

Universidad del Cauca
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Doctorado en Antropología



Tesis Doctoral

Popayán: de ciudad blanca a ciudad policromada
¿Incongruencia cultural—entre el mito y la realidad?

Mg. Guillermo León Martínez Pino
Estudiante

Director:
Phd. Felipe García Quintero

Una vez enriquecidos, han tratado en lo posible de convertir la ciudad en escenario y decorado acorde con sus truculentas ínfulas de señorones. Han levantado templos que sin duda son suntuosos y en cuyos espacios plácidos hasta presumiblemente Dios podría habitar un rato. El oro que les sobra, después de haber preservado y atesorado la mejor cuota para ellos, lo han dado generosamente para que los altares brillen con escándalo y regodeen entre iridiscentes y desafiantes pedrerías. Las imágenes se agolpan en multitud callada. Las desafiantes custodias socaban y a veces humillan la plenitud del sol. Los ornamentos, los artesonados, las doradas joyas, las verdes esmeraldas, los sangrientos rubíes testimonian que ese Dios que supuestamente reverencian tan bien es de este mundo y que se deleita y acepta las ofrendas.

Víctor Paz Otero (2010)

A LA MEMORIA DE CECILIA MI MADRE

Ayer hice una visita fugaz a mi pueblo natal: Usenda. Fui a conversar con mi madre y, desde su morada definitiva, me preguntó, qué había hecho en todos estos años de ausencias obligadas. En mi vida –le dije– he dado vueltas alrededor de la luna un montón de veces, con las noches oscuras y aciagas o con el resplandor alegre de las luciérnagas. Mi corazón, ha latido a cien revoluciones por minuto, cuando el esplendor de la vida ha tocado a mi puerta o, ha desacelerado su latir cuando la desesperanza abre la ventana sin pedir permiso y deja simplemente que las sensaciones se suceden.

He vestido mi cuerpo con pieles gruesas para guarecer el alma andariega que me ha acompañado desde el inicio de mis primeros tiempos. He olido y respirado las fragancias que tienen sabor a afectos y me he frotado cada día con las esencias que afloran del néctar de sus aromas. He escuchado el sutil encanto, la ingenuidad y el asombro, en las voces de los niños y, he saboreado en cada instante la cadencia de las músicas mulatas, que alimentan mi incontrolable e ingobernable alegría.

Me he emocionado con todos los guiños, las miradas coquetas y andariegas, de la gente que va y viene, sin prisa, en este maravilloso viaje que transito, sin proponérmelo. Cuando decido regresar a mi nueva morada, atiborro en mi mochila, todas las cosas buenas que me acompañaron en este sonámbulo deambular. Entonces guardo con recato:

Todos los crepúsculos de las mañanas y los atardeceres, que dan vida a mis sueños; escondo en un cofre de plata, las pupilas llenas de miradas callejeras junto a las sonrisas tatuadas de labial impregnadas sobre un papel de servilleta; no limpio mi cuerpo ni mi piel de las caricias, abrazos y besos que he recibido desprevenidamente, en un parque, en un bar o en una calle cualquiera; no destapo mis orejas llenas de susurros, frases y palabras que maravillan y hacen coros que dan vida.

Y por si algo me faltara, en el bolsillo invisible, escondo las lágrimas; la tristeza; la soledad; el desamor y las despedidas sin regreso; el trago amargo de las noches de insomnio; el estruendo de los sonidos de la muerte, el áspero y estridente dolor de los seres idos; las borracheras y las resacas; los miedos y las osadías, las pataletas y los absurdos; porque también este otro lado de mi existencia, me habita, me constituye, como el ser que hoy disfruta de lo bella, incierta y contradictoria que es esta vida y de la cual no tenemos escapatoria ni salvación posible.

AGRADECIMIENTOS

No ha resultado sencillo discernir de qué forma una reflexión como la que presento en este texto –aún inconclusa y por supuesto con muchos baches–, ha requerido de un trabajo dispendioso, recorriendo autores, libros, líneas y palabras escritas o dichas; marcando avances, retrocesos, preguntas, incógnitas, etc., que se entremezclan y funden en la interioridad con encuentros, desencuentros y debates, con interrogantes pertinentes y respuestas iluminadoras, con mitos, creencias, gestos, con silencios y complicidades de quienes mantienen conmigo una especial sensibilidad «sentipensante» que podría llamarse intelectual si no fuera porque se halla surcada por latidos emocionales. En este caminar por la conversación, se aprende a mirar el mundo desde diferentes perspectivas, a reconocer nuestras propias precariedades, enfrentándolas con honestidad e invitándonos a sí mismos a contrastarlas con las perspectivas de los demás, en una suerte de contacto fértil entre lo diverso.

En el divagar, por estos difíciles recovecos, he tenido la fortuna de sentirme acompañado por quienes –como lo dijera el poeta Ray Bradbury–, se inyectan cada día con fantasías para no morir de realidad y, por eso tengo el gusto de decir que todos ellos circulan por estas líneas. En este baúl repleto de nombres, agradezco las complicidades afectuosas de Lali Gómez y Jorge Bastidas, ellos me han enseñado que la amistad es un dar sin deuda, un don, y como tal, es gratuita.

No puedo dejar de nombrar las imprescindibles y saludables charlas cotidianas, académicas, pero sobre todo lúdicas y festivas, siempre inconclusas, con mis compañeros del curso doctoral: Alfayma Sánchez, con ella aprendí a escuchar los fantasmas desbarrancados y mágicos que encierran las laderas de Cali; Jesús «Chucho» Gonzáles, un hombre enamorado de las sensibilidades festivas, con él conocí figurativamente esa Cali intersticial y noctámbula, esa urbe de luces y de sombras, como retrato de sus sentimientos y emociones; Tulio Clavijo, un ser de solidaridades profundas, comprometido con la denuncia y puesta en escena del padecimiento de las comunidades negras. Ellos, con todas sus historias singulares, han alimentado mi incontrolable irracionalidad dionisiaca, para despistar los asechos fantasmales de la academia y la razón.

Agradecimiento especial merece el profesor Cristóbal Gnneco, quien instaló en nosotros la duda, la inquietud y la incerteza, como criterios metodológicos para abordar el anchuroso camino provisional e imprevisto del conocimiento.

Al profesor Felipe García Quintero, quien con su alma irreductible de poeta, me convenció que es posible escribir con los dedos libres, sin partituras, porque la poesía es también una particular forma de escritura de la vida, esa escritura que acompañada de metáforas y de imaginación creativa puede desentrañar los enigmas de lo anónimo e incierto, mucho más en una nación aletargada por siglos con el

fantasma de múltiples violencias, en donde este otro lenguaje, se constituye en el gran modelador de la sensibilidad y el afecto.

A la siempre incondicional y amorosa compañía de Adriana Zambrano; la única que sabe de las aventuras íntimas de mi vida, a quien le he confesado que escribo para recuperar las palabras andantes de mi madre Cecilia, esa mujer de pasiones intempestivas que, desafortunadamente ya no está conmigo, pero que sigue siendo un fuego que ardiendo orienta mis sueños, mis locuras y ambivalencias.

A mis hijos Giovanna, Jozef Paolo y Luisa María, con quienes algún día tendremos la posibilidad de espiar nuestros pecados al viento, pasear por el bullicio del día y los silencios de la noche, refrescar por siempre la memoria de mi espíritu aventurero. Luego borrachos de ron y de silencios, dejar la memoria a la deriva, como un tablero en blanco, para que ellos escriban los últimos resquemores de sus vidas.

A mis hermanos, Oscar y Rigoberto, con quienes desde muy temprana edad asumimos los riesgos hostiles del destino, junto a ellos he aprendido a caminar y a observar, con mirada irónica, esta ciudad de opaca blancura, donde cada noche llega de manera distinta; una ciudad de santos, poetas, héroes, locos y pordioseros; una ciudad que camina con la cinética de su reloj de cabecera; una ciudad donde dios cabalga desnudo por sus calles enlutadas y envejecidas por las penas ocultas de sus habitantes ancestrales.

A todos mis amigos de los años 70, con quienes compartimos los primeros sueños con aromas cálidos teñidos por el vértigo de la revolución. A todos ellos quisiera esculpirles sus rostros a golpe de recuerdos y de fantasías, para que no muera la esperanza que aún nos habita y recorre silenciosa las apacibles calles blancas de esta ciudad que se desvanece cada día hacia el abismo de la nada.

A todos los amigos del fútbol y de la bohemia, quienes en medio del ritual lúdico de la fiesta, me han enseñado que el mundo no es solamente razón y que la brújula no es el único artefacto del que podemos servirnos para delinear el camino; sino que falta crear formas múltiples de encontrarnos, reconocernos, encantarnos y construir juntos los nuevos derroteros para caminar los multicolores paisajes que habitamos.

Sé que si algún mérito posee este trabajo que hoy comparto, se lo debo a todos ellos y a muchos otros amigos que me han acompañado en mi trasegar, más no así las imprecisiones, incongruencias y carencias, que son atribuibles y están amparadas solamente bajo el manto de mi responsabilidad.

Guillermo León Martínez Pino

TABLA DE CONTENIDO

A manera de introducción: «una ciudad es límite, hasta donde llegamos, pero también es abertura, desde donde entramos»

CAPÍTULO I: EN AMÉRICA NO ESTABA EL PARAÍSO, ESTABA EL DEMONIO PERSEGUIDO POR LA MAJESTUOSIDAD SACRIFICIAL DEL DIOS CRISTIANO ÚNICO

1. La visión devota, irritante y segregadora de la cristiandad: la representación geopolítica a partir de la fábula de los hijos de Noé
 - 1.1. «En 1492 los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en América y descubrieron que existía el Pecado»
 - 1.2. El poder pastoral: hay que crear pecadores y delitos para moldear el alma y disciplinar los cuerpos
 - 1.3. La orgía de la muerte y el desgarramiento brutal del alma aborígen

CAPÍTULO II: POPAYÁN: «LOS DESTELLOS DE FONÉTICA INDÍGENA SE ANUDAN A SU NOMBRE SONORO»

1. La arrogancia de la mentalidad fundadora de las ciudades como correlato de la geografía de la imaginación
- 1.2. Popayán y su acto fundacional: El borramiento material y simbólico del territorio del Cacique Payán
- 1.3. Popayán la policromía de una ciudad cuyo fondo de música es indígena
- 1.4. La aristocracia Payanesa: «la podredumbre del delito recubierto de oro y de riqueza»
- 1.5. La carne es fragilidad sufriente y el demonio se impone con su imperio caótico
- 1.6. La púber republicana Popayán: una ciudad de ruidos y espejismos

CAPÍTULO III: EL ENCANTO DE UN MUNDO DESENCANTADO: LA RACIALIZACIÓN CIENTÍFICA DESDE LA «ILUSTRADA POPAYÁN»

1. La presbicia del criollismo Ilustrado Payanes para observar los otros mundos Amerindios
2. «Éramos felices y nos civilizaron»: a propósito de la falacia mitológica de la razón
 - 2.1. «Nuestro ser mestizo fue engendrado y parido en esa confusión de los ritmos del tiempo»
3. La humanidad se hunde en un nuevo género de barbarie totalitaria

- 3.1. La ciencia del orden como sistema de ocultamiento y uniformización de la verdad
- 3.2. «El hombre sin atributos: una de las últimas temeridades suntuarias de la razón pura»
 - 3.2.1. Francisco José de Caldas: el «Fausto» Payanés que vende el alma al demonio a cambio de conocimientos
 - 3.2.2. Camilo Torres Tenorio: el abnegado abogado teologal y sus encrucijadas ilustradas
4. Popayán y los hijos de otro tiempo: la guerra algo más que la «continuación de la política por otros medios»
 - 4.1. Tomás Cipriano de Mosquera: el parto bestial de locura suicida contra su propia parentela
 - 4.2. José María Obando: la adusta presencia trágica de un hombre proscrito desde el útero materno y su cuna de nacimiento
 - 4.3. José Hilario López: el herrero sublime que hizo arder la foja incandescente para transformar la vida en fuerza telúrica

CAPITULO IV: POPAYÁN Y SUS PRÓCERES: SANTIFICADOS SEAN SUS NOMBRES, NO LOS DEJEN CAER EN TENTACIÓN Y LÍBRANOS DE LA MODERNIDAD

1. En el Cauca: «Nos quitaron el potrero y nos dejaron la casa de la hacienda con el mangón de los terneros»
 2. La desmembración del Gran Cauca como «acontecimiento» fracturador de la inteligibilidad
 - 2.1. La teatralización de la invención ritual de la vida y la memoria colectiva
 - 2.2. La heroica aureola salvífica y el restablecimiento de unos lazos del pasado que quizás nunca acabaron soltándose
 3. El monumentalismo de la aristocracia Payanesa: una máquina de poder desde la sutileza de la suntuosidad del artefacto
 - 3.1. Popayán y la metamorfosis del tiempo litúrgico: caminando el pasado para recrear un presente travestido

CAPITULO V: POPAYÁN DE FINALES DEL SIGLO XX: CIUDAD DONDE NO HABÍA GRAN DISTANCIA ENTRE LO QUE SE ANHELABA Y LO QUE EFECTIVAMENTE SE PODÍA VIVIR

1. Popayán de finales del siglo XX: ciudad de quietud donde la gente se moría de muerte natural
 2. La fotografía de Luis Hernando Ledezma: «un instante único que se desprende del tiempo y se convierte en siempre»
 - 2.1. «Hay que descubrir el héroe y el loco y utilizar la gorra de bufón y el arte de la travesura»
 - 2.1.1. Eulogio Bolaños «Guineo»: la hiperealidad del Charles Bronson Patojo

- 2.1.2. Olmedo Vidal «Chancaca»: el comediante de enrancias delirantes
- 2.1.3. Gerardo Delgado Jordán, «Ratón de Iglesia»: la hibridez mojigata entre lo sacro y lo pagano
- 2.1.4. Jorge Eduardo Artunduaga Jordán «Timbilimbo»: la seducción arcaica del Marketing callejero
- 2.2. Las otras epistemes: pobladas de gestos transgresivos, de palabras andantes, de emociones subrepticias, de sensaciones inauditas

CAPÍTULO VI: EN POPAYÁN «DIOS SE DURMIÓ A LA SOMBRA DEL MANZANO DEL PARAÍSO»: LA IMAGINACIÓN CREATIVA DE LAS «ARTES DEL HACER»

- 1. La efervescencia febril en tiempos convulsionados: A propósito de la juventud rebelde de Popayán en los estertores del siglo XX
- 2. «Adoraremos a Lucifer el Ángel de la rebelión, el profeta de la destrucción creadora»
- 3. La ilusoria idea de la inminente revolución y la erótica de la lucha vivida desde el extremo de la desmesura
 - 3.1. Popayán y la catequesis Marxista como preámbulo de una desilusión anunciada

CAPÍTULO VII: MÁS ALLÁ DE LA PICTOCRACIA BLANCA DE POPAYÁN: EL FÚTBOL UN SENTIMIENTO COLECTIVO CREADOR DE SENTIDO

- 1. El fútbol: ritual sagrado contenido en la lúdica festiva del cuerpo
 - 1.1. Las diversas escenas rituales del futbol y su tiempo espeso y pasional
 - 1.2. El Juego del fútbol: una especie de poesía colectiva, de delirio sensible
 - 1.3. El maravilloso contenido de lo irracional en el futbol: esa otra narrativa misteriosa y fantástica
 - 1.3.1. El fútbol en Popayán un fenómeno social estereotipado callejero y vagabundo
 - 1.3.2. La fiesta y el ritual futbolero en las barriadas Payanesas, constituyen un acto de trasgresión a la racionalidad productiva
 - 1.4. La burocracia estatal, puede ser más que una rutina trágica de la vida

A MANERA DE (IN) CONCLUSIÓN

A MANERA DE INTRODUCCIÓN: «UNA CIUDAD ES LÍMITE, HASTA DONDE LLEGAMOS, PERO TAMBIÉN ES ABERTURA, DESDE DONDE ENTRAMOS»

Ciudad, ciudad lejana, perdida en la aventura de algún ensueño heroico. Te adoro a la distancia, y busco en el celoso confin, con vana instancia, tus torres que se yerguen venciendo la llanura.

Rafael Maya

Quizá quienes habitamos Popayán tengamos en común, el suelo que pisamos; el tiempo impune que ha transcurrido desde hace siglos; las prácticas que se rehacen o metamorfosean cotidiana y permanentemente, muchas de ellas invisibilizadas y cooptadas por el discurso oficial de la colonialidad del poder, del ser y del saber. Afortunadamente, en esta ciudad colonial, mestiza y fantasmal; de pasiones nobiliarias, de atardeceres coloridos pintados con diversos pinceles; existen otros espacios tiempos, que rompen con esa linealidad unívoca y simétrica del tiempo litúrgico del reloj de la ciudad y de las impolutas paredes blancas que enchapan y mimetizan el boato señorial; para recrear tiempos míticos y potencias cósmicas que viajan a través de una memoria marcada por siglos de violencias y cuyas gentes, mantienen aún, a pesar de esas sombras, muchos sueños en suspenso acompañados de prácticas de re-existencia.

Desenterrar esas otras historias recónditas, ha significado adentrarse en lo inesperado, en lo cosmogónico e intersticial, que es precisamente el lugar donde se generan los espacios de desencuentros y disputas simbólicas entre el mundo indiano y el europeo-colonial. Pensar la violencia y el poder, no tanto desde sus expresiones unívocas y convencionales, sino desde la retícula de la microfísica y de lo capilar; son preocupaciones todas que hacen parte del propósito de esta reflexión y que exigen detener la mirada y desviarla fijando la atención hacia las orillas, es decir, desbordando la docta interpretación que tiende a reflejar de manera excluyente solo la visión de los elegidos por la memoria de los vencedores.

No me interesa tanto los rigorismos de la fidelidad de los datos que reclama el conocimiento experto y las disciplinas sociales convencionales, porque la ciudad está hecha de múltiples historias que generan visiones y escrituras polivalentes; de escenarios que se construyen y se deconstruyen intempestivamente, urdimbre de relaciones donde se dibujan lugares que son irreducibles unos a otros. Me interesa, eso sí, los modos como se aprehende lo insólito y contingente y además porque como lo sugiere Roland Barthes «la escritura es una realidad ambigua: por una parte nace, sin duda, de una confrontación del escritor y de su sociedad; por otra remite al escritor, por una suerte de transferencia trágica, desde esa finalidad social hasta las fuentes instrumentales de su creación» (Barthes 1973, 24).

Como bien lo describe Silvia Kohan (2013): «La escritura es un lugar en el que puedes aposentarte, explayarte y confesarte, un mapa de emociones, de caminos a desandar y a descubrir. Es también un barco que te lleva: tú decides el rumbo. Escoges tu lugar, aclaras un dilema, encuentras respuestas, transformas el miedo, diseñas tus metas». Quizá este trabajo, más que una obra dotada de una profunda unidad, sea un acto de confesión, el punto de encuentro entre imaginación y realidad. La elección de una ruta entre tantas, supone una suerte de canto de denuncia, que intenta buscar desde la metáfora a ese otro destruido, excluido y segregado por las historias oficiales y, en la práctica confinado al dolor, al sufrimiento y al horror que produce el vacío existencial. No es la pretensión, recrear una historia tradicional con datos y recetas muertas que repliquen el falseamiento de la realidad que establecen los poderes dominantes; sino intentar desde las imágenes inconexas conversar con un pasado que aún fluye en un presente travestido, metamorfoseado y que se expresa en prácticas, agenciamientos, iconografías y subjetividades diversas. La escritura que propongo es una suerte de boceto artesanal, hecho a lápiz y susceptible de borrar y volver a reescribir; no es un texto erudito porque ha sido redactado al borde del camino para aceptar la ruptura con lo que se supone perfecto o lo que uno cree perfecto. Escribo para asumir el riesgo de querer decir lo que quizá no había dicho; para saberme, para encontrarme, para entenderme en mi mismidad. En este trance he encontrado un raro equilibrio entre el sentimiento y el pensamiento, entre lo conocido y lo novedoso; entre la norma y la posibilidad de su vulneración; en esa interacción he descubierto lo sorprendente, el revés de la realidad, lo paradójico, la magia de lo insólito, la zona gris, la claridad o la hondonada de la oscuridad. Hacerlo ha exigido coraje para salirme de los saberes enclaustrados; pero aparte del delirio que me ha producido el escape, ha sido una experiencia de gran satisfacción liberadora.

Dicho lo anterior, el itinerario expositivo propuesto en el presente trabajo, discurrirá en la primera parte sobre la configuración de una cartografía de dominación a partir del relato bíblico de los hijos de Noé y la extensión de ese relato hacia los territorios del otro lado del Atlántico, con lo cual se realizó la invención de América por parte de poder colonial. Este territorio, que antes de la intervención falaz de los conquistadores, era un paraíso perdido, donde brillaba con luz propia la exuberancia y desmesura de una belleza inconmensurable y donde las tierras ancestrales constituían una unidad como un todo creado: ríos, cordilleras, aves, animales, nieves, truenos, volcanes, vientos, interactuaban en medio de un tiempo cosmogónico y mítico que evocaba el espíritu oculto de una formación social con contradicciones y grandes singularidades. Con la llegada inesperada de la satrapía y la intervención violenta de sus invasores, esa otrora naturaleza relacional dejaría de ser escuchada en su latir y en sus lenguajes, empujando a que esa la relación hombre-tierra se perdiera en las profundidades de lo que algún día fue el territorio ancestral originario. La conquista desvaneció ese mundo fantástico y lo trasmutó creando una nueva realidad inaprensible; ya lo decía un conquistador en pleno siglo XVI: «Dios está en el cielo, el Rey está en Castilla y yo estoy aquí» y, ese estar aquí significaba la devastación, significaba el divorcio entre el presente y el pasado

y la tentación siempre renovada de establecer un poder imperial, para lo cual necesitaban apropiarse el que creían un territorio vacío, salvaje y virgen, disponible para ser llenado a través de un sistema de poblamiento que arrasaría, en una extraña noche oscura, los sistemas de vida de los pueblos aborígenes, empujados desde entonces, a sufrir una suerte de doloroso y a la vez desgarrador peregrinaje. En medio de este sistema artificial nacerían las ciudades españolas en América Latina, marcadas por la violencia, el despojo y el adoctrinamiento hacia un dios que no era el propio y que se instalaba como imponente garantía de expulsión de los salvajes, idólatras e infieles en una suerte de vaciamiento del sentido existencial y de aniquilamiento de su mundo cosmovisivo.

Una segunda parte estará dedicada a describir la arrogancia de la mentalidad fundadora de las ciudades como correlato de la geografía de la imaginación, que luego se transformaría en geografía de la administración, por parte de la corona. El rey era el único que ostentaba el privilegio de la fundación de las ciudades, pero dada la distancia se veía conminado a delegar el control in situ a los denominados capitanes o adelantados, verdaderos mercenarios en tierras extrañas y a quienes se les otorgaba patente de corso para llenar estos «territorios vacíos», a través de la fundación de villas y ciudades, acontecimiento éste que constituyó el mayor acto de desposesión y colonización territorial nunca antes visto y conocido en occidente. Ese hecho entusiasta para el conquistador, estuvo precedido de una serie de rituales de posesión agenciados por la corona a través de la empresa cristiana evangelizadora. Fue una suerte de aventura de conversión de facto: de un espacio desocupado a otro cargado de un fuerte contenido religioso y emocional, con dispositivos de intervención hacia los cuerpos y las subjetividades indianas. La invención de cada villa o ciudad, suponía abrir una profunda brecha a la naturaleza social de los habitantes originarios; implicaba para los conquistadores domesticar la realidad sobreviviente; primero, con la imposición de un nombre seleccionado por el fundador que generalmente remitía a un personaje sacado del santoral cristiano; segundo la designación jerárquica de la categoría de villa o de ciudad, posteriormente reconocida por la corona; tercero, la ceremonia de nombramiento de las autoridades municipales y el levantamiento del acta de la fundación, con la cual se inauguraba la ciudad letrada; cuarto, se procedía al reparto de los solares donde habitarían los españoles y donde se instalaría la sede del cabildo, la catedral y las congregaciones religiosas; quinto, se tramitaría el otorgamiento del escudo de armas, que debería lucir como estandarte en las banderas y sellos y; por último la valoración nobiliaria asignándole el apellido de la «muy noble y leal ciudad». En este marco agresivo y devastador, se daría la fundación de Popayán, sobre las ruinas y borramiento material y simbólico del territorio del cacique Payán. Posteriormente, sobre la podredumbre del delito cubierto de oro y de riqueza, en el periodo colonial, nacería la aristocracia payanesa teñida de sujeción oprobiosa y humillante hacia los indios y la gente de color traída esta última desde el África a cumplir trabajos forzados e inhumanos en las minas y en las tierras otorgadas por la corona y amparadas con la bendición terrorífica de la máquina de la esclavitud. Hasta el siglo XVIII, la empresa de conquista Española, había estado interesada en la

fundación de ciudades, nicho por excelencia de asiento de población española y, centro neurálgico, desde donde se organizaba la conquista militar de las regiones habitadas por los «infieles», para lo cual coetáneamente se empezaba a realizar la intervención a las comunidades aborígenes mediante la «conquista espiritual»; prácticas encaminadas al control y disciplina de los cuerpos y las almas de los infieles, tarea reservada para las órdenes religiosas, fuertemente apoyadas por la santa sede, quien daría el aval y la bendición del crimen y el saqueo.

Un tercer capítulo, tendrá como propósito desentrañar cómo se configura la racialización científica desde la ilustrada Popayán y cómo en este trance segregador juegan estratégicamente sus juegos de naípe los hijos y héroes más connotados de la historia oficial. El aparecimiento de un nuevo régimen de verdad, que segrega a la omnipotencia de la fe, para instalarse en la verificación y experimentación científica como la nueva ruta determinada por las reformas Borbónicas, que impactarán, de manera directa el quehacer político del Nuevo Reino de Granada y por supuesto despertará nuevas inquietudes en los letrados criollos, entre los cuales se encuentran el timorato científico Francisco José de Caldas y su primo el abogado teologal Camilo Torres Tenorio. Cada uno en su campo serán piezas fundamentales en la defensa de los privilegios de la corona en estos territorios; el primero, imbuido de una científicidad marginal, no tendrá reparos en vilipendiar y minusvalorar a los negros e indios como razas inferiores, si se los compara con los ilustrados europeos a quienes les había llegado temprano la luz de la diosa razón; el segundo, como defensor a ultranza de los privilegios nobiliarios de la élite aristocrática parasitaria, nacida del incesto y de la explotación del trabajo esclavo; su tan renombrado memorial de agravios no sería otra cosa que, unos alegatos en los que suplicaba a las cortes españolas que asimilaran a los criollos en la misma condición de los ibéricos, pues era la mínima retribución que la corona podía otorgarle a la aristocracia criolla por la noble y gran hazaña de la conquista a sangre y fuego de estos territorios ancestrales.

Ad portas de la revueltas independentistas, que nunca fueron, nacería otra generación de Payaneses, hijos de otro tiempo, en donde la guerra sería para ellos más que «la continuación de la política por otros medios». Las figuras de Tomás Cipriano de Mosquera, José María Obando y José Hilario López, seres todos atravesados en sus genes por la epopeya del campo de batalla, quizá rayando en la demencia trágica, personajes que unían el valor, el ingenio y la virtud para derrotar los peligros y alcanzar el ideal soñado y que en ese trance idílico por alcanzar la gloria, atentarian incluso contra los privilegios y jerarquías de su propia parentela. Tal vez imbuidos de los sueños libertarios que llegaban en oleadas con los vientos de la revolución Francesa, habían propuesto y ejecutado la formalización de la libertad de los esclavos y con ello, como lo sugiere el maestro Víctor Paz Otero (2010: 310): «El ciclo histórico de aquella que fue opulenta y altiva ciudad colonial empezaba a concluir. Ciclo atormentado y contradictorio, donde fulguraron la grandeza y la miseria; donde una generación de hombres de personalidad compleja y

problemática imprimió su sello y su impronta en las vacilantes formas de una república que aún no [se había] alcanzado a fraguar».

Fueron personajes arquetípicos, cuyos defectos y virtudes, rebasaron las normas de una sociedad caballerescas y nobiliaria y, en su condición de guerreros, llevaron el héroe al campo de batalla con la inminencia de la muerte para cumplir su ideal; tal vez ese valor para vencerse a sí mismo y lograr aquello que anidaba en el corazón, los hacía escaparse de los peligros y los inmunizaba contra la fatalidad del destino; a Popayán, al Cauca y lo que hoy es Colombia, los impactaría esa desmesura fantasmal durante todo el siglo XIX, en tanto específicamente,

La ciudad de Popayán vivió como fecundo e intenso desgarramiento ese tiempo tormentoso y fundacional. Ese siglo XIX colombiano, en sus elementos esenciales, fue un siglo payanés. Los señoritos nunca han reconocido que su figuración y sus encajes tenían una íntima y dolorosa relación con las cadenas que, como símbolo y dura realidad, identifican el universo silenciado y nunca valorado de la población esclava. Esa historia nunca ha sido narrada. Por eso, tanto la leyenda de la ciudad como la propia y escalofriante historia de esta nacionalidad, es historia inconclusa y alimentada de olvido. Toda nuestra memoria colectiva es memoria fragmentada y cercenada. Hay una historia que permanece inédita y oculta. Una historia que debe ser rescatada, para que nuevamente y ante la incertidumbre del futuro, fulgure esa realidad desconocida e incomprensible del verdadero pasado (Paz. 2010: 310–311).

El cuarto capítulo se ocupará de rastrear, cómo se configura la crisis de hegemonía y la consiguiente bancarrota del denominado Cauca Grande, y cómo sobre las ruinas producidas por la devastación de la guerra decimonónica, se restablecería un proyecto retardatario que uniría a dios en santa comunión con el estado Colombiano, propiciando en la práctica una redefinición de la redistribución geopolítica del país y donde el Gran Cauca se llevaría la peor parte; de allí la exclamación desesperada y agónica del poeta parnasiano Guillermo Valencia: «En el Cauca, nos quitaron el potrero y nos dejaron la casa de la hacienda y el mangón de los terneros».

Con una élite holgazana, compelida a desdeñar el trabajo material por ser productor de degeneración intelectual e indigno con su condición de nobleza y títulos caballerescos, el Cauca y Popayán y su clase dirigente quedarían expósitos a vivir de un pasado glorioso y portentoso que se reflejaba en la ornamentación y fastuosidad de sus palacios e iglesias; en el carácter nobiliario vinculado al linaje de sangre; en la ambición y la avidez por los bienes temporales y, en la preocupación por el honor y la gloria. Aristocracia amnésica donde el presente quiso intencionalmente convertirse rápidamente en pasado. Pero ahora en los tiempos convulsos, casi apocalípticos, bajo las sombras de un escepticismo contagioso, con la amargura asentada en la duda y en la incredulidad; sin esclavos y minas de metales preciosos que subvencionaran su ocio improductivo al que estaban acostumbrados; querían, paliar la desesperanza viviendo sobre las apacibles alfombras extendidas en sus recámaras, anhelando recuperar esas delicias en la oscuridad de los tiempos

por venir, plagados de un horizonte trágico y devastador. Por eso cuando el general Rafael Reyes, en cumplimiento de los preceptos devenidos de la constitución centralista de 1886, determinó reducir el esplendor del Cauca Grande achicándolo en extensión y recursos; la élite Payanesa, en vez de pensar en un proyecto modernizador, recurrió a su pasado, para que éste hablara por sí mismo de la épica gloriosa de sus hijos de antaño. Desenterrarían entonces los cuerpos de Francisco José de Caldas y su primo Camilo Torres Tenorio, para que con su presencia fantasmal hicieran renacer de las cenizas la maltrecha y devastada ciudad de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Era la manifestación concreta de una verdadera epifanía, una suerte de presencia divina e hiperreal, que ofrecía la posibilidad de verlos y tocarlos como seres sobrenaturales. Para la consumación de este acto litúrgico, no existió mejor pretexto que la conmemoración de la fiesta del centenario de la independencia de 1910 y, entonces, sobre las ruinas polvorientas de una ciudad opaca y gris, contaminada de epidemias de langostas y plagada de inmundicias por doquier, levantarían la impoluta narrativa de ciudad blanca en la que la heroicidad de sus vástagos fuese el acicate que rubricara la bonanza perdida de su otrora frustrada y portentosa grandilocuente historia. En ese afán reconstructivo de un pasado inverosímil acudieron a la teatralización del ritual de la vida y la memoria colectiva, a través de elevar la fiesta a la categoría de tecnología de significación y de subjetivación, en una sociedad moribunda que se levantaba exhalando sus estertores de dolor; de allí en adelante, quedaría para la historia el monumentalismo fotogénico, convertido en una máquina de poder desde la sutileza del artefacto arquitectónico.

En los tres capítulos finales, esto es el V, VI y VII, se explicitarán algunas de las prácticas y agenciamientos sociales, a través de los cuales se registran otras epistemes, otras formas de ver y sentir a Popayán desde las márgenes; todas ellas pobladas de gestos transgresivos, de emociones subrepticias y de sensaciones inauditas; formas otras de «re-existencia social» –para usar las palabras del maestro Adolfo Albán–, expresiones capilares de micropoderes que se cuelan por los intersticios escapándose en sus prácticas y haceres de los poderes y narrativas centrales y hegemónicas.

Debo decir que las narrativas contenidas en estos acápites están apoyadas en los recuerdos de lo vivido, buscando recabar en las prácticas lugarizadas del pasado, las pisadas y las pistas que han originado las huellas del presente; viajar de la mano de una generación que hoy me ayuda con sus historias a comprender un poco mejor las contradicciones y dificultades que se ciernen sobre esta ciudad imaginada de antaño como arcadia colonial, en la que aún está enraizada una lucha inscrita en la colonialidad como dispositivo de poder, con sus conflictos y dilemas, con sus mestizajes y emplazamientos. En estos escenarios, travestidos y heterotópicos, se ubican los agenciamientos que pretendo describir; por supuesto que no son narrativas de la exactitud, de esas que se van desarrollando por etapas y que deben abocar el rigor para llegar a ser determinada cosa, así entonces, «la huella del

narrador quedará adherida a la narración, como la del alfarero a la superficie de su vasija de barro» (Benjamín, 1998:119).

