre tantas matas, al acecho de los

fulgores que las harán moverse raudas; las hay como gigantes acurrucados con la ropa en hilachas y cuando las tocamos les pesamos menos que sombras; las hay como perfiles de gente vieja o malherida por la vida, con surcos y huecos y torceduras ilegibles; las hay como huevos de criaturas inverosímiles; las hay como papas de esas que guardamos por agujero; las hay heridas y de sus heridas manan todas las aguas y por sus heridas resbalan todas las aguas; las hay heridas y en sus heridas crecen musgos, costras verdes de sangres viejas y nuevas; las hay heridas por las macetas con que las quebramos para vivir, pero siempre hay más piedras debajo de las piedras; las hay que amenazan con caer desde algún abismo, que los abismos en la Aguadita son la distancia entre las piedras; las hay en montoneras y son como pompas de jabones de otros seres en cuyas vidas las piedras son mucho menos que instantes, pero en las que en vez de reventar en el aire por el exceso de aire que las infló, se van encogiendo hasta dejar de existir; las hay con lagunitas en el lomo y las hay con montañitas en el lomo y las hay con riachuelos en el lomo y las hay con abismos en su geografía; las hay serias y estoicas, dignas y severas, silenciosas y con ecos oscuros; las hay suicidas y para suicidas; las hay que hacen muecas; la hay para partir la panela y para moler el ají y para equilibrar las mesas y para trancar las puertas y para detener las tejas porque las tejas siempre se van; las hay para encerrar el fogón y para hacer cercas y para ser armas letales y para hacer arepas carisecas y para ser el piso de los patios y para afilar cuchillos machetes azadones y para que nos contemos historias sobre piedras y para ponerle agua a las gallinas y para recostarse a descansar del trabajo de picar piedras; las hay risueñas y juguetonas y de las que nos reímos y con las que jugamos, aunque no sean las mismas; las hay reclinadas como muebles abandonados o como gente que se estira para reclamar el sol; las hay graves; las hay como islas flotantes con selvas abrazadas a ellas con lujuria y suciedad y terror; las hay rodeadas por mierda de vaca y pellizcadas por mierda de pájaro; las hay benévolas y hospitalarias, que nos reciben para dormir y contaminan nuestros sueños; las hay tantas que las hay sin haber sido vistas por ojo humano. En las quebradas y en el río, en donde el agua ha lavado la tierra que las cubría, se ve que las piedras son el lecho del mundo y el abrigo errante del mundo. Borlas de una lana prehistórica. Miles de piedras redondeadas vienen sueltas en una procesión sosegada desde las alturas más altas hasta el fondo del río. Y las piedras paren piedras. Y viven despacio. Y no las vemos vivir. Y aunque algunos creemos que están muertas, otros, como Leovigildo viejo, supieron que nuestro fulgor no es su fulgor y que nuestras fiestas no son las suyas. Están por todas partes las piedras, como si en el principio todo hubiera sido un río gigante que no tenía a

dónde ir, pero que se fue achicando hasta llegar a ser del tamaño del Barroblanco. El río era el sonido del mundo hasta cuando yo tenía cuatro años. Era la música de mis juegos, expediciones a la basura de la casa grande de mi abuelita, en donde buscaba y encontraba tesoros legendarios que debieron abandonar mis tíos o mis primos mayores, pero que yo creía nacidos de la tierra, objetos que me esperaban bañados por la neblina húmeda, encantados por el sonido del agua que bajaba en torrentes blancos. El río canta el ruido monótono del río y cuando baja la voz nos asustamos porque por su promesa eterna de traición sabemos que la subirá y se llevará todo. Entonces el susurro con el que nos dormimos será un grito festivo y trágico en el que nos perderemos unos de otros y cada uno de los restos de sí mismo. El río sonó él cuando nos fuimos con el costalado de ropa y platos y ollas y cobijas y cucharas con que nos fuimos. Y siguió sonando él al mediodía en que volvimos, después de un suspiro, treinta y ocho años después, a caminar por el borde y sobre los puentes y luego a dormir desamparados en La Aguadita.

La sensación constante era la de estar mojados o la de irnos a mojar o la haber estado mojados. Pero todas esas aguas sobre el cuerpo no eran las mismas aguas. Vivíamos rodeados por el agua que correría en el río porque todas las aguas buscan al río y todas las aguas llegan al río. Pero entretanto mojan distinto. La casa en la que vivíamos con mi mamá, casi a la salida del puente, era de una madera oscura, siempre mojada. Era una pieza y una cocina que miraban al camino de barro que llevaba, más arriba, a San Rafael, La Selva y Providencia, palabras que prometían agua y distancia, una especie de perspectiva acuática. Desde la casa el río y sobre las tejas de lata la llovizna, la lluvia y el aguacero. Si estábamos adentro sonaban distinto y se veían distinto y olían distinto. La lluvia era otro río que caía sobre las tejas de lata y no se oía nada más. La llovizna un rumor, como chismes del mundo. El aguacero siempre es aterrador: río bravo desde el cielo o diluvio. Si estábamos afuera era otra cosa. Vivíamos empapados por la llovizna blanquita que chispeaba tanto que a ratos ya no dejaba ver. Esa llovizna es agua en polvo, un velo que no termina de caer sobre las montañas. Casi no se oye porque parece suspendida en el aire, pero se siente en la nariz y en los pómulos como un sudor no ganado. Esa llovizna no huele. El que huele es el aguacero, pero no sé decir a qué huele. Como cae pesado sobre la tierra negra y ella se abre en cada chorro de agua, que en el aguacero son todos uno, en cualquier otro lugar podría oler a tierra húmeda pero no en La Aguadita porque allá la tierra nunca está completamente seca y no podemos notar el cambio. Las gotas gordas del principio de un aguacero suenan en todos los seres que

golpean, los millones de dedos del aire nos golpean. El aguacero deja herida a la tierra; nos demoramos para volver al trabajo o para coger camino; lo vemos desde un refugio enclenque y nos reímos a carcajadas pese a que nuestro estruendo siempre es menor que el del agua. La lluvia también suena, pero no maltrata. Es como para buscar refugio, pero no de afán. Uno puede quedarse quieto y hacerle sombra a la tierra que pisa y acurrucarse debajo de un plástico hasta que pase o se transforme. O puede caminar debajo de la lluvia, con los hombros levantados hasta las orejas y las manos juntas bajo el pecho. De tan acostumbrados a veces caminamos como si no hubiese lluvia y cargamos sin pesar el agua que se queda en la ropa. Vivíamos debajo del agua prometida por la neblina densa que envolvía, pegajosa, a esas montañas de agua. Yo creía que el fin del mundo era un abismo nublado. La neblina se movía unas veces lenta y otras rápida. Subía ligera por el curso del río o bajaba, espesa, desde las montañas. Otras veces era una neblina que cubría los ojos; se quedaba quieta, envolviéndonos, fija entre nosotros y el mundo, un obstáculo de aire blanco, una pared tan gruesa y blanda como el abismo: nos miraba nos tocaba nos olía y se nos metía por las narices y se salía por las bocas y al revés; casi casi que estábamos hechos de neblina, casi casi que éramos espesamientos negros de nube; así nos encontrábamos por los caminos nublados; nosotros caminábamos entre las nubes; entre las nubes rezábamos nuestra fe silvestre; agua de luz blanquita; humo de agua sin fuego; rezos sobre el puente que sube a la selva.

A veces llovían diluvios más grandes que los que habían en el río y entonces se crecía y el agua, en remolinos monstruosos, nos llamaba como el infierno a sus pecadores. Las piedras tronaban tan duro que tronaban también en mi barriga aterrada. Las montañas temblorosas decidían entre rendirse al encanto de las aguas barrosas o esperar a ver qué tanto podía crecer un río. Se agrandó tanto ese río que desbordó los puentes y las aguas ya no parecían aguas sino llamaradas porque no caían desde el cielo oscuro sino que se elevaban desde esa hendidura de la tierra, justo como las llamaradas del cuadro de las ánimas. El río iba a recuperar el tamaño arcaico de cuando tenía la altura del Cerro de la Cruz; iba a atraparnos en un remolino indescifrable y nos iba condenar a vivir esta vida mojada debajo del agua, enredados en un bucle en el que nuestros fogones y nuestras velas serían seña para que una gente de arriba no osara mirar con tanto empeño a la creciente. Yo siempre miré, desde la segura orilla que era la casa de madera de mi abuelita, a ver qué tanto podía crecer un río. Mis tíos y mi mamá temían, como teme la gente grande, llegar a saber qué tanto se resiste una montaña a ese encanto. No sabíamos si la montaña

podría cerrar los ojos y no marearse hasta caer sobre el agua soberbia; no sabíamos si rodaría la montaña sobre el río que la llamaba con gritos enloquecidos desde los furiosos ojos de agua. Eso era temeroso. El río rugía siempre al lado de nuestra casa; rugía hasta la cima de la montaña que tenía cicatrices de piedra entre la vegetación oscura. Nosotros vivíamos debajo de la montaña, tan debajo que es como si hubiéramos vivido dentro de ella.