En toda esta experiencia vivencial afloran palabras, acciones y miradas irónicas que desustancializan el objeto, lo licúan en una suerte de baile de interpretaciones a través de la burla, la caricatura o la risa saludable, creando imágenes que trastornan la regularidad de la rutina cotidiana de la denominada Jerusalén de América. En estos escenarios de la ciudad invisible o, mejor invisibilizada, construida a golpe de rabia y esperanza; se aprende lo que realmente significa la transmutación de los valores en personajes típicos como: «Baldomero», «el Jorobado», «Borrachera», «Doña Trina», «El Millonario», «Cucarrón», «Mitigal», «Guineo», «El pintor», «Ratón de Iglesia», «Zócalo», «Pate Guaba», «Caquiona», «la Negra Chispas», «Guarapo», «Chancaca», «Timbilimbo», Barbera, etc.; cada cual con su partitura singular y su mochila de carcajadas posándose en las calles como relámpagos incendiarios que iluminan la apacible cinética de la comarca en las tres últimas décadas que antecedieron al terremoto de 1983. Con estos personajes aprendimos, por la fuerza a entender, que el carnaval del mundo, en oportunidades nos enseña a llorar a carcajadas o a reír con sorna nuestras miserias del alma y, a entender además, que la vida es un pasaje de breves mascaradas. De esas mascaradas da cuenta el minucioso trabajo registrado a través del interruptor de la cámara de Luis Hernando Ledezma, en cuyo archivo de filigrana se conserva un gran poder evocador, toda vez que, aun saltando las barreras temporales y espaciales, esas iconografías guardadas en anaqueles, aparentemente quietas, se convierten hoy un testimonio vivo del universo emocional y del devenir transformador de esos otros tiempos; porque también la fotografía desata una experiencia de diálogo, que conecta las imágenes con el inconsciente individual y colectivo, más allá donde las palabras habladas o escritas se hacen impertinentes para capturar la viveza sutil de otras realidades que son inaprehensibles.

Las décadas de los 70 y 80, constituirán también épocas convulsionadas para Popayán; aparecerá una juventud en franca rebeldía contra la élite de una ciudad enemiga de los sueños, una ciudad encerrada entre la aparente blancura de cal y canto. Será la emotividad de esa juventud la encargada de abrir de par en par los muros y las ventanas de esta ciudad convertida en monasterio, removiendo como un remolino las profundidades de una sociedad reprimida ancestralmente en sus sensibilidades de vida. Las movilizaciones estudiantiles, surgidas después de la muerte del primer estudiante payanés en 1971 Carlos Augusto «Tuto» González, a manos de las fuerzas oficiales, vendría a ser la chispa que incendiará el despertar y el estallido de una fuerza telúrica estremecedora sin reservas de los cimientos petrificados por la altivez y despotismo de sus élites. La vorágine de acontecimientos sucedidos impactará a la ciudad y a sus gentes, que aún dormitaban en la larga noche de las exclusiones racistas de una aristocracia en decadencia. Los alrededores de los colegios oficiales y la plaza central, serían los campos de batalla donde los contrincantes medían sus fuerzas desiguales; las calles y muros se constituirían en testigos de excepción de los acaeceres rebeldes; los líderes con sus consignas, serían

los símbolos y metáforas de los nuevos tiempos. Esa ciudad dormitada por décadas despertaría, ya no con las campanas de las iglesias, sino con los cocteles molotov, los gases lacrimógenos y el trepidar de los cascos de los caballos de la fuerza policial. Había llegado la época de la lucha por la dignidad, la lucha contra la muerte y en contra del desprecio. Lástima que esta utopía muriese antes que floreciera la esperanza y, que en el propio acto de su sepultura, se entregasen los pasaportes que obligaban al exilio a quienes alguna vez creyeron haber tocado el cielo con las manos y levantado las banderas de la rebelión para explorar sistemáticamente el azar, siguiendo las consignas del mayo parisino del 68.

También la Popayán suburbial de los años 70 al 90, la de los potreros y los pastizales sería el marco de otra narrativa misteriosa y fantástica: el fútbol. El fútbol, constituiría y sigue constituyendo un lugar de enunciación y no únicamente un relato de lo enunciado; el hablar futbolero ha permitido desplegar una fuente inagotable de metáforas; desde allí se piensa con pasión; ya Nietzsche nos invitaba a desconfiar de todo pensamiento que no fuese a su vez una fiesta de los músculos; el mundo de la pelota es entonces un lugar del acontecimiento; un pensamiento que jugando mueve sensibilidades, involucra músculos, estados de ánimo, euforia, desazón, esperanzas, desilusiones; un pensamiento que late y que en su palpitar gambetea sueños y despista el rigor de las ausencias de vida. Con el lenguaje del fútbol, se construyen «mundos otros», se entretejen dispositivos de poder; se construyen proyectos vitales; se desentrañan inteligencias colectivas; en fin modos de estar y de ser, estéticas de la existencia corporales; formas morales para jugarle a los espacios locales de las lógicas sociales. Cualquier partido de fútbol, esconde una partitura secreta, un tejido hilado con filigrana en cada tiempo y la irreversibilidad sagrada de un momento único y de un tiempo pasional. Esos potreros y pastizales, arrasados, hoy todos, por el devastador viento de la modernidad, constituyeron referentes rememorativos para rastrear los dramatismos existenciales, las aventuras de jóvenes Payaneses excluidos, que discurrían bailando sobre un balón la fiesta irónica de la vida.

Son estos agenciamientos colectivos los que me permiten decir, que Popayán como ciudad, puede ser escrita y narrada de diferentes formas: como una metáfora fantástica, como una narrativa conflictual, como un sistema de significación o como un texto en el que se puede leer y palpar lo que fuimos y lo que somos: en los monumentos e iconos coloniales, en la prosperidad efímera de su aristocracia; en la accidentada formación de nuevas representaciones barriales, en la lucha cotidiana de los extramuros y, en fin, en la transformación fisonómica de la ciudad; bien desde una visión aristocrática, conservadora, monumentalista y jerárquica, o desde la otra arista donde coexisten formas de representación interculturales, disímiles, producto de la inmigración y de los procesos de desplazamiento y segregación poblacional confinados en esa ciudad invisible –tan bellamente descrita por Ítalo Calvino (2000)– a la que para verla, no basta con tener los ojos abiertos. Ciudad como los sueños, construida «de deseos y de temores, aunque el hilo de su discurrir sea secreto, sus normas absurdas, sus perspectivas engañosas». La Ciudad es,

entonces, el lugar por excelencia de la antítesis, de la tensión básica entre un trazado geométrico que aspira a ser el entorno material perfecto para la vida comunitaria y el caos producido por sus habitantes o, como lo describe Armando Silva (2001: 400):

Una ciudad no solo es topografía, sino también utopía y ensoñación. Una ciudad es lugar, aquel sitio privilegiado por un uso, también es lugar excluido, aquel sitio despojado de normalidad colectiva por un sector social. Una ciudad es día, lo que hacemos y recorreremos y es noche, lo que recorreremos pero dentro de ciertos cuidados o bajo ciertas emociones nocturnas. Una ciudad es límite, hasta donde llegamos, pero también es abertura, desde donde entramos. Una ciudad es imagen abstracta, la que nos hace evocar alguna de sus partes, pero también es iconografía, en un cartel surrealista o una vitrina que nos hace vivida desde una imagen seductora. Una ciudad, pues, es una suma de opciones de espacios, desde lo físico, a lo abstracto y figurativo, hasta lo imaginario, que hoy pasa también por su construcción mediática-digital.

Recorrer a Popayán hoy, es divagar por los diferentes momentos de su historia; desde la estatua elaborada a la memoria de Sebastián de Belalcázar –el analfabeta conquistador– instalada en lo más alto de los cerros tutelares de la ciudad, como objeto imponente que habla a los habitantes montado en su arrogante cabalgadura; pasando por la ciudad de poetas y abolengos; de falsos apellidos eruditos; con monumentos de bronce y panteones contruidos con adobes y ladrillos, mezclados con el sudor y la sangre de esclavos e indios con los cuales la élite aristocrática local inventó la prosperidad grandilocuente en la colonia y la república y que paradójicamente sirvió como acicate de su propia decadencia, una vez muertos sus hijos guerreros desmesurados e incendiarios, después de lo cual quedó reducida a una comarca gris, yerta y oscura; hasta terminar en lo que es hoy una urbe suburbial asimétrica y caótica de 400 mil habitantes, confinados en su mayoría en los extramuros de la periferia, donde han sido expulsados por la inmisericorde cruzada de la precaria modernidad capitalista y la inoperancia estéril e ignorante de su dirigencia.

En el desarrollo del trabajo, si alguna modesta pretensión me atormentó, fue la de intentar «descolonizar» la narrativa dominante de «ciudad blanca», dejando ver otros agenciamientos con sus narrativas desbarrancadas que están presentes en las prácticas y rituales de lo urbana en Popayán –esto que he catalogado como «re-existencia»– para comprender y captar realidades y retos nuevos, sincretismos, mutaciones e hibridaciones, desde donde se construyen colectiva y permanentemente otros imaginarios en el último medio siglo de su existencia. Se trata entonces, de repensar la ciudad a partir de sí misma, de sus propios lenguajes, temporalidades, conflictos, sueños, memorias y huellas. Así las cosas, procuro colocar a hablar diversas voces, para, de esta manera, poder resignificar una variedad de espacios de reflexión acerca de los contextos locales cotidianos y, sobre todo, aprender a escuchar las voces hasta ahora silenciadas, negadas y

clandestinizadas. Tal intento de descolonización narrativa implicó un involucramiento en y con los mundos de disímiles actores, un reconocimiento de sus lógicas culturales y, por lo menos, la disposición a pensar la ciudad desde sensibilidades diferentes a la narrativa hegemónica, esto es, cómo se ve y se siente la «ciudad blanca» desde la periferia, desde ese otro lado del tejido social que recorre las vicisitudes y vivencias de la Popayán carnavalesca, confusa, enmarañada, festiva, desmesurada y por qué no fantasmagórica en donde subyacen diferentes «sentidos de realidad».

Guillermo León Martínez Pino

CAPÍTULO I

EN AMÉRICA NO ESTABA EL PARAÍSO, ESTABA EL DEMONIO PERSEGUIDO POR LA MAJESTUOSIDAD SACRIFICIAL DEL DIOS CRISTIANO ÚNICO

Los invasores llamaron caníbales a los antiguos americanos, pero más caníbal era el Cerro Rico de Potosí, cuyas bocas comían carne de indios para alimentar el desarrollo capitalista de Europa.

Y los llamaron idólatras, porque creían que la naturaleza es sagrada y que somos hermanos de todo lo que tiene piernas, patas, alas o raíces.

Y los llamaron salvajes. En eso, al menos, no se equivocaron. Tan brutos eran los indios que ignoraban que debían exigir visa, certificado de buena conducta y permiso de trabajo a Colón, Cabral, Cortés, Alvarado, Pizarro y los peregrinos del Mayflower.

Eduardo Galeano

1. La visión devota, irritante y segregadora de la cristiandad: la representación geopolítica a partir de la fábula de los hijos de Noé

La invención de América como el «lo otro inferior», tendrá antecedente y justificación la fábula bíblica del diluvio universal; en el libro del Génesis, reza el siguiente relato: «los hijos de Noé que salieron del arca eran Sem, Cam y Jafet. Cam es el padre de Canaán. Estos tres fueron los hijos de Noé, y a partir de ellos se pobló toda la tierra». A esos tres personajes que se salvaron de sucumbir a la hecatombe tempestuosa del diluvio universal, se les atribuye la invención geopolítica de la primera configuración jerárquica definida en términos de segregación racial. En el relato se dice que:

Noé se dedicó a la labranza y plantó una viña. Bebió del vino, se embriagó y quedó desnudo en medio de su tienda. Vio Cam, padre de Canaán, la desnudez de su padre y avisó a sus dos hermanos afuera. Entonces Sem y Jafet tomaron el manto, se lo echaron al hombro los dos, y andando hacia atrás, vueltas las caras, cubrieron la desnudez de su padre, sin verla. Cuando despertó Noé de su embriaguez y supo lo que había hecho con él su hijo menor, dijo:

¡Maldito sea Canaán!
¡Siervo de siervos
sea para sus hermanos!»

Y después dijo:
«¡Bendito sea Yahvé, el Dios de Sem,
y sea Canaán esclavo suyo!

¡Haga Dios dilatado a Jafet;
habite en las tiendas de Sem,
y sea Canaán esclavo suyo! (Santa Biblia, 2009: Génesis 9,18–29).

Con el episodio de la embriaguez de Noé y del pecado de indiscreción cometido por Cam, –según su progenitor– que consistió en haberse burlado del deplorable estado onírico alcohólico de su padre, va a nacer la gravedad del castigo que se extenderá como marca hacia otras latitudes del globo terráqueo y determinará cual ha de ser, de allí en adelante, el destino de sus respectivas descendencias. Con este pasaje se explica el origen de las razas a partir de los tres hijos de Noé: Sem Cam y Jafet y desde la perspectiva cristiana se dará plena justificación al origen de la humanidad y a la posterior dispersión de ésta por todos los confines hacia donde pudo extenderse la colonización y expansión occidental. Esta visión bíblica de división geopolítica por razas, continuó proyectando su estirpe segregadora, a través de la denominada maldición de Canaán hijo de Cam, así se expresa en los reportes bíblicos: «maldito sea Canaán, siervo de siervos será a sus hermanos». Tal postulado racista cristiano no será otra cosa que la maldición de Dios a la «raza negra», por lo cual desde entonces ésta quedará subsumida como fiel servidora de la raza blanca. Así las cosas, de Jafet –el hijo predilecto– nacerán los descendientes de los mongoles, de Sem los judíos y árabes, y Cam –el hijo maldito– encarnará la estirpe de los negros. Ese doble carácter del africano –según el eurocentrismo– de ser infiel y negro, justificaría en adelante la esclavitud del continente africano, Peter Wade argumenta sobre el particular:

En primer lugar, África era ya conocida como una región no sólo de bárbaros, sino sobre todo de infieles, en la que los habitantes habían supuestamente rechazado la fe cristiana. Una sucesión de bulas había otorgado a los portugueses el derecho de hacer «guerra santa» contra todos los africanos y de esclavizar a los cautivos. La esclavitud de africanos a menudo se justificaba con el argumento de que era la mejor manera de convertirlos al cristianismo. Segundo, muchos escritores, refiriéndose a la tradición bíblica de que los descendientes de Canaán fueron condenados a la esclavitud perpetua por la maldición de Noé, identificaban a los descendientes de Canaán con los negros. Tercero, la esclavitud africana ya existía en Europa y esclavos negros trabajaban, por ejemplo, en Lisboa. La esclavitud africana en el Nuevo Mundo era una continuación fácil de las pautas ya establecidas. La legitimidad de la esclavitud era un problema que podía eludirse fácilmente, así como el impacto demográfico y social de la trata [...]. En suma las razones por las cuales los negros fueron esclavizados y no los indígenas, al menos en forma legal, están basadas en una combinación de factores morales y políticos. Tanto el indígena como el africano eran considerados como bárbaros y no civilizados. [...] Pero el indígena no era musulmán, no existía una larga tradición de esclavizarlo como cautivo de guerra justa, y era un vasallo de la corona. Por tanto, en la mente de muchos eruditos europeos los africanos eran muy distintos de los indígenas, y estas diferencias quedaron plasmadas

en las leyes y, en alguna medida, en la vida social del mundo iberoamericano (Wade, 1994: 290-291).

Después de realizar una descripción minuciosa de la expansión de la familia de Noé poblando los diferentes territorios, en el acápite final del Génesis 10:32 se expresa: «Estas son las familias de los hijos de Noé por sus descendencias, en sus naciones; y de éstos se esparcieron las naciones en la tierra después del diluvio». Siguiendo esta línea argumental, Walter Mignolo señala cómo el cristianismo resignificó el antiguo esquema de división poblacional, haciéndolo funcionar como una taxonomía étnica y religiosa de la población, esto nos dice:

Durante el siglo XVI, cuando «América» empezó a ser conceptualizada como tal, no por la Corona española sino por intelectuales del norte (Italia, Francia), estaba implícito que América no era ni la tierra de Sem (el Oriente) ni la tierra de Cam (África), sino la prolongación de la tierra de Jafet. No había otra razón que la distribución geopolítica del planeta implementada por el mapa cristiano T/O para percibir el mundo como dividido en cuatro continentes; y no había ningún otro lugar en el mapa cristiano T/O para «América» que su inclusión en los dominios de Jafet, esto es, en el Occidente. El occidentalismo es, entonces, el más antiguo imaginario geopolítico del sistema-mundo moderno/colonial (Mignolo, Citado por Castro-Gómez, 2005: 56-57).

Adicionalmente, la ecúmene medieval, sustentaba la división tripartita del mundo, en la interpretación mística de la santísima trinidad, habida cuenta que para los europeos en aquel tiempo, América no existía y, los mapas mundo conocidos estaban delimitado por una circunferencia que enmarcaba en su interior una T o señal de la cruz, y que se conocían como mapas O-T, porque estaban inspirados en la acepción latina «Orbis Terrae Tripartitus»; en cuya línea horizontal se fijaba la distancia entre el río Nilo y el Mar Negro, mojón que dividía a Europa y África del continente Asiático, en tanto la línea vertical designaba al mar Mediterráneo, lindero imaginario que dividía al continente Africano del Europeo. Esta representación geopolítica, es consignada en los mapas elaborados por San Isidoro de Sevilla, que constituían,

[...] algo común en la tradición geográfica y etnográfica grecorromana. Sin embargo, San Isidoro introduce novedades al explicar esta división por los tres hijos de Noé (IX 2.2): Sem (Asia), Jafet (Europa) y Cam (África). De los cuales procederían el resto de las naciones y pueblos conocidos. Lo cual es un claro indicio de los esfuerzos del autor por hacer coexistir en su relato el legado pagano con el pensamiento cristiano: «De las gentes que pueblan la tierra, quince proceden de Jafet, treinta y una de Cam y veintisiete de Sem, lo que da un total de setenta y tres, o mejor según declara la razón setenta y dos; e igual es el número de lenguas que comenzaron en la tierra y que, en su expansión, acabaron por invadir provincias e islas» (Molina, 2011: 388-389).

La concepción tripartita del mundo, tuvo una función utilitaria en la configuración de geopolítica del poder mundial de entonces, al catapultar la cartografía religiosa como verdadero ícono sublimador del imaginario cristiano; Edmundo O’Gorman,

plantea la existencia de otros referentes bíblicos, con esa misma fijación triádica, a través de la cual se diseñaron geografías de la imaginación que daban cuenta de la sujeción impuesta por el imaginario medieval; en este sentido, refiriéndose a las múltiples trilogías sagradas que fueron utilizadas, este autor describe algunas de ellas identificándolas «con el Misterio de la Santísima trinidad, con la perfección mística del número tres, con la Ciudad de Dios y con otras referencias a las doctrina católica y a las sagradas escrituras, como la supuesta repartición del mundo entre los tres hijos de Noé, la parábola de la levadura de las tres porciones de harina y también con leyendas piadosas como la bella historia de la adoración del niño Jesús por los tres Reyes Magos, alegóricos embajadores ecuménicos» (O’Gorman, 1958: 22). Con la posesión y dominio de las tierras conquistadas, se plantearía un nuevo interrogante, ¿la nueva porción de territorio por qué tipo de descendencia estaba poblada?; en este sentido Walter Mignolo (citado por Castro-Gómez, 2005a: 53-54) señala que:

[...] el cristianismo resignificó el antiguo esquema de división poblacional, haciéndolo funcionar como una taxonomía étnica y religiosa de la población (The Darker Side 230), cuya dimensión práctica empezó a mostrarse apenas en el siglo XVI. Los viajes de Colón habían puesto en evidencia que las nuevas tierras americanas eran una entidad geográfica distinta del orbis terrarum, lo cual suscitó de inmediato un debate a gran escala en torno a la naturaleza de sus habitantes y de su territorio. Si sólo la «isla de la tierra», aquella porción del globo que comprendía a Europa, Asia y África había sido asignada al hombre por Dios para que viviera en ella después de la expulsión del paraíso, ¿qué estatuto jurídico poseían entonces los nuevos territorios descubiertos? ¿Eran acaso tierras que caían bajo la soberanía universal del Papa y podían, por tanto, ser legítimamente ocupadas por un rey cristiano? Si sólo los hijos de Noé podían acreditar ser descendientes directos de Adán, el padre de la humanidad, ¿qué estatuto antropológico poseían entonces los habitantes de los nuevos territorios? ¿Eran acaso seres carentes de alma racional que podían, por tanto, ser legítimamente esclavizados por los europeos? Siguiendo a O’Gorman, Mignolo afirma que los nuevos territorios y su población no fueron vistos finalmente como ontológicamente distintos a Europa, sino como su prolongación natural».

Edmundo O’Gorman sostiene que con el Cristianismo «Europa asume la historia universal, y los valores y las creencias de la civilización europea se ofrecen como paradigma histórico y norma suprema para enjuiciar y valorar las demás civilizaciones. Tal es el sentido moral y cultural de la estructura jerárquica de la división tripartita del mundo» (O’Gorman, 1984:148).



Mapamundi de T en O realizado por Isidoro de Sevilla en Etimologías ¹

Así las cosas, desde los preceptos bíblicos se elaborarían relatos historiográficos que trazan el destino desde Adán y Eva hasta después de la acción salvífica del naufragio del arca que Noé construyó por mandato divino. La primera pareja, Adán y Eva, serían los padres de las criaturas que habitarían este mundo, en tanto fueron hechos a imagen y semejanza del creador que los debió colocar en el centro del universo y,

¹ Este mapa O-T, con el cual se recrea el imaginario cristiano-medieval, pertenecen a las primeras representaciones gráficas del orbe. «La parte fundamental del dibujo es un jeroglífico construido con las letras O y T, iniciales de Orbis Terrarum. La O representa el mundo conocido rodeado de mar, y la T divide al mundo en tres continentes, dejando en el centro del mapa la ciudad Santa de Jerusalén, centro del universo cristiano. El eje principal sería el mar Mediterráneo que separa Europa y África. El eje secundario, perpendicular al principal, se articula a partir del Nilo, continuando en el mar Negro y el río Don, separando Europa y Asia. En estos mapas los tres continentes suelen llamarse como los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet.

En estos mapas Asia se representaba tan grande como los otros dos continentes juntos, en esa época se creía que el Paraíso estaba en Asia, por eso la situaban en la parte de arriba del mapa. Donde debería estar el Norte nos encontramos el Oriente, y de ahí viene que en nuestros días usemos la palabra «orientar» cuando nos referimos a que tenemos el mapa apuntando al Norte» (Blog, 2010).

por su parte Eva, quedaría ungida como «madre de todos los vivientes» (Génesis 3:20). Así la Biblia estatuye incuestionablemente que todos los humanos—mortales, provinimos de manera infalible e inefable de esa primera familia; verdad sagrada que se refuerza cuando se determina que Dios de «una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra; y les ha prefijado el orden de los tiempos, y los límites de su habitación» (Santa Biblia, 2009: Hechos 17:26). Pedro Cieza de León, uno de los cronistas españoles relata, con convicción cristiana, la procedencia de todas las razas de un tronco común, observemos:

[...] considerando que, pues nosotros y estos indios todos, todos traemos origen de nuestros antiguos padres Adán y Eva, y que por todos los hombres el Hijo de Dios descendió de los cielos a la tierra, y vestido de nuestra humanidad recibió cruel muerte de cruz para nos redimir y hacer libres del poder del demonio, el cual demonio tenía estas gentes, por la permisión de Dios, opresas y cautivas tantos tiempos había, era justo que por el mundo se supiese en qué manera tanta multitud de gentes como de estos indios había fue reducida al gremio de la santa madre Iglesia con trabajo de españoles; que fue tanto, que otra nación alguna de todo el universo no lo pudiera sufrir. Y así, los eligió Dios para una cosa tan grande más que a otra nación alguna (Cieza de León, citado por De Vedia, 1862: 350).

Y en otro aparte recalca: «hasta que la luz de la palabra del sacro Evangelio entre en los corazones de ellos; y los cristianos que en estas Indias anduvieren procuren siempre de aprovechar con doctrina a estas gentes, porque haciéndolo de otra manera no sé cómo les irá cuando los indios y ellos aparezcan en el juicio universal ante el acatamiento divino» (Cieza de León, citado por De Vedia, 1862: 375). Así entonces, cuando llegaron los españoles al «nuevo mundo», lo único que hicieron fue reencontrarse con las familias que posiblemente se habían extraviado en la confusión que se produjo desde la Babel, esa fábula que relata el acto en que los mortales —queriendo con una construcción arquitectónica gigantesca tocar el cielo y hacerse soberbiamente famosos— despertaron la rabia del creador, estatuyendo éste como castigo —por esa osadía curiosa del hombre por quererlo conocer todo— la difusión y dispersión de infinidad de lenguas que provocarían un maremágnum de confusión comunicativa y la difuminación de los seres humanos sobre la faz de la tierra. Por cierto que la culpa del pecado original, no fue borrada por la catástrofe diluvial y su lastre fue arrastrado a lo largo y ancho por la descendencia que surgió con posterioridad al salvamento de los afortunados sobrevivientes, a quienes Dios asignó la responsabilidad de reiniciar el esfuerzo de repoblar el mundo; tal como lo estipula Santa Biblia (2009: Génesis 9:1): «Dios les ordenó a ser fructíferos y a multiplicarse y llenar la tierra».

1.1. «En 1492 los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en américa y descubrieron que existía el Pecado»

Cuando el 12 de octubre de 1492 se realizó el desembarco de Colón en una de las islas del caribe con sus tres carabelas, las comunidades nativas no tenían la menor idea de quienes eran esos insólitos seres misteriosos; creían que pertenecía a extraños dioses, que venían a visitarlos, hasta tal punto que los recibieron con alborozo pues su aspecto llamativo y exótico causaba cierto asombro, extrañamiento e hilaridad. No alcanzaban a entender y, no tenían por qué hacerlo, quiénes eran esos invasores que llegaban a tomar posesión de sus tierras en nombre de los reyes de España y del dios cristiano; por eso como dijera Eduardo Galeano: «En 1492, los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en américa, descubrieron que estaban desnudos, descubrieron que existía el Pecado, descubrieron que debían lealtad a un rey y reino de otro mundo y un Dios de otro cielo, y que este Dios había inventado la culpa y el vestido, y que había sido enviado para quemar vivos a quienes adoran al Sol, la Luna, y la Tierra y la Lluvia que los moja» (Galeano, 2012:198). A comienzos del siglo XVI el continente americano «no figuraba en los mapas porque no se había inventado la palabra ni había nacido la idea de un cuarto continente. El territorio existía y los pobladores también, por supuesto, pero ellos daban su propio nombre al lugar donde vivían: Tawantinsuyu a la región andina, Anáhuac a lo que en la actualidad es el valle de México y Abya-Yala a la región que hoy en día ocupa Panamá. Los pobladores originarios no conocían la extensión de lo que luego se denominó ‘América’» (Mignolo, 2005: 28). Es más, los europeos se imaginaban que en las nuevas tierras encontrarían una serie de rarezas, nunca antes vistas ni concebidas en su imaginación, Alicia Dussan de Reichel nos cuenta que:

Los europeos estaban convencidos de que existían razas de monstruos humanos en tierras lejanas y desconocidas. Además, estaban seguros de que en sus bosques y en sus lagos, vivían seres fantásticos como enanos, gigantes, brujas voladoras, ángeles con alas emplumadas, duendes, dragones, diablos con patas de chivo y cachos. En los mares lejanos, además de peces, imaginaban fieras aterradoras y bellas sirenas. Estas ideas las tenían cientos de años antes de que vinieran a este continente.

Creían que los monstruos vivían en los límites del territorio de los europeos, es decir, donde vivían los ‘otros’. Imaginaban, como cosa natural, que se hallaran seres humanos con un solo ojo o sin nariz; otros sin cabeza pero con boca, narices y ojos en el pecho; gente con cabeza de perro. El tema de estas razas de monstruos humanos era conocido por chicos y grandes. (Dussan, citada por Garrido y Ospina, 2011: 13).

El propio Cristóbal Colón murió ignorando haber estado en estos territorios que posteriormente los bautizarían con el nombre de américa, pues él por accidente los encontró de camino al oriente y creía fielmente haber descubierto esas tierras, por las lecturas realizadas de los relatos de Marco Polo. Esta percepción es entendible, toda vez que durante la antigüedad y la denominada edad media, era técnicamente imposible tener una idea de la real dimensión territorial del espacio geográfico del

globo terrácleo; Europa tan solo conocía las rutas del Mediterráneo al Mar del Norte y de las costas Portuguesas a Mesopotamia; las referencias del África, se conocían precisamente por los viajes inéditos realizados por el navegante Veneciano Marco Polo, que para el año de su muerte en 1324, era el personaje con la más amplia visión de mundo y con él Europa empezaba a conocer la dimensión inacabada del medioevo y la existencia de otras formas de vida. En este marco histórico de confusión Colón no tenía otra mirada que la religiosa–mercantil, por eso piensa de entrada que los indios son susceptibles de ser convertidos al cristianismo y sometidos a algún tipo de servidumbre; las extrañezas encontradas producían en él delirios extáticos que le empujan a crear una nueva realidad ficcional edificada con palabras, que por supuesto no tenían equivalencia real con lo encontrado.



Ilustración de Nova Typis / Transacta Navigatio. Colón que presenta el mundo²

² Esta es una obra en latín del siglo XVII en la que se aborda el tema del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, se atesora en la colección de libros antiguos de la Biblioteca Nacional de Cuba José Martí. La edición contiene notas marginales, letras capitales, orlas y viñetas y está bellamente ilustrada con dieciocho grabados de especial interés atribuidos al artista alemán Wolfgang Kilian (1581-1662). Uno de ellos presenta a un Cristóbal Colón y lleva un pie, en español, donde consigna: Almirante de navios para las Indias, y curiosamente se puede apreciar en él a una isla totalmente deforme que solamente es posible identificar por su nombre: Cuba (Vega, 2008: 1).

En la configuración de la imaginería prodigiosamente irreal de Cristóbal Colón, tuvo una influencia profusa –aparte de Marco Polo–, Juan de Mandeville, un personaje que raya entre lo fantástico y ficcional; se dice, que posiblemente ni siquiera existió o bien pudo ser un gran erudito y divulgador literario que jamás se movió de su casa, o simplemente un farsante, catalogado por algunos como el «mayor mentiroso de todos los tiempos». En el libro «Los viajes de Sir John Mandeville», de prolija circulación en la Europa de los siglos XIV, XV y XVI, se narran viajes fantasmagóricos pero con descripciones exactas de áreas geográficas y de ciudades como Jerusalén, Constantinopla, Nankin o Cambalic, por tan solo citar algunos lugares a título de ejemplo. Esos libros de viaje serían por excelencia la forma más cercana, en que se recreaban en la época medieval esas ilusiones contaminadas con una gran dosis de fantasía, pero paradójicamente con una singular aceptación y credibilidad. En esos libros se registraban esas alucinaciones cobijadas por el convencimiento de que hombre occidental–medieval había nacido para ser un homo viator, ese hombre que desplazándose por un camino simbólico buscaba la perfección en la morada definitiva del cielo, para lo cual se hacía acompañar por el «planeta viajero» que era la luna; contrario a la percepción y visión oriental, más apacible en su tránsito por la vida, habida cuenta que caminaba a ritmo más pausado y bajo la influencia de Saturno que tardaba alrededor de treinta años en su recorrido celeste. Esos libros de viaje tanto el de Marco Polo como el de Mandeville y otros tantos, serían el mejor referente para representar lo conocido pero nunca visto y que estaría presente permanentemente en aquellas leyendas que registran las fábulas de los extraños habitantes que poblaban estas tierras lejanas. Marco Polo, por ejemplo:

Instalado en una sólida tradición enciclopédica, asigna un gran espacio a las leyendas fabulosas. Sus maravillas son, en realidad, la vida cotidiana de Asia o de la India, que refiere con una amplitud de detalle sin parangón desde Solino hasta Gossouin de Metz. La percepción que el veneciano traslada de los lugares y ciudades que recorre se caracteriza por la confrontación, a veces violenta, entre lo que descubre y que actúa sobre él, y lo que es y continúa siendo, que es una permanencia auténtica. Los usos de los pueblos periféricos chocan con los parámetros culturales del europeo cristiano, lo que Acosta denomina el etnocentrismo propio de la civilización europea, tanto de la pagana antigua como de la cristiana medieval. En consecuencia, la descripción se acompaña en ocasiones de comentarios o juicios de valor que denotan su rechazo o admiración por las costumbres que refiere. (Bermejo, 2002:102).

A diferencia de Marco Polo, los relatos y fábulas de Mandeville, están plagados de referencias que remiten a la bestialidad y monstruosidad, como cuando se refiere a los Panoti, que tenían unas orejas tan grandes que les servían de abrigo; los Scípodos, aquellos que poseían un único y grandísimo pie, o los Atomi, habitantes de la isla de Picán, que carecían de boca y vivían del olor de las manzanas. También hablaba de un pueblo del tamaño de los pigmeos y cuyas bocas eran tan pequeñas que tenían que chupar todos los alimentos a través de cañas; de seres con ojos en los hombros; de salvajes con cuernos y pezuñas; de habitantes con cuerpos humanos y cabezas de perros; de plantas cuyos frutos eran corderos (Doval, 2011: 164). Las

representaciones en Mandeville, conjugaban la curiosidad, con la anécdota y tal vez con el engaño, así entonces,

Su libro se sitúa entre los relatos de viajes y las imágenes del mundo que intenta renovar. Las razas monstruosas de origen libresco conviven con pueblos asiáticos y africanos, retenidos por lo que presentan de excepcional. Coincide con Marco Polo en el interés por lo insólito, dejando de lado los gestos demasiados cotidianos, pero, a diferencia del veneciano, no utiliza casi nunca la primera persona, lo que objetiva e impersonaliza el discurso. La isla es el espacio privilegiado en el que se localizan la mayoría de estos pueblos. Si bien es cierto que Mandeville se preocupa por trazar una cartografía del conjunto de la tierra, la insularidad, definida entre otros rasgos por el aislamiento, favorece la irrupción de lo maravilloso y multiplica las posibilidades de mostrar mundos diferentes. Desde Homero, la isla se presenta «como un lugar de misterio donde el viajero es capturado por una red de acontecimientos y de significaciones que escapan a la razón ordinaria». Como recuerda Acosta, la isla constituye el hábitat predilecto del hombre diferente. La lista de razas monstruosas en Mandeville es mucho más crecida que la establecida por Marco Polo, lo que implica la reducción del espacio consagrado a otros pueblos extranjeros. La casi totalidad de aquéllas, salvo pigmeos, amazonas y esciópodos, habitan en multitud de islas diseminadas por el Mar Océano (Bermejo, 2002:107).

Cristóbal Colón, no pudo desprenderse del manto fantástico del cual estaba cubierto, ese que le hacía sentir en su imagen interior un círculo ficcional, que no lo veía pero lo sentía y que le causaba asombro, atrapándolo para despertar él un sueño patético en que las ideas y conceptos se convertían en imagen irreal con visos de realidad; por eso el navegante Genovés, y muchos otros cronistas, así como frailes y clérigos, veían el mundo aborígen distorsionado o al revés, confundiendo la invocación de imágenes subjetivas con el hecho real, haciéndolos ver figuras alteradas y como dice Andrés Roig Arturo (1981: 53) «Toda forma de «felicidad imaginada» a través de la «subversión» de la realidad es una manera de reflexionar sobre el presente y, paradójicamente, una forma de influir sobre él para cambiarlo». El maestro Eduardo Galeano en sus crónicas sobre el encuentro traumático de Europa con nuestros territorios describe estas distorsiones que atravesaban los ojos de los invasores:

Cristóbal Colón vio en las costas de Cuba sirenas con caras de hombres y plumas de gallo y supo que no lejos de allí los hombres y las mujeres tenían rabos.

En la Guayana, según sir Walter Raleigh, había gente con los ojos en los hombros y la boca en el pecho. En Venezuela, según fray Pedro Simón, había indios de orejas tan grandes que las arrastraban por los suelos. En el río Amazonas, según Cristóbal de Acuña, los nativos tenían los pies al revés, con los talones adelante y los dedos atrás, y según Pedro Martín de Anglería las mujeres se mutilaban un seno para el mejor disparo de sus flechas.

Anglería, que escribió la primera historia de América pero nunca estuvo allí, afirmó también que en el nuevo mundo había gente con rabos, como había contado Colón, y

sus rabos eran tan largos que sólo podían sentarse en asientos con agujeros. (Galeano, 2008: 122).

El encuentro con este mundo extraño era percibido bajo la lente europeizante, que en el afán de asimilar las nuevas realidades a sus cánones, desconocían de plano la riqueza de estas tierras, de sus gentes y de sus particulares formas de estar y de ser; y en ese deseo locuaz de desviación perceptual de la lente, violentaron los límites del orden existente, arrasando con cuanto no encajara en su sueño quimérico de construir un sociedad ideal, destruyendo como vendaval con vientos de muerte, las singularidades de múltiples otredades; así se configura entonces, una visión global totalitaria opuesta a la realidad social existente en las tierras invadidas. Pero la consolidación de esa sociedad imaginada desde el exterior, requería de una geografía igualmente imaginada, que no podría estar situada en el centro de donde provenía, sino que era necesario llevar esta empresa avasalladora a un espacio remoto, a las selvas inhóspitas, a los valles inexplorados, a las islas remotas; territorios hasta entonces inexpugnables, que permitieran hacer posible el culmen del sueño inmemorial. Esa desmesura fantasmal trastoca la realidad y produce una suerte de vivero floreciente de imágenes en el que se empieza a brutalizar el presente, para intervenir a cualquier precio un futuro imaginario vendiendo un lugar en que podemos, y además, debemos permanecer inexorablemente atados a una tiranía que pretende ser irremediable.

El navegante Genovés, en su imaginario cristiano–mercantil, toma posesión de la isla la española, su subjetividad estaba tatuada de manera indeleble, con la visión devota, irritante y segregadora de la cristiandad, colonizadora por excelencia, que mira con desdén y asombro, lo innombrable y esplendoroso de las nuevas tierras; es una suerte de «tensión utópica» apasionante que lo lleva a una idealización desmesurada en la que se confunden la imaginación y la realidad; sueños y esperanzas individuales con realidades colectivas, pues en toda utopía hay siempre un territorio que no «está aquí», un no lugar o espacio o tiempo distanciado de la realidad. En ese no lugar de extravío de sueños Colón delira pensando que:

Dios lo había escogido como su enviado para llevar a estos pueblos la fe católica. Cristóbal Colón creyó que en su nombre estaba escrito que debía evangelizar y colonizar. Cristóbal, quiere decir *Christum ferens*, o sea traedor o llevador de Cristo, y Colón quiere decir poblador de lo nuevo. Al final de su vida, él estaba convencido de que había cumplido su misión. Claro está que Colón también estaba muy interesado en el oro. Esa fue su principal preocupación desde que vio que los habitantes de las islas lo usaban en sus adornos. En su Diario, se ve que él rogaba a Dios que pudiera encontrar las minas de donde sacaban el oro. Colón recorrió también las otras islas que fue encontrando. A cada una le fue poniendo un nombre que le recordara lo que era importante en su mundo: Dios, la Virgen y los Reyes. A la primera isla la llamó San Salvador para honrar a Dios; a la segunda Santa María de la Concepción por la Virgen; a la tercera Fernandina por el rey; a la cuarta Isabel por la reina y a la quinta Isla Juana, por la hija de éstos. Al ponerles esos nombres la hacía

parte de su mundo y bajo esos nombres el mundo de los aborígenes quedaba escondido (Garrido y Ospina, 2011: 35 – 36).

Su imaginario redentor lo llevaría a exclamar que había encontrado el paraíso perdido, la edad de oro o la tierra prometida, la bienaventuranza; pero que a su pesar, en él habitaba gente rara que no compartía su visión que oscilaba entre el conservadurismo medieval y el espíritu renacentista; entre lo conocido y lo desconocido, entre las certezas y la incertidumbre; así lo expresa Beatriz Fernández Herrero, cuando argumenta que muchas veces se habla, «que el móvil principal de la conquista fue la búsqueda del oro, el afán de lucro que caracteriza al incipiente capitalismo moderno europeo. Sin embargo, al lado de este espíritu mercantilista, coexiste un espíritu de cruzada religiosa–social, propia de la Edad Media. Se conjugan, utilizando la metáfora cervantina, el moderno espíritu sanchezco con el quiijotismo medieval más arraigado» (Fernández, 1992: 17). Era una suerte de felicidad imaginada por los exploradores Europeos en la que revalorizaban su inspiración megalómana y estrambótica con un lenguaje plagado e invadido de palabras absurdas, como lo refiere Olaya Sanfuentes Echeverría (2006: 550):

Con Cristóbal Colón asistimos al origen de la idea de América como lugar paradisíaco. En su tercer viaje a las Indias Occidentales, al encontrarse con la inmensidad del río Orinoco, quizás el más grande río hasta entonces visto por un europeo, no postuló que era un nuevo mundo el que estaba frente a sus ojos. Convencido de ser el elegido para encontrar el paraíso terrenal, situado en algún lugar de Oriente y a donde solo algunos podrían llegar, Colón postula que la tierra no es redonda, sino que tiene forma de pera y en el pezón de esta figura se encuentra el paraíso terrenal. El clima agradable, la tibieza de los vientos, una naturaleza perenne poblada por bellos mancebos que vivían sin las contricciones de la civilización, confirmaban sus ideas.

Américo Vespucio también colabora en la formación de la imagen paradisíaca de América; describe estas tierras dejando una positiva imagen donde la perennidad y la abundancia resaltan a primera vista: «Esta tierra es muy amena y llena de infinitos árboles verdes y muy grandes y nunca pierden la hoja, y todos tienen olor suavísimo y aromático, y producen infinitísimas frutas, y muchas de ellas buenas al gusto y salutíferas al cuerpo. Los campos producen mucha hierba, flores y raíces muy suaves y buenas que alguna vez me maravillaba del suave olor de las hierbas y flores, y del sabor de estas frutas y raíces, tanto que entre mí pensaba estar cerca del paraíso terrenal».

Pero aparte de esa exaltación aparentemente inofensiva de los intrusos extranjeros, se plasmaban representaciones icónicas, que poseían un carácter «redentor civilizatorio» del conquistador europeo, como expresión de superioridad frente al nativo; así por ejemplo, en un grabado de Jan Van Der Straet, publicado en 1638 titulado América, se presentaba a estas tierras simbolizadas por una mujer abruptamente despertada, que en su sueño arcaico se encontraba situada por fuera del desarrollo histórico, y es precisamente la presencia del europeo macho, quien investido de las luces que provee la razón, trae consigo en sus naves los signos

trágicos de la destrucción: la religión y la ciencia. Allí se observa la figura de Américo Vespucio que encarna la Europa masculina, sosteniendo en su mano derecha la cruz, instrumento legítimo de la crueldad bíblica medieval, extrapolada a estas latitudes como señal salvífica del ininterrumpido e insaciable asesinato de los nativos y, en su mano izquierda el astrolabio, instrumento tecnológico que permitiría, en ese entonces, determinar las posiciones de las estrellas sobre la bóveda celeste. Apacible se vislumbra a la fémina nativa que en su hamaca le da la bienvenida al supuesto benevolente benefactor y curioso y sediento redentor.

La idea central es presentar el «descubrimiento» como una proeza salvadora, como el encuentro entre cultura y naturaleza, como un proceso de reconocimiento de lo extraño, para administrarlo y domesticarlo. El poderoso arsenal naviero acantonado en la costa, en el cual viaja Vespucio, contrasta con el artesanal y primitivo remo que descansa sobre un frondoso árbol nativo, escenificación del poder de la ciencia y la técnica para controlar el mundo y someter todo cuanto suene a rudimentario, rezagado, atrasado con respecto al prototipo europeo. No obstante, frente a la incógnita naturaleza, les era difícil su nombramiento, por eso utilizaron nombres cristianos para, también con el lenguaje, domar lo salvaje; en este sentido, el cuadro deja ver que «Mientras Vespucio es claramente una figura histórica, los habitantes de América no tienen nombre, están allí para ser nombrados, para ser (comprendidos) incorporados en la historia» (Nieto, 2009: 25).

De otro lado, desde los inicios de la conquista se marcó a los nativos como antropófagos, para designar su carácter primitivo e inferior, frente a la superioridad de la moralidad mojonada cristiana civilizatoria venida de Europa; la pintura en esta dirección, deja ver en el fondo una suerte de banquete en el que se expresa la «monstruosa costumbre nativa» de comer habitualmente carne humana, inculcando a los aborígenes de poseer las más depravadas cualidades de canibalismo y barbarie. También, los animales allí representados, son señales de inferioridad frente al invasor; el tapiar y el oso perezoso, personifican signos de torpeza, somnolencia, de una naturaleza desproporcionada, deforme, desfigurada y anómala.

El mensaje es subliminar y lapidario, Américo Vespucio, trae la llama redentora a estos territorios, que han estado subsumidos por siglos en la anomia y la oscuridad, es la intencionalidad fáustica europea de sustitución de la naturaleza apacible y habitable, dadivosa, generosa, que proveía el sustento diario para todas las especies, por una modalidad de ocupación destructiva de economía de rapiña, amparada por una moralidad pacata que sustituye a los dioses indianos por santos exiliados en estas tierras por designio imperial y, los cuales tan solo son el producto mitológico del vientre maternal judeo-cristiano medieval.



América, por Jan van der Straet, también conocido como Johannes Stradanus, *Nova Reperta*, 1638 (Nieto, s.f.)

La mentalidad de los exploradores y conquistadores que llegaron a invadir estos territorios estaba prefigurada, por lo que algunos autores han denominado «modelo mediterráneo», en tanto su procedencia se asentada en el «mundo de los consumidores de trigo, carne, aceite y vino; del cristianismo militante; de los caballos, las armas de fuego, los instrumentos de hierro, la moneda; la vida urbana como ideal al menos teórico; de la relación crecientemente utilitaria y mercantil con la tierra, cuya propiedad se concebía cada vez más como privada y sin limitaciones» (Cardoso y Pérez, 1986: 53). Les era imposible, comprender, cómo los leones de las indias, no eran animales feroces, siendo los reyes de la selva; o cómo los perros no ladraban –si ésta era en Europa– su principal función como vigilantes.

La impresionante abundancia de la naturaleza tropical con que se encontró, particularmente el mercader Genovés, unida a su sacrosanta visión emotiva religiosa, producto de su versatilidad en el manejo de las sagradas escrituras, producirían en Colón una suerte de magnetismo locuaz, que ahondaría en él la

comprobación, sin reservas, de la existencia de un orden providencial desde donde se proyectaría la verdad revelada, proveedora del bien y consignada en los escritos sagrados, pero paradójicamente propulsora de profundas heridas en las prácticas coloniales; escenario en el cual, este personaje sería ungido como el elegido por designio divino para dar cumplimiento al destino manifiesto, como lógica necesaria para la conquista de los nuevos territorios, que incorporados al patrimonio de la corona, ampliarían y consolidarían, de esta manera la posesión y la herencia colonial. En estos lugares exóticos el «almirante», se imaginaba al primer hombre y a la primera mujer, disfrutando de las mieles del jardín del edén, en medio de corrientes de aguas cristalinas en un mundo inocente, sobre el que aún no había caído el manto del castigo por el acto de insubordinación placentero, que posteriormente inauguraría el mito originario de la mancha del pecado y donde aún era posible hacer fluir la lava de volcán de las pasiones y dejar rodar los cuerpos ardorosos en medio de la llovizna de la selva.

Así las cosas, la empresa de conquista, justificaría la intervención, en tanto ésta tenía origen divino y la consecuente inexorabilidad hacia un destino inevitable, lo cual prohijaba un fanatismo, que los hacía irreductibles, ciegos y sordos, aunado a la idea señorial de vida y a la codicia por obtener un buen botín que les garantizara supervivencia digna por el resto de su existencia. Todas estas motivaciones, constituirían una verdadera obsesión diabólica arrasadora y criminal. Ahora bien, la sacrosanta fantasmagoría de Colón, se asemejaba a uno de los relatos de Víctor Hugo, cuando este dramaturgo asocia la idea del paraíso terrenal al elixir embriagador del suelo virgen en que florece la seductora y exuberante vegetación del trópico que exhala perfumes extendidos más allá del tiempo y las distancias:

Qué hermoso me parecía el valle: allí crecían plátanos con flores de arce, de un vigor y lozanía prodigiosos; allí, espesas enramadas de mauricias, especie de palma que no tolera ninguna otra vegetación bajo su sombra; allí, palmas de dátiles; allí, magnolias con sus enormes flores; allí, inmensas catalpas lucían sus recortadas y brillantes hojas entre los dorados racimos del ébano falso, entrelazadas con las azules aureolas de aquella especie de madre selva silvestre que apellidan los negros caolu Frescos cortinajes de bejucos escondían entre su verdor los descarnados peñascos de las vecinas laderas. (Víctor Hugo, citado por Balaguer, 1949: 382)

Y, más adelante, acota sobre esta prodigalidad: «El aire estaba impregnado de suaves olores, que por dondequiera se exhalaban de este suelo virgen, y formaban un delicioso aroma, cual debió respirarlo el primer hombre entre las rosas primeras del paraíso». El camino equívoco, hacia los territorios del sol poniente, la denominada «tierra de los muertos», será en principio el acicate para llegar a ese «otro lugar» de mitos y leyendas donde campea silvestre la fantasía. No se sabe, por qué designio, azar o coincidencia, los primeros territorios encontrados en tierras nativas de la llamada posteriormente américa, constituían islas paradisiacas, pródigas en la fascinación de quien exhala sus aromas, en las que confluye paradójicamente lo agreste con lo virtuoso del paisaje, con su flora y fauna multicolor, en donde podría fácilmente realizarse el sueño de la utopía impoluta de Tomas Moro, o las andanzas

de otros tantos obnubilados por el deslumbramiento seductor de estos territorios, así entonces vemos cómo:

Ponce de León recorre las Antillas y la Florida buscando la legendaria Fuente de Juvencia, Orellana descende el río que se bautiza con el clásico nombre de las Amazonas y el reino de El Dorado guía los pasos de Pizarro, como el mítico país de Cipango había guiado el rumbo de las carabelas de Colón. Haber descubierto América no cierra automáticamente las puertas de la Edad Media. Durante siglos sus leyendas y mitos podrán rastrearse tras las expediciones y las aventuras vívidas y contadas por descubridores y conquistadores. Muchas de ellas encontrarán su complemento o su enriquecimiento en leyendas y mitos pre-colombinos (Aínza, 1984: 30).

En Cristóbal Colón se amalgamaban una multiplicidad de sentimientos, entre otros, el deseo de poder, fama y riqueza; fundidas con su ferviente y asidua religiosidad cristiana, puente a través del cual manifestaba su fidelidad al rey y a la monarquía, hecho éste que se ve consumado por intermedio de los continuos ofrecimientos de las riquezas de los nuevos territorios conquistados a su majestad; su mirada estaba nublada por los «antifaces medievales», al igual su equipaje cognoscitivo empezaba a ser sensibilizado por una profusión de ideas que llamaban al mundo a desarrollar el espíritu avasallador egoísta del capital. Este espíritu aventurero y de rapiña explica por qué la mayoría de sus acompañantes eran «individuos que vivían en la Península, desheredados y desesperados, sin otra hacienda que una capa andrajosa, sin tener seguridad ni de un bocado de pan ni de un trago de vino, se resolvían con frecuencia a exponerse a los golpes de los indios bárbaros, o a los rigores de una naturaleza exuberante e ignorada, a trueque de remediar la insoportable miseria que los afligía. Estos de quienes hablo habían inventado una frase muy expresiva para indicar el objeto de su viaje. –Vamos a las Indias, decían–, para hallar qué comer» (Amunátegui, 2011:8).

Esto explica no la épica y heroicidad de los conquistadores, como refiere la historia oficial; sino su espíritu asesino, en tanto su preocupación no era la salvación de las almas de los indios mediada por la cristiandad, sino la búsqueda de oro y demás metales preciosos que labrarían un futuro próspero y promisorio al regresar a su patria y no precisamente obtenidos con el sudor de la frente, como lo estipulan los cánones bíblicos, sino sobre el despliegue de la ambición, la injusticia, el dolor y la muerte; eso sí amparada toda esta maledicencia por la sacrosanta doctrina del «cordero de dios que quita todos los pecados del mundo», en una suerte de indulgencia imperial acompañada de depravaciones celestiales. Magistralmente Gabriel García Márquez, nos relata trazos de esta perturbadora confusión:

Los primeros españoles que vinieron al Nuevo Mundo vivían aturridos por el canto de los pájaros, se mareaban con la pureza de los olores y agotaron en pocos años una especie exquisita de perros mudos que los indígenas criaban para comer. Muchos de ellos, y otros que llegarían después, eran criminales rasos en libertad condicional que no tenían más razones para quedarse. Menos razones tendrían muy pronto los

nativos para querer que se quedaran. Cristóbal Colón, respaldado por una carta de los reyes de España para el emperador de China, había descubierto aquel paraíso por un error geográfico que cambió el rumbo de la historia. La víspera de su llegada, antes de oír el vuelo de las primeras aves en la oscuridad del océano, había percibido en el viento una fragancia de flores de la tierra que le pareció la cosa más dulce del mundo (García, 1994).

Vistas así las cosas, la forma de mirar al otro diferente, por parte del europeo, era la similitud, todos quienes llegaron llámense navegantes, cronistas, misioneros, teólogos, etc., elaboraban esquemas comparativos y clasificatorios para intentar dilucidar la pasmosa prolijidad de unos pueblos cosmogónicos cuyo mundo de símbolos, no estaba hecho para ser pensado y actuado bajo el prisma occidental. No es exagerado decir, que como por designio maquiavélico, se empujará a esa realidad insuperablemente multiforme, a ahondar el abismo abierto entre las palabras y las cosas y se impondrá un único lenguaje, el castellano, para intentar apresar el flujo vivificante y febril de un mundo inconmensurable, despojando al territorio de su mágica mitología original y de sus dioses y lenguajes fundacionales; así entonces, a decir de Hegel en tono por demás irónico, la llamada américa, desde entonces «no será más que el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena»; dicho en otros términos: «Para despojar a los indios de su libertad y de sus bienes, se los despoja de sus símbolos de identidad. Se les prohíbe cantar y danzar y soñar a sus dioses, aunque ellos habían sido por sus dioses cantados y danzados y soñados en el lejano día de la Creación» (Galeano, 2010). La pregunta que subyace sería cómo los pueblos ancestrales entran a jugar en este contexto y en este sentido Lina Álvarez Villarreal, se aproxima a entregarnos una de las tantas respuestas:

Para ingresar al curso de la historia, los indígenas debían pagar un precio: ocupar un lugar bajo en la humanidad y aceptar las imposiciones del modelo europeo. En otras palabras, borrar su diferencia, cambiar sus formas de vida (O’Gorman, 1995: 150). De esta manera queda clara la producción de una relación de excepción a partir de un discurso (la geografía y una visión del mundo que busca la unidad (la interpretación de las diferentes comunidades a partir de un único origen –Noé– y de un único relato –el Cristianismo–, opera como principio trascendente y unificador que produce jerarquías) que, en consecuencia, aniquila la diferencia por considerarla como señal de inferioridad (Álvarez, 2015: 126).

Desconocedores de plano de la pluralidad de lenguajes que componían el mundo aborígen y de la fecunda oralidad de las culturas; se empezaría a fundar una tierra ajena, un territorio de extrañamiento y distorsión del orden y los valores ancestrales, propiciando una suerte de apocalipsis temprano en espacios en que los aborígenes no conocían al cristo redentor, como tampoco el pecado de la carne y donde el oro, no creaba entre ellos buitres devorándose a sí mismos, como sí moldeaba en los invasores monstruos vivientes que desgarrándose sin piedad, no lograrían llenar sus fauces insaciables, cumpliendo el refrán que dice «que al avaro, las riquezas lo hacen mucho más pobre». Metal precioso, que para desgracia de su cicatera codicia, llevarían incrustado como corona de espinas en sus cuerpos,

acompañados con sonidos estridentes de cantos infernales en sus almas, bajo el manto embriagador del tiempo de la sordidez; seres terribles, constreñidos a tener dentro de sí el animal de presa sin darse cuenta. Contrariamente a esa narrativa segregadora e inferiorizadora, nuestras sociedades nativas, tenían multiplicidad de historias singulares; muy prolíficas en diversidad de cosmovisiones, que les permitían otras formas de ver y estar en el mundo y de representarlo con rituales de las más disímiles formas y maneras. El maestro Gabriel García Márquez, nos retrata parte de esta realidad, diciendo:

En la esquina de los dos grandes océanos se extendían cuarenta mil leguas cuadradas que Colón entrevió apenas en su cuarto viaje, y que hoy lleva su nombre: Colombia. Lo habitaban desde hacía unos doce mil años varias comunidades de diversas lenguas y culturas distintas, y con sus identidades propias bien definidas. No tenían una noción de estado, ni unidad política entre ellas, pero habían descubierto el prodigio político de vivir como iguales en las diferencias. Tenían sistemas antiguos de ciencia y educación, y una rica cosmología vinculada a sus obras de orfebres geniales y alfareros inspirados. Su madurez creativa se había propuesto incorporar el arte a la vida cotidiana—que tal vez sea el destino superiores de las artes— y lo consiguieron con aciertos memorables, tanto en los utensilios domésticos como en el modo de ser. El oro y las piedras preciosas no tenían para ellos un valor de cambio sino un poder cosmológico y artístico, pero los españoles los vieron con los ojos de Occidente: oro y piedras preciosas de sobra para dejar sin oficio a los alquimistas y empedrar los caminos del cielo con doblones de a Cuatro. Esa fue la razón y la fuerza de la Conquista y la Colonia, y el origen real de lo que somos (García, 1994).

Era tan prodigioso el encanto que producía lo encontrado en estos territorios, que se cuenta que cuando soldados españoles arribaron al templo del sol en Cuzco, quedaron extasiados, al punto de pensar, que habían llegado a la ciudad de los Césares; pero ese trastorno producido por las maravillas que tenían frente a sus ojos y que llamaba a un delirio fantasmagórico, pronto serían destruidas por el ansia insaciable del oro; por la avaricia del metal convertido en mercancía por las hordas del inquisidor comercio capitalista. La avidez de riqueza y despojo violento propiciado por los colonizadores, fue construyendo la representación de la imagen del indio abominable, ingobernable, perezoso, grotesco, que al ofrecer resistencia, legitimaba formas violentas de intervención, de cara a la expoliación y al exterminio. El relato siguiente, es contundente en su expresividad:

Sin piedad, los preciados símbolos fueron arrancados de sus sitios, derribadas las momias reales deshechos en pedazos y arrancados de cuajo sus ornamentos. Las vasijas sagradas fueron golpeadas y destrozadas; indignamente rasgadas en pedazos las inapreciables tapicerías. Las magníficas alfombras y los más hermosos tejidos jamás vistos, fueron cortados en tiras con espadas y dagas para envolver la carga del áureo botín. Forcejeando, luchando entre ellos, cada cual procurando llevarse del tesoro la parte del león, los soldados, con cota de malla, pisoteaban joyas e imágenes, golpeaban los utensilios de oro o les daban martillazos para reducirlos a un formato más fácil y manuable. Desnudaban así al templo y las maravillas del jardín, de toda pieza preciosa y metales. Ajenos a la belleza, al arte, al incalculable valor del botín,

arrojaban al crisol para convertir el metal en barras, todo el tesoro del templo: las placas que habían cubierto los muros, los asombrosos árboles forjados, pájaros y otros objetos del jardín (Verril citado por Ramos, 1968: 61).

Por su parte desde la orilla clerical, el padre Thomas Ortiz, al referirse a los indios americanos, los calificaba como, «incapaces de aprehender [...] no ejecutan ninguna de las artes o industrias humanas [...] alrededor de los diez años de edad, parecen tener un poco de civilización, pero más tarde se vuelven como bestias salvajes. Dios nunca ha creado una raza más llena de vicios [...] los indios son más estúpidos que los asnos y rechazan cualquier tipo de progreso». (Ortiz citado Hanke, 1985: 43).

No obstante las percepciones redentoras, dominadoras y fantasmagóricas de Cristóbal Colón y de los historiadores oficiales de la corona, el otro navegante Italiano de origen Florentino Don Américo Vespucio, comprobó que las tierras encontradas no correspondían a una prolongación de la península Asiática –como era la concepción equivocada que se manejaba entonces–, sino que estos territorios configuraban un nuevo continente. Vespucio, tenía otra mirada, sobre los pobladores de los territorios «descubiertos»; para él, a pesar de su estado primitivo, no eran seres fabulosos o monstruosos como aparecían en el relato del navegante Genovés; en su desnudez y estado natural –decía– son bellos y felices y no se avergüenzan de tal situación, «encontramos toda la tierra habitada por gente toda desnuda, tanto hombres como mujeres, sin cubrirse vergüenza alguna. Son de cuerpo bien dispuesto, y proporcionados, de color blanco y cabellos negros, y de poca habla o ninguna» (Fernández, 1992: 72). Por supuesto, para la mirada europea, estas representaciones sociales del cuerpo, constituían un acto de desfachatez atentatorio contra la moral, pues en la cristiandad occidental, tales actos desconcertantes constituían un vituperio contra la doctrina moral y teológica, toda vez que la desnudez se asocia con el pecado mortal de la lujuria y con el demonio y la carne; pero para Vespucio los cuerpos, le parecen hermosos, expresión de la sensualidad de la naturaleza, por eso se extasía y se fascina por la hermosura de los cuerpos bien proporcionados de los aborígenes. El estado natural bruto de los indios, solo puede producir conductas exentas de orden; para Vespucio, el punto de referencia comparativo del indio con el Europeo está en la concepción platónica del Estado (polis), con la cual se había estatuido la constitución de Florencia; por eso al referirse a las formas organizativas propias de estas comunidades argumentaba:

No tienen ley, ni fe ninguna y viven de acuerdo con la naturaleza. No conocen la inmortalidad del alma, no tienen entre ellos bienes propios, porque todo es común: no tienen límites de reinos, y de provincias; no tienen rey; no obedecen a nadie, cada uno es señor de sí mismo, ni amistad, ni agradecimiento, la que no les es necesaria, porque no reina en ellos la codicia; habitan en común en casas hechas a la manera de cabañas muy grandes y comunes, y para gentes que no tienen hierro y otro metal ninguno, se pueden considerar sus cabañas o bien sus casas, maravillosas, porque he visto casas de 220 pasos de largo y 30 de ancho, y hábilmente construidas, y en una de estas casas había 500, o 600 almas (Vespucio, citado por Fernández, 1992: 73).

Américo Vespucio, no veía una misión cristiana mediadora para traer la civilización a estas tierras, pero si asentía en su percepción, una falta de estructuras políticas y jerárquicas de los indios, a la manera de los Griegos, lo cual prefiguraba en su concepción, enormes dificultades para que estas comunidades alcanzaran el grado racional de la cultura occidental; incapaz de reconocer la relatividad de otras formas de vida y de organización política, en su comparación solo tendría en mente una comunidad cívica desarrollada como la Florentina, lo que lo conducía a desvalorizar y a rechazar otras formas de mundos históricamente existentes; «Los conquistadores exigían que América fuera lo que no era. No veían lo que veían, sino lo que querían ver: la fuente de la juventud, la ciudad del oro, el reino de las esmeraldas, el país de la canela. Y retrataron a los americanos tal como antes habían imaginado a los paganos de Oriente» (Galeano, 2011: 2). Por lo tanto, «‘América’ nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales» (Mignolo, 2005: 28). El propio Walter Mignolo, refiriéndose al, libro de Edmundo O’Gorman, sobre la invención de américa, dice:

Hace unos años, el historiador y filósofo mexicano Edmundo O’Gorman esgrimió un argumento sólido y convincente: la invención de América implicó la apropiación del continente y su integración en el imaginario eurocristiano. Los españoles y los portugueses, como los únicos intrusos europeos del siglo XVI, reclamaron el continente para sí y lo rebautizaron al tiempo que iniciaron una organización territorial similar a la de España y Portugal. Vespucio pudo bajar a América del cielo cuando, navegando por las costas del actual Brasil, se dio cuenta de que se encontraba en un «Nuevo Mundo» (nuevo, claro está, para los europeos) y no en la «India», como había creído Colón diez años antes. Es bien conocida la historia de que desde que Vespucio «descubrió» América en el plano conceptual (en el sentido de «darse cuenta» o «tomar conciencia»), los europeos se encontraron frente a un Nuevo Mundo, continente que recibió el nombre de «América» en honor a Américo Vespucio, con un ligero cambio en la terminación de la palabra para que fuese análoga a la de los continentes no europeos existentes: África y Asia (Mignolo, 2005: 29).

Asistimos a un proceso de formación de una representación inalterable del colonizador hacia el colonizado, vinculada con la esencialización y estigmatización estereotípica, que como lo señalara Homi Bhabha, constituye una fijación de tipo inflexible, una construcción histórico–discursiva que subsume a la diferencia, fija la alteridad y la conjura, para tranquilizar las ansiedades que la heterogeneidad racial y cultural impone al pensamiento de la élite, así la representación del colonizado fluctúa en ambigüedades que son inapelables y que se manifiestan en expresiones como, «salvaje (canibal) y sin embargo el más obediente y digno de los sirvientes (el portador de la comida); él es la encarnación de la sexualidad desenfrenada y sin embargo inocente como un niño, es místico, primitivo, ingenuo y sin embargo el mentiroso más mundano y exitoso, y el manipulador de fuerzas sociales» (Bhabha,

citado por Möller, 2013: 90). En el estereotipo colonial, es un dispositivo de poder que gira sobre el reconocimiento y negación de las diferencias,

Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para una «población sujeto», a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejerce la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer. [...] El objetivo del discurso colonial es interpretar al colonizado como una población compuesta por clases degeneradas sobre la base del origen racial, a fin de justificar la conquista y de establecer sistemas de administración e instrucción. [...] Me refiero a una forma de gobernabilidad que, en el acto de demarcar una «nación sujeto», se apropia de sus diversas esferas de actividad, las dirige y las domina (Bhabha citado por Escobar, 2007: 28–29)

El discurso colonial es un dispositivo que opera como una bisagra, entre una autoridad institucional como la española y las comunidades nativas, con el propósito explícito de gobernar regular la conducta del «otro», produciendo un tipo de conocimiento que se vuelve verdadero y construye una externalidad como lo estereotipado; apareciendo la otredad como petrificada, estática, sin historia; encubriendo unas relaciones de poder que no solo se expresan en la materialidad, sino y fundamentalmente en la intervención de las subjetividades; así lo expresa Santiago Castro–Gómez, cuando argumenta: «No se trató sólo de reprimir físicamente a los dominados sino de conseguir que naturalizaran el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad. Este proyecto sui generis quiso cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, convertirlo en un «nuevo hombre», hecho a imagen y semejanza del hombre occidental» (Castro–Gómez, 2005: 59). En este sentido nos dice Rolena Adorno:

Este sujeto colonial produce un discurso estereotípico que representa los valores de la cultura masculina, caballeresca y cristiana [...] En las bellas letras del siglo XVI, el discurso caballeresco se manifestaba principalmente en dos tipos discursivos de difusión espectacular: los poemas épicos (entre ellos, las celebraciones de las conquistas americanas) y las novelas de caballerías. La epopeya implica la relación del discurso sobre el amerindio con otros discursos sobre grupos dominados por el guerrero castellano; el libro de caballerías, la relación con el discurso didáctico de la instrucción moral, sobre todo en cuanto a su aplicación al género femenino (Adorno, 1988: 56).

El caballero o guerrero castellano, era un héroe, cuya moralidad procede de la herencia de una familia de origen noble, donde el padre es una suerte de dios y su esposa una mujer descendiente de príncipes, reyes o emperadores, marcados por el heroísmo como sello de nacimiento y con un destino determinado previamente por el designio divino. No de otra forma se explica, como las imposiciones morales venían prefiguradas por los antecedentes medievales de la España de entonces, con una mentalidad monárquica, religiosa; con valores como la honra, el honor, la glorificación guerrera, el afán de riqueza y de dominio territorial, para convertirse

en señores a perpetuidad. Los conquistadores, parecían fieles imitadores de las gestas caballerescas, al extremo que hasta los soldados más burdos y de rango más inferior se contagiaban de esa mística heroica. Por eso, no es extraño, que en la narrativa discursiva de entonces, se conserve la figura ficcional de la crónica. «El conquistador, a semejanza del caballero artúrico y del cruzado, extiende una pax universal, y lleva a cabo una función evangelizadora. El conquistador «al servicio de Dios y de su majestad» está sometido a una monarquía doble y única a la vez; es decir, a una monarquía terrenal ligada a la idea de otra universal y espiritual» (Carmona, 1993: 13).

1.2. El poder pastoral: hay que crear pecadores y delitos para moldear el alma y disciplinar los cuerpos

La colonización de los territorios aborígenes implicó una suerte de gubernamentalidad, ligada a la institucionalización forzada de la religión, la cual desarrolló diferentes dispositivos, entre ellos el poder pastoral cristiano, que a decir de Foucault «entre todas las civilizaciones, la del Occidente cristiano fue sin lugar a dudas, a la vez, la más creativa, la más conquistadora, la más arrogante y, en verdad, una de las más sangrientas. Fue en todo caso una de las que desplegaron las mayores violencias» (Foucault, 2006: 159). En el análisis del poder pastoral, no solo se coloca en evidencia el problema de la gubernamentalidad, es decir, el arte específico del gobierno de los hombres y de sus almas, sino la historia genealógica de éstos, al igual que el ejercicio de modelamiento de la obediencia, el direccionamiento de la conciencias de los individuos a través de la confesión, produciendo una verdad en sí; podría decirse, siguiendo a Foucault, que el poder pastoral consiste en una red institucional densa, complicada, apretada «por medio de la cual se produjo todo un arte de conducir, dirigir, encauzar, guiar, llevar de la mano, manipular a los hombres; un arte de seguirlos paso a paso que consistía en gobernar a los hombres a partir de su propia verdad. La elaboración de una variedad muy particular de poder referida a la salvación, la verdad y la ley, permitió una «individualización por sujeción» (Foucault, 2006: 219), consistente en la «producción de una verdad interior, secreta y oculta» (Foucault, 2006: 192), y prosiguiendo en otro acápite nos dice:

El pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, de investigación y examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad, verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerán el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasará, justamente, la economía de los méritos y los deméritos. Esas nuevas relaciones de los méritos y los deméritos, de la obediencia absoluta, de la producción de verdades ocultas constituyen a mí entender la esencia, la originalidad y la especificidad del cristianismo (Foucault, 2006: 218).