Margarita Arévalo

Es como si hubiéramos salido de esas cuevas negras. La madre de todos, sin embargo, fue Margarita Arévalo. Mi abuelita nació en Tocaima. Había sido llevada a La Aguadita por el viejo Saturnino Sotelo, quien se robó a esa jovencita de catorce años que trabajaba como empleada doméstica en Fusagasugá. Se la llevó a vivir en una cueva que había en la finca, en donde él vivía solo, unos ochenta metros más arriba del nivel del río. Había venido de Villa de Leyva como un expatriado porque según mi tía Leonarda a él no lo quisieron los hermanos y por eso llegó a ese monte con su herencia en costales y bolsillos. Al fin, que nadie es de La Aguadita. Todos llegaron de algún lugar o se fueron a algún lugar. Ni siquiera hay cementerio. Yo me lo imagino al primer Saturnino ceñudo y de nariz aguileña, como la de mis tías y mi tío, con los ojos negros y el pelo desordenado por el humo de las hogueras solitarias que lo calentaron en esa cueva. La montaña, generosa en cuevas, siempre dispuesta a dejarse salir y a dejarse entrar. Y los primeros no hicieron casas, entraban a la montaña para dormir y salían de ella para buscar la vida. Era una vida prehistórica, de antes de la letra escrita. Saturnino Sotelo, el aserrador, vendía el carbón vegetal en Fusagasugá, a donde llegaba con sus recuas de bestias embarradas, con la peinilla colgando de la cadera y con la mirada desconfiada. Había metido en esa cueva antigua a la joven y morena Margarita y la dejaba allí empeñada en tareas silenciosas. Tengo el recuerdo prestado (que es como despertar del sueño de otro o “volver en él”) de un hombre hosco, recluso entre piedras, de espaldas al caserío, en un pliegue de la montaña. Pero mi abuelita se escapó de esa vida casi salvaje y se devolvió a San Gabriel, cerca de Mesitas del Colegio, a donde su padre, mi bisabuelo Humberceslao (un nombre tan improbable que debió ser cierto). Allí tuvo sus dos primeros hijos, Adela y Álvaro, que tuvieron el apellido único de su joven madre. Álvaro murió siendo un niño, el primero de los cuatro hijos muertos de mi abuelita. Adela fue de una negrura ofensiva para los gustos de su joven madre, pero por otro lado fue la favorita entre sus hijas; la más india, la más trabajadora, la que nunca salió del campo. Saturnino tuvo que encontrar su mejor cara

para ir a buscarla, a mi muy morena abuelita, para convencerla de vivir otra vez con él en la cueva que ella haría tibia. Y ella volvió y le exigió una casa de madera y le dio cinco hijos. Su primer esposo construyó la casa de madera sobre una azarosa acumulación de lajas, un algo más arriba de donde estaba la cueva que convirtieron en porqueriza. Dos piezas, cocina y zarzo. Esa casa es La casa. La montaña nos dejó hacer la casa y nos regaló los vericuetos de piedra desde los que mirábamos al mundo sin que él nos pudiera ver. Hicieron una escalera de piedra y una cocina de piedra que con los años caería en desuso en favor de la cocina de madera que yo conocí, y desde donde salía corriendo a encontrar a mi madre. En la cueva nacieron Rosalbina, Leonarda y Flor. Rosalbina murió niña, pero en las historias de Margarita Arévalo conservó una belleza sin par en esa familia de mujeres de ojos y pelo negro. La Leonarda se voló con el Miguel, decían los rumores de mi infancia. Se fueron primero a Chaguaní y luego a Miraflores y desde allí a Lejanías. Se fueron durante tanto tiempo que cuando volvieron a mi abuela le tocó acostumbrarse a esa nueva cara de la hija, casi de mujer vieja pero todavía en parto. Yo la vi sonriente en el quicio de una puerta a mi tía Leonarda. Cejas y nariz sonrientes y ningún atisbo de ese mal genio con el que dicen que le tiró piedra a mi abuelita. Tuvo dieciséis hijos con Barbaroja, el apodo que de su padre heredaron mis primos pese a que en ninguno colorearon las barbas. Volvieron tan pobres como se fueron pero con la tarea de tener hijos incompleta; de tal forma que la continuaron con obstinación en la finca a donde llegara Saturnino Sotelo hacia 1940. Mi tía Flor fue seducida por el viejo Ubaldo, a quien abandonó por un amante joven que la abandonó pocos años después. Tuvo doce hijos que se perdieron, durante temporadas desiguales, en todas las pendencias y en casi todos los vicios; pero de todos nosotros puede decirse con certeza que nos perdimos en búsquedas pendencieras por la preservación de las más caras virtudes. Los hijos de Flor, a diferencia de los demás nietos de mi abuelita, heredaron de sus padres unos ojos grandísimos y más negros todavía: en una esquina de la desigual distribución de la belleza, nacieron favorecidos. Sobre la laja, en la casa de madera, nacieron Didacio y Saturnino, quien vino a ser el cuba de Saturnino Viejo; el primero murió niño pero legó su nombre a uno de los hijos de mi tía Flor y ese segundo Didacio sería con el tiempo un relato mítico de todo lo que no se debe hacer ni ser; por eso su nombre venía precedido por “el indio ése”, pues se voló de la casa tan pronto como pudo y se perdió en los recovecos del Sumapaz, cogiendo café, siendo ayudante de busetas, emborrachándose y metiéndose en peleas sucias que cada vez lo alejaron más de La Aguadita y ahora vive en Fusagasugá y cualquiera puede encontrarlo en la plaza de mercado en donde es dueño y señor de todas

las malas palabras; y el segundo, Saturnino, heredó de su padre el nombre portentoso y el perfil recio de una divinidad pagana que conserva aún en Bogotá, en donde hace muchos años fue un vendedor de plantas exóticas que recorría los barrios del norte de la ciudad en un carro tirado por caballos que eran su bien más cuidado. El dinero que salió siempre a borbotones de sus bolsillos generosos, pero no ahora, porque envejecido y enfermo por todos los soles y tanto andar, gasta las monedas postreras en Suba, en la sombra de una cantina humilde desde donde mira al mundo con el desprecio de los que rieron con los ojos. Saturnino Sotelo, el viejo, murió tullido y viejísimo, viejísimo y tullido; como si las piedras de la cueva en la que vivió tantos años, como si las lajas sobre las que hizo la casa para su esposa, como si las piedras innumerables que lo vieron volverse viejo en un instante le hubiesen contagiado su quietud, la parálisis aterradora de las piedras de La Aguadita o la serenidad telúrica de las piedras de La Aguadita.

Margarita Arévalo murió sola en la casa de Fusagasugá, treinta y siete años años después. Vivía con el menor de sus hijos y soportaba enfermedades acumuladas que había tratado con la fe y con las medicinas, pero todo se agotó. En un tiempo fue seguidora de Regina Once, esa extraña bruja política a la que llamaban Mamá Regina, y en otro tiempo fue asidua rezandera en la iglesia del pueblo, y en ese mismo tiempo aprendió a escribir su nombre con la letra insegura de todos nosotros y con números firmes llevaba las cuentas de su negocio en papeles de color cartón. A una cerveza le decía “una amarga”; y pese a todas sus creencias encontradas y a que renegaba de los borrachos en su tienda y en su familia, los domingos, después de misa, lucía sus dientes de oro en la plaza de mercado en donde las amargas se acumulaban sobre la mesa. Sostenía que Nuestro Señor Jesucristo era liberal y que la Virgen María era conservadora. Comía de todo lo que daba esa finca de la montaña: balúes, guatilas, batatas, bore; un montón de frutos de la tierra que fueron las razones materiales de su prodigioso repertorio de palabras. Y reía, para lo cual había guardado en su memoria incalculable todos los refranes, dichos y retahílas que sacaba de su estómago cada vez que le era posible. Reía con ganas en las tardes de Fusagasugá cuando doña Natividad, una viejita morenísima con el rostro atravesado por arrugas improbables, la visitaba para que hablaran de todo el mundo o la visitaba para hacerle la visita y eso era ponerse a hablar de todo el mundo; y como tenían tantos años encima o como el mundo empezaba a pasar por su lado haciéndolas espectadoras se ponían a hablar de todas las vidas y se contaban las hazañas más insólitas (mi abuelita había agarrado a palo a una bruja que solía posarse sobre un árbol de durazno en la finca

y doña Nativa bajaba la voz a niveles casi inaudibles para hablar de su vida misteriosísima, atravesada por todas las envidias, y mi abuelita le recordaba lo de los gatos que se secaron por el yelo de finado que llevó mi padrino Leandro, el sepulturero, y doña Nativa se agarraba el codo del brazo izquierdo con la mano derecha, ¡y ambos brazos eran de un color negrísimo y eran tan secos y arrugados y flacos!, y mientras miraba fijamente a su pasado en el suelo de la tienda le contaba las andanzas de un hijo borracho por el que sufría y mi abuelita recordaba que esos vecinos de abajo de la casa eran unos galanes y no tenía que explicarle a doña Nativa que eso es que eran ladrones y doña Nativa se ponía a pensar que algunos de sus hijos eran o habían sido también unos galanes y se lo decía a mi abuelita con pesar y mi abuelita ahí sí que no podía más porque ninguno de sus hijos salió presentable y en todos ellos se acumulaban los desengaños, las borracheras, las traiciones, las peleas, los secretos indecibles, el olvido de su madre, los oficios inenabrigables, las amenazas, los robos, los hijos desjuiciados y las hijas indolentes y después ya volvían a reírse porque todos, absolutamente todos, hijos y padres e hijas y madres y también los que parecían haber caído al mundo sin sangre, tenían algún defecto o alguna maña cuya imitación en la inclemente actuación de mi abuelita hacía que las dos ancianas se murieran de la risa y la una mostraba la risa de dientes falsos que luego pasarían la noche en un vaso con agua, como para que no se seque la risa, y la otra mostraba una risa vacuna, como para reír incluso después de la risa, y mi abuelita solía terminar diciendo que “eso es pa’ risas” y después se ponía seria y recordaba algún acaso como los que causan los volcanes que se vienen cuesta abajo y arrastran a las vacas y eso ya no era “pa’ risas”, sino que “hizo fiestas”, como los borrachos en sus fiestas trágicas); yo me recuerdo bien perdido entre sus cuentos, pero ellas seguían todos los rastros, todos los dobles sentidos, en una monumental telaraña de nombres y apodos y sucesos que ocurrían entre las voces bajitas de la confianza y esas estruendosas carcajadas en las que sus cuerpos parecían desfallecer definitivamente. Eran unas viejitas comitrágicas. Mi abuelita se complacía y se entristecía y se volvía a complacer para que su amiga se riera con esa boca minúscula sobre la que los labios se habían doblado hace tiempo y ambas reían y lloraban y pasaban de la risa al llanto tan fácilmente que parecía que no fueran las mismas mujeres o que fueran víctimas de demonios crueles que manipulaban sus rostros viejos a los que de tan arrugados, al fin y al cabo, ya les cabían todas las muecas que caben en una vida humana. Y esos demonios que persiguen a quienes han vivido tanto las ponían a transitar todas esas caras, ¡todas las caras de todas las vidas humanas que hacen a todo el mundo!, por la estrecha senda de la tarde que

entraba perezosa a la tienda de mi abuelita. Mi abuelita se murió un veintiocho de diciembre, hace más de veinte años, antes de que yo tuviese alguna medida del valor de los refranes que salían de ella como un manantial inagotable en el que hasta hoy abrevan mis tías y mi madre.

El Cerro de la Cruz

Pero eso ya era en Fusa. La montaña son tres montañas. La del otro lado del río, que está como echada de espaldas y parece adormilada. La de donde viene el río, tan lejos y tan alta que es apenas un rumor, sólo desde Providencia se ve lo grande y lo escandalosa que es, como un muro que impide el paso al páramo edénico o como un acantilado o como un abismo del cual nuestra tierra es el fondo y delante del cual nuestras montañas de este lado son piltrafas. Y la montaña en la que está la finca; una montaña que parece reclinarsse, plegada sobre su vientre, para mirarnos vivir nuestra vida mojada por su agua inagotable. Pero nosotros no la llamamos montaña, la llamamos cerro y le ponemos apellido como de gente importante. Se llama Cerro de la Cruz desde que a un cura le dio por ponerle nombre a esa cosa que abrumaba al caserío, como si con ese apellido dejara de ser el cerro que era, como si poniendo un misterio sobre un misterio pudiese, por fin, escribirse la historia. La carretera que sube a Bogotá lo ve, después de una curva, como un obstáculo insalvable y por eso, donde está a punto de tocarlo, en el río, prefiere un puente y huye de esa gigantesca aparición, oscura entre la neblina. Esta montaña es la nuestra, este Cerro, siendo de la Cruz, es el de acá. Pero es mejor decir, porque así es, que nosotros somos de esta montaña, que nosotros somos del Cerro de la Cruz, que acá todo es de él. ¿Cómo pudimos sentirnos dueños de tanta neblina vuelta lajas gigantescas, el esqueleto sobre el que duerme la tierra negra y se mece la vegetación acuosa y arrogante? Yo la he visto luego a nuestra montañacerro, con los años, y contra toda experiencia de los grandores, como la única cosa que siguió creciendo; delante del cerromontaña siempre seré pequeño y cada vez seré más pequeño. Cuando la muerte me llevó a dormir otra vez en su vientre, en esa noche larga de velorio en la que el frío era negro y la neblina helada, la montaña creció hasta volverse la noche misma y arrojó la desazón que me cerraba la boca. Caminé a las tres de la mañana por la carretera impávida, desde el caserío hasta la finca. Abajo quedó mi tío, padeciendo el frío de un ataúd gris, y el yelo desde su sangre quieta me acompañó en la oscuridad. Yo caminé hasta el primer puente y luego me fui metiendo en la oscuridad total del monte al que volvía. Atravesé el puente angosto con los pasos firmes del estremecimiento y luego de atravesar con torpeza el angosto camino de la finca me

sumergí en la cama fría con el remordimiento de haber dejado a mi tío en la soledad de su velorio, velándose a sí mismo, como si no hubiera tenido un sobrino de su propia sangre. Y fui todavía más pequeño por las deudas, así que la montañacerro me cerró los ojos y yo dormí la culpa en su vientre y el cerromontaña me meció con una dulzura grave y Eso me presencié arropado por las cobijas gastadas de todos nuestros sueños.

En Semana Santa va la procesión hasta el Cerro de la Cruz, arriba de la finca que fue de mi abuelo. El camino es pedregoso y angosto y rodeado por el monte. Nosotros subíamos los viernes santos en una fila india que alargaba lo que fue procesión sobre la carretera pavimentada. En algún lugar de la peregrinación estirada iba un Nazareno con una cruz de palo, pero nosotros, los demás, subíamos pequeñas cruces vegetales que amarrábamos con los restos del camino que parecía abrirse sólo ese día. Y allá, al lado de una Cruz tan bien posada que era como si hubiera nacido allí, poníamos sobre la vegetación esponjada por el agua las cruces del tamaño de nuestras manos y el Nazareno aguaditense de barba postiza sembraba, por pocos días, su cruz, que al fin y al cabo a ese Cerro de la Cruz cada cual llevaba la suya. Todas las cruces volvían al monte como regalos que nos dio el monte para dárselo al monte mismo; se quedaban, unas más derechas que otras, que se torcían por el cansancio de sus portadores y por la ineficacia de su raíz única, mirando al horizonte blanco de la neblina y la llovizna, como si estuvieran en el fin del mundo. A las tres de la tarde del viernes santo llovía esa lloviznita aguacerosa de La Aguadita. El cura hacía la misa larga del viacrucis y luego todos bajaban resbalando sobre el barroso caminito que habían hecho cuando subieron, tres horas antes. Bajaban rápido, en una competencia que volvía avalancha de gente lo que fue procesión y fila india. Y cuando llegaban al río, el agua de la lluvia mezclada con el sudor del esfuerzo santo, muchos se lanzaban al pozo, debajo del puente. Y a veces ese profundo remolino que nadie había visto, pero del que sabíamos todos, atrapaba un cuerpo joven y atrevido y lo tenía amarrado de vueltas, envuelto en gruesos lazos de agua, encantado por el sonido del mundo que gritaba debajo del agua, hasta que se ahogaba y sólo entonces lo soltaba y el viernes se hacía todavía más lúgubre y la tarde se ponía negrísima cuando se llevaban el cuerpo sin la vida que había cobrado el río. El temor jocoso de la avalancha de gente embarrada en el viernes santo, el viernes santo oscuro en la montaña, se volvía lo que tenía que ser: un terror pánico de tragedia. Y la montaña, portentosa, nos arropaba con su agua y su neblina y con las ramas de sus árboles que crecían al revés, desde el cielo hasta el barro. En esos viernes, sobre todos los otros días, aprendíamos que todas esas cosas,

nacidas en las grietas de la montaña, caían sobre ella y sobre nosotros por algún misterioso ardid del que éramos víctimas. Y caminábamos con pena. Fueron las primeras procesiones de las que tengo memoria. A esas procesiones nos uníamos bien arriba, muy cerca de su llegada porque estábamos al mismo tiempo por fuera de La Aguadita, pero en el centro de ella, en el Cerro de la Cruz, en la fuente de todas las aguas.