Con el poder pastoral cristiano y su correlato eclesial, los conquistadores requirieron indiscutiblemente, producir y reproducir permanentemente pecadores,

para mediante la confesión del cura, controlar el alma de los hombres a través del temor al único Dios legítimo, el cristiano-europeo. Por supuesto que la corona española, se arrogó el derecho y la responsabilidad de la formación espiritual de las gentes de las tierras conquistadas y por eso envió a ella los misioneros que fuesen necesarios, para abocar el proceso de evangelización. El propio Cristóbal Colón, avizoraba en su compulsiva visión salvadora preconcebida, que los indios desnudos y asombrados que había encontrado, pronto serían convertidos al cristianismo; en la primera página del diario, el 12 de octubre de 1492, escribía: «creo que ligeramente (sin mucha dificultad) se harían cristianos a poco que se pueda dialogar con ellos y predicarles», en tanto, Cristo, con sus apóstoles, iría a los nuevos territorios a descubrir con su gracia y bondad a los hombres que estaban ocultos en las tinieblas; por eso, el llamado de Bernal Díaz del Castillo era: «suplicamos a Su Majestad que nos enviase obispos y religiosos de todas órdenes, que fuesen de buena vida y doctrina, para que nos ayudasen a plantar más por entero en estas partes nuestra santa fe católica» (Díaz, citado por Iraburu, 2003:29).

Lo que puede colegirse, es que los problemas de la fe cristiana, se convertían en asuntos de Estado, así entonces dos discursos entraban en juego y se complementaban mutuamente: el jurídico y el teológico; mientras para el primero todo acto transgresivo a las leyes de indias era delito, para el segundo era pecado. El mundo el demonio y la carne, fueron considerados desde siempre, como el lugar donde residía el mal, pues es allí en el cuerpo imperfecto donde se alojan las pasiones humanas, los impulsos libidinosos, que producen repulsión a la cristiandad; por esta razón, no era extraño que la purificación de ese cuerpo descarriado, tuviese que ser intervenido, además del acto confesional –que lo realizaba el cura espionando los pecados–, por los dispositivos penales a través de los cuales se desarrollaba la práctica del suplicio, fenómeno que Foucault, lo describe así:

El suplicio descansa sobre todo en un arte cuantitativo del sufrimiento. Pero hay más: esta producción está sometida a reglas. El suplicio pone en correlación el tipo de perjuicio corporal, la calidad, la intensidad, la duración de los sufrimientos con la gravedad del delito, la persona del delincuente y la categoría de sus víctimas. Existe un código jurídico del dolor; la pena, cuando es supliciante, no cae al azar o de una vez sobre el cuerpo, sino que está calculada de acuerdo con reglas escrupulosas: número de latigazos, emplazamiento del hierro al rojo, duración de la agonía en la hoguera o en la rueda [...] tipo de mutilación que imponer (mano cortada, labios o lengua taladrados). Todos estos elementos diversos multiplican las penas y se combinan según los tribunales y los delitos (Foucault, 1995: 39–40).

Enrique Dussel explicita de manera descarnada, cómo se dio la carnicería humana con la conquista, nos dice: «unos 15 millones de indios murieron por esta «violencia» de las armas, de perros salvajes amaestrados para matar indios, por los trabajos de los campos, de las minas, por enfermedades no conocidas» (Dussel, 2001: 375). Los trabajos forzados y la minusvaloración del trabajo indígena bajo la impronta de «bestias de carga», significó la otra cara de la crueldad de los

conquistadores; a lo largo de la primera mitad del siglo XVI, se desarticulaban las formas organizativas del trabajo de las comunidades nativas, los hombres fueron compelidos a desarrollar trabajos en ganadería, a padecer el infierno de las minas o fueron utilizados como animales para el transporte de carga, en tanto las mujeres fueron separadas de su ambiente y requeridas para labores domésticas y faenas agrícolas e incluso como objetos sexuales para saciar los instintos perversos de los conquistadores; así entonces, el cuerpo nativo, no sólo fue intervenido como objeto de explotación material, sino atravesado por técnicas de control disciplinario encaminado a transformar su régimen de vida, desestructurando sus economías y realizando una separación ignominiosa de género; Michele de Cuneo, narra en una carta a Hieronimo Annari (1945), escenas de cómo las mujeres indígenas se constituían en objeto de deseo a los ojos depravados de los europeos y, cómo eran sometidas a ese tipo de vejaciones libidinosas:

Estando yo en la barca tomé una cambala bellísima, la cual me regaló el señor Almirante; y teniéndola en mi camarote, al estar desnuda según su usanza, me vino deseo de solazarme con ella; y al querer poner en obra mi deseo, ella, resistiéndose, me arañó de tal modo con sus uñas que yo no hubiese querido entonces haber comenzado; pero visto aquello, para decirlos el final, agarré una correa y le di una buena tunda de azotes, de modo que lanzaba gritos inauditos que no podrías creer. Por último, nos pusimos de acuerdo de tal manera que os puedo decir que de hecho parecía amaestrada en la escuela de ramerías (Cuneo, citado por Pastor, 1999:282).

Endilgarle al indígena la condición de bestia de carga, conllevaba someterlo a un alto grado de sumisión y pasividad, a hacer parte del acervo de estereotipos diseñados como valores civilizatorios que el canon cristiano –patriarcal– europeo había estatuido como modelo de docilidad y domesticación del cuerpo; ese cuerpo que bestializado y racializado era sumamente productivo sin costos de ninguna índole; en tanto como lo expresa Eduardo Galeano, «hace más de cuatro siglos se transformaba a los indios en bestias de carga, porque resistían un peso mayor que el que soportaba el débil lomo de la llama, y de paso se comprobaba que, en efecto, los indios eran bestias de carga. Un Virrey de México consideraba que no había mejor remedio que el trabajo en las minas para curar la ‘maldad natural’ de los indígenas» (Galeano, 2002: 63).

En el marco de la invasión de conquista, no solo se construyeron nuevas relaciones de poder, sino también relaciones de saber; así la acción «pacificadora de los salvajes», implicó uno de los primeros actos de reordenamiento de la vida indígena, sus creencias y territorios. El conquistador, no era un sujeto filantrópico que venía a concertar la resolución del conflicto, estaba allí para proclamar la pertenencia de los territorios y su lealtad al rey y, concomitantemente había venido para imponer, mediante actos confesionales, la obediencia y la conversión a la bondad cristiana. Recuérdese que las Bulas papales tenían un doble propósito; por una parte, asegurar a la corona la posesión, usufructo y dominio de los territorios invadidos y, en segundo lugar, la expansión de la religión católica en los territorios de influencia;

según Ruggiero Romano en las Bulas papales Alejandrinas de 1493, se expresa, que éstas,

[...] no fueron tanto un acto de distribución del Nuevo Mundo, sino una concesión in dominium de las pocas islas descubiertas hasta la fecha (consideradas, no hay que olvidarlo, como islas asiáticas) y de las islas por descubrir. No se debe entender la expresión in dominium en un sentido genérico sino específico, como derecho que concede al soberano el dominium sobre todos los bienes de las tierras conquistadas. Tierra, agua, montes, praderas, minas (de metal o piedras preciosas), salinas, perlas, todo ello constituye objeto de regalía, de dominio real (Romano, 2004: 81–82).

No hay que olvidar que para el segundo viaje del almirante, se tenían propósitos bien definidos –descubrir, poblar, evangelizar–, por eso se estructuró todo un aparato burocrático que sería desplazado a las nuevas tierras para cumplir con estos cometidos: diecisiete embarcaciones y alrededor de mil quinientas personas abordarían la aventura avara–mercantil y mesiánica de intervenir las poblaciones, combinando la crueldad con el poder seductor del evangelio y sus dispositivos de control de las almas. No de otra forma podría explicarse, cómo el sistema de poblamiento exigiría, primero, en la conquista y luego en la colonización, actos políticos de ocupación y fundación de ciudades o villas, pues de esta manera se garantizaría la posesión de los territorio, el confinamiento de la población y su domesticación a través del cruce de dispositivos disciplinarios y reguladores de los individuos y las poblaciones, que delimitarán el nuevo campo de intervención del poder. En este sentido, las ciudades se constituirían en centros neurálgicos, centralizadores–por excelencia– del discurrir de la vida de las regiones; cualquier análisis sobre la estructuración de las cartografías del poder en estos periodos, no podría desdeñar la importancia implícita que cumplió la invención de las ciudades coloniales.

En la medida que se logaran estos cometidos, de plano se adquiriría el derecho fundamental a gobernar los territorios y las poblaciones y, en sus confines, se distribuiría la mano de obra indígena definiendo estructuras piramidales de poder jerárquico, con intervención directa sobre los cuerpos, mediante la domesticación y docilidad para el trabajo y; sería la institución de la encomienda, la encargada de regular el trabajo servil y esclavo. Este ejercicio de confinamiento, tendría como propósito el amordazamiento cosmovisivo e identitario del nativo, para vigilar que sus saberes, haceres y prácticas no extralimiten lo estatuido, lo políticamente controlable por el poder hegemónico. Sobre la base de esta intrincada red, se crearía un discurso con efectos de verdad: la pacificación sería condición sine quanon, para dar cauce a las prácticas de gobierno orientadas a direccionar sistemas de poblamiento colonial, iniciando de esta forma, el otorgamiento de cédulas reales y la necesaria creación de poblaciones o centros de encierro.

1.3. La orgía de la muerte y el desgarramiento brutal del alma aborígen

El problema indígena: los primeros americanos, los verdaderos descubridores de América, son un problema. Y para que el problema deje de ser un problema, es preciso que los indios dejen de ser indios. Borrarlos del mapa o borrarles el alma, aniquilarlos o asimilarlos: el genocidio o el otrocidio.

Eduardo Galeano

Desde el propio momento en que aparición las naves invasoras, se avizoraba la catástrofe humana de los pobladores de estos territorios: violaciones a las mujeres y niñas, masacres, heridas curadas con aceite hirviendo, amputaciones de pies y manos; utilización perros enormes, como escuadrones de muerte, que aterrizaraban con sus inauditos ladridos a los nativos, como preámbulo al descuartizamiento con sus afilados colmillos, caninos amaestrados para matar sin compasión; los indígenas los denominaban «diabólica invención»³, pues estos animales se constituían en una suerte de policía de vigilancia; en una fuerza ataque y defensa para el combate y la destrucción, hasta el punto que llegaron a poseer mayor importancia estratégica que los equinos, pues su versatilidad para atravesar obstáculos inhóspitos, como puentes colgantes, zonas anegadas, les otorgaban gran capacidad de maniobra, así entonces y,

Gracias a su capacidad olfativa, podían localizar a los nativos distinguiendo sus senderos de los cristianos. El orden de marchar de la hueste venía determinado por el terreno. En la selva habitualmente se imponía «la fila india», y el rastreo con perros era a cargo de los soldados llamados adalides, que descubrían al indígena emboscado en el ramaje por el olor que despedía su cuerpo embadurnado de bija y trementina. En las labores de vigilancia los canes eran esenciales, porque en contextos húmedos

³ Sergio Grodzinsky Ortega, al abocar la importancia que tuvo la utilización de perros feroces en el sometimiento y el terror impuesto por los conquistadores, dice: Los anales de la conquista nos describen a perros, comúnmente denominados Alanos, originarios de la península ibérica, empleados por los conquistadores para la invasión. Estos perros similares al actual Gran Danés procederían de la Rusia Oriental, pertenecientes a las hordas de alanos, un pueblo escita originario de Oriente que bajo la presión de los hunos invadió algunas provincias del Imperio Romano (Corintia) y que después, fusionándose con los pueblos invadidos y con los mismos hunos, llevó esta raza canina por toda Europa, hasta España, país en el cual existen testimonios de su existencia desde tiempos pretéritos.

La denominación de Alano se aplicó, en el Nuevo Mundo, de manera extensiva a todos los perros utilizados a fin de pelear ferozmente contra los indios. Aunque, en rigor de verdad, también actuaron dogos y lebreles. Los relatos de cronistas de la época cuentan de indios atacados por "perros enormes, con orejas cortadas, ojos de fiera de color amarillo inyectados en sangre, enormes bocas, lenguas colgantes y dientes en forma de cuchillos, salvajes como el demonio y manchados como los jaguares". La descripción también tiene un inevitable tono de admiración y temor; no olvidemos que en la época precolombina (antes del arribo de los conquistadores) los indios poseían perros de pequeña talla y cuerpo menudo». (Grodzinsky, 2011: 1)

las escopetas, mosquetes y arcabuces eran ineficaces, lo que obligaba a estar en constante alerta con los perros (Bueno, 2011:184).

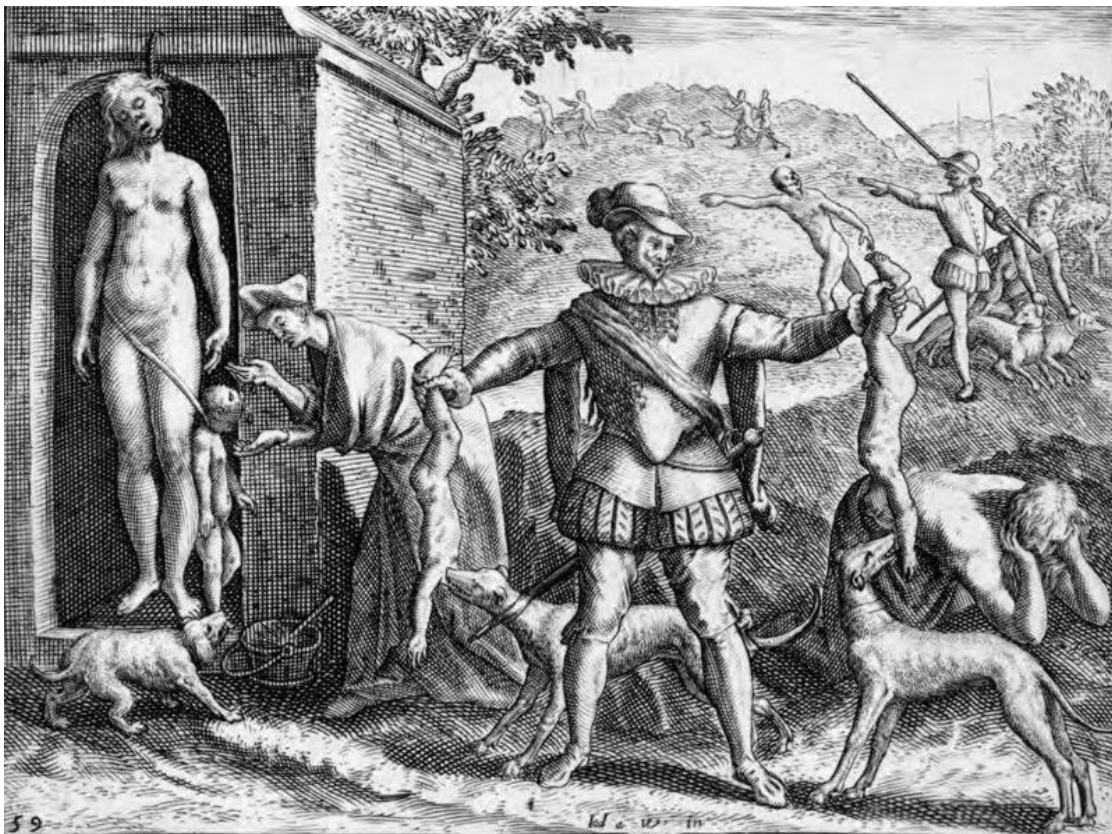
La jauría canina era utilizada para escudriñar los escondites donde los nativos se mimetizaban huyendo de la orgía sangrienta de los conquistadores; los indios Higüey, por ejemplo, se escondían entre la maleza de los bosques para salvar sus vidas ante el asedio militar de los españoles, éstos con el concurso de los perros de presa, los buscaban hasta encontrarlos imponiéndoles como castigo el corte de sus manos; Las Casas asegura cómo a muchos de estos, «les hacían poner sobre un palo la una mano, y con el espada se la cortaban, y luego la otra, a cercén o que en algún pellejo quedaba colgando, y decíanles: ‘Andad, llevad a los demás esas cartas’ [...], íbanse los desventurados, gimiendo y llorando, de los cuales pocos o ningunos, según iban, escapaban, desangrándose y no teniendo por los montes, ni sabiendo dónde ir a hallar alguno de los suyos, que les tomase la sangre ni curase; y así, desde a poca tierra que andaban, caían sin algún remedio ni amparo» (Las Casas, 1981: 260).

Los relatos de los cronistas son contundentes en las descripciones de la cacería humana: «El fraile Bernardino de Sahagún refiere testimonios de indios atacados por «perros enormes, con orejas cortadas, ojos de fiera de color amarillo inyectados en sangre, enormes bocas, lenguas colgantes y dientes en forma de cuchillos, salvajes como el demonio y manchados como los jaguares». [...] «La descripción tiene un inevitable tono de admiración y temor; no olvidemos que en la época precolombina (antes del arribo de los conquistadores) los indios poseían perros de pequeña talla y cuerpo menudo» (Grodsinsky, 2011: 5); cuentan también que en Cartagena de indias, el portugués de nombre Roque Martín «ingresaba dentro de la casa de los indios para que los perros los devoraran, este era su único alimento». Por su parte Pedro Mártir de Anglería, relata:

De estos perros que emplean en los combates se refieren cosas maravillosas: se tiran a los indígenas armados lo mismo que a fugaces ciervos o jabalíes cuando se los azuza. Acaeció a veces no ser necesario usar las espadas, flechas ni otros dardos para derrotar a los enemigos que salían al encuentro, pues en haciéndoles señal y soltando los perros que iban delante del escuadrón, aterrorizados por la torva mirada y los inauditos ladridos de los perros, vacilaban y abandonaban la pelea y las filas, asombrados de la prodigiosa invención (De Anglería, 2012: 213).

En alguna otra oportunidad los conquistadores, para atemorizar a los indígenas, no dudaban en alimentar la jauría de caninos con niños robados de las fauces de sus propias familias; de manera cobarde y escabrosa realizaban cruentas intervenciones con torturas, violaciones, cercenamiento de órganos, a los cuerpos de los ancianos, mujeres embarazadas y niños; que solo a mentes entrenadas en el oficio de la muerte, podrían ocurrírseles; era una suerte de arte demencial de la orgía de la sangre. De manera oprobiosa lo narra Fray Bartolomé de las Casas de la siguiente manera:

[...] entraban los españoles en los poblados y no dejaban niños, ni viejos, ni mujeres preñadas que no desbarrigaran e hicieran pedazos. Hacían apuestas sobre quien de una cuchillada abría al indio por medio o le cortaba la cabezada de un tajo. Arrancaban las criaturitas del pecho de sus madres y las lanzaban contra las piedras. A los hombres les cortaban las manos, a otros los amarraban con paja seca y los quemaban vivos, los clavaban una estaca en la boca para que no se oyeran sus gritos. Para mantener a sus perros amaestrados en matar, traían muchos indios en cadenas y los mordían y los destrozaban y tenían carnicería pública humana. [...] Yo soy testigo de esta y otras maneras de crueldad nunca vistas ni oídas (Las Casas, 1552: 4)



Grabado del flamenco Theodor de Bry (1528-1598)

Semejantes escenas dantescas parecían realizadas por mentes esquizofrénicas; sin embargo, este era el pan nuestro de cada día en los campos de batalla y en las aldeas habitadas por nuestros aborígenes; fenómenos muy alejados de la imagen idílica que se ha construido desde la historiografía oficial. Fue el suplicio reglado y la crueldad puesta a flor de piel, amparada por el manto jurídico-religioso del derecho hispano, el que se utilizó como recurso justificatorio que permitió legitimar la guerra para llevar la civilización y la evangelización a sus habitantes;

escondiendo bajo el paraguas legal, el deseo brutal por el saqueo de las riquezas. El tristemente célebre fray Ginés de Sepúlveda, decía que la justa guerra era derivación de la justa esclavitud, así lo relataba con «santa benevolencia»:

Con perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones [...] como los monos a los hombres. ¿Qué mayor beneficio y ventaja saludable pudo acaecer a estos bárbaros que el quedar sometidos al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión, los han de convertir de bárbaros y apenas hombres en hombres civilizados, en cuanto pueden serlo; de viciosos en honrados y probos; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios y de la verdadera religión (Sepúlveda citado por Lipschutz, 1963: 72).

Durante el periodo de la colonia, España explotó gratis la mano de obra indígena, que unida a la fuerza de trabajo esclava, le permitió amasar la más grande fortuna, no conocida en la historia del mundo hasta entonces; la contraprestación de ese enorme beneficio quedó registrada con la masacre de más de 65 millones de seres humanos en 150 años, algo así como más de 100 muertos por día. Desde dispositivos de poder abiertos y/o encubiertos, un sinnúmero de personajes nefastos, como lo expresa Eduardo Galeano,

Al amparo de un dios navegante y conquistador, atraviesan, apretujándose en los navíos, la mar inmensa. Junto a pastores y labriegos que Europa no ha matado de guerra, peste o hambre, viajan capitanes y mercaderes y pícaros y místicos y aventureros. Todos buscan el milagro. Al otro lado de la mar, mágica mar que lava sangres y transfigura destinos, se ofrece, abierta, la gran promesa de todos los tiempos. Allá se vengarán los mendigos. Allá se harán marqueses los pelagatos, santos los malandrines y fundadores los condenados a la horca. Se harán doncellas, de alta dote, las vendedoras de amor (Galeano, 1984: 326).

Pero prosigamos con otra narración en la que se exterioriza de forma descomunal la sevicia, amalgamada con la orgía excitante de la guerra, que a su paso dejaba una estela de cadáveres cubiertos de enjambres de moscas, que se daban su banquete para multiplicar su especie:

Tomaban las criaturas de las tetas de las madres, por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas. Otros, daban con ellas en ríos por las espaldas, riendo y burlando, y cayendo en el agua decían: bullis, cuerpo de tal; otras criaturas metían a espada con las madres juntamente, y todos cuantos delante de sí hallaban. Hacían unas horcas largas, que juntasen casi los pies a la tierra, y de trece en trece, a honor y reverencia de Nuestro Redentor y de los doce apóstoles, poniéndoles leña y fuego, los quemaban vivos. Otros, ataban o liaban todo el cuerpo de paja seca pegándoles fuego, así los quemaban (Las Casas, 1952: 4).

La infamia cruel y violenta complementada con el poder pastoral, arrasaría con las realidades espirituales nativas; así la estigmatizada «poligamia indígena», sería reemplazada con la implementación de la ritualidad del matrimonio monogámico cristiano; condenando a las costumbres ancestrales afectuosas a practicarse de forma vergonzante y clandestina. Sería pecado el ofrecimiento sacrificial de animales y la adoración de piedras, ríos y demás fenómenos naturales, al igual, que estaría mal vista la desnudez que huiría avergonzada ante la elocuencia «elegante de los vestidos» acorazados. La sexualidad estaría mal vista y censurada, pues su práctica era vituperada por el canon hebreo antiguo, que consideraba los placeres mundanos impuros, resultado de un tabú demoníaco opuesto a lo sagrado, donde su consumación pasional era considerada contra-natural. En su mojigatería, encarcelada en el ropaje de la moral y de los artilugios teológicos cristianos, no se admitía que lo indígenas tuviesen varias esposas o que pudiesen gozar de los placeres intuitivos del cuerpo; el honor de la mujer estaba confinado a ser valorado por el pudor virginal, la pureza, la castidad y el control de sus pasiones; todo lo que no encajara en este esquema, correspondería a un comportamiento depravado y estúpido; por eso no es de extrañar que en un discurso pronunciado en 1525 ante el Consejo de Indias, el dominico Tomás Ortiz declaraba que los indios:

Son más dados a la sodomía que cualquier otra nación. No existe justicia entre ellos. Van desnudos. No tienen consideración ni al amor ni a la virginidad. Son estúpidos y tontos. No tienen respeto por la verdad, salvo cuando es su beneficio. Son inestables. No tienen conocimiento de lo que significa previsión. Son desagradecidos y mudables. Hacen alarde de embriagarse con unas bebidas que fabrican con ciertas hierbas. Son brutales. Entre ellos no existe la obediencia. Son incapaces de aprender. Traidores, crueles y vengativos, nunca olvidan.

Muy hostiles a la religión, perezosos, deshonestos, abyectos y viles, en sus juicios no son fieles a la ley. Mentirosos, supersticiosos y cobardes. No ejercen ninguna industria o arte humano. No quieren cambiar de costumbres. No tienen piedad con los enfermos, y si alguno cae gravemente enfermo, sus amigos y vecinos se lo llevan a las montañas para que se muera allí (Eguía, 1956: 8).

Para el control de la superstición, la hechicería y el maleficio en los territorios nativos, se utilizaron matrices preexistentes, del mismo modo que trajeron la fantasmagoría del paraíso terrenal, la figura del demonio también fue cargada en las alforjas del barco conquistador y revitalizada en estas tierras como dispositivo de control de las almas de los conquistados, creando pesadillas morales pecaminosas entre los indígenas, para lo cual desencuevaron de los archivos cristianos la figura de satanás como efigie castigadora y contenedora de la resistencia cultural que oponía el mundo indígena. Así, la poligamia, las prácticas sexuales abiertas, el politeísmo, los rituales sacrificiales, la huaquería, las prácticas médicas chamánicas, etc., eran consideradas formas eficientes de presencia e influencia satánica, demoníaca e idólatra. Los territorios conquistados fueron vistos como una morada infernal, no solo por los evangelizadores, sino y especialmente por los historiadores oficiales de la corona, que debían construir un relato de dominación como

dispositivo de la colonialidad del ser. El carácter de morada infernal es recreado por el fraile Toribio de Benavente, de la siguiente manera:

Era esta tierra un traslado del infierno; ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, bocina, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios. Las beoderas [borracheras] que hacían muy ordinarias, es increíble el vino que en ellas gastaban, y lo que cada uno en el cuerpo metía. Era cosa de grandísima lástima ver los hombres criados a la imagen de Dios vueltos peores que brutos animales; y lo que peor era, que no quedaban en aquel solo pecado, más cometían otros muchos, y se herían y descalabraban unos a otros, y acontecía matarse, aunque fuesen muy amigos y muy propincuos parientes (Benavente citado por Fernández, 2011: 204).

Los colonizadores venían precedidos de un discurso contaminado de un profundo sectarismo cristiano–medieval, que entendía el cuerpo como la morada pasajera y temporal del alma, o como lo define Nicole Pellegrin: «el cuerpo es tristemente sexuado, pecador y destinado a la corrupción, es el grillete del alma» (Pellegrin 2005: 114). En estas circunstancias, el cuerpo, no era entendido como una trama comunitaria y cósmica que permitía la comunicación con el más allá, sino una entidad corruptible, veleidosa; fácilmente seducible hacia los placeres libidinosos e idolátricos; en otras palabras, el cuerpo era un lastre de la espiritualidad, que en sus desviaciones pecaminosas debería ser domesticado y disciplinado para su purificación y salvación. Así entonces, la lectura que se hacía de estas tierras remotas, se basaba en categorías que venían desde la antigüedad y que con modificaciones se extendería por la edad media, las cuales se constituyeron en el fundamento para edificar una imagen del nuevo mundo. Juan de Matienzo, a la usanza Aristotélica justificaba la esclavitud de la siguiente forma:

Nunca van sin carga, que ellos llaman quiipi, en que llevan su comida, y beben el agua más salobre y encenegada que hallen. Desde niños que comienzan a andar les enseñan a cargarse, y ningún niño hay, por pequeño que sea, que no traya su quiipi. Todo lo cual da a entender que naturalmente fueron nacidos y criados para servir, y les es más provechoso el servir que el mandar, y conócese que son nacidos para esto porque, según dice Aristóteles, a estos tales la Naturaleza les creo más fuertes cuerpos y dio menos entendimiento, y a los libres menos fuerzas en el cuerpo y más entendimiento. Así se vé en que estos indios son muy recios de cuerpo, mucho más que los españoles, y sufren mas que ellos, pues se ve que traen cargas a cuestras de una y dos arrobas, y caminan con ellas muy sin pena; y las mujeres, yendo por el camino preñadas con sus propias cargas, suelen parir en el camino y se van luego a lavar ellas y la criatura y la echan sobre la carga y continúan su camino. Duermen siempre en el campo, al sereno y al frio, y en el suelo, y ninguna cosa destas les hace mal y, cuantas más fuerzas tienen en el cuerpo, tanto menos tienen de entendimiento (Matienzo 1967: 17).



Genocidio contra la población indígena según lo descrito por Las Casas: «Ellos hicieron una horca bastante alto como para los pies para tocar casi el suelo, y por trecenas, en honor y reverencia de nuestro Redentor y los doce Apóstoles, que ponen debajo de la madera y, con el fuego, se quemaron los indios vivos»⁴.

Todo fenómeno que tuviese que ver con la cosmovisión o ritualidad indiana, sería considerado como ignominiosos, denigrante, oprobioso, frente a la majestuosidad vivificante del dios único, creador del cielo y de la tierra y, la vida social de los nativos, en adelante, quedaría cooptada y absorbida por las ritualidades del calendario religiosos cristiano imbuido del poder omnimodo de los sacerdotes; no de otra manera se explica cómo el poder del pastorado cristiano produciría una intrincada red institucional única en su tiempo. De la conquista con armas se pasaría paulatinamente a la sujeción seductiva a través de un poder libidinal: el poder pastoral. Así quedaría registrado en el primer código español de indias, en el que se diseñaba el adoctrinamiento de los nativos y se ordenaba a los encomenderos

⁴ La figura es tomada de Michael Curtott (2011), en donde además de representar el genocidio de la población indígena realiza una «descripción general de la opresión de los españoles contra los indios, los métodos utilizados, la localización de las invasiones provenientes del Caribe, a México, Centroamérica y Perú. En todas las partes en donde los españoles llegaron cometieron brutales masacres, realizaron extracción de tributos de oro y la reducción de lo que quedaba de la población a la esclavitud».

exigir a los indios vivir cerca de los poblados o asentamientos de españoles, para que el ejemplo de vida de éstos, sirviera de acicate a la conversión de los indios; sería un buen ejercicio didáctico observar a los españoles ir a la iglesia los días de fiesta, oír misa y vanagloriarse de los oficios divinos; pero lo más importante residía en extirpar sus ídolos y hacer que, en su reemplazo, aceptaran la santa doctrina, caso contrario se justificaría plenamente la violencia y la tortura física. Muchos de los nativos quedaron atrapados en estas redes de tortura siendo presas impotentes de los vejámenes evangelizadores de la cristiandad; el propio Fray Bartolomé de Las Casas, así lo relata:

En la isla Española, que fue la primera donde entraron cristianos y comenzaron los grandes estragos y perdiciones de estas gentes y que primero destruyeron y despoblaron, comenzando los cristianos a tomar las mujeres y hijos a los indios para servirse y para usar mal de ellos y comerles sus comidas que de sus sudores y trabajos salían, no contentándose con lo que los indios les daban de su grado, conforme a la facultad que cada uno tenía (que siempre es poca, porque no suelen tener más de lo que ordinariamente han menester y hacen con poco trabajo y lo que basta para tres casas de a diez personas cada una para un mes, come un cristiano y destruye en un día) y otras muchas fuerzas y violencias y vejaciones que les hacían, comenzaron a entender los indios que aquellos hombres no debían de haber venido del cielo; y algunos escondían sus comidas; otros sus mujeres y hijos; otros huíanse a los montes por apartarse de gente de tan dura y terrible conversación. Los cristianos dábanles de bofetadas y puñadas y de palos, hasta poner las manos en los señores de los pueblos. Y llegó esto a tanta temeridad y desvergüenza, que al mayor rey, señor de toda la isla, un capitán cristiano le violó por fuerza su propia mujer (Las casas, 1552:4).

Era una obsesión desmesurada la persecución de las idolatrías por parte de los frailes evangelizadores, ello implicaba una confrontación directa y frontal contra el demonio y en esa empresa avasalladora destruyeron y arrasaron templos, pinturas, códices, esculturas, formas de expresión pictórica; las que fueron sometidas a borramientos físicos, en tanto constituían amenazas latentes contra el único dios permitido: el eurocristiano. Miles de nativos murieron exterminadas por el genocidio brutal de la tortura, el castigo físico; masificación de la muerte que ensombrecía el cielo de aves carroñeras, todo por el simple hecho de ser fieles a sus creencias mitológicas originarias; otro tanto por las enfermedades exportadas desde el exterior; otros muchos, por no querer ser sirvientes de los españoles cristianos y de su Iglesia. Bajo este sistema de terror institucional, los indios durante el orden colonial, se ven sometidos a una permanente intervención de sus cuerpos y sus subjetividades; a una desestructuración y destrucción de las formas de organización y de vida, así como el deterioro de los recursos naturales convertidos en mercancías. Éstos y muchos otros factores serían la causa de la gran catástrofe demográfica que en un corto periodo minará la población aborígen a menos de la mitad y servirá como incentivo para la incorporación de mano de obra esclava proveniente del continente africano. Existía un menosprecio, frente a las particulares formas de vida de los aborígenes, en tanto para los europeos, éstos estaban guiadas por lo pulsional, el goce corporal y pasional, más cercano a lo primario animal que a lo propiamente

humano; por eso prácticas como la homosexualidad, la inexistencia del matrimonio, la antropofagia, condenadas por el canon cristiano fueron la mejor coartada para definir a los indios como bárbaros, salvajes, sin alma y, de esta manera justificar la conveniencia de ser gobernados por los españoles. Los relatos de Tomás Ortiz, son bastante alegóricos sobre esta particular visión:

Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades comen carne humana en la tierra firme; son sodométicos más que generación alguna, ninguna justicia ay entre ellos: andan desnudos: no tienen amor ni vergüenza; son estóldos y alocados [...] son bestiales y preciáanse de ser abominables en vicios: ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos, ni hijos a padres [...] inimicísimos de religión [...] No se guardan lealtad maridos a mujeres, ni mujeres a maridos. Son echiceros y augureros y covardes como liebres. Son sucios: comen piojos y arañas y gusanos crudos doquiera que los hallan [...] son sin asnos, y no tienen en nada matarse (Jáuregui, 2008: 98)

Lo que sucedió en la conquista y la colonia, no fue un simple fenómeno de aculturación como pretende hacerse ver desde algunas posturas antropológicas, fue un hecho violento, en el cual se combinaron diferentes estrategias que iban desde la humanización, mediante la evangelización, hasta destrucción criminal a través de la guerra de arrasamiento. Esa matazón de indígenas y su desestructuración como comunidad, se realizó amparada con señal y la bendición de dios hacia su pueblo elegido, frente y contra los herejes de estas tierras poblados por gente sin alma; pero paradójicamente eran a ellos, los conquistadores, a quienes ésta empresa de sevicia les había cercenado el alma y los sentimientos convirtiéndolos en brutales máquinas de muerte. Juan Bautista Alberdi, un tristemente «célebre» jurisconsulto y escritor argentino, nos dice, sin sonrojarse, refiriéndose a su propio pueblo:

No conozco persona distinguida de nuestra sociedad que lleve apellido pehuenche o araucano. El idioma que hablamos es de Europa. Para humillación de los que reniegan de su influencia, tienen que maldecirla en lengua extranjera. El idioma español lleva su nombre consigo.