Leovigildo Guaba

Mi abuelito había llegado desde Chía, en compañía de su hermano, Cristóbal Guaba, en una empresa colonizadora que tumbaba monte y hacía carbón vegetal. Quién sabe si en esa remota época ya se llamaba así La Aguadita, o si era un sólo monte sin nombre, deshabitado por los siglos, bañado por tantas aguas que caían desde el cielo oscuro o manaban desde los brillantes aposentos que les dan forma a esas montañas huecas. Con el trabajo de años compraron una finca grande, en lo alto de la montaña, pero no sabemos si el Cerro de la Cruz ya existía o sólo era una aparición tenebrosa que reclamaba respeto. Mi mamá dice que andaban en busca de un tesoro que los haría definitivamente ricos; que con el finado Floro Agudelo cavaron en Pedregales un hueco profundísimo y que en un rato de descanso una piedra monumental se rodó y tapó el pozo de los buscadores de tesoros; y que de puro miedo no siguieron. Pero quedó parte del hueco. Y hay quienes lo visitan como prueba de que fue cierto. Leovigildo Viejo siempre aguaitaba su hora de suerte con tabaco y guarapo, en cuclillas para no perder el calor, mirando a ratos al fogón y a ratos al cerro como quien descifra un enigma; servía el guarapo de un calabazo que tapaba con una tusa de mazorca y llamaba a su calabazo Marín y Marín lo emborrachaba porque tenía el secreto para enfuertar lo que debía ser fuerte; le servía guarapo al Cachirri, el perro de cacería que también se emborrachaba, y cavilaba sobre esas luces esquivas; y en los intervalos de esas meditaciones sobre la riqueza tumbaba el monte, cultivaba la tierra y talaba y quemaba los árboles gigantes de ese bosque sin fin para hacer el carbón que vendería, entre otros, al viejo Saturnino, quien vivía en una cueva generosa que le nació a la montaña. Con los años el tesoro siguió escondiéndose y mi abuelito, que nunca se resignó, le cambió su parte de la herencia de Chía a mi tío abuelo Cristóbal y se quedó a seguir tumbando monte cuando se fue a vivir con la joven viuda de la finca de abajo, al lado del río, y empezaron a nacer los Guava de Fusagasugá, a quienes les cambió el nombre un error notarial. Muchos años después de la muerte de ese abuelito al que mi abuela recordaba con tanta rabia como a su primer esposo, fui a conocer a esos Guabas de Chía, en donde se había casado mi tío Leovigildo con la hija de la hermana de su padre,

juntando, como se juntan las aguas de montañas gemelas, la sangre de los Guaba con la sangre de los Guava. Mi abuelito se casó de blanco y mi abuelita de negro. Y fueron la viudez de la segunda y la ambición insatisfecha del primero mácula y pureza de una unión condenada a durar la corta vida que le quedaba a mi abuelo. Mi madre los recuerda de blanco y de negro porque cuando se casaron, mi mamá ya era mayorcita. Luego nacieron Leovigildo y Amalia. Leovigildo fue pependenciero desde niño. Todos lo atribuían a una dolencia de los nervios que lo hacía partícipe de cualquier riña; pero de todos en la familia se decía que eran “de mal genio” y que “sufrían de los nervios”. Esos malos genios se incluyen en todas “las piedras” de ese lugar. Y habrá quienes lleguen a especular que esas piedras entre las que nacieron se les habían metido en el cuerpo desde antes de nacer. Los Guava, según afirmaba convencida mi abuelita, tenemos esa vena grande que atraviesa la frente, que la heredamos de Leovigildo Viejo, como si tuviéramos una rabia a punto de deshacernos o una piedra a punto de saltar desde lo más puro de nuestra ira, un nudo de sangre que trepa como los bejucos y se tuerce en nuestra frente. Pero esos son los Guavas de La Aguadita, como si algo en esa tierra agreste, fría como un páramo pero no tan alta como para criar frailejones, hubiese trastocado la sangre risueña y tímida que conservan los Guabas de Chía. Amalia murió niña. Fue la última de esos tíos muertos niños que rondaban, como promesas incumplidas, sombras juguetonas por las que nadie llora, las historias que contaba mi abuelita. El cuba de esa madre, que así se llama a los hijos menores, fue mi tío Cristóbal. De él heredé la voz y el pelo y fue él quien me puso, como se pone la risa sobre el acaso, el primer apodo de una ya larga saga. Mi abuelito se murió antes de que yo naciera, así que nunca supo que iba a ser abuelo, que existiría un nieto mayor entre los Guava que por algún predecible movimiento de las cosas que crecen tendría, como él, meditaciones sobre la riqueza. Se murió después de varios infartos, pero nosotros los llamamos ataques al corazón, en Arbeláez, más allá de Fusagasugá.

La memoria de las crecientes

Muchos nos fuimos. Entre los muchos todos los Guava. Buscadores de esa fortuna que siempre está más allá, la perseguimos en todos los negocios para los que nos preparó la vida y también en esos negocios inesperados que nos puso delante. De espaldas al Cerro de la Cruz para no tener que cargar esa cruz, salimos casi huyendo. Y no volvimos sino como por error al Cerro. Yo fui en el 2015. Subí una cuesta que era mucho más larga cuando era niño. Y lo mismo que hace tantos años, la gente cargó su fe humilde, esa fe popular, esa fe silvestre que crece sin cura, y las cruces se multiplicaron en una maraña

maravillosa. Las cruces crecieron debajo de la cruz grande que ahora corona al cerro; se amarraron con restos de cabuya, con bolsas de plástico, con enredaderas del monte; se clavaron debajo de la Cruz a la espera de que la neblina cesara, pero la neblina no cesa; algunas con nombres y otras hechas en casa, con cuidado para ser llevadas a peregrinar, todas escucharon los rosarios rezados por gente sin más cargo que el de ser gente. Oleadas de peregrinos que llevaron su cruz y su ruego dicho en voces bajitas: esa fe silvestre que cree por ahí, desamparada: esa fe silvestre que cree con la misma persistencia con la que las piedras esperan. Y las velamos, a las cruces, con velas de cebo y veladoras de cera. Esas llamitas no calentaron la tarde del viernes santo, pero tampoco se apagaron. Se consumieron despacito pero se consumieron. Y yo lo escribí despacio y casi con los huesos para no decir ni una mentira, que las mentiras son tan fáciles con las palabras. Han pasado ya muchos entierros y en todos a tandas lloramos y a tandas averiguamos las circunstancias y las circunstancias se mezclan y nunca explican y nosotros nos quedamos con los rosarios y los dolores. Pero a la salida de uno de esos entierros, en la tienda, nos quisimos tomar las cervezas que cabían en nuestro dolor y terminamos riendo y un Guaba de esos contó la siempre sorprendente historia del encanto que inunda al mundo y hace que el mundo tiemble. Un Juan Díaz en las montañas que van desde Chía hasta Cota. Y el mundo sigue temblando. A esa casa con sus maderas grises, la casa de mi abuelita, la pusieron al lado del camino de piedra, muy cerca del puente por el que mi tía Adela vio subir al encanto. Una de las últimas veces que fui a La Aguadita mi tía Adela me preguntó si había visto a Juan Díaz con su sombrero de paja, convencida de que yo tenía que acordarme o tenía que saberlo si era cierto que sabía tanto de Armero. Pero yo ni me acordaba ni sabía. Sentí que había dado demasiadas vueltas para volver al pozo en donde mi mamá lavaba la ropa, al lado del camino por donde el encanto subía con toda la neblina, por donde ascendía la neblina con un encanto que yo ya había olvidado. Con poco sosiego, comprendí que eso de lo que trataba la Tragedia de Armero, que yo me había demorado años en desenredar medianamente, también pasaba en La Aguadita. Me hizo caer en la razón, que es un sentimiento que se remonta en las nubes blandas, por el lecho del río hasta el páramo, de algo a lo que he venido escapando, algo que he tratado como si se tratara de otros, como si no fuera de esa montañacerro, como si el cerromontaña no hubiese velado mis sueños, como si yo no fuera de donde salen todas las aguas. La finca de mi abuelita, que ahora es de su nieto mayor, Vicente, quien ya es abuelo y conserva el apellido de ella, es una fuente inagotable de agua. De ahí sale el agua que surte al caserío que crece a lado y lado de la carretera

negra. Y todos están seguros de que la fuente profunda de toda esa agua es una acumulación de oro tan grande que cuando se mueva se formará una creciente desmesurada y se acabarán esos lugares que llamamos La Aguadita y Fusagasugá. Por eso La Aguadita es también la promesa de una fiesta inmensa de la naturaleza. Una fiesta que dejará enterrada la siempre falsa superficie del mundo. La cubrirá con la tierra revuelta que dejan las avalanchas. La dejará limpia de recuerdos de muchos y de pocos. Estará lista para volver a crecer.

Bibliografía

Acero, Sandra (2010). *Encanto y temor. Representaciones sociales en torno al volcán Nevado del Ruíz en el Norte del Tolima*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Acosta, Joseph de (1792 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias. en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas; y los ritos, ceremonias, leyes, gobierno y guerras de los Indios*. Tomo II. Madrid: P. Aznar.

Acosta de Samper, Soledad (1883). *Biografías de hombres ilustres ó notables, relativas á la época del descubrimiento, conquista y colonización de la parte de América denominada actualmente EE. UU. de Colombia*. Bogotá: Imprenta de La Luz.

Aguado, Fray Pedro (1956 [ca.1570]). *Recopilación historial*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.

Albornoz, Cristóbal de (1967 [¿1582?]). La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. En Pierre Duviols (ed.), *Un inédit de Cristobal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas* (Pp. 17-39). *Journal de la Société des Américanistes*, 56 (1).

Álvarez Gardeazábal, Gustavo (1991). *Los sordos ya no hablan*. Bogotá: Plaza & Janés Editores.

Anónimo (1975 [1966]). *Dioses y hombres de huarochirí* (José María Arguedas, trad.). México, Madrid, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores S.A.

Anónimo. (1993-1996 [1608]). Relación de las cosas notables que hay en el Distrito de esta audiencia de el Nuevo Reyno de Granada. En H. Tovar Pinzón (ed.), *Relaciones y visitas a los Andes S. XVI*, vol. 3. Santa Fe de Bogotá: Colcultura & Instituto de Cultura Hispánica.

Anzola Rodríguez, Juan Sebastián (2019). Los santos del rayo: apuntes sobre illas y objetos con fuerza en el ritual andino. En Suárez Guava, *Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias* (pp. 101-146). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Anzola Rodríguez, Juan Sebastián (2020 [2017]). *Uno hace la finca y la finca lo hace a uno. Trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca*. Santander de Quilichao-Bogotá: Editorial Gente Nueva.

Arango, Valentina (2011). *Caminaré al vaivén del tiempo. Reflexiones sobre el tiempo en Aldana*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Archivo General de la Nación [AGN] (1557). Probanza hecha en las ciudades de Santafé y Tocaima. *Salón de la Colonia, Miscelánea, tomo xxxii folios 978ra-1028v*.

Archivo Histórico Nacional [AHN]. (1940a). Probanza hecha en las ciudades de Santafé y Tocaima. *Revista del Archivo Nacional, 22(3)*, tomo iii, 3-26.

Archivo Histórico Nacional [AHN]. (1940b). Catalina Díaz, mujer de Hernando del Campo, contra Juan Díaz, su padre, sobre la legítima de su madre. *Revista del Archivo Nacional, 22(3)*, tomo iii, 27-44

Arguedas, José María (2002 [1958]). *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada Editorial.

Arguedas, José María (1985 [1964]). *Todas las sangres*. Lima: Editorial Horizonte.

Arguedas, José María (2011 [1941]). *Yawar Fiesta*. Lima: Editorial Horizonte.

Astvaldsson, Astvaldur (2004). El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto de huaca en los andes. *Hueso Húmero 44*, 87-110. Disponible en <http://www.comunidadandina.org/bda/hh44/9EL%20FLUJO%20DE%20LA%20VIDA%20HUMANA.pdf>

Becerra Olaya, Felipe. (2017). *La ilusión del solimán: Emanación peligrosa e intenciones distribuidas en Cumbal, Nariño*. (Trabajo de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Beltrán Solano, Laura (2012). *Experiencias del secreto. Pactos y encantos en El Guacamayo y Contratación, Santander*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Beltrán Solano, Laura (2018). Circuito de secretos. La sangre y los encantos en Santander, Colombia. *Pai. Revista de etnografía 4*. <https://pairevistaetnografia.wordpress.com/numeros-anteriores/numero-actual/circuito-de-secretos-la-sangre-y-las-maldiciones-en-el-guacamayo-santander/>

Benjamin, W. (1991 [1936]). El Narrador. En, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones. IV*. Traducción de Roberto Blatt. Taurus, Madrid, 1991.

Bernand, Carmen. (2008). Cerros, nevados y páramos: Un intento de arqueología etnográfica. *Revista Española de Antropología Americana 38*: 167-189.

Bolaños Gómez, Adriana (2019). ““Le dieron algo”: la mecánica de los dones ocultos y la brujería en La Primavera, Vichada”. En Suárez Guava, *Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias* (pp. 289-304). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Bourdieu, Pierre (1985 [1982]). *¿Qué significa hablar? La economía de los intercambios lingüísticos*. Traducción de Francisco Díaz del Corral. Madrid: Editorial Akal.

Bourdieu, Pierre (1999a [1997]). *Meditaciones pascalianas*. Traducción de Tomás Kauf. Barcelona: Anagrama.

- Bourdieu, Pierre (1999b [1993]). "Comprender". En *La miseria del mundo*, pp. 527-543 . Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Brosseder, Claudia (2014). *The Power of Huacas. Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru*. Austin: University of Texas.
- Buitrago, Andrea (2012). *Madres de crianza: levantando la vida en el Norte del Tolima. Estudio etnogáfico de las prácticas de crianza y adopción*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).
- Caballero, A. (1986, enero 15). El nombre de las cosas. *El Espectador*, 15: A2.
- Camargo, Alejandro (2020). Thinking through disaster: Ethnographers and disastrous landscapes in Colombia. En Virginia García-Acosta (editora) *The Anthropology of Disasters in Latin America: State of the Art*, pp 82-101. New York: Routledge.
- Camargo, Alejandro y Camacho, Juana (2018). Convivir con el agua. *Revista Colombiana De Antropología*, 55(1), 07-25. Recuperado a partir de: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/567/466>
- Carranza, Alejandro (1941). *San Dionisio de los Caballeros de Tocaima*. Bogotá: A B C.
- Carrillo, María Teresa (1997). *Los caminos del agua. Tradición oral de los Raizales de la Sabana de Bogotá*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).
- Carsten, Janneth (2011). Substance and Relationality: Blood in Contexts. *Annual Review of Anthropology* 40:1, 19-35.
- Castellanos, Daniella (2012). *Locations of envy: an ethnography of Aguabuena potters*. (Tesis doctoral, University of St Andrews).
- Castellanos, Juan de. (1997 [1589]). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá: Gerardo Rivas Moreno.
- Cayón, Luis (2013). *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
- Charfuelán Claudia (2021). *El desempeño: recuperación y posesión de tierras en el Resguardo de Guachucal, pueblo de los Pastos*. (Avance de trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).
- Charfuelán, Claudia; Ortega, Carolina; Quiguanter, Yoreli; Taimal, Janneth (2021). *Mujeres pastos en la lucha por la recuperación de tierras: resguardos de Guachucal y Cumbal*. Informe de trabajo del Colectivo *Qué decís* ante el Centro Nacional de Memoria Histórica. En prensa.
- Chaustre Fandiño L. V. (2021). Tanguá Benach. Ancestros, tierra y andares. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 23(1), 100 - 117. <https://doi.org/10.17151/rasv.2021.23.1.5>

- Chaustre, Laura y González-Quiñónez, Edward (2019). "La gente de antest tiempo: persona, pinta y montaña en Tununguá, Boyacá". En Luis Alberto Suárez Guava *Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias*, (pp. 325-354). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cieza de León, Pedro (2005 [1553]). *Crónica del Perú. El señorío de los incas. Primera parte de la crónica del Perú*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Clavijo Salas, Jaime (2012). *Las vueltas que da la vida: El cuto; una herramienta y un concepto en el sur andino colombiano*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).
- Colmenares, Germán (1978 [1973]). *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*. Bogotá: La Carreta.
- Correa, François (2004). *El sol del poder: simbología y política entre los Muisca del norte de los Andes*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Correa, Juan David (2001). *Por el diablo o por el oro, visiones hispánicas de la idolatría de los muisca y de su extirpación a partir de documentos de archivo, 1539 – 1687*. Tesis de Pregrado en Antropología, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Cote, Yolanda (2009). *Armero: mártir, reliquia y depósito de dolor. Etnografía del duelo. Tesis para optar al título de antropóloga*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).
- Cuéllar, Mónica (2010). *Tragedia en clave de despecho: cuerpo, música y liminalidad en la tragedia de Armero*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).
- Cuéllar Gempeler, M. (2011). Por ti me estoy consumiendo: cuerpo, despecho y brujería en el norte del Tolima. *Maguaré*, 25(2), 65-88. Recuperado a partir de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/29887/30107>
- Curatola, Marco (2016). "La voz de la huaca. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua". En Marco Curatola Petrocchi y Jan Szeminski (editores), *El inca y la huacan. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, The Hebrew University of Jerusalem.
- de la Cadena, Marisol (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham y Londres: Duke University Press Books, The Lewis Henry Morgan Lectures.
- de la Cadena, Marisol y Mario Blaser, eds. (2018). *A World of Many Worlds*. Duke: Duke University Press.
- Delgado Guerrero, Esteban. (2015). *La tierra jala y la sangre llama*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).
- Delgado Guerrero, Esteban (2020). *Más allá de la oposición y la complementariedad: las formas de interacción con el monte y lo sobrehumano en los Andes sur colombianos*. (Tesis de Maestría, FLACSO, Quito, Ecuador).