Nuestra religión cristiana ha sido traída a América por los extranjeros. A no ser por Europa, hoy América estaría adorando al sol, a los árboles, a las bestias, quemando hombres en sacrificio, y no conocería el matrimonio. La mano de Europa plantó la cruz de Jesucristo en la América antes gentil. ¡Bendita sea por esto sólo la mano de Europa! (Alberdi, citado por Gyula, 2006: 407).

Y más adelante, en una suerte de diatriba sagrada de alabanza descomunal, en defensa a ultranza del racismo europeo y desdén por nuestra identidad, remata diciendo: «En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1º, el indígena, es decir, el salvaje; 2º, el europeo, es decir, nosotros, los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán (dios de los indígenas). No hay otra división del hombre americano» (Gyula, 2006: 407).

En la narrativa occidental, la conquista y exterminio se justificará para esconder, arrasar y legitimar las atrocidades a que fueron sometidos los pueblos conquistados y para ello, la excusa más plausible esgrimida, fue el carácter de inferioridad racial, epistémica y ontológica de los habitantes de las regiones anexionadas al imperio. La conquista de las indias –como fueron llamados en principio estos territorios– estuvo acompañada con la espada de los conquistadores y la cruz de los misioneros; por eso como lo grafica Eduardo Galeano, refiriéndose a este pasaje de la historia: «Vinieron. Ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra. Y nos dijeron: «Cierren los ojos y recen». Y cuando abrimos los ojos, ellos tenían la tierra y nosotros teníamos la Biblia» (Galeano, 1992: 27). De esta manera, no solo se despojaba a los nativos de sus bienes materiales, sino de sus símbolos de identidad, prohibiéndoles sus dioses, sus lenguas, sus costumbres e incorporándoles el legado cristiano a sangre y fuego, porque era necesario evangelizar a los paganos idólatras y, en nombre de Cristo se lo crucificaba para salvarlos del infierno y llevarlos a la tierra prometida. Esa promesa de edén al final del túnel, que sólo era redimible si aceptaban, incondicionalmente, ser como ellos, sería descrita magistralmente por Eduardo Galeano, con relatos como el siguiente, plagados de benevolencia racista:

Eran conmovedoras las leyes de Indias, que protegían a los indios en las colonias españolas. Pero más conmovedoras eran la picota y la horca clavadas en el centro de cada Plaza Mayor.

Muy convincente resultaba la lectura del Requerimiento, que en vísperas del asalto a cada aldea explicaba a los indios que Dios había venido al mundo y que había dejado en su lugar a San Pedro y que San Pedro tenía por sucesor al Santo Padre y que el Santo Padre había hecho merced a la reina de Castilla de toda esta tierra y que por eso debían irse de aquí o pagar tributo en oro y que en caso de negativa o demora se les haría la guerra y ellos serían convertidos en esclavos y también sus mujeres y sus hijos. Pero este Requerimiento de obediencia se leía en el monte, en plena noche, en lengua castellana y sin intérprete, en presencia del notario y de ningún indio, porque los indios dormían, a algunas leguas de distancia, y no tenían la menor idea de lo que se les venía encima (Galeano, 2009: 1)

Por su parte, para el despojo físico de las tierras, se habían inventado un argumento falaz, que consistía en plantear que como estos territorios no estaban cercados por los mojones de la propiedad privada, ni cultivados intensivamente, no tenían dueños, no eran de los indios, sino del primero que se asentara en el mismo y les dieran una finalidad productiva; de esta manera, los habitantes nativos tendrían un doble «beneficio»: los indios abocarían el culto de una religión verdadera, desechando de su imaginario la superstición diabólica y los colonos se asentarían para cultivarlas de manera eficiente; todo este proceso bajo el manto protector de la benevolencia divina.

Así entonces, en el contrato que Cristóbal Colón había suscrito con los reyes Católicos, se estipulaban grandes prerrogativas para el aventurero navegante, entre otras, que sobre las tierras descubiertas poseería la facultad nominativa de presentar

tres candidatos a los cargos públicos de esas comarcas, además y, quizá lo más atractivo, en términos lucrativos, a tener el título hereditario de Virrey Gobernador y Capitán General; a estos «adelantados», como solía llamárseles les eran cedidos privilegios señoriales, como la facultad de distribución de tierras y solares, la repartición sectorial de los indios, la construcción de fortalezas, así como la provisión de cargos públicos. De esta manera el modelo de la edad media castellana y sus rezagos nobiliarios, caballerescos, estratificadores y segregadores se proyectaría e implantaría en los territorios indios. Estas prebendas encontradas al garete, como en un juego de lotería, despertarían una suerte de obnubilación desmesurada que los llevaría a imaginarse los territorios con los que se encontraron en 1492, como producto del designio divino y, a considerarse dueños y redentores de estas latitudes; bien lo expresa Víctor Bravo (2000), al referirse a esta especie de fantasmagoría: «En 1498, frente al golfo de Paria, un hombre, hijo de la imaginación de la Edad Media, mira con los ojos enceguecidos por una enfermedad contraída a bordo, y por un modo, cimentado por siglos, de entender el mundo; y, como comerciante, ve, una vez más, la posibilidad del oro; hombre de una época que concluye, ve lo desconocido a través del terco cristal de sus certezas y su fe; y, elegido de Dios, como se cree a sí mismo, ve en la desembocadura del Orinoco uno de los ríos del cercano Paraíso Terrenal».

En los escenarios de conquista, que realizaban los invasores españoles deberían leerles a los indios un requerimiento extenso y tedioso, en el que se consignaba el origen de la especie y su descendencia; quienes serían los encargados de pastorear el rebaño para que todos obedeciesen a esa autoridad omnimoda que gobernaría en adelante sus almas. Prevalidos del privilegio del poder celestial en este mundo, se les otorgaría a los conquistadores la potestad de la propiedad sobre las tierras descubiertas; al igual que la intervención encaminada a la conversión espiritual mediada por la obediencia o, en su defecto, la alternativa legítima de intervención violenta contra quienes se resistieran a aceptar gustosamente este destino. Este es en extenso, la transcripción del abominable «El Requerimiento», cuyo nombre completo era «Notificación y requerimiento que se ha dado de hacer a los moradores de las islas en tierra firme del mar océano que aún no están sujetos a Nuestro Señor»:

De parte del rey, Don Fernando, y de su hija, Doña Juana, reina de Castilla y León, domadores de pueblos bárbaros, nosotros sus siervos, os notificamos y os hacemos saber, como mejor podemos,

Que Dios nuestro Señor, uno y eterno, creó el cielo y la tierra, y un hombre y una mujer, de quien nos y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes y procreados, y todos los que después de nosotros vinieran. Más por la muchedumbre de la generación que de estos ha salido desde [hace] cinco mil y hasta más años que el mundo fue creado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y otros por otra, y se dividiesen por muchos Reinos y provincias, que en una sola no se podían sostener y conservar.

De todas estas gentes Dios nuestro Señor dio cargo a uno, que fue llamado San Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior a quien todos obedeciesen, y fue cabeza de todo el linaje humano, dondequiera que los hombres viniesen en cualquier ley, secta o creencia; y dióle todo el mundo por su Reino y jurisdicción, y como quiera que él mandó poner su silla en Roma, como en lugar más aparejado para regir el mundo, y juzgar y gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles o de cualquier otra secta o creencia que fueren. A este llamaron Papa, porque quiere decir, admirable, padre mayor y gobernador de todos los hombres.

A este San Pedro obedecieron y tomaron por señor, Rey y superior del universo los que en aquel tiempo vivían, y así mismo han tenido a todos los otros que después de él fueron elegidos al pontificado, y así se ha continuado hasta ahora, y continuará hasta que el mundo se acabe.

Uno de los Pontífices pasados que en lugar de éste sucedió en aquella dignidad y silla que he dicho, como señor del mundo hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Océano a los dichos Rey y Reina y sus sucesores en estos Reinos, con todo lo que en ella hay, según se contiene en ciertas escrituras que sobre ello pasaron, según se ha dicho, que podréis ver si quisieseis.

Así que sus Majestades son Reyes y señores de estas islas y tierra firme por virtud de la dicha donación; y como a tales Reyes y señores algunas islas más y casi todas a quien esto ha sido notificado, han recibido a sus Majestades, y los han obedecido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer, y con buena voluntad y sin ninguna resistencia y luego sin dilación, como fueron informados de los susodichos, obedecieron y recibieron los varones religiosos que sus Altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra Santa Fe y todos ellos de su libre, agradable voluntad, sin premio ni condición alguna, se tornaron cristianos y lo son, y sus Majestades los recibieron alegre y benignamente, y así los mandaron tratar como a los otros súbditos y vasallos; y vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo.

Por ende, como mejor podemos, os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Rey y Reina doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores y Reyes de esas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación y consintáis y deis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho.

Si así lo hicieseis, haréis bien, y aquello que sois tenidos y obligados, y sus Altezas y nos en su nombre, os recibiremos con todo amor y caridad, y os dejaremos vuestras mujeres e hijos y haciendas libres y sin servidumbre, para que de ellas y de vosotros hagáis libremente lo que quisieseis y por bien tuvieseis, y no os compelerán a que os tornéis cristianos, salvo si vosotros informados de la verdad os quisieseis convertir a nuestra santa Fe Católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas, y allende de esto sus Majestades os concederán privilegios y exenciones, y os harán muchas mercedes.

Y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen.

Y de como lo decimos y requerimos pedimos al presente escribano que nos lo dé por testimonio signado, y a los presente rogamos que de ello sean testigos (Blog, 1990: 3).

Cualquier acto de sublevación contra esta postulación, sería reprimida a través de la guerra justa contra los bárbaros. Francisco de Vitoria, fraile dominico español, escritor y catedrático de la Escuela de Salamanca, sostenía la tesis, sobre la justeza de la guerra contra los bárbaros que se opusieran a la propagación del Evangelio. La conquista constituiría una especie de pócima para apaciguar los espíritus descarriados haciendo prevalecer el orden; el derecho hispano se impondría por sobre la tiranía indígena; la moral cristiana sería la garantía de lucha frontal contra la infidelidad, los sacrificios humanos, el canibalismo y, en fin, los pecados del cuerpo, esto es la sodomía y fornicación; esto decía el fraile dominico:

Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de los límites humanos y políticos. Por lo cual no tienen leyes adecuadas, ni magistrados, ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Hasta carecen de ciencias y artes, no sólo liberales sino también mecánicas, y de una agricultura diligente, de artesanías y de otras muchas comodidades que son hasta necesarias para la vida humana (De Victoria, citado por Ares, 1992: 116).

Dentro de esta pléyade de personajes nefastos, no podría dejarse de nombrar al famoso fray Ginés de Sepúlveda, quien no cejaría en su empeño de buscar justificaciones estereotipadas para someter a los nativos a la expoliación material y espiritual, buscando en ellos vicios y defectos como la lujuria, la mentira y la hechicería; representaciones todas que se interpretaban como monstruosas y que deberían ser destruidas, amén desnudar su estado de irracionalidad y torpeza; en su tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, despectivamente los llamaría «hombrecillos con apenas vestigios de humanidad», para lo cual soportaba su insidiosa argumentación, tanto en los textos bíblicos, en los tratados de San Agustín y Santo Tomás de Aquino, así como en las obras antiguas de Aristóteles. Para Sepúlveda los indios cometían toda suerte de pecados contra la naturaleza y según el antiguo testamento, el dios cristiano que todo lo determina, ordenó mediante la ley divina y natural la expulsión de los bárbaros del paraíso, por eso decía este insigne justificador de la tortura:

Con perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, como gentes crueles e inhumanos a muy mansos, exageradamente intemperantes a continentales y moderados, finalmente, estoy por decir cuanto los monos a los hombres.

La justa guerra es causa de la justa esclavitud, la cual contraída por el derecho de gentes, lleva consigo la pérdida de la libertad y de los bienes (Sepúlveda, citado por Lipschutz, 1963: 72).

Este dispositivo racista, servirá para justificar el colonialismo español y portugués amparado en la supuesta inferioridad biológica y cultural de los aborígenes, legitimando de esta manera el exterminio y la dominación. Así lo hace ver Francisco Fernández Buey, cuando al recrear la apología de la inferioridad, que hace Ginés de Sepúlveda, frente a los indígenas dice:

Refiriéndose ya específicamente al tema de la justicia de la guerra contra las poblaciones indígenas de América, Sepúlveda invoca cuatro causas: a) la inferioridad natural de los indígenas; 2) el deber de extirpar los cultos satánicos, y particularmente los sacrificios humanos; 3) el deber de salvar a las futuras víctimas de estos sacrificios; 4) el deber de propagar el Evangelio. Las causas primera y tercera son de derecho natural y tienen su fundamento en una razón común de orden antropológico. La segunda y la cuarta son de orden religioso y fundan su legitimidad en el derecho divino, en la palabra divina. La justificación antropológica de la guerra le viene a Sepúlveda de la afirmación de la inferioridad cultural de los indígenas, cosa que se considera como una verdad científica, rigurosamente racional (Fernández, 1992: 323–324)

Parte Sepúlveda del reconocimiento tácito, de que son ellos –los españoles–, quienes poseen el derecho natural y sagrado de imponer el bien porque, de antemano lo tienen por designio divino; por eso puede decirse que la evangelización de estos territorios, fue la dimensión más violenta dirigida contra el universo simbólico del mundo indígena, por eso Ginés de Sepúlveda, este padre del racismo colonial argumenta:

Siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la han confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles, a quien todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de la justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérprete de la naturaleza y de las leyes naturales, sino también con las palabras de Santo Tomás (Sepúlveda, 1986: 153).

Así entonces las sociedades amerindias, quedarán expuestas como exterioridad, con una ciudadanía negada; como pueblos bárbaros⁵ por fuera del dominio de la historia. Caníbales, idólatras y salvajes fueron adjetivos utilizados para descalificar, en tiempos de la conquista en América, a los nativos de esas tierras. Los nativos fueron arrojados a ser nombrados desde el horizonte de una tradición atávica y anacrónica, producto de la malformación patológica desde sus orígenes y que vendría a constituir la prehistoria de la humanidad; de esta manera,

En el proceso de construcción del bárbaro colonial pueden identificarse un conjunto de representaciones que tienen su punto de anclaje en el antiguo imaginario de la barbarie. No obstante, a los ojos de la mayoría de los cronistas y de los frailes los indios tenían grandes estigmas propios: idolatría, sacrificio humano, canibalismo, brujería, poligamia, incesto, sodomía. Un atributo clave para la construcción del imaginario inferiorizador sobre los indios fue –sigue siendo– la brujería, asociada a la idolatría, como conjunto de creencias y prácticas religiosas prohibidas y al servicio del demonio (Barabas, 2000: 11–12).

En este mismo sentido el dominico fray Domingo de Betanzos presenta un memorial al Consejo de Indias donde plantea, siguiendo ese mismo primado segregador, «que los indios eran bestias, que habían pecado, que Dios los había condenado, y que debían perecer todos» (Betanzos citado por Friede, 1976: 295). Igual que el anterior, otro religioso de la misma congregación, de nombre Tomás Ortiz, lanzaba diatribas hirientes contra los pobladores de las islas del caribe, en una de ellas así se refería:

Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana, y son sodomíticos más que ninguna otra generación. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse ni matar.

Cuando más crecen se hacen peores; hasta los diez o doce años parecen que han de salir con alguna crianza; pero de allí en adelante se vuelven como brutos animales; en fin, digo que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o cortesía (Ortiz, citado por López, 1954: 365).

⁵ El término bárbaro –nos dice Alicia Barabas (2000: 10)– fue utilizado por los primeros «etnógrafos» griegos para referirse a los no griegos: los extraños y sus culturas. El Otro no era uno mismo pero no por ello era inferior. Los textos de Herodoto muestran una cierta comprensión de la relatividad de las culturas ya que, aun cuando la descripción del Otro partía de una posición etnocéntrica, no despreciaba ni inferiorizaba las razas, religiones y costumbres de los demás pueblos (Hurbon, 1993: 29).¹ Podemos decir que el concepto bárbaro creado en la Antigüedad designaba el reconocimiento de la existencia humana culturalmente alterna, sin adosar a la diferencia el prejuicio de la inferioridad. No obstante, a través de un fino análisis, Klaas Woortmann (1997: 3) muestra que no era tan relativista la construcción griega del bárbaro; ya que no sólo era el Otro vecino diferente sino el que no hablaba griego, adjudicando al idioma la condición de humanidad. Pero la categoría que remitía al Otro radicalmente diferente era la de salvaje, semihumano o no humano, primero existente en la mitología de seres monstruosos² y hacia el siglo V A.C. proyectada como imaginario sobre los pueblos bárbaros con los que mantenían guerras.

Como puede verse en todo este recorrido, son varios los enclaves interpretativos que se tienen de las gentes de los territorios invadidos, que van desde los imaginarios ficcionales y fantásticos, pasando la apropiación de concepciones Griegas, sobre la forma de organización de la polis y la teoría aristotélica de esclavitud natural, hasta considerar la inferioridad psicológica de los nativos y marcarlos como menores de edad; todas estas narrativas, constituyen verdaderos eufemismos, con los cuales se intentó suavizar y distorsionar una realidad avasalladora y excluyente de la empresa conquistadora. Así por ejemplo, en Aristóteles, se hallarían las bases para negar el carácter de «animales políticos» de las poblaciones indias, en tanto no poseían formas de organización social, religiosa y política similares a las occidentales; por su parte, la contextura fisonómica y fenotípica –dispuesta para trabajos rudos y pesados– demostraba de manera fehaciente que existían esclavos por naturaleza y su actuación y desempeño deberían ser consonante con ella.

No sobra decir que la conquista de estos «nuevos territorios», fue también una conquista discursiva; que implicó la univocidad en el nombramiento de la bastedad de lo encontrado; una disputa por simbolizar la complejidad de los acontecimientos; de las prácticas materiales y espirituales, las que se legitimaron hegemónicamente con solo una forma de enunciación a través de la violencia, bajo el primado de la espada, la cruz y el evangelio; cuyo propósito no era otro que repudiar e invisibilizar la Otridad encontrada en los territorios intervenidos. Ese discurso unilateral, está imbuido de una retórica del poder que lo convierte en místico, cuyo propósito central, no era otro, que construir un imaginario que ensombreciera la diferencia, hasta hacerla imperceptible; es decir, que hiciera desaparecer la visión del sujeto colonizado y enalteciera la del sujeto colonizador. Bien lo ha sugerido Ernesto Laclau, cuando dice: «el discurso místico describe un tejido social y estratégico para representar el ‘más allá’ de un proyecto político en un ‘más acá’, y más adelante remarca, «el discurso místico y el discurso político hegemónico operan en forma análoga y con una agenda política definida sobre la comunidad. [...] Mientras que el primero aspira sustancialmente a establecer un imaginario de lo absoluto, el segundo articula la realización del mismo imaginario absolutista sobre la sociedad» (Laclau, 2002: 120–123).

Hacia finales del siglo XV en pleno proceso conquistador de los «nuevos territorios», los reyes Católicos estaban engegucidos expulsando a los moros y judíos de sus territorios; la razón fundamental la segregación prohijada por la cristiandad. Entre los siglos XIII al XIV, se había ido difuminando la idea estereotipada del judío como un ser inferior, denigrante, extraño e imbuido de ciertas perversidades. Este recurso sirvió como la principal coartada, para moralizarlos dentro del marco de los cánones cristianos, para lo cual se utilizaron los dispositivos más diversos, desde el uso de la violencia, hasta mecanismos persuasivos del poder pastoral cristiano. Ante el fracaso de estos métodos, los reinos hispánicos optaron por decretar la expulsión de sus territorios; primero lo haría Andalucía en 1483, tres años después Zaragoza; en 1492 Aragón y Castilla,

en 1496 se uniría Portugal y, finalmente en 1498 lo ejecutaría Navarra. Es decir, el proceso invasivo de las nuevas tierras indianas estaba precedido por una experiencia de siglos de segregación e inferiorización construyendo una exterioridad dentro de sus fronteras, a lo que Walter Mignolo –con acierto– ha dado en denominar un «exterior interno», y que con la conquista se trasmutaría en una «exterioridad externa», que vendría a configurar el imaginario occidental cristiano, observemos el argumento:

La imagen que tenemos hoy de la civilización occidental es, por un lado, un largo proceso de construcción del «interior» de ese imaginario, desde la transición del Mediterráneo, como centro, a la formación del circuito comercial del Atlántico, como así también de su «exterioridad». Esto es, en Occidente la imagen «interior» construida por letrados y letradas, viajeros y viajeras, estadistas de todo tipo, funcionarios eclesiásticos y pensadores cristianos, estuvo siempre acompañada de un «exterior interno», es decir, de una «exterioridad» pero no de un «afuera». La cristiandad europea, hasta finales del siglo XV, era una cristiandad marginada que se había identificado con Jafet y el Occidente, distinguiéndose de Asia y de Africa. Ese Occidente de Jafet era también la Europa de la mitología griega. A partir del siglo XVI, con la concurrencia triple de la derrota de los moros, la expulsión de los judíos y la expansión por el Atlántico, moros, judíos y amerindios (y con el tiempo también los esclavos africanos), todos ellos pasaron a configurarse, en el imaginario occidental cristiano, como la diferencia (exterioridad) en el interior del imaginario (Mignolo, 2000: 55–56).

Ese imaginario de «exterioridad» inaugurado con la expansión del sistema–mundo colonial, a través de la ruta del Atlántico, tendría sus prolegómenos en la edad media y constituiría la base ideológica del racismo. Las primeras señales de ese entramado racista pueden buscarse en la vinculación que el cristianismo hace del judaísmo, concibiéndolo como diabólico, como un juego de espíritus malignos, de cuerpos sin alma que se representaban en la brujería. Así entonces, el orden cristiano divino, construiría un relato peyorativo que serviría como dispositivos de estratificación cristiana–feudal, subvertido tan solo, por un mal atribuible a fuerzas extrañas encarnadas en el diablo de quien devenían las guerras, las hambrunas, las pestes y; también la seducción ante las tentaciones carnales, males todos atribuibles a satanás, ese señor dueño absoluto del mal que diseñaba el camino inexorable hacia la perdición y la condenación. De esta manera, afloraría un maniqueísmo insondable: Cristo significaría la redención y la salvación eterna, el bien; en tanto el diablo representaría el infierno y la condena eterna, el mal. Cabe anotar que la fecha de 1492, es de esos hitos excepcionales que contiene la historia, en tanto tiene la fuerza del acontecimiento que fractura la inteligibilidad del orden establecido y construye otras coordenadas interpretativas, Noam Chomsky, nos dice al respecto:

En 1492, la comunidad judía de España fue expulsada por la fuerza. Millones de moriscos tuvieron el mismo destino. En 1492, la caída de Granada, que puso fin a ocho siglos de soberanía musulmana, permitió a la Inquisición española ampliar su bárbaro dominio. Los conquistadores destruyeron libros y manuscritos estimables,

riquísimos testimonios del saber clásico, y destruyeron la civilización que había florecido bajo el dominio musulmán, mucho más tolerante y más culta. El camino quedó allanado para el declive de España, y también para el racismo y la brutalidad de la conquista del mundo (Chomsky, 1993: 12).

A finales del siglo XV, la península Ibérica, se encontraba fragmentada sociopolíticamente en tres importantes regiones: hacia el oeste estaba Portugal, Castilla ocupaba el centro y, Aragón se extendía por la región del este. Con menor importancia político-militar y económica, aparecía el reino de Navarra, que albergaba tanto provincias francesas como españolas. Por su parte, a Granada que ocupaba territorios meridionales, no podía desconocérsele, en tanto constituía un bastión musulmán, pero que una eventual unificación de la España cristiana daría al traste con su influencia y presencia en la península Ibérica, como efectivamente sucedió. La unión entre Isabel y Fernando, cumpliría el importante papel de la unificación de dos importantes regiones, la de Castilla y de Aragón y, cuando, posteriormente, los Reyes Católicos expulsaran de Granada a los moros, la reunificación cristiana se completaría y se instauraría una monarquía feudal férrea, despuntando en una monarquía absolutista en defensa de la fe católica, que aunada a la inquisición, blindaba brutalmente la defensa religiosa y la hacía casi que inexpugnable. La descripción de ese sinnúmero de hechos, que se amalgamaron y dieron un vuelco a la historia en ese preciso año de 1492; la presenta Jorge Abelardo Ramos, en el siguiente panorama:

Enumeremos los hechos: en dicho año cae la Granada musulmana y se concluye la Reconquista española del suelo peninsular; se expulsa a la minoría judía; el humanista Antonio de Nebrija publica su «Gramática Castellana» y la presenta a la Reina Isabel; y, en fin, se descubren las tierras del Nuevo Mundo. Conviene; a los fines del relato, describir la primera escena que tiene lugar en Granada. España es, en ese año, el teatro central de la historia del mundo.

Entre las aclamaciones de una colorida multitud, rodeados de banderas y estandartes, estremecido el aire por chispeantes clarines, avanzaron a caballo, por las calles de Granada, la bellísima y clara ciudad morisca, los juveniles Reyes de España. Era el 5 de enero de 1492. Las espléndidas mezquitas del Islam se elevaban en el horizonte como marco oriental de la victoriosa cristiandad. El propio Rey moro, Boabdil, debilitado por reyertas familiares, que facilitaron al hábil Rey Fernando las negociaciones preliminares de la rendición, entregó las llaves de la Alhambra a los Reyes Católicos.

Momentos después, las insignias españolas, la Cruz y el estandarte real, subían a las altas torres de Granada. Con ese acto, concluía la guerra de Reconquista. La invasión árabe de la península, iniciada hacía 7 siglos, había concluido (Ramos, 1968: 32–33).

La historia de España estuvo, desde entonces, impregnada de sangre inocente, que infestada de cristiandad veía sacrílegos, herejes, plebes, por todas partes, entre los judíos y musulmanes; comunidades que desde su diferente cosmovisión, podrían

plantearle una disputa simbólica por la hegemonía religiosa, a la legión de ángeles y santos protegidos por las hordas inquisitoriales de Torquemada, un hombre enjuto, que con solo sus ojos, adivinaba los fuegos del infierno; un ser de mirada fría y calculadora, capaz de desentrañar el acto herético en el más recóndito de los lugares. En su corazón se anidaba un fanatismo desenfrenado y dogmático; sangriento, asesino y feroz; que no daba tregua al demonio y sus acólitos. Su fanatismo depredador, fue utilizado con furor para perseguir impíos, paganos e irreverentes. Era una suerte de piromaniaco que con las hogueras incendiarias, incineraría, tanto el silencio como el grito desgarrador de sus ajusticiados, quienes atados vilmente veían como sus carnes se consumían a fuego lento. Ese olor a carne quemada que debió penetrar por todos los intersticios, deslizándose sigilosamente entre las sombras, dejando un olor malévolamente y una estela crepuscular de dolor, mientras en el cielo brumoso se expandía impune el espíritu de las almas ajusticiadas, de camino a un más allá indiferente. Todos estos hechos fueron avalados por el papa Alejandro VI, de origen valenciano, quien convirtió a la reina Isabel en dueña y señora del Nuevo Mundo y de esta forma, a través de Castilla, se ampliaba el poder del Dios cristiano sobre las tierras descubiertas. Fue este escenario de miedo y de terror, que permitió a la corona y a sus reyezuelos sostener la autoridad divina incontrovertible. «La historia de España, de alguna manera, nace en dicha cruzada y se impregna hasta la médula de esta agotadora prueba. Bajo la luz cruel de tal historia, nació la raza de hierro que descubrió, conquistó y colonizó las Indias, así llamadas por Colón bajo la influencia arcaica de los mapas de Ptolomeo» (Ramos, 1968: 24). También el maestro Eduardo Galeano, nos describe este pasaje de la historia, en los siguientes términos:

España vivía el tiempo de la reconquista. 1492 fue el año del descubrimiento de América, el nuevo mundo nacido de aquella equivocación de consecuencias grandiosas. Fue también el año de la recuperación de Granada, Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, que habían superado con su matrimonio el desgarramiento de sus dominios, abatieron a comienzos de 1492 el último reducto de la religión musulmana en el suelo español. Había costado casi ocho siglos recobrar lo que se había perdido en siete años, y la guerra de reconquista había agotado el tesoro real. Pero esta era una guerra santa, la guerra cristiana contra el Islam, y no es casual, además, que en ese mismo año, 1492, ciento cincuenta mil judíos declarados fueron expulsados del país.

España adquiría realidad como nación alzando espadas cuyas empuñaduras dibujaban el signo de la cruz. La reina Isabel se hizo madrina de la Santa Inquisición. La hazaña del descubrimiento de América no podría explicarse sin la tradición militar de guerra de cruzadas que imperaba en la Castilla medieval, y la Iglesia no se hizo rogar para dar carácter sagrado a las conquistas de las tierras incógnitas del otro lado del mar. El papa Alejandro VI, que era valenciano, convirtió a la reina Isabel en dueña y señora del Nuevo Mundo. La expansión del reino de Castilla ampliaba el reino de Dios sobre la tierra (Galeano, 2002: 16–17).

España, a pesar de poseer la flotilla marítima más poderosa de Europa y de tener el dominio comercial con los nuevos territorios conquistados; con un mercado

comercial desde las indias, que pudiese verse como expresión del incipiente capitalismo de los primeros tiempos, no fue sino la expresión del trabajo servil y esclavo, instaurado por los ibéricos, durante la luna de miel del capitalismo mercantil. El imperio Español naciente, nunca quiso abandonar el camino teológico para abrazar el de la economía. Le interesaba ante todo, la salvación de las almas, esto explica por qué estaba en la prioridad de su agenda, la expulsión de su seno de los judíos y moriscos, quienes eran por entonces, el sostén de la economía manufacturera. La dinastía Hamburgo, no abandonó su vieja moral católica fortalecida indiscutiblemente por la contrarreforma. Lo contrario sucedió con los Británicos, quienes prevalidos de la ética protestante, decidieron menoscabar el alma y, ganar en el mundo de la economía y los negocios; por eso la exaltación al éxito, con el signo y la presencia de Dios, constituyeron una condición importante, aunque no suficiente, para el posterior desarrollo del capitalismo. El dinero fue validado, como mediador de los negocios, aunque debería ser manejado y administrado dentro de una vida ascética. Así lo estipula Calvino, al señalar: «El dinero es una señal del reino de Dios, de la abundancia del mundo venidero así como las riquezas de la tierra prometida fueron para Israel una prefiguración de la opulencia de la vida futura. En sí, el dinero es una señal con un doble sentido: señal de la gracia para aquél que sabe discernir por la fe que todo cuanto posee viene de Dios; señal de condenación para quien recibe los bienes para su vida sin discernir que son un don de Dios» (Calvino, citado por Cervantes, 2009: 273). Por supuesto, la nueva mentalidad posiciona al individuo, como la síntesis histórica de las fuerzas performativas, de pulsiones productoras de una forma típica de actuación; el fomento de la templanza para asumir el riesgo, en aras de adquirir la maximización de beneficios, este primado de la Gran Bretaña vendrá «apadrinado por una moral que dignifica al individuo propietario y que santifica el beneficio económico. Ambos factores concluyen en un modelo social que convierte al mercado en nuevo principio moral de una sociedad que libera la inventiva humana de las sujeciones religiosas de antaño y que las reconduce hacia la conquista de la riqueza económica» (Sánchez, 2004: 86); así se crearía el poderío económico de los anglosajones.

CAPÍTULO II

POPAYÁN: «LOS DESTELLOS DE FONÉTICA INDÍGENA SE ANUDAN A SU NOMBRE SONORO»

Anclada irresponsablemente sobre el verdor de un valle que nunca ha sido feliz, la blanca, pequeña y coloquial ciudad de Popayán desparrama el esplendor de sus antiguos campanarios sobre la luz convulsionada y demencial de sus crepúsculos. Ciudad extraña y fantasmal. Donde la impoluta y aparential blancura de sus muros y de sus sosegadas casonas induciría a imaginar que un rumor de inocencia y de balsámica calma transita por el largo de sus anchas calles y por el alma confusa de sus buenas y malas gentes.

Víctor Paz Otero

1. La arrogancia de la mentalidad fundadora de las ciudades como correlato de la geografía de la imaginación

El discurso colonial⁶ con que se fundaron las ciudades en Iberoamérica, estuvo preñado por la disección dicotómica moderna-colonial, en la que la ciudad fue el centro por excelencia de la civilización que encarnaba el polo dominante, en contraposición al lado opaco que constituía la naturaleza; lugar de lo inhóspito, primario y salvaje. Así las cosas, fue el despojo a las poblaciones originarias, que sirvió de acicate a la fundación de las ciudades coloniales, del otro lado del Atlántico. Estas ciudades nacieron coloniales, y extendieron hasta el presente la colonialidad del ser, del saber y del poder. La ciudad, en estas circunstancias encarnó y encarna hasta hoy un poder simbólico dominante, como lugar de éxito y de materialización de la idea de progreso prohijada por el proyecto moderno-colonial. El profesor Aristides Ramos Peñuela (2009: 1), argumenta sobre este particular:

El imperio español desde su implantación en el siglo XVI se autodefinió como un imperio de ciudades. La idea de ciudad involucró una categoría jurídica que connotó

⁶ El discurso colonial –nos dice Homi Bhabha (Citado por Escobar: 2012: 62) –, es un aparato que pone en marcha el reconocimiento y la negación de las diferencias raciales/culturales/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para una «población sujeto», a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejerce la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer [...] El objetivo del discurso colonial es interpretar al colonizado como una población compuesta por clases degeneradas sobre la base del origen racial a fin de justificar la conquista y de establecer sistemas de administración e instrucción [...] Me refiero a una forma de gobernabilidad que, en el acto de demarcar una «nación sujeto», se apropia de sus diversas esferas de actividad, las dirige y las domina.

en esencial la idea de civilización y cultura. La *fidelium comunitas* significó filosófica y políticamente, el horizonte mediante el cual se implantaría el *imperium* como una red de ciudades y cuyos extramuros marcarían el límite de la civilización y la barbarie ó civilización y policía vs arrojamiento.

La celeridad en el proceso de fundación de ciudades en Hispanoamérica fue el resultado del papel cumplido por estas en el emergente orden político colonial que se abría en el siglo XVI. La ciudad como acto fundacional marcó una jurisdicción entendida como el espacio de aplicación de la justicia, es decir, las elites coloniales consideraron el territorio jurisdiccional, sus hombres y sus recursos como objeto de control y usufructo, razón por la cual defendieron la jurisdicción con gran celo y diligencia en el caso de que otra ciudad proyectara algún interés de dominio o intervención en jurisdicción ajena.