Delgado Moyano, Meliza. (2015). *Y vuelta despertamos la tierra. Festividad del Inti Raymi en los pueblos Pastos (resguardo indígena del Cumbal) como representación del pensamiento andino*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Douglas, Mary (1973 [1966]). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Traducción de Edison Simons. Madrid: Siglo XXI editores.

Durkheim, Emile (1992 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Traducción de Ramón Ramos. Madrid: Akal.

Durkheim, Emile (1999 [1893]). *Las reglas del método sociológico*. Traducción de L. E. Echevarría Rivera. Villanueva: Ediciones Folio.

Durkheim, Emile y Mauss, Marcel (1996 [1903]). "Sobre algunas formas primitivas de clasificación". En *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Traducido por Manuel Delgado Ruiz y Alberto López Granados. Barcelona: Ariel.

Duviols, Pierre (1977 [1971]). *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. Traducción de Albor Maruenda. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Engels, Friedrich (1994 [1890]). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Sin traductor. Bogotá: Ediciones Ave Fénix.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra*. Medellín. Ediciones Unaula.

Espinosa, Armando (2001). *Erupciones históricas de los volcanes colombianos (1500-1995)*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.

Ezcurra Rivero, Álvaro (2013): "Historias de guacas: textos pastorales y discurso historiográfico". En Oesterreicher, Wulf/ Roland Schmidt-Riese (eds.), *Conquista y conversión. Universos semióticos, teatralidad y legitimación de saberes en la América colonial*. Berlin: De Gruyter.

Fernández de Piedrahita, Lucas (1973 [1688]). *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Editorial Nelly.

Ferraro, Emilia (2004). *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la Comunidad de Pesillo*. Quito: Flacso-Ecuador y Abya-Yala.

Ferro, María del Rosario (2012). *Makruma. El don de los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Ediciones Uniandes: Bogotá.

Flores de Ocáriz, Juan (1990 [1674]). *Libro segundo de las genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo & Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Flores Galindo, Alberto (1986). *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas.

Forero, Manuel José (1938). *Selección de tradiciones santafereñas*. Bogotá: A B C.

Galindo Orrego, Isabel (2012). *Perdida en el monte encantado: Santos, infieles y tundas. Un camino entre los Andes y el mar*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Garcés, Juan Guillermo (1986). *Armero: crónica de una tragedia* (documental de 52 min.). Guión de J. D. Mejía. Medellín: Iris Producciones.

García Sauñe, Julio Daniel (2016). *El concepto de lo sagrado y su relación con el término andino huaca*. Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

García, Luz (2005). *Armero: un luto permanente*. Bogotá: Debate.

García, Catalina (2012). *Los cuentos de ser cierto de los tiempos de ser mentira. Memoria de la violencia política en el norte del Tolima. Bandoleros, bandoleras y huellas en la tierra*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

García, Catalina (2019). "Sangrenegra: correspondencias entre la sangre, los crímenes y la vida de un bandolero". En Luis Alberto Suárez Guava *Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias*, (pp. 305-324). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Garcilaso de la Vega, El Inca (1976 [1604]). *Comentarios reales de los Incas* (Tomo I). [s. l.]: Italgáfica.

Gell, Alfred (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon.

Gell, Alfred (1999). "The language of the forest: landscape and phonological iconism in umeda". En *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*, pp. 232-258. E. Hirsch, ed. Londres: Athlone.

González, H. (1986, febrero 14). Carcajadas ante el peligro. *El Espectador*, 14: A7.

González Colonia, Carlos Julio (2017). *Brujería, minería tradicional y capitalismo transnacional en los Andes colombianos: el caso del pueblo minero de Marmato*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Gose, Peter (2004 [1994]). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Sin traductor. Quito: Abya-Yala.

Gose, Peter 2008. *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.

Granada Balcázar, Lorenzo (2017). *Habitar residuos - una mirada etnográfica a los escombros en las ruinas de Armero*. (Trabajo de pregrado, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia).

Granados, Nathaly (2014). *Tejiendo vuelta: el tejido propio en la lucha por la recuperación del pensamiento pasto*. (Trabajo de pregrado, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia).

Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980). *Nueva crónica y buen gobierno*, Volumen 1. Edición a cargo de Franklin Pease G. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Gudeman, Stephen (2013 [2012]). Energía vital. La corriente de relaciones. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 17, pp. 25-47.

Guzmán Campos, Germán (1962). Historia y geografía de La Violencia. En M. Guzmán, O. Fals Borda & E. Umaña, *La Violencia en Colombia*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

Guzmán Peñuela, Laura (2018). "El faldón de los antiguos. Un estudio sobre la forma del mundo de los campesinos en el Norte del Tolima". Informe de investigación inédito. ICANH.

Guzmán Peñuela, Laura. (2014). *Mansos y jodidos: animales y cristianos en el sur andino de Colombia*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Guzmán Peñuela, L. (2020). Buscar la forma: ir sometiéndose y andar toriando caminos en el Norte del Tolima, Colombia. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 23(1), 65 - 99. Recuperado a partir de <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/2487>.

Guzmán Peñuela, Laura y Martínez Quijano Natalia (2019). Entrar y salir de la tierra. Eventos y lugares de la fuerza reproductora en el suroccidente andino colombiano. En Luis Alberto Suárez Guava, *Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Haraway, Donna (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke: Duke University Press.

Haraway, Donna (2017 [2003]). *Manifiesto de las especies de compañía*. Traducción de Victoria Gasteiz. Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones.

Harvey, David (2014 [2014]). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. (Trad. J. M. Madariaga). Quito, Ecuador: IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.

Henare, Amira, Holbraad, Martin y Wastell, Sari (2007). *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Londres: Routledge.

Hertz, Robert (1990). *La muerte y la mano derecha*. Selección, prólogo y traducción: Rogelio Rubio Hernández. Madrid: Alianza Editorial.

Holguín, Laura (2019). "De lo "floriado" a lo marchito. El sistema del enrollamiento y la voluntad del barro en Aguabuena, Colombia". En Suárez Guava, *Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias* (pp. 267-288). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Hugh-Jones, Stephen (2009). The fabricated body. Objects and ancestors in Northwest Amazonia. En F. Santos-Granero, *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (págs. 33-59). Tucson: The University of Arizona Press.

Hurtado, Christian (2008). Juan Díaz, el mohán hidalgo. Territorio y memoria en la Mesa. Informe del curso Taller de técnicas etnográficas, Universidad Nacional de Colombia.