Las ciudades coloniales fueron construidas generando un desplazamiento violento de los habitantes originarios, esto es, se fundaron a partir de la desposesión, de la segregación y de la racialización, sin derecho a la interpelación ni diálogo con el invasor. En la época de la intervención conquistadora, no existía la categoría de indio, ésta fue una invención colonial encaminada a uniformar bajo una sola denominación al colonizado, para que todos los habitantes, sin distinción alguna, ingresaran al mundo europeo bajo la misma marca estigmatizaste. Tal categoría como la sugiere Guillermo Bonfil, denota la condición de colonizado inscrito en un orden jerárquico que no era el suyo:

El indio nace cuando Colón toma posesión de la isla Hispaniola a nombre de los Reyes Católicos. Antes del descubrimiento europeo la población del Continente Americano estaba formada por una gran cantidad de sociedades diferentes, cada una con su propia identidad, que se hallaban en grados distintos de desarrollo evolutivo: desde las altas civilizaciones de Mesoamérica y los Andes, hasta las bandas recolectoras de la floresta amazónica. Aunque había procesos de expansión de los pueblos más avanzados (incas y mexicas, por ejemplo) y se habían consolidado ya vastos dominios políticamente unificados, las sociedades prehispánicas presentaban un abigarrado mosaico de diversidades, contrastes y conflictos en todos los órdenes. No había «indios» ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda la población del Continente (Bonfil, 1971: 110).

Así entonces la gran pluralidad y variedad de población prehispánica quedó borrada de tajo, no importó su especificidad histórica, sus formas organizativas y de gobierno. Dentro del nuevo orden colonial, se pretendió unificar lo plural bajo la impronta de lo indio/indios (Bonfil, 1971); es más, también se los denominó como salvajes, naturales, sin alma, gente sin historia; de lo anterior da cuenta «los testimonios que revelan la mentalidad de los misioneros: para ellos, los indios eran infieles, gentiles, idólatras y herejes. [...] Así, todos los pueblos aborígenes quedan equiparados, porque lo que cuenta es la relación de dominio colonial en la que sólo caben dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error.» (Bonfil, 1971: 111). Esa idea de la superioridad europea, como lugar por excelencia de realización plena de la vida

humana, se encuentra en la base de la narrativa que permitió la distribución de los territorios indios en favor de las potencias europeas. Ese ordenamiento jurídico, que se construyó a lo largo del siglo XVI refleja esa superioridad segregadora, a la que Carl Schmitt la ejemplifica de la siguiente forma: «El Derecho de Gentes europeo de la época de los siglos XVI al XX consideraba a las naciones cristianas de Europa como creadoras y portadoras de una ordenación que era válida para toda la tierra. Europa designaba entonces el status normal, que también reclamaba ser normativo para la parte no europea de la tierra. El término civilización era equivalente a civilización europea» (Schmitt, 2002, 54). Asignar determinados roles, teniendo como único centro de enunciación Europa, es construir un tipo de racismo definido por jerarquías imperiales y totalitarias; Walter Mignolo nos alecciona sobre el particular:

Para que una historia sea vista como la primordial, debe existir un sistema clasificatorio que favorezca la marginación de determinados conocimientos, lenguas y personas. Por lo tanto, la colonización y la justificación para la apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra en el proceso de invención de América requirieron la construcción ideológica del racismo. La introducción de los indios en la mentalidad europea, la expulsión de los moros y judíos de la península ibérica a finales del siglo XV y la redefinición de los negros africanos como esclavos dio lugar a una clasificación y categorización específica de la humanidad (Mignolo, 2005: 40–41).

Paradójicamente, en este mundo esplendoroso e inconmensurable, de excitante exuberancia, al que llamaron América, se creó –por parte de los europeos– la idea de estar en un espacio vacío; pues concebían estos territorios como libres y disponibles para su ocupación y expansión; por eso fue una necesidad de primer orden invisibilizar todo lo encontrado, al extremo de destruirlo moral y físicamente. El territorio debería quedar vacío, limpio de cualquier contaminación; más aún si se tenía en cuenta que la cristiandad había definido en su mapificación estratificada, elaborada a partir de la fábula de los hijos de Noé, que Europa era el único territorio válido desde donde se enunciaba la verdad. La arrogancia de la mentalidad fundadora de las ciudades, estaba inscrita en ese primado inédito, era una subjetividad de conquista atravesada por la violencia. Se fundaba sobre un vacío erigido como geografía de la imaginación; toda cultura otra se daba como inexistente, pero además la posesión colonial incluía el territorio y la intervención de la corporeidad indígena; bien lo dice José Luis Romero (2014: 67):

La ciudad era un reducto Europeo en medio de la nada. Dentro de ella debían conservarse celosamente las formas de vida social de los países de origen, la cultura y la religión cristinas y, sobre todo, los designios para los cuales los europeos cruzaban el mar. Una idea reunió aquella tendencia: crear sobre la nada una nueva Europa:

Nova Lusitania, Nueva España, Nueva Toledo, Nueva Galicia, Nueva Granada, Nueva Castilla fueron nombre regionales que denunciaron esa tendencia, como las ciudades que se llamaron Valladolid, Córdoba, León, Medellín, la Rioja, Valencia, Cartagena,

Trujillo, Cuenca, o antepusieron el nombre de un santo al viejo nombre indígena: Santiago, San Sebastián, San Marcos, San Juan, San Miguel, San Felipe.

Al llegar los españoles a los «territorios nuevos», una primera impresión que se llevaron era que los indios poseían una naturaleza inofensiva; pero esta apreciación rápidamente se desvanecería y se construiría un relato contrario: los naturales, no serían fácilmente sometidos a la voluntad de la dominación extranjera. Por su puesto, este viraje determinaría la estructuración de una acción política de cara a su sometimiento y, la estrategia no sería otra que, la de construir el eufemismo de la «pacificación de los indios», con lo cual se justificaría la guerra abierta contra ellos.

En esta tierra virgen y vacía, el conquistador, crearía lugares a su imagen, fundaría poblaciones; en otras palabras, como dueño del territorio, haría lo que le viniera en gana, porque la tierra está apacible esperando ser poseída. Ya con antelación, Agustín de Hipona había negado la existencia de otras regiones por fuera del mapa cristiano, afirmando que, en caso de que las hubiese, deberían estar inhabitadas. Los indios incapaces de autocorregirse, serían expulsados de sus tierras ancestrales y, su hábitat posterior considerado como «espacio salvaje», es decir, inexistentes en el imaginario y la dinámica urbanística europea. Como lo expresa Ángel Rama (1998: 25): «la conquista española fue una frenética cabalgata por un continente inmenso, atravesando ríos, selvas, montañas, de un espacio cercano a los diez mil kilómetros, dejando a su paso una ringlera de ciudades, prácticamente incomunicadas y aisladas en el inmenso vacío americano que solo recorrían aterradas poblaciones indígenas. Con una mecánica militar, fueron inicialmente las postas que permitían el avance y serían después las poleas de transmisión del orden imperial».

La nueva estructura jerárquica, sería diseñada y ejecutada sobre el gobierno de los cuerpos; por eso, la necesidad de poblar el territorio, vendría apareada del principio de pacificación ligado umbilicalmente al principio de control del trabajo indígena; mediante la figura de la encomienda, una suerte de apartheid, o confinamiento en reservas donde los indígenas hostigados permanentemente, se verían limitados en las posibilidades de realización de la vida autónoma, en la que pudiesen desplegar sus prácticas y cosmovisiones ancestrales. Así entonces, el cuerpo aborigen sería visto como un simple recurso minusválido, sujeto a intervención para someterlo, volverlo dócil, servil y manipulable. Finalmente, el invasor, prevalido de la superioridad tecnológica y de la devastación patológica por las enfermedades exógenas traídas del viejo continente, sometería al indígena, no sin antes plantearse por parte de las comunidades nativas, una resistencia fuerte, prologada y vigorosa. Una vez concluido el genocidio mediante esta guerra brutal y desigual, el acto político siguiente sería reorganizar el territorio a través del poblamiento, con el propósito de reafirmar y asegurar su control. El mecanismo para llevar a cabo este propósito, no sería otro que multiplicar la cédulas reales para –en esta «tierra vacía» o «tierra de nadie»– fundar ciudades, es decir, poseer literalmente el territorio. El acto fundacional se realizaría, entonces, precedido de una ritualidad formal, primero llegaba un cuerpo de ejército español, avalado por una autoridad

incuestionable y una vez elegido el sitio cuidadosamente seleccionado, se hacían acompañar por cierto número de indígenas y entonces,

[...] se instalaba en él con la intención de que un grupo permaneciera definitivamente allí. Era un acto político que significaba el designio –apoyado en la fuerza– de ocupar la tierra y afirmar el derecho de los conquistadores. Por eso se perfeccionaba el acto político con un gesto simbólico: el conquistador arranca unos puñados de hierba, da con su espada tres golpes sobre el suelo y, finalmente, reta a duelo a quien se oponga al acto de fundación. [...] la toma de posesión del territorio y la sujeción de la población indígena constituyeron siempre los objetivos primordiales (Romero, 2014: 61).

Posteriormente, el ritual sería consumado con la celebración de la santa misa, en tanto los conquistadores actuaban en nombre de dios, para extirpar la idolatría y a esos dioses falsos que estaban a favor del pecado de los indios y; en acto seguido, se procedía a realizar el nombramiento de las autoridades político–administrativas, que colocarían el orden en estos territorios, hasta entonces salvajes, vacíos e inhóspitos y en los que, sus gentes, daban continuas pruebas de irremediable perdición y, como si algo faltara, para remarcar el dominio hispano, se tramitaba ante las autoridades reales, la asignación del título de ciudad mediante el otorgamiento del escudo de armas, una especie de blasón insigne que revalidaba la concesión hecha por el monarca que de manera explícita reforzaba la alianza entre éste y la municipalidad.

1.2. Popayán y su acto fundacional: el borramiento material y simbólico del territorio del Cacique Payán

El 24 de diciembre de 1536, el capitán Juan de Ampudia por delegación del adelantado Sebastián de Belalcázar, ocupó violentamente el sitio denominado por ellos la loma del Azafate, en razón a la similitud que ésta poseía con una canastilla. La colina había sido observada por los invasores desde lo más alto de Sachacoco, en el recorrido que venían haciendo desde el sur, constituyendo desde entonces, un sitio de importancia histórica en tanto allí se plantó en principio el primer asentamiento de los mercenarios españoles, que andaban merodeando estos territorios en busca del Dorado; sobre este lugar nos dice Diego Castrillón Arboleda (1986: 15):

Bordeaba a esta colina un pantano o laguna con acceso por Fucha y las laderas de Molanga («Mola», camisa configuras, «angú», alimento de plátano), en donde los súbditos de Púben tenían construido un gran «Tambú» o rancho techado con paja y montado sobre ocho pilastrones, refugio de don Juan de Ampudia y los ciento cincuenta soldados con que venía desde Quito precediendo al capitán don Sebastián de Belalcázar. Ya de noche, entregados al descanso cansados de guerrear y caminar, «bien pronto de ficieron con ellos ciertos afamados insectos de la tierra (niguas y pulgas), lo cual no pudieron soportar» y, como lo narra Castellanos (Elegía, Canto 3),

abandonaron el lugar y fueron a establecerse en un punto más cercano del río Cauca. Explicaron su desventura denominándolo «Moscopán» o alimento (pan) de moscas.

Empero, antes intentaron desalojar a otro grupo de indígenas que tenía incipientes cementseras de maíz en las faldas del Cerro de la M, en la llanura del chorro de la Pamba, pero éstos, agrupados en la loma manifestaron su furor gesticulando y gritando, por lo cual, rastreando el sitio por donde los indios vadeaban el río Cauca como lo acostumbraban los conquistadores, (posiblemente donde se halla el actual puente Colonial, aledaño a las Vegas de Prieto), los españoles establecieron un Campamento protegido con empalizadas de guadua, en donde fundaron la primera aldea, Villa de Ampudia, para tener un punto de apoyo y fortalecer su posición de la comarca. Ampudia «hizo bandera» y, después de la misa campal rezada por el capellán don García Sánchez, designó portaestandarte y el primer Alférez Real de la naciente provincia.

Como se registra en el relato, antes de la conquista violenta por los españoles, la región que constituye hoy Popayán, estaba habitada, por un sinnúmero de grupos aborígenes, entre ellos, los Paeces, Guanbas, Pijaos, Malvasaes, Polinderas, Palacees, Xamundis, Timbas, Tembíos y Colazas, entre otros. Estos grupos poseían sus propias organizaciones sociales y políticas. A la llegada de los españoles en el valle de pubenza, existía una comunidad organizada territorialmente, con cacicazgos definidos, para la defensa del territorio. Dos hermanos serían las figuras descollantes, el mayor de ellos, el cacique Calambás, gobernaba las tierras altas de la cordillera, lo que hoy configura los territorios de los Misak; en tanto su hermano menor Payán o Popayán, era el responsable del gobierno de las tierras planas, con un clima suave y apacible y acogedor donde se ubicaba la ciudad de Pubén; Ximena Pachón, describe el escenario que se encontraron los españoles a su llegada a Popayán:

La historiografía local plantea que, a la llegada de los españoles, este territorio se encontraba gobernado por dos grandes caciques, Payan y Calambás, «hermanos entre sí e hijos de la orgullosa cacica Genagra, que se había hecho enterrar con pompa inusitada en la orilla opuesta del gran río», y que eran descendientes del gran mandatario cacique Pubén, fundador de la confederación y fallecido hacía cuatro generaciones. Fuentes más antiguas, como la relación de fray Jerónimo de Escobar (1582), señala que en el valle de Popayán reinaba Popayán como supremo jefe, o Yasgüen, estando su poder relacionado con el de Calambás, su hermano, quien ejercía su autoridad en la cordillera. Antonio de Herrera por su parte, asevera la presencia de estos caciques indígenas cuando escribe que Belalcázar:

[...] teniendo entendido, que estos dos señores hermanos, mui Principales, el uno llamado Calambaz, i el otro Popayán, poseían una gran Provincia, de mui buena tierra, i rica de Oro, ácia la parte del Norte... Determino de reprehender, ante todas cosas, la tierra de Calambaz, i Popayán, aunque le ponian grandes dificultades, i en especial la valentia de la gente, i la ferocidad de Calambaz, de quien havia de pensar, que tendria mui gallarda resistencia (Pachón, 2014: 286).

Cuando los españoles llegaron al Valle de Pubenza, se encontraron con una resistencia encarnizada; los habitantes nativos habían desarrollado tácticas de movilidad y de «tierra quemada», que no requería de sofisticados adelantos tecnológicos, pero cuya operatividad resultaba ser muy efectivos en la contención del enemigo, en tanto, consistía en dejarlos sin recursos aprovechables, para entorpecer de esta forma su movilidad. A pesar de toda la heroica oposición a ser reducidos los pueblos nativos de la Villa de Pubén; a finales del siglo XVI habían sido diezmados ostensiblemente; los inicios de este genocidio son relatados por Gerardo Paz Otero, de la siguiente manera:

Abatidas por el sanguinario Ampudia el 16 de marzo de 1536 en los llanos de Guazábara las fuerzas indígenas de Pubenenses, Chisquios, Piaguas y Sendaguas, unidos en desesperada y sacra alianza contra el enemigo invasor español, quedó para el Conquistador Belalcázar franco el camino hacia el risueño Valle de Pubenza.

Sobre las estribaciones de la Cordillera Central, junto al destruido rancherío del Cacique Pubén, levantaron los hombres del Adelantado unas pocas chozas y una capilla pajiza al pie del Cerro de la EME, protegidas por fuerte «estacada» que creyeron necesario construir «temerosos de nuevos asaltos de los nativos, los cuales aunque vencidos no estaban sojuzgados todavía».

Así en la Navidad de 1536 los usurpadores tomaron posesión de la comarca en nombre del Rey de Castilla, el Emperador Carlos V; aprovechando los mismos materiales del enantes pacífico pueblo de Pubén fundaron solemnemente la Villa de la Asunción de Popayán.

Los desalojados indios, refugiados en los montes vecinos víctimas del pánico, atisbaban –tímidos y curiosos– la primera Misa oficiada por el Padre Garcizánchez el día del Apóstol San Andrés, a poca distancia del enorme «Tambo», perdido escenario de sus festines y ritos primitivos, idólatras (Paz, 1968: 3).

Los españoles montados en sus caballos semejaban algo divino, una suerte de centauros que conjuntamente con sus pertrechos de guerra producían truenos que quebrantan la cabeza de los nativos, el hedor de la pólvora era infernal; cuando la jauría atacaba se producía un ensordecedor estrépito, como si cayeran piedras del cielo y agujereara la tierra que quedaba llenas de huecos de las patas de las bestias, que destilaban sudor y espuma de sus hocicos; era un cuadro dantesco nunca visto. Las espadas, los arcabuces, las lanzas, se clavaban sin compasión en los cuerpos de los guerreros indios que se defendían y luchaban denodadamente con sus fuerzas y sus arcos, sus flechas, sus macanas artesanales y sus varas tostadas. Todos sus caminos se convirtieron en trochas de cacería sangrienta; veían cómo hombres extraños acababan destruyendo no sólo sus pueblos, sino los cimientos de su cultura; de estas escenas nos da cuenta en sus escritos el maestro Víctor Paz Otero cuando nos habla de la invasión a los territorios originarios:

Cuando los vieron avanzar montados en sus vibrantes corceles que también se les antojaron dentro de su estupor como criaturas y elementos que también creyeron

provenían de un espacio inimaginable e inadmisible para su asombro y cuando vieron y palparon que desde esas bestias sudorosas y descomunales empezó el destroz brutal de su frágil y silencioso universo padecieron un terror mudo que hasta carecía de palabras para narrar la inmerecida epopeya de su desgracia, la que comenzaría a perpetuar la profundidad de su lamento. Vieron un sinnúmero de espadas, de arcabuces y de cruces ensangrentadas. Escucharon el galope destructivo y arrasador de su codicia por el oro. Vieron y sintieron el olor de la sangre de aquellos crímenes inenarrables que servía para edificar sobre la materia inocente de su tiempo indígena las formas avasallantes y expoliadoras del tiempo de ellos, de ese tiempo que nunca estuvo esclavizado por la mezquina medición de los relojes (Paz, 2017: crónica 3).

Nuestros aborígenes, no entendían la imagen de ese otro invasor; a pesar de realizar grandes esfuerzos para comprender quienes eran esos hombres, que con una mentalidad sagaz y con una técnica depurada y superior de guerra se interesaban principalmente por el oro de sus territorios. No obstante la dureza de esa lucha desigual, de la señal de espanto y de los grandes extremos de dolor y, de la inferioridad tecnológica; para los españoles no fue fácil alcanzar la victoria; observemos esta escena:

Jorge Robledo y Martín de Amarote, con 14.000 soldados atacaron a 24.000 pubenenses al mando del cacique Calambás, quien los derrotó. En la batalla fue herido Calambás, quien siguió hasta Guazabarita, donde pereció a manos de los españoles. El segundo día en nuevo encuentro con las tropas españolas de Miguel López Muñoz, pereció valientemente el cacique Novirao y centenares de pubenenses. Días después los caciques Calibío y Chisquío se vieron obligados a rendirse. Después de siete días de lucha en una refriega que duró un mes, el Cacique Yazgüén ordenó la retirada, dejando herido a Belalcázar a manos del cacique Caldera. En Guasábara combatieron los indios pubenenses, yalcones, paeces, calandaimas, jaguas, chisquíos, coconucos, jamundíes, guacacallos, guambías, andaquíes, calotos, anaconas, piaguas, y yaquilgos, que rubricaron con su sangre el heroísmo de su raza en defensa de la libertad de sus dominios (Zúñiga, 1960: 25).

La batalla se había desarrollado en un campo infernal, ruidoso y demoníaco, en un escenario atravesado por un pavor extraño y aciago y sin posibilidad de auxilio y redención. Estos fugitivos de otras tierras, habían alcanzado con el sacrificio de los líderes indios, un pírrico triunfo cismático y desgarrador y los habitantes originarios obligados a huir y confinarse en sus propias tierras que les eran extrañas. Novirao, Calibío, Chisquío, Calderas, Guasábara, serán nombres que perdurarán a pesar del vendaval del tiempo, palabras pintadas en lienzo, con las cuales se nombraron estos territorios en honor a los héroes inéditos y a esas páginas de dolor bañadas con sangre fértil; gestas de resistencia, confinadas todas en el olvido por la memoria oficial. El universo sagrado de las tierras de Yazgüén había sido invadido por el delirio del despojo, destruyendo con sevicia cruel el sueño cosmogónico y milenar. Es la amenaza de la destrucción con la llegada de la «civilización». En el relato realizado por Ximena Pachón, se precisa con detalle

cómo se dio la reducción de los indígenas y cómo se sacrificaron los líderes de la resistencia, así lo describe:

Luego de la conquista de Quito por Sebastián de Belalcázar, éste envió en el año de 1535 a explorar la región del norte, a un ejército bajo las órdenes de Juan de Ampudia y Pedro de Añasco, quienes después de vencer, con gran dificultad a los indígenas pastos y patías, se enfrentaron en un combate de ocho días al cacique Payán, en el sitio de Meztales, la avanzada más al sur del territorio confederado. [...] Posteriormente, continuaron su ascenso hacia el corazón de lo que fueron los dominios de Pubén.

Entre tanto en el sur, Belalcázar organizó un ejército para seguir las huellas de sus dos capitanes y tomarse la capital de Pubén. En su ascenso, tuvo lugar el primer combate de Belalcázar con las fuerzas confederadas, comandadas en esta oportunidad por el cacique Calambás. En el norte, el conquistador reclutó fuerzas adicionales con las que arrasó la región y reunido con Añasco y Ampudia planeó el asalto a la capital de Pubén. Después de varios meses de hostigamiento, en diciembre de 1536, un escuadrón de españoles, penetró en el asentamiento y asesinó al gran «Yasgüen», líder de la resistencia indígena.

Con la muerte de Calambás y Payán quedó despejado el camino para la sujeción y colonización de los indígenas de la región. Popayán se fundó en el mismo valle de Pubén el 15 de Agosto de 1537, día en que se instaló el Cabildo, y se nombró a Pedro de Añasco como primer alcalde de la ciudad. Las fronteras del territorio habían sido rotas, el territorio ocupado por el invasor y se iniciaba el sojuzgamiento de su población (Pachón, 2014: 285).

Esta historia del despojo que ha ido quedando en el rincón del olvido trágico, constituiría el inicio de la vil grandeza y fortaleza los hijos del bandidaje y de la guerra. Manchados con el tinte de la codicia, purificarían sus dudosos títulos nobiliarios, con sangre indígena, porque entendían que matando nativos redimían su condición de parias venidos de los hospicios y de las mazmorras de la excluyente sociedad Española. Con estos actos de barbarie y crueldad, lavarían su miseria e ignorancia ciega y, entenderían además, así no lo reconociesen, que a través de las tinieblas de la muerte que los rodeaba corría la ignominia de ver pasar a un pueblo entero amordazado y sintiendo en su pecho y en su alma el peso aterrador de la afilada espada, con que rubricarían su empresa falaz y criminal. Se les había olvidado intencionalmente el predicamento de su progenitor religioso consignado en las sagradas escrituras: «Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de dios». Obviamente, la herencia fundamentalista española que cargaban sobre sus conciencias, hombres como Sebastián de Belalcázar, Jorge Robledo o Juan de Ampudia y todo su séquito, había sido heredada de la satrapía inquisidora, escuela en la que aprendieron como alumnos adelantados a perfeccionar sus métodos de silenciamiento y su capacidad de desvergüenza ilimitada. Paul Valéry, decía que: «la guerra era una masacre entre gentes que no se conocen para provecho de gentes que sí se conocen pero que no se masacran».

El cronista de indias Pedro Cieza de León, en la primera parte de sus crónicas, escritas hacia 1553, cuenta cómo la ciudad de Popayán fue fundada en 1536 el día de noche buena, (es decir el 24 de diciembre). Tal afirmación es confirmada por otro de los cronistas de indias, Don Juan de Castellanos, quien escribió las 'Elegías de Varones Ilustres de Indias' en 1589. Allí este cronista narra que Belalcázar se movió:

«a sitio que mostro mejor terreno,
 crecida población en tierra llana
 y de grata labor el campo lleno:
 tierra de Popayán en curvas venas
 dorados granos daban manos llenas.
 Fundóse la ciudad en el asiento
 do vieron antes el gran aposento.
 Hizo sus diligencias y procesos
 en obediencia del Real Escudo,
 y porque barruntaba los excesos
 del bárbaro traidor, feroz y crudo,
 con palenques de guaduas, bien espesos,
 se fortaleció lo mejor que pudo,
 año de treinta y seis, el mes postrero
 del computo que corre desde enero».

En el relato de este cronista de indias, la fundación de Popayán se realizó sobre el despojo de un territorio esplendoroso, expulsando de estas tierras al denominado «otro», aquel bárbaro, traidor, feroz y crudo; que no merecía otro destino que el de ser confinado a luchar con la agreste y salvaje naturaleza. El talante de conquistador es medido, por su capacidad para fundar lugares, crear poblaciones, someter a los intrusos que se opongan y finalmente poseer formalmente el territorio estatuyendo ritualidades extrañas para los aborígenes, como la santa cruz y el oficio cristiano de la santa misa que rubrica el acto de fundación; tal como lo anunciara Cristóbal Colón, en los inicios de la conquista a los reyes católicos, el espacio estaba disponible y no existía otra alternativa que asentarse en él y empezar a gobernar; el poblamiento significaba por antonomasia la antítesis de la barbarie india. Un segundo aspecto que comporta el relato conquistador, tiene que ver con la valoración que se hace a la obediencia al escudo real, como representación simbólica contundente de la superioridad racial de la Europa cristiana, que presenta a la ciudad como comunidad santa; signo inequívoco, que marcará por los siguientes siglos a Popayán como arcadia colonial, ciudad santa, letrada y culta, como reducto que reivindica religiosamente la entrada a la ciudad de Dios, como la Jerusalén de América. El poder soberano y su policía de conquista, se valdrían de esos prejuicios raciales, reproduciéndolos en las prácticas y rituales consuetudinarios, para hacer más sutil la expropiación de los territorios, la explotación de la mano de obra y el robo y saqueo de los metales preciosos.

De otra parte, parece que la ciudad se edificó, siguiendo dos criterios fundamentales: primero, la cercanía y facilidad para explotar los recursos naturales, en beneficio de la penetración extranjera colonial; y, segundo, contar con la proximidad e inmediatez de un recurso hídrico, para solucionar los problemas de las necesidades básicas; así lo manifiesta Jaime Arrollo, cuando describe las condiciones tenidas en cuenta para la fundación de Popayán y que en esencia hacen alusión a la: «Situación central entre los dos ricos valles del Cauca y el Patía y entre la costa del Pacífico y las tierras que debían extenderse más allá de la cordillera que lo limita al oriente; la benignidad de su clima y su abundancia de mantenimientos, por ser las tierras circunvecinas propias para toda clase de producciones y para la cría de toda especie de ganados, le parecieron cualidades inapreciables para su objeto» (Arrollo, 1955: 195). En principio la población fundada, era más que una ciudad una aldea campesina rudimentaria, para José María Arboleda «La recién fundada población con título de noble ciudad presentaba en sus comienzos el paisaje urbano propio de una aldea campesina: No fue sino un mero recinto cerrado en cuadro por casas pajizas que desde fines del siglo XVI fueron reemplazándose por otras de cal y ladrillo cubiertas de teja. Su aspecto era el que tiene toda plaza de pueblo incipiente: un prado desierto, sin una mata ni obra alguna de la mano del hombre que lo embellezca» (Arboleda, 1966: 23).

Así fuese una aldea rudimentaria, con la conquista del territorio y la fundación de la villa de Popayán, se pretendía marcar la territorialidad más allá de las fronteras del casco urbano y transferir los modos jerárquicos de vida, para asegurar la obtención de las riquezas y el dominio de la tierra conquistada, de esta forma se explica por qué los conquistadores acostumbraban,

[...] autorizar la fundación de sus villas y ciudades con varias ceremonias civiles y religiosas, y Belalcázar designó para practicarlas el día 15 de agosto de 1537, en que la Iglesia recuerda la Asunción de la Virgen Santísima. Después de celebrada esta fiesta con la primera misa solemne que dijera en el humilde templo recientemente levantado, paseó Belalcázar, con toda la posible ostentación, el estandarte real por la plaza y principales calles de la futura ciudad, y declaró en voz alta que, como Teniente y por comisión del gobernador del Perú, tomaba posesión de la comarca en nombre del rey de Castilla, el emperador Carlos V, y que desde ese día quedaba legítimamente fundada la ciudad de la Asunción de Popayán (Arroyo, 1955: 204).

Las ritualidades fundantes fueron parte de las acciones que caracterizaron el quehacer conquistador y colonial, heredado del apego formalista y ceremonial del espíritu medieval español, que se trasplantó a las tierras conquistadas. Por eso no es de extrañar que el primer rito evocativo de esa tradición arcaica, tenga que ver con el acto religioso de la «santa misa», fenómeno cuya característica es su repetición diaria a lo largo del tiempo, para preservar la reproducción de los estados de conciencia, proclives a originar vínculos de adhesión con ese acto ceremonial disciplinador de las almas y de los cuerpos. Con esos dispositivos confesionales, de naturaleza ritual se buscaba replicar en las provincias de ultramar los modos y modelos de vida propios de la metrópoli peninsular; no de otra manera se explica

que en Popayán el 15 de agosto de 1537, una vez consumada la conquista sangrienta del territorio, el presbítero García Sánchez, en un improvisado templo de paja, denominado eufemísticamente «Catedral», realizara la primera misa cantada como símbolo solemne de la fundación de la «Nueva Villa» y concomitantemente, se produjera la instalación del primer cabildo.

El acto celebratorio, no quedaría reducido a una simple formalidad religiosa burocrática; su esencia era transformar simbólicamente el contexto «salvaje», «natural», «ignoto», en una derivación y extensión del poder hispano, al que empezaban a pertenecer estos territorios otrora vacíos e inexplorados. Con el acto fundante se crearía una ciudad, que implicaba un orden frente a lo anárquico y desmesurado del contexto encontrado. Previamente, Sebastián de Belalcázar, había asignado a Juan de Ampudia como teniente y a Pedro de Añasco como primer alcalde y, para completar la primer burocracia extranjera en los territorios del cacique Payán, había entregado los cargos de regidores a los señores Francisco de Ciessa y Luis Vejarano, Bartolomé Álvarez y Martín Alonso de Angulo y, como escribano público del concejo de la ciudad, a Juan Sepúlveda. Estos «prohombres», reunidos sórdidamente bajo la penumbra devastadora de su ignorancia, señalarían los límites de los solares en donde construirían las casas de los españoles, sobre las ruinas impasibles de las chozas nativas. «Ciertamente por debajo de los conquistadores sobrellevaban pesadamente su existencia los pueblos sometidos. La aparición de los extranjeros significó para ellos su aniquilamiento como sociedad autónoma y desde entonces debieron aceptarlos como los dueños de su destino» (Romero, 2001: 108).

Ángel Rama, argumentaba que en la fundación de las ciudades coloniales en América, por parte de los españoles, antes de cualquier construcción material, la ciudad tenía que ser imaginada, como arcadia colonial, para evitar al máximo interferencias nocivas frente a los preceptos sagrados. «Antes de ser una realidad de calles, casas y plazas, las que sólo pueden existir y aun así gradualmente, a lo largo del tiempo histórico, las ciudades emergían ya completas por un parto de la inteligencia en las normas que las teorizaban, en las actas fundacionales que las estatuirían, en los planos que las diseñaban idealmente, con esa fatal regularidad que acecha a los sueños de la razón» (Rama, 1998: 24). El sueño ibérico buscaba implementar en América el ideal del orden, para implementar este propósito, Ángel Rama, se vale de Foucault en su libro «Las palabras y las cosas», en el que el señor de Poitiers explica cómo a partir del siglo XVII en Europa las palabras comenzaron a separarse de las cosas, es decir, el significado y el significante se debieron relacionar a partir de un tercer elemento: el signo. Para Rama, lo mismo sucede en la Colonia americana. El signo «deja de ser una figura del mundo, deja de estar ligado por los brazos sólidos y secretos de la semejanza o de la afinidad a lo que marca» (Foucault, citado en Rama, 1998). Ese nuevo significado, para el caso de Popayán, estaría supeditado a la invención de una serie de rituales signícos, a partir de los cuales se normalizaría una razón ordenadora, que debería ser trasladada a la realidad física; de esta forma la villa quedaría diseñada y ordenada antes de su existencia real,

previniendo de paso cualquier futuro desorden. Ese sueño del orden permitiría perpetuar el poder y replicar la estructura jerárquica heredada de la España indolente y segregadora.

Configurada esa ciudad imaginada, venía la designación de las autoridades, que constituiría otro momento cumbre y trascendental del ritual fundante; era el acto jurídico que le confería legitimidad y estatus de ciudad al asentamiento «vacío e inhóspito». Se podía estar en presencia de una simple planicie montada de zarza o una meseta llena de maleza, pero decretar formalmente el nombramiento del alcalde, el regidor, el alguacil, el escribano, etc., constituía el cierre contundente e incontrovertible del ceremonial; los testigos firmaban el acta elaborada por el escribano, con lo cual se consumaba la honra a dios y al rey; dicha acta debería ser verbalizada en acto público. La palabra escrita imborrable daba fe del acto fundacional, por sobre la «precaria» y borrrable oralidad indígena; nacía así la impronta de la ciudad letrada como criterio segregador e invisibilizador de otras formas de entendimiento; por eso era indispensable la presencia del escribano, éste notario tendría la alta misión de «dar fe», una fe que solo «podía proceder de la palabra escrita, que inició su esplendorosa carrera imperial en el continente» (Rama, 1998: 22). En esa acta escrita de la fundación de Popayán, se decía, entre otras cosas, lo siguiente:

(Teniendo en cuenta) dicha Protestación con el que dho capitán Joan de amPudia fundó la dha villa (de su nombre) conforme (a derecho) e porque yo con los españoles de pié e de a caballo que conmigo en nombre de su magestad andan, vine a esta dha Provincia de Popayán, donde al presente estoy do se an descubierto muchos Pueblos y tierras e Provincias muy Pobladas de naturales en comarca sosodidho (parecien) dome primeramente con el servicio de Dios Nuestro Señor y de su bendita madre y de Magestad y del dho Sr. Gover. en su Real Nombre, el bien y, perpetuación de naturales della e de los vecinos y Pobladores e conquistadores della e que vinieren, e que este dho asiento e sitio de Popayán está en comarca de naturales de la tierra, en donde con menos trabajo pueden servir a los (español) les (?), e que en él ay agua e montes de leña e Pastos para ganados e vastimientos (y co) mida de la tierra necesarios Para la sustentación humana (y tiene condiciones convenientes) e buenas e todas las otras calidades que se requieren para semejante (fundación), e demás desto parece la tierra ser muy sana, y ay rosa tal qual conviene, se esPera con la ayuda del inmenso Dios y de su Vendita Madre se descubrirán muchas Provincias de que su Magestad sera muy servido e sus reinos e rentas aumentadas; Por ende en nombre desu magd, e del dho señor gobernador, en su rreal nombre, desde oy sávado que se contaron treze días (del mes de henero) del año del nacimiento de nuestro señor Jusexpo. de mill e quinientos e treinta (y siete) en adelante Para siempre jamás, paso y traslado en este dicho assi (ento de popa) yán la dicha Villa de amPudia que estava en la dha Provincia de (popayán funda) da, a La cual en el dho nombre desde agora le nombre e le pongo que se llame de aquí en adelante la ciudad de Popayán, (y) tanto (por) la voluntad de su magd. y del dho señor governador, en su Real nombre, cosa que se requiere en semejante Pueblo e ciudad, que ésta es, y (por) nuestra Sancta fee católica, mando que en el solar que do se funde, haga, edifique la iglesia mayor de esta ciudad (se pon) ga por nombre nuestra señora del rreposito

porque ella sea ayuda e favor contra nuestros enemigos, e tenga esta cibd [...] y en el margen ésta: fundóse a treze de henero de treinta y siete años (Blog 2008: Popayán ciudad Blanca).

En el texto se hace explícita la invocación, a la fe católica, a la realeza representada en el gobernador, colocando la provincia y sus rentas al servicio de su majestad; reafirmando que la ciudad debería ser construida disponiendo del solar seleccionado para el acto ceremonial de la fundación en el que también se edificaría la iglesia mayor que reivindicaba el icono religioso de nuestra señora del reposo. La invocación del acto fundacional constituiría un ritual sagrado con todos sus aderezos, como elementos cohesionadores de una moral jerárquica y segregadora, que estatúa por obligación el ejercicio de las virtudes cristianas, sin la práctica de las cuales, no podría concebirse el bien y por tanto la salvación. De esta manera los nativos deberían convertirse en sujetos religiosos, expulsando de sus prácticas las creencias demoníacas y paganas y abrazar el ideario cristiano, que gravitaría sobre dos polos: el bien y el mal. En adelante el nativo bueno sería el que aceptara el credo católico, las acciones morales de la obediencia, la sumisión, la disciplina, el trabajo, las buenas inclinaciones y los hábitos virtuosos; en tanto, lo que fuese transgresivo, como el desorden, la indisciplina, las inclinaciones pasionales mundanas, serían tenidas como moralidad lasciva, contraria a las virtudes cristianas. Se estatuye así un orden religioso, que hace clara distinción entre la moral deseada e ideal y, lo inmoral no deseado, estableciendo una suerte de maniqueísmo, a partir del cual también se construiría un régimen de verdad que penetraría los cuerpos y las sensibilidades. Las ciudades coloniales, como Popayán, se erigirían desde entonces como lugares de encerramiento e instrumento de la evangelización y de alabanza del más allá, en detrimento del más acá.

Para continuar con la profundización del mensaje evangélico, llegarían a los territorios Neogranadinos a lo largo del siglo XVI, una serie de comunidades religiosas que incorporarían clérigos, quienes instalándose en los diferentes poblados o villas fundadas; tenían como misión enseñar el mensaje de Cristo, santificar a los hombres distribuyéndoles la gracia del evangelio para guiarlos hacia Dios durante el transcurrir de sus vidas, generando un proceso catequístico de conversión a un rito extraño, pero a la par, inhabilitando las antiguas deidades tutelares, los dioses y sus mitos fundacionales, en donde se asentaban sus singularidad identitaria, así como su fuerza cosmogónica e histórica. Uno de los ejemplos de estas misiones fue la que llegó hacia 1510 a la primera ciudad fundada en tierra firme, Santa María la Antigua del Darién, en donde instalaron igualmente el primer convento, extendiendo ese proyecto misional con posterioridad hacia otras regiones. El nombre de la ciudad provino de una acción de gracias, deuda sagrada que Vasco Núñez de Balboa había contraído con la Virgen de la Antigua –si ésta como efectivamente sucedió– le ayudaba con su poder a someter al valeroso cacique Cemaco, quien al mando de su comunidad habían ofrecido una feroz resistencia a los conquistadores. Vasco Núñez de Balboa cumplió su promesa, una vez concluyó la masacre de los indios en nombre de la madre de Dios y entonces

procedió a fundar la ciudad de Santa María la Antigua del Darién, de la que fue, Alcalde, tras un breve periodo del gobierno de Enciso. Desde esta región se maduró la experiencia sangrienta y devastadora de la conquista de los años posteriores, hacia las regiones del sur del continente; desde allí Francisco Pizarro y Sebastián de Benalcázar, arrancarían la conquista del Perú.

1.3. Popayán la policromía de una ciudad cuyo «fondo de música es indígena»

Hacia 1537 se fundaría Popayán, precisamente por Sebastián de Belalcázar, obteniendo el título de Villa, pasada a la categoría de ciudad hacia 1538; luego el Papa Paulo III mediante una bula del primero de diciembre de 1646, la elevara a la categoría de obispado; privilegio que le es entregado por la importancia estratégica que poseía la región como camino obligado de viajeros y comerciantes entre Santa Fe y Quito; aparte de la trascendencia que comportaba el territorio, por los inconmensurables recursos naturales, mineros –sobre todo auríferos– existentes en la región, que la llevarían a convertirse en uno de los más importantes centros de relieve político y económico de la Nueva Granada. Aunado a lo anterior, hacia 1643, a Popayán se le otorgaría la calidad de capital de la gobernación, situación que la haría atractiva para la residencia de un alto porcentaje de traficantes de esclavos, comerciantes, dueños de minas y hacendados y, complementariamente por poseer un gran número de resguardos indígenas, a los cuales mediante procesos de intervención de sus cuerpos y sus almas a través de la evangelización, se los había domesticado para desarrollar labores de vasallaje, servidumbre y territorialmente reducidos a pueblos de indios.

Esta serie de circunstancias explican, porqué durante la colonia en Popayán habitaban mestizos, negros, indios, blancos, obviamente con su estratificación jerárquica; en la cúspide de la pirámide los blancos y en las zonas excedentarias el resto de la plebe; pero sometida toda la población a prácticas doctrinarias y catequísticas rigurosas encaminadas a afirmar la fe cristiana, hecho éste que desde entonces, caracterizaría a la comarca por ser de una devoción a flor de piel. Se dice que en la ciudad durante la colonia se fundaron doce iglesias alrededor de diez órdenes religiosas que se asentaron desde entonces en estos territorios, construyendo conventos y monasterios en los que se regulaban las horas canónicas disponiendo tareas y obligaciones a los monjes en correspondencia con el orden teológico y moral. Es por eso que el papel que jugaría la iglesia a través del clero sería una tarea ardua y contundente, mucho más si se tiene en cuenta, que la ciudad fue en la colonia, uno de los principales bastiones del virreinato de la Nueva Granada; en consecuencia los oficios sacros con sus sermones y liturgias deberían de producir efectos ejemplarizantes en la población india y mestiza, evitando de esta forma cualquier riesgo de desorden y; la iglesia con su séquito de sórdidos clérigos, sería el instrumento por excelencia, llamado a direccionar los buenos encausamientos a través de las promesas de redención eterna, con lo cual se

ejercería el control pastoral para que la feligresía no se apartara del camino correcto. Serían entonces los dogmas clericales, con sus dispositivos coactivos y técnicas de subjetivación, los encargados de producir los cuerpos y los sujetos y de regular las conductas sociales; por ejemplo, si alguien era sorprendido en un acto delictivo, primero sería condenado bajo los preceptos de los mandamientos de la Ley de Dios y posteriormente se haría bajo el estatuto real. En Popayán, la asunción del orden moral, era incorporado en rituales de la vida cotidiana, por eso Pedro de Beccaria y Espinosa –gobernador de la provincia a finales del siglo XVIII– decía con gran desparpajo e íntima convicción que «Gobernar era moralizar»; sobre este aspecto el maestro Víctor Paz Otero (2017: crónica 4), nos dice:

Todo conquistador español, en su afán de dilatar y consolidar sus guerras de exterminio y devastación sobre las asombradas poblaciones indígenas que encontraron en nuestras tierras, procedía, por medio de rituales y de regulaciones minuciosamente establecidas por la corona, a fundar pequeñas villas, que desde su nacimiento mismo solían ser nombradas y bautizadas como ciudades. Fundación y bautismo que les imprimía carácter y les asignaba responsabilidades. De ahí la abundancia de elementos cristianos y de referencias religiosas asociadas al nombre de aquellas pequeñas villas. Popayán una irónica paradoja, no incorporó rumor de santoral en su nombre. Paradojal, puesto que con el correr de los tiempos, la ciudad llegaría a convertirse en una de las más españolas y religiosas de todas las fundadas en el nuevo mundo. Por el contrario, destellos de fonética indígena se anudan a su nombre sonoro.

Lo rescatable de las resistencias nativas, es su lucha simbólica por el nombramiento del lugar, en tanto, luego de la conquista sangrienta y falaz del territorio, la «Nueva Villa», siguió conservando su nombre original indígena, obviamente anteponiendo el nombre de Asunción, en honor a la Asunción de María, festividad que se celebraba ese día de su fundación, pero que hoy ese nombre del santoral ha sido borrado de la memoria colectiva. Así las cosas Popayán se configuró como una ciudad colonial con música de fondo indígena, el nombre de ese territorio nativo que fue invisibilizado y subalternizado, finalmente terminó prevaleciendo para designar la comarca y, desde entonces, en esa hibridez agresiva se mezclaron las tres sangres que la constituyen: la india, la blanca y la negra; por eso Popayán, desde sus esencias históricas, no puede ser catalogada como la ciudad blanca, como se reivindica oficiosamente en el discurso institucional de las castas aristocráticas, pues desde su propia fundación estuvo teñida de múltiples caligrafías y de un sinnúmero de olores, voces multicolores, sabores e historias, que configuran un ethos calidoscópico, que busca en sus adentros reconocer sus orígenes, como frutos de la tierra de la cual depende su permanencia en el cosmos, recreando en el tiempo una suerte de imagen en un espejo que se reproduce al infinito, metamorfoseándose permanentemente.

1.4. La aristocracia Payanesa: «la podredumbre del delito recubierto de oro y de riqueza»

El anhelo por conectar temporalidades históricas distintas para tapar el tiempo circular y cosmogónico del pasado indígena alinderándolo con el mundo del fetiche de las genealogías compradas, indujo a los conquistadores a solicitar la concesión de los escudos de armas, símbolos del linaje que los vinculaba con ese pretérito nobiliario y caballeresco, simulando de esta manera un honor simbólico que no les pertenecía pero que debían fundarlo sobre la base de supuesta apariencia jerárquica de la pureza de sangre. Paradójica antítesis histórica, Sebastián de Belalcázar, un analfabeto, criador de puercos, quien por matar un asno que trasportaba agua para las cocheras, huyó de los dueños de la bestia, quienes pretendían cobrarle el valor del semoviente y, cambiando su apellido de Moyano por el de Belalcázar –nombre del pueblo donde había nacido– se fugó cargado de ignominia e ignorancia para América, donde tiene varias estatuas construidas a su nombre; ya lo decía el maestro Eduardo Galeano, «en América latina hacen falta tantas estatuas como las que sobran». En este mundo convertido en una sociedad de castas, un buen ejemplo de ascenso social es el de Sebastián de Belalcázar; para la época el honor real constituía una excepción a la regla, pues era casi imposible que un villano y campesino pudiese alcanzar la categoría de noble; pero Belalcázar lo conseguiría con creces dedicándose al eficiente y productivo oficio de conquistador, teniendo como escudo protector, la rabiosa actitud de maltrato y estigmatización de las comunidades nativas; esto por supuesto se tradujo en réditos nobiliarios como el título de adelantado y el privilegio de ser el primer gobernador Popayán.

El tristemente célebre personaje que marcaría la historia local, viajaría luego a España, desde donde regresaría hacia el año de 1540, trayendo consigo el reconocimiento de adelantado y gobernador de Popayán, además de gestionar el título para que la ciudad gobernada por él, fuese reconocida como la «La muy Noble y muy leal Ciudad», reconocimiento nobiliario realizado hacia el año de 1548. Diez años más tarde, la infanta Juana de Austria en nombre de su hermano, el rey Felipe II, por medio de la real cédula dada en Valladolid el 10 de noviembre de 1558, le otorgaría a Popayán el escudo de armas. Como todo español, sin ascendencia real, Belalcázar enarboló siempre su condición de benemérito; trayendo a estas comarcas los linajes que nunca tuvo en su tierra natal y de arrogarse el prestigio de poseer una sangre sin mácula, no obstante saber que en su entorno original desarrollaba trabajos instrumentales rutinarios, considerados en la estructura clasista como indignos y mezquinos.



Sebastián de Belalcázar al fondo el volcán Puracé. Cuadro que decora el salón del Honorable Consejo Municipal de Popayán

Desde entonces, el imperio español suplantó las formas de organización social y política de los nativos e instauró un poder extraño con regidores de cabildo, alcaldes y alguaciles y la participación permanente de la iglesia católica como guía espiritual, en sustitución de las cosmovisiones religiosas de los pobladores originarios de estas regiones; los fanáticos católicos declararían que la cultura indígena del valle de Pubén era diabólica, menos las riquezas auríferas que hallaron en abundancia y que les causaron delirios y locura. Guillermo Bonfil, al plantear cómo se disloca este orden previo en las colonias americanas dice:

De una sola vez, al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial.

La consolidación paulatina del régimen colonial va haciendo explícito el contenido de la categoría indio dentro del sistema. La colonia disloca el orden previo y va estructurando uno nuevo que se vertebra jerárquicamente y descansa en la explotación del sector recién inventado: el indio. El colonizador se apropia paulatinamente de las tierras que requiere; somete, organiza y explota la mano de

obra de los indios; inicia nuevas empresas coloniales siempre fundadas en la disponibilidad de indios; establece un orden legal para regular –y sobre todo para garantizar– el dominio colonial; modifica compulsivamente la organización social y los sistemas culturales de los pueblos dominados, en la medida en que tales alteraciones son requeridas para el establecimiento, la consolidación y el crecimiento del orden colonial (Bonfil, 1971: 112).

Con cada uno de estos protocolos ritualizados, el invasor español estaba fundando de hecho una nueva ciudad, a imagen y semejanza del régimen señorial hispano imperante en el siglo XVI en esos territorios. Pero de donde procedían todos estos invasores obnubilados por el afán de nobleza, que pretendían transformarse en aristócratas, supuestamente en un mundo que carecía de historia y donde solo existían seres naturales y sin alma? Víctor Paz Otero los dibuja excepcionalmente de la siguiente forma:

Necesitaban disfrazarse, ocultar bajo las máscaras de la riqueza visible y palpable el origen sórdido y criminal de su genética, pues la propia génesis de la ciudad les ponía en evidencia el sueño frustrado y melancólico de querer ostentar el nostálgico y amado rumor de un posible origen al menos lejanamente emparentado con la nobleza española. Sabían perfectamente que eso no era posible, pues el propio fundador de la ciudad, don Sebastián Moyano, conocido por la posteridad como don Sebastián de Belalcázar, no era más que un criador de puercos en su solar nativo, pero trasmutado por la gracia de la aventura interoceánica en sanguinario aventurero de éxito, en adelantado afortunado, en conquistador febril y alucinado que logró anexar para la corona territorios desmesurados. Él y todos sus compañeros de la lujuriosa epopeya eran desechos de los residuos humanos que, en una sociedad jerarquizada y discriminante como la de España, no podían aspirar a otro puesto que la de marginados y bandidos. Su nobleza, si es que alguna vez la tuvieron, nacía de la rapiña, de la brutalidad, del crimen, del saqueo, de la violación y del incendio, de la imposición de su poder sobre indios taciturnos y asombrados, que los vieron llegar como una maldición inventada por sus propios dioses que los habían abandonado (Paz, 2004 : 81).

La conquista significó construir nuevas ciudades, nuevos sistemas urbanos y con ello una especie de delirio fundante que moldeara plenamente la realidad de sus habitantes. Desde entonces «la urbe colonial es ya un escenario con todas sus fuerzas en tensión, un tablero vivo que registra los movimientos de la piezas, el ajedrez humano y social que la imaginación y la inteligencia de sus fundadores gestaron durante la larga noche en que América fue la más precisada de sus utopías» (Moreno, 1996: 100). Dentro de este territorio imaginado, todo rostro de suciedad, es decir, de disonancia –al menos en el discurso– sería limpiado. Se proscibiría el caos, lo antagónico, lo singular, lo fantasmagórico; todo lo que no poseyera coincidencia con la estética del mundo Ibérico, intentaría ser domesticado bajo la impronta de «feo», «afuera» y «extraño». No de otra forma se explica, que en este mundo de homologaciones intempestivas, la naciente aristocracia, quisiese por todos los medios emular una vida de comodidades y de lujos superfluos, para edulcorar su conciencia miserable y su embriaguez idílica y maltrecha, por eso,

empezarían a construir sus genealogías como espejo reflejo de una descendencia falsa y mentirosa, procurando conservar las virtudes y privilegios de una stirpe ilusoria y, además compelidos a contratar la elaboración de los escudos de armas, los certificados de hidalguía y sus profusos árboles genealógicos, que en esa búsqueda frenética casi los hacían emparentar con Adán y Eva, en tanto lo único que los hacía felices y con capacidad de legitimar su poder de rapiña, era poseer un buen abuelo y un apellido español y esa prosapia se sustentaba en el reclamo racista de la blancura de sangre, por eso como lo expresa Alonso Valencia (1994: 43):

Uno de los hechos más duraderos de la época de la conquista fue la exaltación de un ideal de nobleza y de superioridad de la raza blanca entre la élite de la provincia. Los españoles peninsulares y los españoles criollos tenían en común más que una semejanza étnica, un mismo interés social. A estos españoles los identificaba un origen, un modo de vida y una voluntad de valer más.

Pasados los años de la conquista, los españoles modelaron un sentido de sociedad basado en la familia monogámica y cristiana. La legitimidad en las uniones y en la descendencia constituyeron distintivos fundamentales ante grupos étnicos mezclados. La autoridad paterna se revelaba especialmente en el momento de decidir las uniones de los hijos. Una unión deseable era la que se efectuaba con individuos de la misma clase, raza y cultura. Estrategia desarrollada por los padres y parientes que parecía apuntar a defender el «orden» en las familias.

Que se tenga noticia, en la Nueva Granada, hoy Colombia, no existió familia alguna que pudiese reclamar descendencia directa de nobles españoles y que además pudiese ostentar títulos reales que acreditasen ducados, marquesados o condados. Ni siquiera la familia Valencia de Popayán, quienes se autodefinen ser descendientes legítimos del conde de la casa Valencia, específicamente de Francisco Pontón, cuyo título fue otorgado el 20 de octubre de 1789, puede catalogarse como tal, pues en realidad vienen de su hermano Joaquín, que nunca tuvo título nobiliario en tierras españolas y, por tanto, no proceden de linajes cultos que puedan reclamar alcurnia alguna que esté escondida en los siglos pretéritos; «los únicos títulos verdaderos e indiscutibles que poseían Mosqueras, Arboledas, Velascos, Valencias, Prietos del Tovar, Hurtados de Mendoza, eran los títulos de propiedad sobre las tierras, las haciendas y las minas que les habían sido concedidas por la serenísima voluntad de los monarcas de España por las hazañas sangrientas de la conquista y que ellos se habían encargado de multiplicar con más saqueos y expropiaciones sobre los territorios indígenas» (Paz, 2004: 138). Por eso cuando sintieron amenazados sus intereses por esa jauría de desclasados que reclamaban un puesto en la república y la guerra tocaba con estupor las puertas de sus privilegios, corrieron despavoridos a buscar la prosapia que nunca tuvieron; así lo hizo el «prohombre» don José María Mosquera, quien,

[...] se puso en febril y ardua tarea de esclarecer sus ambiguas y enmarañadas genealogías y contrató por medio de un emisario a un experto en blasones y también

experto en escudos y presuntos abolengos, que residía en el reino de Quito y que por unos buenos doblones podía ennoblecer a cualquiera. Y además esa era la tradición. ¿Acaso don Sebastián Moyano, el arriero de pollinos y creador de cerdos, no fue el primero en adornar con blasones el pórtico de su casa, para demostrar quizá a los aristócratas de la península, que la nobleza de él procedía de sus hazañas y no de pergaminos inciertos? Y si lo había hecho don Sebastián, ¿cómo iban a dejar de hacerlo ellos? Y por eso, muchos secundaron esta idea del patriarca de la ciudad y se dieron también a la tarea de buscar en un pasado borroso que carecía de documentos y cuya memoria estaba trastocada por el delirio aventurero de la Conquista, a contratar escribanos que certificasen en hermosas letras góticas aquellos apellidos y aquellos abolengos que dieran testimonio del grandiosos torrente aristocrático que fluía por sus venas. Y entonces los Arboleda, que procedían de un aguacil francés de apellido Arbalet, se trasmataron por las argucias de los genealogistas en familia noble y lo creyeron, pues el olvido del pasado alimenta siempre las falsificaciones del presente (Paz, 2004: 137).

Los primeros pobladores españoles, que se instalaron en Popayán, no provenían de una clase social homogénea, los más importantes, se reclamaban con algunos ancestros hidalgos, como los Mosquera y Figueroa, Arboleda y los Valencia, otros eran simples vástagos aventureros como Sebastián de Belalcázar y, la gran mayoría, no pasaban de ser simples advenedizos que por su condición de pobreza, acompañaban como soldados rasos o lugartenientes las operaciones de conquista. La jerarquización primaria de Popayán estuvo atravesada por la extrapolación de la jerarquía militar–eclesiástica implementada en la reconquista española contra los moros, que sirvió como criterio metodológico de segregación y demonización del otro. Raymond E. Crist (1950: 4), nos dice sobre los primeros conquistadores que arribaron a la ciudad: «Entre los primeros colonos se contaron, desde luego, muchos aventureros y soldados de la fortuna, rudos e iletrados, que sumieron las actitudes de los españoles de las altas clases; la meta de sus ambiciones fue el logro de bases económicas sobre las cuales establecer los estatutos de las altas clases, y respecto a ello percibieron que sus fines justificaban cualquier medio». Esos colonos venían prevalidos de la holgazanería como signo inequívoco de estirpe nobiliaria, que se reflejaba en su espíritu contemplativo, por eso para ellos la «tierra no jugaba ningún papel en la filosofía del Español el oro y las piedras preciosas fueron dos nobles símbolos de deseo, las cosas que deseaba podían siempre tomarlas con él: su espada, su capa, su caballo, sus rebaños y por encima de todo, sus joyas preciosas» (Crist, 1950: 7).

La corona, como contraprestación por la osadía de la conquista, retribuyó a los invasores con ciertas prerrogativas patrimoniales y materiales: a los capitanes les entregó minas, tierras, pueblos de indios y encomiendas sujetas a tributación; encubriendo con estas riquezas la falta de verdadera hidalguía; quizá el primer referente nobiliario real fue el título de Don, pues éste reforzaría el «carácter diferenciador frente a la población indígena dominada y daría cauce al afán de honra y nobleza que se apoderó de los españoles que venían a las Indias. Constituyó así el primer título nobiliario que se concedió o se apropiaron los conquistadores»

(Jaramillo, 1968: 197). La corona fue cuidadosa en el otorgamiento de títulos de nobleza, pues este hecho podría acarrear la emergencia de un naciente contrapoder encarnado en la élite criolla que eventualmente pudiese reclamar autonomía y legitimidad de las riquezas de los nuevos territorios; España, «no quería constituir en América grupos o clases fuertes que en alguna forma restaran jurisdicción al Estado como lo habían hecho los grandes durante el feudalismo, cuyos privilegios había limitado la monarquía tras larga lucha. Por consideraciones políticas se negó siempre a perpetuar las encomiendas y a crear una nobleza con fueros y privilegios jurídicamente protegidos» (Jaramillo, 1968: 179).

Así fue como, de manera sórdida, esta aristocracia de papel construyó en Popayán, una élite endogámica que se valió del incesto como norma del control social, para no contaminar su sangre que debía permanecer libre de impurezas plebeyas, aunque en el fondo sabían que sería el brillante oro, teñido de ignominia, el que purificaría su sangre bastarda y turbia, pues este metal constituiría el manto salvífico encubridor de los defectos tanto físicos, genealógicos, como morales. Incesto, oro y sangre, sería el coctel servido en la mesa de la opulencia, por eso,

[...] empezaron en medio de su dilatada y agresiva ignorancia a comprender que la susodicha aristocracia no era más que la podredumbre del delito recubierto de oro y de riqueza. Y supieron con atónita y desafiante perplejidad que ellos, los criadores de cerdos, los prófugos de las cárceles, los humillados y ofendidos de la España soberbia, podrían también por intermedio del oro transformarse en señores y pertenecer a través de ese talismán mágico a los elegidos del mundo. Y comenzó el nuevo frenesí por alcanzar un nuevo refinamiento en las argucias de la forma y la suplantación. Y entonces desenterraron los antiguos y bien resguardados tesoros que habían obtenido de la atroz rapiña y se dedicaron con apoteósico entusiasmo a convertir la ciudad donde vivían en un centro digno de aspiración imposible (Paz, 2004: 82).

La apariencia como condición del reconocimiento social, era pieza fundamental del estatus aristocrático de la nueva élite; por eso la nostalgia de los verdaderos títulos, fue suplantada por la fastuosidad de las ornamentaciones de sus viviendas, con suntuoso patios y corredores, con jardines destinados al regocijo de sus dueños, cuyos blasones aparecen en las paredes de las construcciones y que, muchas de ellas disponen de capillas y cementerios privados para rendir culto excluyente al señor y a la virgen, sin ser contaminados por la plebe. Parte de estas familias ni siquiera alcanzaron el título de encomenderos, sino que «eran pobres, descendientes de pecheros que jamás obtuvieron una recompensa por sus audacias guerreras. Poseedores de un apellido español, pretendían condición de nobleza, no obstante desempeñar oficios rústicos. Usualmente laboraban como administradores de las estancias o las haciendas de los beneméritos de Popayán y Cali. También ocupaban los cargos fatigosos de los cabildos, recorrían los campos recogiendo estipendios, vigilando caminos y persiguiendo infractores» (Valencia, 1994: 44).

Uno de los problemas centrales, que enfrentaba Popayán hacia los siglos XVII y XVIII, lo constituyó el interrogante de saber cómo esta ciudad fundada en el siglo

XVI, diseñó y concretó a nivel práctico las relaciones de jerarquías sociales con el modelo empírico de cuadrícula con el cual se había imaginado una ciudad a la usanza cartesiana; mucho más si se tiene en cuenta que para la época, lo barroco había nacido producto del palimpsesto propio del entrecruzamiento racial, que traviste el esquema estilístico que le dio su origen. Este hecho, determinaría una suerte de disputa simbólica del territorio urbano y, entonces,

Fruto de esta oleada de españoles y de la prosperidad económica de las familias principales, en la provincia se vivió, en las primeras décadas del siglo XVIII, una exaltación del ser hispánico. Cualquier afrenta, especialmente callejera, al origen peninsular o criollo, era tomada como una afrenta de honor. Este hecho hizo que muchos individuos y familias elaboraran cuadros genealógicos en los que pretendían demostrar ante el Cabildo o la Audiencia su origen peninsular. Los criollos alegaban descender de los primeros conquistadores. Los documentos de los peninsulares recién establecidos incluían declaraciones que probaban que eran de «solar conocido», pertenecían a «cristiano antiguo» y no poseían «mala traza» de judío o mahometano.

Esta exaltación se vio reflejada además en la adquisición de títulos militares honoríficos, toda vez que no se estaba en zona de guerra. Multitud de capitánías, tenientazgos y maestrías de campo aumentaban la dignidad y el estatus de individuos enriquecidos en la minería. Así mismo, los Cabildos de Cali y Popayán proveían de dignidades a quienes ocupaban los cargos de regimiento o de elección. Si bien los cargos más notables eran del monopolio de unas pocas familias, cargos medios e inferiores estaban abiertos a los criollos de condición modesta y a los españoles recién establecidos. En Popayán, ya en los años treinta del siglo XVII, se ofrecía la segunda alcaldía de elección a comerciantes peninsulares. Quienes ocupaban un cargo de cabildo lograban realzar su estatus y, en ocasiones, obtener algún beneficio pecuniario. Esto se advierte en el hecho de que tanto ellos, como sus familiares, tiempo después reclamaban el prestigio que daba el haber cumplido el cargo (Valencia, 1994: 45-46).

De esta manera, la jerarquía de la élites provincial había diseñado y puesto en práctica una sociedad cerrada y excluyente en la que empezaban a jugar el endogenismo de sus vínculos familiares, la convicción de pertenecer a una misma clase que reclamaba para sí el carácter nobiliario, por eso sus actuaciones respondían de manera irrestricta a los principios abstractos de lealtad con la corona; la única contradicción que perturbaba y producía molestia entre los criollos era el despojo de ciertos cargos públicos en poder de ellos, que habían sido reemplazados directamente por agentes peninsulares, sobre todo con ocasión de las reformas Borbónicas. La arquitectura de la ciudad, también desde el siglo XVI, había empezado a definir sus rasgos excluyentes e individualizadores, proyectando casonas solariegas, con amplios balcones de madera en todas las fachadas, con grandes portones que señalaban el acceso a las mansiones y daban cuenta de su importancia; sobre este tópico diferenciador social José María Arboleda, nos dice:

La costumbre había establecido allí esa centralización comercial que una Real Cédula de 1573 legalizara al disponer que al fundarse una población se edificasen en su

plaza tiendas y casas de comercio y que fuera esto lo que primero se edificase. De aquí que desde aquellos tiempos nuestra Plaza Mayor contara al efecto en todas las casas de un circuito con piezas abiertas a la calle: la de Belalcázar las tenía al lado oriental [...] y la casa que fue del capitán Diego Delgado. [...] En los Portales la que Don Pedro Velasco, el conquistador y sus descendientes allí habían edificado. En la esquina del oriente de la cuadra de la Catedral, la de los Campos Salazar y la de los Mosquera y Figueroas, en la cuadra frontera a los Portales (Arboleda, 1966: 41–42).

Esos rasgos demarcatorios, serían acrecentados, con ocasión de eventos como el terremoto del año 1566, que destruyó las edificaciones construidas hasta entonces, y el sismo del 2 de febrero de 1736, que abrió la posibilidad de construir sobre las ruinas una arquitectura sólida y monumental, liderada por la élite que ya poseía ingentes recursos, producto de la explotación minera y de la trata de esclavos; lo cual facilitó la construcción de puentes, iglesias, calles, hospitales, acueductos, caminos; aun cuando, dado el disciplinamiento y rigidez de la moral cristiana, parece que la ciudad para el siglo XVII vivió un tiempo apacible, inalterable y de quietud contemplativa, aislada de los acontecimientos históricos que se vivían en otras latitudes. Sin desconocer, eso sí, que desde la propia invención como ciudad colonial y sus posteriores desarrollos, Popayán estuvo macada por una asimetría entre el centro y la periferia; la distribución socio urbanística privilegió el centro y su parque principal, alrededor del cual se levantaron las construcciones de instituciones eclesiales y gubernamentales y se crearon las residencias de las familias que reclamaban la nobleza, plagadas estas construcciones de ornamentos que denotaban solidez y prestigio con todos sus aderezos de gala y exaltación de riqueza. En Popayán como en otras ciudades, «El mobiliario doméstico de la región advirtió por primera vez la llegada de exquisitas vajillas holandesas, «lozas» chinas, espejos, alfombras y sillas sevillanas. Imágenes devotas, de lienzo y de «bulto», adornaban salones y alcobas. La presencia personal de los hombres y las mujeres fue objeto de reparo. Al menos, los que gozaban de mayor liquidez, los mineros y comerciantes, hacían ostentación de trajes vistosos. Las cargas de mercaderías importadas a la provincia no cesaban de ocuparse en lienzos, sedas y tafetanes, todos artículos costosísimos» (Valencia, 1994: 47).

Igualmente, la construcción de iglesias y edificaciones civiles, constituyeron dispositivos de gran relevancia para el bosquejo de una nueva forma de visibilidad de la realidad; esa superposición de la retícula arquitectónica colonial sobre los asentamientos indígenas preexistentes, desplegaría una jerarquización espacial diferente, tanto estética como visual que impactaría las formas de vida de las poblaciones asentadas en estos territorios. La disposición arquitectónica de los grandes atrios en las iglesias, constituirían lugares de introspección para el culto individual y colectivo, que otorgaría a la religión cristiana un lugar de preeminencia, en tanto se erigían como formas rituales sustitutivas de las tradiciones religiosas míticas ancestrales. No hay que desconocer, que la llegada de los obispos a Popayán data de 1546, cuando «una larga sucesión de portadores de púrpura hizo de este remoto baluarte de la Iglesia, una notable plaza cuando el

dominio de Roma era un imperio universal e intangible y una fuerza política poderosa. Uno de ellos, Liñán y Cisneros, gobernó a toda nueva Granada por nombramiento de la Corona en 1671» (Romoli, 2015: 114), tampoco es desdeñable el hecho que:

Los dominicanos, los Franciscanos, los jesuitas, tenían en la ciudad los conventos de donde emigraron los misioneros que llegaron a fundar hasta 62 establecimientos, casi todos hoy desaparecidos, en la selva de oriente. Es lógico que Popayán sea una ciudad colmada de iglesias grandes y chicas en cuyo recinto la media luz se refleja en el oro, el azul y el rojo de los altares tallados y de los tabernáculos. Los padres tenían la suficiente paciencia para enseñar a los indios convertidos a efectuar complicados diseños y colocar planchas de oro sobre color, que se conservan a través de los siglos (Romoli, 2015: 115).



Cementerio Privado de la casa Valencia. Foto Adriana Zambrano



Patio de la casa de la «Aristocrática» familia Valencia



Capilla Privada de la casa Valencia. Foto Adriana Zambrano

A pesar del mundo fantástico de los criollos, que escondía la verdad entre lo fastuoso y ornamental de sus construcciones, la monarquía Española se cuidaba, de proveer en cabeza de los descendientes de los conquistadores de Popayán, los principales cargos burocráticos de la corona, para ellos tan solo se reservaban los de rangos inferiores y subalternos como cabildante, alférez real o regente, lo cual no implicó que la burocracia local, no obtuviese privilegios económicos y políticos como haciendas, minas, etc., emuladas algunas por el sector eclesiástico, teniendo como ejemplo prototípico el de la compañía de Jesús. Estos dos sectores con vínculos familiares con los conquistadores, desarrollaron posteriormente un dominio jerarquizado, pero dependiente del control monárquico español. Al control estricto de todo cuanto sucediese en las colonias estaba el rey y su Real Concejo de Indias; el gobierno colonial fue árbitro y juez y se mantenía informado de la minucia a través de un poder jerarquizado y compartimentado, sobre la base de la duda y la sospecha. La gobernación de Popayán, dependía del poder judicial de la audiencia y el dispositivo de control era la desconfianza. A pesar de la inocultable sospecha, tenida como forma de control de las riquezas, la burocracia criolla de Popayán paulatinamente copaba los puestos medios del gobierno local, tanto en la colonia como en la llamada república; así lo describe Jorge Eliécer Quintero Esquivel (2008: 4):

El mercado del oro facilitó a los nuevos emergentes satisfacer sus intereses mediante la negociación y fusión con el poder local. Entre 1775 y 1779 de 38 cabildantes al menos 20 eran españoles y muy pronto construyeron un poder endogámico que se habría de proyectar hasta Santafé y Cartagena e incluso habría de llegar hasta la corte del rey cuando Dn. Francisco Mosquera llegó a ser regente en los albores de la independencia.