- Ingold, Tim (2012). Contra la cultura, abrazando la vida: antropología más allá de la humanidad. en *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*, pp. 35-52. Montevideo: Ediciones Trilce, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y Extensión universitaria-Universidad de la República.
- Ingold, Tim (2013). Los materiales contra la materialidad. *Papeles de Trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*, 7(11), 19-39.
- Ingold, Tim (2015). Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. *Etnografías Contemporáneas* 2(2), 218-230.
- Ingold, Tim (2017). ¡Suficiente con la etnografía! *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 143-159.
- Ingold, Tim (2018a). *Anthropology and/as Education*. New York: Routledge.
- Ingold, Tim (2018b). *La vida de las líneas* (Trad. A. Stevenson). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Ingold, Tim (2018c). One World Anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8(1-2), 158-171.
- Jouannais, Jean-Yves (2017 [2012]). *El uso de las ruinas. Relatos obsidionales*. Traducción de José Ramón Monreal. Barcelona: Acontilado.
- Kohn, Eduardo (2013). *How forest think*. University of California Press.
- Latour, Bruno (2008[2005]). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*. Traducción de Gabriel Zadunaisky. Buenos Aires: Manantial.
- Layton, Laura (2012). *Frío, caliente y fresco. Contaminación y cura en Murillo (Tolima)*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).
- Lévi-Strauss, Claude (1965 [1962]). *El totemismo en la actualidad*. Traducción de Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude (1971 [1950]). Introducción a la obra de Marcel Mauss. En Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Ed. Tecnos.
- Lévi-Strauss, Claude (2006 [1962]). *El pensamiento salvaje*. Traducción de Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levy-Bruhl, Lucien (1947 [1910]). *Las funciones mentales de las sociedades inferiores*. Sin traductor. Buenos Aires: Lautaro.
- Limón Olvera, Silvia 2017. Centellas sagradas. El culto al rayo en los Andes centrales. *Latinoamérica* 65: 107-132.
- Lohmann Villena, Guillermo (1999 [1948]). *Las minas de Huancavelica en los siglos xvi y xvii*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Londoño Sulkin, Carlos (2012). *People Of Substance: An Ethnography of Morality in the Colombian Amazon*. Toronto: University of Toronto Press Inc.
- López de Gomara, Francisco (1979 [1552]). *Historia general de las Indias; Vida de Hernán Cortés*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Lozano-Rivera, Camilo Ernesto (2020). *Fragmentos de ciudad. Obsolescencia y Territorio en Manizales (Colombia) y Otavalo (Ecuador)*. (Tesis doctoral, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia).
- Lyons, Kristina (2019). Ríos y reconciliación profunda: la reconstrucción de la memoria socio-ecológica en tiempos de conflicto y “transición” en Colombia. *Maguaré*, 33(2), 209-245. <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86201>
- Lyons, Kristina (2021). Mejorar los conflictos: derechos de la Amazonía en mundos cosmopolíticos. *Revista de Antropología y Sociología Virajes* 23(2), pp. Por definir.
- Malinowski, B. (2001 [1922]). *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*. Traducción de Antonio Desmots. Barcelona: Ediciones Península.
- Mannheim, Bruce y Salas Carreño, Guillermo (2015). “Wak’as: entifications of the Andean sacred”. En Tamara Bray (editora) *The Archaeology of W’akas: Explorations of the Sacred in the pre-Columbian Andes*, pp. 46-72. Boulder: University Presses of Colorado.
- Martínez Gabriel (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes* 69: 85-115.
- Martínez Quijano, Natalia (2014). *¡Anoté la fecha! Cuentos de enamorados, vuelta algunas formas de suerte en Aldana-Nariño*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).
- Marulanda García, David (2021). *La vida como andadera y el trabajo como conquista del agua. Indagaciones sobre el mundo con una familia embera chami del Risaralda*. (Tesis de Maestría en Ecología Humana y Saberes Ambientales, Universidad de Caldas).
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1968 [1845]). *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y el socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces. Montevideo: Eds. Pueblos Unidos.
- Mauss, Marcel & Hubert, Henry (1971 [1902-1903]). Esbozo de una teoría general de la magia. En Mauss, M. *Sociología y antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Ed. Tecnos.
- Mauss, Marcel (1971 [1925]). “Ensayo sobre el don”. En *Sociología y antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Ed. Tecnos.

Micarelli, Giovanna (2021): Feeding “the commons”: rethinking food rightsthrough indigenous ontologies, *Food, Culture & Society*, DOI: 10.1080/15528014.2021.1884402

Millán Guzmán, Juliana (2003). *La casa campesina: Construcción cultural del lugar en Saboyá (Boyacá)*. Tesis para optar al título de antropólogo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (sin publicar).

Millones, Luis (1990). *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

Molina, Cristóbal de (2008 [1573]). *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Lima: Cátedra UNESCO Cultura, Turismo, desarrollo - Universidad de San Martín de Porres. Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo.

Montesinos, Fernando de (1906). *Anales del Perú*. Tomo II. Madrid: Víctor Manuel Maurtua y Uribe.

Morales, Jorge (2001). Los encantos: escenarios de relaciones interétnicas. *Boletín del Museo del Oro*, 50, 1-42. Consultado el 15 de febrero de 2019 en <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/4867/5113>

Moreno Baptista, César (1994). *Mítica y paisaje en el desierto de la Candelaria: un planteamiento de religiosidad campesina como religiosidad local*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Morote Best, Efraín (1988). *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Nates Cruz, Beatriz (2002). *De lo bravo a lo manso: territorio y sociedad en los Andes (macizo colombiano)*. Quito: Abya-Yala: Corporación Ambiental Madremonte.

Nieto, Johan (2010). *Entre Muñecas, Monstruos y Encantados: Las Rojas Luces del Deseo en Armero y el Norte del Tolima*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Niño, Juan Camilo (2007). Sueño, realidad y conocimiento: noción del sueño y fenomenología del soñar entre los ette del norte de Colombia. *Antípoda* 5: 293–315. Recuperado a partir de: <https://revistas.uniandes.edu.co/toc/antipoda/5>

Osejo, Edmundo y Flores, Álvaro (1992). *Rituales y sincretismos en el Resguardo Indígena de Ipiales*. Quito: Abya-Yala.

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1991). Matrimonio y cambio cósmico: Huatyacurí. *Antropológica* (9): 53-72.

Ortiz Hernández, Natalia (2009). El conquistador infiel. Las formas de Santiago Apóstol en los Andes centrales durante la colonia. *Maguaré*, 23, pp. 265 – 301. Disponible en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/15048/15847>

Ortiz Hernández, Natalia (2011). *Chancuco, aguardiente y trampa. Una etnografía de Aldana (Resguardo Indígena de Pastás)*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

- Ortiz Hernández, Natalia (2016). *¡Que alcance para todos! Comida y fuerza en los Andes (Pueblo de los Pastos)*. (Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).
- Ospina, Andrés (2010). *Con dos te veo, con tres ato. Con el Padre, con el Hijo, con el Espíritu Santo. Magia, Brujería y la Tragedia de Armero*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).
- Ospina, Andrés (2013). El sacrilegio sagrado: narrativa, muerte y ritual en las tragedias de Armero. *Revista Colombiana de Antropología Volumen 49 (1)*, pp. 177-198. Disponible en <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/299/246>
- Ospina Andrés (2019). "Sangre vertida en sangre: remedio y castigo en el cuerpo de los nasa". En Luis Alberto Suárez Guava *Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias*, (pp. 247-266). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Ovalle, G. (1993-1996 [1581]). Relación de La Trinidad y La Palma por Gutierre de Ovalle su conquistador. En H. Tovar Pinzón (ed.), *Relaciones y visitas a los Andes S. XVI*, vol. 3. Santa Fe de Bogotá: Colcultura & Instituto de Cultura Hispánica.
- Páez, Roberto (1960). *Cronistas coloniales*. Estudio, biografías y selecciones de J. Roberto Páez, vol II. Puebla, México: Editorial José M. Cajicá.
- Palacios Palacios, Danilo (2013). Somos indios revueltos. Lógica de las recuperaciones en el sur andino. Una historia etnográfica. *Revista Mopa-Mopa*, Instituto Andino de Artes Populares-ladap, (22), 88-107.
- Palacios Palacios, Danilo (2014). *Rezaban la aurora. Relatos del sur de Nariño*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).
- Páramo Bonilla, Carlos (2009). *Lope de Aguirre o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Páramo Bonilla, Carlos (2011). El corrido del minero: hombres y guacas en el occidente de Boyacá. *Maguaré* 25, pp. 25-109.
- Páramo Bonilla, Carlos (2019, 19 de marzo). Serpientes luminosas, huacas tremebundas: Encontrando a Túpac Amaru en el Sur andino de Colombia. Una nueva y muy vieja interpretación de la Gran Revuelta andina de 1780. Bogotá: conferencia en elCANH. Disponible en https://www.youtube.com/watch?time_continue=57&v=LCDzE93vofl&feature=emb_logo
- Páramo Rocha, Guillermo (1979). Un examen lógico-matemático de la continuidad del tiempo histórico. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 9, 77-122.
- Páramo Rocha, Guillermo (1989). Lógica de los mitos-lógica paraconsistente: una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito. *Ideas y Valores*, 79, 27-67.
- Páramo Rocha, Guillermo (1993). La cerbatana de Wmá Watú y el espejo de Poincaré. Ponencia presentada ante el simposio Uso de modelos formales en las ciencias sociales.

La experiencia colombiana. COLCIENCIAS – Academia Colombiana de Ciencias Económicas, abril 30 de 1993.

Pardo, Aristíbulo (1947). La leyenda de Juan Díaz o El mohán del Tequendama. *Revista de Folklore* (2), 97-106.

Perugache, Jorge (2015). *Voltear la tierra para despertar la vida: el resurgimiento de los pueblos del valle de Atriz, en el municipio de Pasto (Colombia)*. (Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Platarrueda, Claudia (2018). Ir, volver y quedarse yendo. Motivaciones sobre el campo. Conferencia en el marco de *Conversaciones sobre asuntos de campo*. Manizales, 28 de septiembre.

Platarrueda, Claudia (2019). *La voz del proscrito. Experiencia de la lepra y devenir de los lazaretos en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Pulido, Nicolás (2012). *Este pueblo es un corrido de macheteras y amoríos. Etnografía de la vida cotidiana en el casco urbano del municipio de Murillo (Tolima) a la luz de las memorias, los personajes, las violencias y los días de mercado*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Quigüantar Cuatín, Yorely (2020). *Los castillos: Santos, fiesteros y crianzas en los Pastos- Resguardo de Guachucal-Nariño*. (Trabajo de pregrado, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia).

Rappaport, Joanne (2005 [1994]). *Cumbe renaciente: Una historia etnográfica andina*. Traducción de Cristóbal Landázuri. Bogotá: ICANH.

Reina, María Inés. (2010). *Manifestaciones de los taitas guacas en el resguardo indígena de Pastás*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Rengifo Gardeazábal, Mauricio (2006). Teorías de la posesión. *Revista de Derecho Privado* 37 (1): 3-75-

Restrepo, Daniel (1952). *El Mártir de Armero: La vida y el sacrificio del padre Pedro María Ramírez Ramos*. Bogotá: Imprenta Nacional.

Restrepo, Javier (1986). *Avalancha sobre Armero. Crónicas, reportajes y documentos de una imprevisión trágica*. Bogotá: El Áncora Editores.

Riaño, Juan Camilo (2020). *Los misak-misak se enrollan, se extienden y retoñan en el nupirau: una etnografía de la vida en el Nukotrak*. (Trabajo de pregrado, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia).

Rivas, Medardo (1983 [1899]). *Los trabajadores de tierra caliente*. Bogotá: Editorial Incunables.

Rivera, A. (1985, noviembre 22). En Armero: se salvaron los muertos. *El Derecho*, 22: A4.

Rivera Morato, María del Pilar (2010). *Entre el viento el monte y la cocha: El mal aire y los espíritus del monte en el resguardo indígena de Pastás*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

- Rodríguez, Pedro Alejo (1938). *La Mesa de Juan Díaz*. Bogotá: Editorial Cromos.
- Rodríguez Cuenca, José Vicente (2010). El papel de la antropología forense en la identificación de las víctimas del holocausto del Palacio de Justicia, Bogotá, Colombia (1985). *Maguaré* 24, pp. 333-35.
- Rodríguez Freyle, Juan (1979 [1636]). *El Carnero. Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rodríguez Suárez, Ana María (2020). *Resolver y andar en junta en un mundo que torea. Antropología de la vida campesina en San Bernardo, Cundinamarca*. (Trabajo de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).
- Rojas, Lucía; Herrera, Luisa y Londoño, Mauricio (1974). Estudio preliminar sobre la zona arqueológica de Pupiales (Nariño). *Revista Colombiana de Antropología* (17), 147-183.
- Rostworowski de Díez Canseco, María (1988). *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, John (1946). "Inca culture at the time of the Spanish conquest". En *Handbook of South American Indians*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, vol. 2, 183-330, Washington.
- Saade Granados, Marta (2016). Tejedoras en el suroccidente colombiano: entramando trabajo, pensamiento y vida. En Graciela Maglia y Leonor Hernández (editoras), *Memorias, saberes y redes de las culturas populares en América Latina* (pp. 406-430). Bogotá-Lima: Universidad Externado de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Salas, Guillermo (2019). *Lugares Parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos*. Lima: Fondo Editorial PUCP .
- Salomon, Frank. (1998). How the huacas were: The language of substance and transformation in the Huarochirí Quechua manuscript. *RES: Anthropology and Aesthetics* 33: 7 – 17.
- Sánchez Garrafa, Rodolfo (2014). *Apus de los cuatro Suyus: Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Cuzco: Instituto de Estudios Peruanos – Centro Bartolomé de las Casas.
- Santa María Juárez, Luis Alberto (2016). *Mercurio y taki onqoy en el Perú del siglo XVI en la Pontificia Universidad Católica del Perú*. (Tesis de maestría, Pontificia universidad católica del Perú, Lima, Perú).
- Santa Gertrudis, Fray Juan (1970 [1801]). *Maravillas de la naturaleza*. Bogotá: Editorial Kelly.
- Santos, Laura (2020). *Entre el Guáitara y el Chota: definiciones de guaico en la región andinonariñense*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

- Serje, Margarita y Pineda Camacho, Roberto. "Somos indios, somos empresarios, somos pastos": una etnografía del desarrollo empresarial indígena en Colombia. *Maguaré* 25(1): 111-130.
- Simón, Fray Pedro (1981 [1621]). *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales*. 6 vols. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Suárez Guava, Luis Alberto (2003). *El tiempo entre los inga de Bogotá: una experiencia etnográfica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Suárez Guava, Luis Alberto (2008). Juan Díaz engañado por la riqueza. Un artífice de la fortuna y la tragedia en el mundo colonial. Bogotá. *Maguaré*, 22, 223-289.
- Suárez Guava, Luis Alberto (2009). Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero. Bogotá. *Maguaré*, 23, 371-416. Universidad Nacional de Colombia.
- Suárez Guava, Luis Alberto (2013). Guacas: teorías de mundo en los Andes colombianos. Pasto. *Revista Mopamopa*, 22, 10-49. Instituto Andino de Artes Populares.
- Suárez Guava, Luis Alberto (2019a). La vida de las cosas y las formas del conocimiento: desafíos para hacer otras antropologías. En *Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias*, pp. 19-48. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Suárez Guava, Luis Alberto (2019b). Nos habita y nos golpea. Persecución de la sangre en La Aguadita. En Luis Alberto Suárez, *Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias*, pp. 356-379. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Suárez Guava, Luis Alberto (2020). El mundo crece en vueltas. Huacas de Huarochirí y posesiones de la tierra en Cumbal. Charla en la clase Territorio, cognición y cultura, Universidad de Caldas. Disponible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=5DDPP-2Irv4>
- Suárez Guava, Luis Alberto (2021). Una antropología con las manos sucias y la barriga llena. Propuesta de trabajo seguida de muchos rayes. En Diana Bocarejo, María del Rosario Ferro y Luis Alberto Suárez, *La etnografía: problemas y soluciones*, pp. 76-116. Bogotá: Asociación Colombiana de Antropología.
- Taimal, Janneth (2021). *Indios Resueltos. Crianzas y rodeos de primero cumbales los herederos legítimos de los primeros cumbales*. (Trabajo de pregrado, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia).
- Tarapues Cuaical, Efrén (2008). Los Pastos, Fiesta a Taita Sol, Inti Raymi. *Revista Asociación de Cabildos y autoridades tradicionales del nudo de los Pastos "Shaqiñan"*. Cumbal: Ministerio de Cultura.
- Taussig, Michael (2002 [1987]). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre terror y curación*. Traducción de Hernando Valencia Goelkel. Bogotá: Norma.
- Taussig, Michael (2015). *The Corn Wolf*. Chicago and London: University Of Chicago Press.

Taylor, Gérald trad. (2008 [1987]). *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Taylor, Gerald (2000). "Camay, camac y camasca en el manuscrito quechua de Huarochirí. En *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, pp. 1-17. Lima: Centro Bartolomé de Las Casas – Instituto Francés de Estudios Andinos.

Unas, H. (1985, noviembre 19). En Armero se hará "mini-Brasilia". *El Espectador*, 19: A13.

Valero, Helí. (2008). El río minero: matagente, ladrón y fantasmal. *Maguaré*, 22, 205-222.

Van de Guchte, Maarten (1990). *"Carving the world": Inca monumental sculpture and landscape*. Tesis doctoral en antropología. University of Illinois at Urbana-Champaign.

Vargas Machuca, Bernardo (1892 [1599]). *Milicia y descripción de las Indias*, vols. I y II. Madrid: Librería de Victoriano Suárez.

Vasco, Luis Guillermo (2002a). El pensamiento telúrico del indio. En *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india* (pp. 196-202). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Vasco, Luis Guillermo (2002b). Replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográficos. en *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india* (pp. 452-486). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Vasco, Luis Guillermo (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa*, 6, 19-52.

Velandia, César (1993). Se perdió Teresa, se la cargó el mohán. Modelo para un análisis estructural de las narraciones campesinas en el Tolima. *Museológicas*, 1(1), 5-73.

Vengoechea, Consuelo (1992). *Los Tunjos en la tradición oral de los campesinos andinos*. (Trabajo de pregrado, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia).

Victorino, José Humberto (2004). *Los Encantos del Altiplano Cundiboyacense: simbología y medio ambiente en la cosmovisión raizal*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Viveiros de Castro, Eduardo (2010 [2009]). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Katz.

Viveiros de Castro, Eduardo (1998). "Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 469-488.

Wardle, Huon (2011). I, me, myself y los dilemas de la voluntad en Kingston, Jamaica. *Maguaré*, 25(2), 11-39. Recuperado a partir de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/29877>

Zambrano, Carlos (1993). *Hombres de páramo y montaña: los yanaconas del macizo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Zambrano, Carlos (1997). Vírgenes y santos. Los remanecidos del Macizo Colombiano. *Revista Colombiana de Antropología* 25: 272-299. Disponible en <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1357/991>

Zamora, Alonso de (1945 [1701]). *Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*, tomos I y II. Bogotá: A B C.

Zuidema, Tom (1995). *El sistema de ceques del Cuzco: la organización de la capital de los Incas*. Con un ensayo preliminar. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.