Entre 1774 y 1809 veinticinco grupos familiares de criollos y españoles integrados por lazos de matrimonio y afinidad habían ocupado los cargos en el cabildo con una frecuencia mayor a cinco oportunidades. [Mosqueras, Rodríguez, Caldas, Tenorios - Torrijanos, Tenorios-Carvajal, Torres, Angulos, Jiménez de Ulloa, Hurtados, Castrillón, Fernandez-Moure, Arboledas, Gruessos, Solís, Cajiao, Larraondo, Perez de Arroyo, Perez de Valencia, Pombo, Rivera, Velasco, Castro, Garcia- Rodayega, Lemos, Rival].

Esta élite endogámica habría logrado constituir intereses propios que sin duda tuvieron luego expresiones contradictorias y ambivalentes cuando las expoliaciones de los ejércitos invasores, tanto realistas como patrióticos, en el interregno de la Patria Boba y la consolidación de la república pusieron en el límite sus recursos económicos y espirituales.

No obstante la derrota y el desplazamiento de los nativos, la población indígena de la provincia de Popayán siguió siendo mayoritaria, aunque expulsados del marco urbano hacia zonas consideradas excedentarias y sus habitantes reducidos a pueblos de indios. Se cree o mejor se supone que entre 1537 y 1559, hubo una disminución considerable de la población nativa, debido fundamentalmente a la devastación agresiva propiciada por los abusos, felonías y arbitrariedades de los primeros encomenderos y mineros; pues se tiene noticia que para finales del siglo

XVI, es cuando penetra el tráfico de esclavos para desarrollar el trabajo en las minas: «En Popayán, no es sino hasta 1592 cuando se empieza a pedir la importación de esclavos negros para el trabajo en las minas; concretamente, el licenciado Francisco de Anuncibay redactaba en dicho año un informe sobre la población indígena de la gobernación y la necesidad de importar negros para la explotación de sus minas» (Padilla, 1977: 19). Tres siglos después, en su paso por esta ciudad, hacia 1801, Alexander Von Humboldt, relataba en su diario «como las familias distinguidas de Popayán, y anteriormente los Jesuitas, ha arrebatado sus tierras a los indios, mediante mil subterfugios; tal es el caso de los indios de Puracé, Coconuco, Poblazón. Esos infelices indios, antiguos y auténticos dueños del país, fueron expulsados al más alto y frío espinazo de la cordillera, donde la escarcha mata sus siembras de papas, repollos y cebollas (Humboldt, 2015: 19).

1.5. La carne es fragilidad sufriente y el demonio se impone con su imperio caótico

La iglesia y el estado, se imbricaban en una alianza estratégica; no hay que olvidar que para el siglo XVIII el Papa y el Rey sostenían que «los peligros del altar son también los de los tronos», por ello se constituía en un imperativo conjurar cualquier riesgo de peligro, para que el rebaño no se escapara del redil. Para el caso de la Nueva Granada, el primer acto de sublevación estalló en la provincia del Socorro hacia 1781, conocida como la revolución de los comuneros, quienes al mando de José Antonio Galán, un altivo campesino de la región de Santander, se habían alzado con su comunidad en rebelión contra el régimen impositivo agenciado por los Borbones. Dicho acto de subversión al orden colonial, construiría su legitimidad en contra de las injusticias patentizadas con sangre y con dolor trágico de nuestra raza mestiza. La forma como se ahogó esta insubordinación, no fue otra que la acción conjunta entre el estado y la iglesia, en tanto mientras el primero reprimía con disposiciones militares y jurídicas; la segunda desprestigiaba en los pulpitos demonizando a la figura carismática del Cid campeador andino. Este ejemplo de alzamiento constituiría un campanazo de alerta para la élite nobiliaria de Popayán, en tanto, en esta región se vivía el auge y esplendor minero neogranadino de la segunda mitad del siglo XVIII, que se expresaba en el lujo y el confort y las extravagancias de esa aristocracia del oro mal habido respaldada por la gracia de la gloria divina de la cual se sentían investidos. Esa élite parasitaria, conformada por los dueños de las minas, las haciendas y los comerciantes ricos, así como los burócratas del cabildo, que habían sustentado y manipulado el poder hereditariamente por cientos de años, estaba en inminente peligro, en tanto aparte de los ruidos rebeldes, recaía sobre sus hombres los impactos nefastos de las políticas Borbónicas, cuya implementación había conducido a implantar la modernización de la administración colonial, nombrando funcionarios y gobernadores advenedizos y extraños a las propias entrañas de la burocracia local y –como si algo faltara– a floraban rituales paganos que permitían el goce del cuerpo, considerados por el canon conservador, como vida disoluta, contaminante del orden

moral mojigato de la ciudad; actos estos que despertaban en las gentes las pasiones lúbricas del cuerpo y los murmullos de los embrujos y el placer; imágenes que potenciaban el olor penetrante de los sentidos y seducían a la exploración de otros mundos menos confesionales y acartonados. Quizá esta desviación de la visión sacra de la vida, había sido estimulada por las ideas ilustradas que empezaban a circular en bibliotecas particulares y en círculos cerrados, las cuales eran vistas y practicadas como formas desobedientes y transgresivas para escapar a la rutina de la quietud monacal de la comarca.

La subversión de ese orden monástico y panóptico de la ciudad, parecía asaltado por las hordas satánicas o, por no sé qué suerte de castigo divino que empujaba al pecado a los hombres; por eso la iglesia debió optar con urgencia, por la delimitación de un camino hacia la virtud y el rechazo abierto a toda actitud y actividad pecaminosas. Tres eventualmente serían las acciones de las fuerzas satánicas oscuras, que atentaban contra la Popayán de finales del siglo XVIII, encaminadas a impulsar el azar y el caos diabólico: uno, los desórdenes conventuales, prohijados por monjas cómplices de delitos y frailes desobedientes a las reglas sacras de estas instituciones de encierro; dos, la lujuria pecado nefando contra natura, pero que cautivaba con su dramática fantasía hecha realidad en las prácticas paganas de la lúdica y el amor y; tres, los cambios políticos derivados de las ideas de la Ilustración, que cambiaban el panorama político de la región. En cuanto hace a la lujuria, existen referentes que nos aleccionan sobre la proliferación de esos amores no ortodoxos a los ojos cristianos, se dice que hacia 1790, como derivación de esas uniones de vituperio pasional como el adulterio y el concubinato, existían «niños de ambos sexos deambulando por las calles pidiendo limosna. Esta situación era preocupante si se tiene en cuenta que la mayor vigilancia y control de las mujeres se centraba en materia sexual» (Pérez, 2001: 220–221).

Quizá el caso más sonado y estrambótico, en el ambiente payanés de la época, fue el asesinato de Pedro Crespo a manos de su propia esposa Dionisia Mosquera y Bonilla, «hembra engreída y pobre, violenta y lujuriosa, de apetitos insaciables, errática y extraviada en los sueños de un erotismo primitivo que nunca había conocido la satisfacción plena sino el simulacro ridículo de orgasmos mezquinos sentidos en el umbral del pecado» (Paz, 2004: 83). Su esposo Don Pedro Crespo, comerciante de la ciudad, había abordado un largo viaje a Jamaica a conseguir mercaderías y utensilios de decoración, para adornar las faustuosas mansiones que se habían construido en la ciudad; con el viaje extenso y la larga ausencia de su esposo, el ser de Dionisia se perturba y, como lo describe Antonio José Lemos (1995: 37–38), en ella:

Sea abre un ancho silencio, y la señora se angustia e inquieta por la suerte del marido; el otro Pedro redobla mimos y cuidados, y entre ambos funden desasosiegos y quebrantos, como que las penas estrechan y atraen, y producen confianza e

intimidad, factores más fuertes que el amor, y atajos peligrosos para rendir virtudes y avasallar honestidades.

Y sucedió lo que siempre sucede; «el hambre se encontró con las ganas de comer». Don Pedro enloquece por doña Dionisia, con una de esas pasiones irrefrenables, desorbitadas y terribles, ella, a la vez, comienza a corresponder a ciertos galanteos, y la inexpugnable plaza al fin quedó rendida, ante dos juventudes que se encontraron en la soledad de una alcoba, tal como se cuenta de la súbita irrupción del galán en momentos en que la dama vestía ligero y doméstico traje, a cuya vista se ofreció el más sensual de los espectáculos, imagen viva que ya no dejaría al pobre don Pedro, quien desde ese momento apuró, en cuanto le fue posible, el obtener la plenitud de sus desviados deseos.

Entonces aprovechando la ocasión, Dionisia no se resiste a los embates lujuriosos y en ausencia de su esposo se hace concubina del amigo don Pedro Garzía de Lemos uno de los esclavistas de la región. «Don Pedro Crespo –acortando apellidos– y don Pedro Lemos, como queda escrito, eran más que amigos, socios en negocios de toda índole y en especial en elementos de comercio, con su gran almacén, el principal de Popayán, de nombre y renombre por sus finisimas telas que traían, escogidos artículos, perfumes exquisitos, ya que allí como dicen las gentes, se conseguía de todo, desde la pluma de ganso hasta la joya admirable y rutilante» (Lemos, 1995: 34).

A la par del embellecimiento exterior estético de las mansiones, donde residían las familias connotadas de la aristocracia payanesa, se requería que en los interiores de esas edificaciones se perfeccionara un sistema de comodidades, con adornos y menajes, que en oportunidades servían para satisfacer los esnobismos sociales o nostalgias ignorantes de los dudosos abolengos. El orden espacial de las casas se establecía en torno al patio, siguiendo los mismos parámetros ordenadores de los claustros conventuales que analógicamente constituirían una suerte de réplica de la plaza de la ciudad. En los extensos espacios interiores, la soledad adquiriría un extraño protagonismo y, para paliar esa suerte de estéril desolación, sería necesario edulcorar los patios, las salas, las habitaciones y demás espacios, con dispositivos lujosos, que denotaran pulcritud, orden y arreglo prolijo, cualidades distintivas frente al resto de la población. Como este decorado de lujoso mobiliario, no podía ser conseguido en el mercado local, era necesario viajar a las islas del caribe, donde llegaban las mercaderías ingleses y toda la parafernalia decorativa. De esta manera, la élite esclavista y terrateniente payanesa se empeñaría en la construcción de un nuevo estilo de vida definido por la adopción de costumbres extranjeras; esto haría que a diferencia de la aristocracia española, que consideraba que el comercio envilecía a las personas; la criolla local, a pesar de seguir detentando las tierras de las haciendas y las minas de esclavos, algunos de ellos, considerarían esta actividad menestral como una excelente fuente proveedora de recursos y de éxito económico; a ese rango pertenecían los amigos Pedro Garzía de Lemos y Pedro Crespo. Esto hacía que los venerables amigos intercalaran sus periplos a las islas del Caribe, en extensos viajes por tierra y mar, intentando adaptarse paulatinamente a las nuevas

maneras de la ostentación económica del capitalismo en emergencia. Como hemos registrado, en párrafos anteriores, en una de esas largas correrías de Pedro Crespo, su amigo de marras y de negocios, no se resiste a los encantos de los amores prohibidos, que habían sido servidos a la mesa como un gran coctel narcótico y truculento, entonces, ambos entienden, sin que nadie se los diga, que el mejor amor es el de los amantes porque solo se encuentran para amarse y embebidos de pasión furtiva, sin cortapisas, se entregan a las dulces delicias y delirios que les confiere el encuentro ciego y locuaz del demonio y de la carne; en esta escena de su vida:

Dionisia supo que en esos encuentros del amor prohibido recobraba su plenitud de hembra ya que estaba marchitándose y se prodigó en caricias, en turbulentas peripecias amoratorias que la dejaban extenuada pero inmensamente feliz y como naufragando en una disolución placentera que para ella tenía el propio aroma del paraíso. Intuyó que su alma de mujer estaba en el sexo, que sentirse penetrada hasta la intimidad complaciente de sus células más secretas era el único simulacro posible de felicidad que podía esperar y alcanzar en medio de las privaciones de este mundo, en un mundo como el suyo que parecía construido para negar y abominar de los placeres de la vida.

Como si descubriera que el amor verdadero es el amor prohibido y que el matrimonio era la única garantía que aseguraba la muerte del amor y del placer. Y estos descubrimientos que le llegaban en las incertidumbres disolutivas del orgasmo la llevaron al éxtasis, a la locura y al crimen (Paz, 2004: 86–87).

Al momento del regreso de Pedro Crespo de su correría comercial, Dionisia Mosquera había quedado en cinta por acción y designio de esa suerte de semental ambulante y proscrito, amigo de su esposo y, entonces allí fue Troya, había que buscar la forma de desaparecer al viajero cornudo, que regresaba ávido de amor, de negocios y de prosperidad. El bastardo producto de esa relación pecaminosa, por supuesto, no podía ser de su legítimo marido, que pagaría con creces la impertinencia de regresar a su terruño ilusionado de convertirse en un exitoso empresario; entonces vino lo que con milimetría calculada se había diseñado:

Dionisia aparece ahora poseída de un frenesí delirante. El crimen próximo, el crimen que cometerá con sus propias manos, el crimen que la liberará para siempre de las oscuras miserias de su felicidad doméstica, está próximo a consumarse. Empieza a desnudarse, le muestra sus piernas, su pubis, sus senos aun tersos.

Pedro Crespo queda anonadado por ese que imagina el mayor esplendor del universo. Ni el deseo ni la fatiga le permiten percatarse de la redondez exaltada del vientre de Dionisia. Ella le permite que le acaricie, que babosee su deseo sobre su carne. Pedro siente que su cabeza se extravía en un sopor desconocido. Eyacula con bobina pesadez ese líquido blanco y viscoso que nunca se convertiría en hijo que herede su tienda, que nunca será prole triste y melancólica de tenderos que quisieron ser aristócratas. Y cuando piensa en eso, cae como desgonzado de la silla. Dormido como un hipopótamo ebrio, no sabe que ese será su último sueño. Dionisia toma la pesada tranca de madera con la que protegen religiosamente la puerta de la alcoba.

Lo vuelve a sentar sobre la silla y deposita sobre su cráneo vacío de imaginación un violento golpe que lo fractura.

El otro Pedro, que ha permanecido escondido y al asecho en algún lugar de la casa, es llamado de urgencia. Sacan el cadáver a la calle, donde aún continúa lloviendo a cántaros y donde los relámpagos hacen trepidar el cielo y la noche desierta. Dionisia tiene un cuerno gigantesco de un semental que fue sacrificado recientemente en una de las haciendas. Lo toma y lo hunde con ferocidad salvaje en el lugar donde posiblemente podría estar ubicado el corazón de su aborrecido esposo (Paz, 2004: 92–93).

Cuando la justicia intentaba aprehender a Dionisia, parece que ésta se guarece en el convento de la Encarnación, paradójica escena, en la casa de la Virgen madre de Dios, las monjas encubriendo el crimen lujurioso y el final trágico de un desenlace pasional. Como en estos recintos estaba prohibido el ingreso de la fuerza pública, sería menester solicitar un permiso especial al arzobispo de la época; en el lapso de la expedición de la orden, con el amparo del «Dios todopoderoso» los sacrílegos amantes huirán hacia el norte del Cauca, a espiar en soledad su pecado carnal y de paso evadir la justicia terrenal.

1.6. La púber Popayán republicana: una ciudad de ruidos y espejismos

Moreno Durán, al hablar de la ciudad como arcadia colonial, decía que, «los países latinoamericanos con su visión hacia el pasado y con su profunda concepción feudal, no son más que el desaliñado espíritu conservador monolítico y exclusivista que la oligarquía latinoamericana ha hecho subsistir, e impone aun la memoria sobre los centros urbanos en lo que se atrinchera» (Moreno–Duran, 1996: 93) y, Popayán ha sido eso, la recreación de la brillantez y el derroche fastuoso de una aristocracia fundada en ese espíritu conservador y monolítico, que en su sueño inmemorial buscó consumir un proyecto de ciudad intemporal con un futuro sin final, en el cual solo cupieran las familiar connotadas acompañadas de sus abolengos y genealogías mentirosas. Kathleen Romoli, conocida como una rigurosa etnohistoriadora, hacia 1943, realizaba una descripción de Popayán en los siguientes términos:

Doscientos años atrás, Popayán era más grande, cultivada y mundialmente más famosa que Nueva York; una ciudad noble y exclusiva como ninguna otra en el nuevo mundo. Señalándola en los mapas de esa época mediante un dibujo figurando castillos con torres para indicar su importancia, los geógrafos la describen como «una ciudad grande, orgullosa y rica». Si los datos son exactos, hay ahora cinco mil habitantes menos en Popayán que en 1750, actualmente es tan solo la capital del departamento del Cauca. Pero entonces era la capital de una gobernación más grande que la mitad de España (Romoli, 2015: 107–108).

Popayán era esa condensación de una ciudad tan ilusoria como mágica, caminar sus calles estrechas despertaba una especie de ensueño a los visitantes. No importaba qué calle central se abordase, todas eran una especie de cartografía bien tejida, que al final conduciría al mismo lugar: la plaza central, hoy rebautizada con el nombre del sabio de cabecera. Una vez allí, la parada obligada se ubicaría frente a los edificios administrativos, que respetaron y respetan hoy, la sincronía simbólica del orden colonial, símbolos de la ciudad y, en una de sus esquinas, con quietud monacal se observarían, colocando la mirada al cielo, los campanarios de la Torre del Reloj, símbolo inequívoco de la potencia absoluta de dios. En el siguiente fragmento, Kathleen Romoli, al comparar a Popayán con Cali, parece intuir que la quietud de la primera, refleja la melancolía erigida como único testigo que subsiste de ese otrora espléndido y portentoso pasado:

Cali es vital, enérgica, abierta; Popayán es clásica, patriarcal y un tanto cansina. Es como una gran dama ya sin juventud pero aún hermosa, que añora apaciblemente la pasión y el orgullo, la gracia imponente y la generosidad despreocupada de su juventud. Pues Popayán tiene una historia agitada y sus hijos, que constituían una raza inquieta y ambiciosa, ávida de acumular conocimientos y experiencias, abandonaron sus casas amuralladas y soñadoras para hacerse un nombre propio en Santa Fe y en Europa. Ahora Popayán se satisface con descansar; ya no arde con la fiebre del progreso que acelera el pulso del siglo XX a un latido sincronizado; no se preocupa, realmente, por rivalizar con un mundo industrializado, porque en el fondo de su corazón cree en un proverbio un tanto satírico que reza: «Todo el mundo es Popayán» (Romoli, 2015: 108).

Otro de los tantos viajeros Miguel Santisteban, a su llegada a Popayán en enero de 1741, realizaba una descripción de lo encontrado diciendo: «Las calles de la población eran anchas, con casas de una o dos plantas, muchas de ellas muy buenas y con huertas frutales. Nada dice de la catedral, pero si anotó que la ciudad era cabeza de un obispado sufragáneo del arzobispado de Santa Fe, y que había en ella tres conventos de religiosos –dominicos, franciscanos y agustinos–, un colegio de la compañía de Jesús y dos casas de monjas, una de agustinas de la Encarnación y otra de carmelitas descalzas. No indica el número de estos religiosos, que podía ser muy corto en los conventos de barones y muy crecido en los de mujeres» (Robinson, 1992: 135).

Recién iniciada la época republicana, Popayán ya era una púber fotogénica, que obnubilaba con sus encantos a los transeúntes viajeros por esta región, imagen que perdurará hasta el presente; así lo registra el francés Gaspard-Théodore Mollien (2015: 46–47) cuando afirma que la situación topográfica de Popayán era envidiable, y la imaginaba como si sus trazos «salieran dibujados y delineados por un poeta». Apuntaba que en Popayán se respiraba un aire puro, y la proximidad al volcán Puracé hacía que la temperatura fuese «tan suave, que se estaría tentado de darle la preferencia sobre Bogotá». Y continúa la descripción: «la arquitectura de las iglesias (hay once) es elegante, aun cuando en todos los edificios de Popayán, la profundidad es demasiado grande en relación con la anchura, lo que choca a

muchos europeos que están acostumbrados a proporciones más armónicas». Jorge Eliécer Quintero Esquivel, nos dice sobre la arquitectura conventual lo siguiente:

Al fin del régimen colonial, la ciudad había definido su perfil urbano, marcadamente religioso: la iglesia catedral (destruida en 1784, de la que queda la Torre del Reloj) el convento de San Francisco del que hay registro en 1574 con su iglesia iniciada en 1775, la iglesia jesuítica de San José iniciada en 1642, el templo de Santo Domingo (1588), el convento de La Encarnación que había sido constituido en 1591, el convento de San Agustín hacia 1607 los puentes de «la Custodia» (1713) y el de Cauca (1780), el Colegio de San Camilo (1765), el templo de El Carmen (construido entre 1730 y 1744) y el monasterio anexo, la Casa de la Moneda (1748). Las torres de las iglesias y sus campanarios fueron el punto de referencia para las imágenes en aguafuertes, plumillas y acuarelas que nos legaron los viajeros y los artistas durante los siglos XVIII, XIX y XX (Quintero, 2008: 1).

Por su parte, Jhon Potter Hamilton (2015: 60), también quedó deslumbrado con la arquitectura payanesa, a la que colocaba en un pedestal, ni siquiera comparable con Bogotá; así se refería a la doncella: «Algunas de las casas residenciales de Popayán son realmente bellas, con fachadas que siguen el más puro estilo de la arquitectura griega. Por aquel entonces estaba en construcción una elegante residencia para el señor Mosquera. Nada me produjo mayor sorpresa que el encontrar edificios muy superiores a los de Bogotá en una ciudad enclavada en un lugar tan remoto». Por su parte el Barón de Humboldt, en su efímero paso por Popayán se explaya en elogios, al ver la riqueza y exuberancia de su paisaje, esto decía el científico teutón:

[...] está edificada en el mismo sitio habitado antiguamente por el cacique de los indios puracés, sobre amenas colinas de la cordillera andina: una campiña risueña y variada, bella vegetación agradable clima, donde el trueno adquiere ecos majestuosos; se enfrentan allí los cultivos tropicales, con las cumbres nevadas, las vertientes de aguas sulfurosas y los cráteres humeantes. Esta mezcla de lo hermoso y lo grande, maravillosa creación del Todopoderoso, impresiona gratamente al fatigado viajero deprimido por el abandono y decadencia que ofrece la ciudad, aun en sus principales edificios como la catedral, la residencia del gobernador, la Casa de Moneda, y el mismo convento de los influyentes franciscanos (Humboldt, citado por Paz, 1968: 52).

Después de un intenso viaje por caminos farragosos de selva tropical, para luego cruzar los Andes, en jornadas lentas a caballo, Humboldt y su comitiva llegarían a una ciudad escondida en un valle andino, que había sido escenario de múltiples historias de despojo y en la que se había edificado una arquitectura señorial con casas construidas como remansos de opulencia de una clase parasitaria; mansiones todas, decoradas con matices de encajes y aderezos europeos en donde los monstruos medievales parecían tener su apacible residencia a perpetuidad. La ciudad estaba cruzada por el río Cauca, de aguas azufradas fosforescentes, cuya evaporación producía una lluvia luminosa. Ese Popayán de entonces, era una pequeña comarca que producía a los visitantes ciertos fulgores de misterio, con sus

atardeceres crepusculares teñidos de violetas que desparramaban un ininteligible y misterioso fulgor enigmático por todas partes. Quizá estas rémoras constituyan los espectros fantasmales de la monstruosa, incomprensiva y bárbara época de la conquista, periodo éste de repulsión e intolerancia con el cual se fundaría la colonia que obnubiló de codicia aventurera a la naciente aristocracia neogranadina Payanesa, que se ahogaba extasiada en la frondosa riqueza incalculable; lo cual sirvió de motor de aniquilamiento de valerosas poblaciones y exquisitas culturas ancestrales, sembrando en ellas a sangre y fuego una lengua y una religión extrañas, sobre las cenizas todavía humeantes de sus dioses nativos. Así se engendraría una ciudad extraña para sus gentes, erizada con sus cúpulas exóticas y mansiones alfombradas hechas para el regazo y la pereza y la mirada indiferente para el destino de sus gentes.

CAPÍTULO III

EL ENCANTO DE UN MUNDO DESENCANTADO: LA RACIALIZACIÓN CIENTÍFICA DESDE LA «ILUSTRADA POPAYÁN»

Lo otro no existe. Tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro, no se deja eliminar, subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, «La esencial Heterogeneidad del ser», como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno.

Antonio Machado

3. La presbicia del criollismo Ilustrado Payanés para observar los otros mundos Amerindios

Si Cristóbal Colón, se creía el iluminado de dios para descubrir el nuevo paraíso terrenal en el siglo XV, la Europa del siglo XVIII, se constituirá en el lugar por excelencia en donde se construirá y recreará el otro renovado y exuberante edén, pero ahora, para dominarlo y someterlo bajo el primado de los conocimientos científicos con leyes naturales inmanentes, que servirán como acicate arrogante del triunfo de la razón por sobre la creación trascendental. Así entonces la emergencia de la ciencia será también la emergencia de una nueva forma de gubernamentalidad, una nueva forma de producción de la verdad y del poder; ya Foucault había planteado la tesis según la cual para legitimar el poder no es suficiente crear leyes, es imprescindible producir un régimen de verdad, así lo refiere el señor de Poitiers: «Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero» (Foucault, 2001: 187).

Ese cambio de régimen de verdad tendrá como punto de inflexión la Guerra de Sucesión y la Paz de Utrecht, después de la cual será sustituida la dinastía de los

Habsburgo por la de los Borbones con Felipe V⁷, con quien se consumaría la unificación jurídico-política, creando una moneda oficial y un territorio aduanero único, amén de fortalecer y organizar el poder militar, reorganizar el territorio colonial e intervenir el comercio transoceánico, al igual que expulsar a los jesuitas del continente americano, hecho éste que configuró el triunfo de la razón de estado sobre el fanatismo cristiano y la superstición. Pero aparte, de la importancia que produjo la sustitución en el poder de la península, en términos de las transformaciones económicas, lo verdaderamente significativo para los territorios conquistados fue el nuevo direccionamiento del gobierno de los otros por parte de la corona, como lo argumenta Santiago Castro-Gómez (2010: 34):

La clave para entender el surgimiento de la biopolítica en el Imperio español es sin duda el cambio de dinastía que se produjo hacia comienzos del siglo XVIII. La dinastía francesa de los Borbones sube al trono en España con el reinado de Felipe V (1700–1746), después de una guerra de sucesión, reemplazando a la dinastía de los Habsburgo, que terminó con la muerte de Carlos II. Lo importante aquí es entender que no se trató únicamente de un cambio de gobierno, sino de un cambio de gubernamentalidad. A diferencia de los Habsburgo, los Borbones no favorecían un gobierno de tipo imperial-territorial, sino uno de tipo económico. Esto quiere decir que lo importante para ellos no era la adquisición de nuevas tierras y nuevos súbditos, sino la eficaz gestión económica sobre los territorios y poblaciones que ya eran suyos.

Con posterioridad a este evento se instaurará en España una monarquía absolutista de corte Francés, cuya intencionalidad central ya no será la salvación de las almas, sino asumir las ideas ilustradas, «La política borbona ya no parte de Dios como garante de un orden cósmico eterno, sino de la actividad humana (el trabajo productivo como único medio para ordenar la naturaleza y someterla a los dictados inmanentes de la razón» (Castro-Gómez, 2005: 145). Durante el siglo de la ilustración, se colocaría nuevamente en tensión, tanto en Europa como en América, los escenarios del poder mundial, esencialmente lo que hacía referencia a la disputa del Nuevo Mundo; el grupo de naciones constituidas por Inglaterra, Francia y Alemania, a las que Hegel denominaría el «Corazón de Europa», estarían interesadas en colocar el lenguaje científico como nuevo dispositivo de dominación, convirtiendo a la naturaleza en su objeto de estudio y herramienta eficaz de intervención, plataforma desde la cual se podría develar las verdades del orden

⁷ «Cuando Felipe V, el primero de los Borbones, se ciñó la corona española, a comienzos del siglo XVIII, este imperio se encontraba en una situación crítica. Sus posesiones mediterráneas estaban amenazadas por otras naciones europeas, la economía se encontraba en quiebra, y las decisiones políticas muchas veces dependían más de los caprichos particulares, que de una institucionalidad fuerte. Durante los últimos años del siglo XVII, cuando aún gobernaba el Rey Carlos II en España, éste, en su afán por garantizar una alianza con Francia para contrarrestar la amenaza inglesa y holandesa, decidió designar a Felipe de Anjou, nieto del monarca francés, Luis XIV, como sucesor de la corona española. Esta acción desencadenó una guerra en Europa llamada la Guerra de Sucesión, que tuvo lugar entre los años 1700 y 1714, y marcó la transición del reino de los Habsburgo al de los Borbones» (Pohl, 2009: 35).

natural y social. España y Portugal, habían perdido el protagonismo, desplazado en su locus enunciativo por el denominado «Corazón de Europa», desde donde se rearticularía una nueva estrategia expansionista, encaminada a diseñar las pautas que hicieran posible justificar el proyecto expansionista hacia las naciones inmaduras, llevando el proceso civilizatorio a estos otros territorios, pero ahora mediado por la narrativa científica. Este proyecto, le permitiría a Europa del norte constituirse en el lugar de enunciación de la nueva producción de discursos y de regímenes de verdad; Luis Villoro, ha señalado que la Europa ilustrada «tiene por fin una pauta infalible y universal para valorarlo todo, [que es] válida no sólo en el terreno sobrenatural –como lo era la revelación– sino en todos los campos: la razón. Y por ese yugo deberá pasar de nuevo América» (Villoro, 1996: 113). Además, si algo es fundamental en las reformas Borbónicas, fue apartarse por completo de la concepción de Santo Tomás de Aquino, que creía que el gobierno no era político, sino celestial y, en su defecto, entender que la conducción de sí y de los otros estaba más allá del designio divino. Esto nos lleva a comprender por qué,

Los Borbones vieron con horror el modo en que España estaba siendo desplazada de su antigua influencia mundial por otros Estados europeos y se dieron cuenta de que el problema de tal decadencia se encontraba en sus propias entrañas. No solo las viejas estructuras burocráticas y administrativas de los Habsburgo debían ser reformadas, sino también los hábitos de la población y el gobierno sobre las colonias. La única forma de lograr esto era centralizar todo el poder en manos del Estado a expensas de los poderes locales. Por eso el mayor interés de los Borbones fue convertir al Estado en una máquina que no buscaba establecer alianzas con los poderes territoriales establecidos (la Iglesia, la nobleza, las cortes y cabildos municipales, etc.), sino despojar estos poderes de sus codificaciones tradicionales en nombre de una única y absoluta «razón de Estado» (Castro-Gómez, 2010: 34).

Se configuraba así, una forma diferente de gobierno de los otros y, otra forma de observación del territorio Americano, que implicaba diseñar una nueva imagen, ya no solamente como un simple espacio esplendoroso e inconmensurable, como se lo había entendido desde el siglo XVI, sino como una naturaleza degradada, producto del influjo del clima, que de manera determinista condenaba a sus gentes a la condición de incapaces y minusválidos, tanto en lo que hace al conocimiento, como en el campo social y político. Así, las nuevas regulaciones que la corona española impondría a sus colonias americanas, estarían inscritas en las reformas borbónicas, que reivindicaban la filosofía natural; la que entendía al continente descubierto como pieza fundamental del engranaje del desarrollo del progreso y del capital. La readaptación de la administración colonial a las nuevas necesidades propiciadas por las reformas, estaría bajo la dirección del denominado «despotismo ilustrado», siguiendo los postulados económicos y políticos de los países del «Corazón de Europa», tareas que entre otras tenían que ver con fortalecer la explotación de los recursos naturales y mineros, así como el comercio con la península Ibérica.

Coetáneamente, mientras los territorios de la América hispana, estaban siendo abrazados por las reformas borbónicas; en los círculos científicos europeos, se

perfeccionaba el discurso justificatorio de intervención, sobre la argucia de la supuesta inferioridad física y antropológica de este lado del Atlántico. La atención de los filósofos, no se inscribía solamente en la lógica del entramado científico, sino ante todo, en la búsqueda de formas sustitutivas al ejercicio hegemónico del poder Español en el «nuevo continente», para apropiarse de las riquezas que serían la pieza clave para dar el gran impulso a la manufactura y la puesta en práctica de innovadoras formas de acumulación originaria. En estas circunstancias, la historia natural se convertiría en tecnología de significación y de poder, encargada de nombrar, explorar, clasificar y, en general, acceder a los múltiples conocimientos encontrados en las tierras invadidas. Por eso, la importancia que adquirió, el sistema clasificatorio de Linneo, encaminado a generar procesos de estandarización, que no solo fueron aplicables al mundo natural, sino que se extendieron imponiéndolos al resto de actividades humanas, cercenando y matando de paso la validez de múltiples sistemas de conocimiento ancestral y clasificación nativos, configurando –en palabras de Boaventura de Sousa Santos– una suerte de epistemicidio, con la consiguiente expansión y ramificación de una ideología racista que extendería su escollo nefasto en los siglos posteriores.

Para el siglo XVIII, las tierras conquistadas se convertirían en un nuevo escenario de ensayo, ahora desde el lenguaje científico, que validaría los nuevos apetitos económicos del capital y sus ambiciones imperiales; pero ante todo, serviría para demarcar la disputa material y simbólica de dos sistemas hasta entonces enfrentados: el arcaico, conservador y caduco sistema español y, por otra parte, la emergencia de la postura moderna entronizada con el imaginario del nuevo mito del progreso indefinido y del dominio racional de la naturaleza, en la que estaban comprometidas las nuevas potencias europeas como Inglaterra, Francia y Alemania, quienes desde la atalaya del nuevo régimen de verdad científica se proponían corregir la historia especulativa y sin fundamentos ciertos y objetivos dejada por los cronistas, misionero y viajeros de la España conquistadora de los siglos XV y XVI. Lo que hay que dejar claro, es que tanto la España conquistadora, como la liderada por la dinastía Borbónica, que bebió de la Ilustración Europea del siglo XVIII, manejaría la idea segregadora y racial de la inferioridad del otro. La tradición del «buen salvaje», delinearía el camino de intervención desde otras coordenadas de la producción de la verdad; Luz Marina Duque Martínez (2015: 3–4), nos dice:

Cuando se revisa la historia de la filosofía, encontramos que San Buenaventura, en el siglo XIII, sostenía que la naturaleza no debía estudiarse por ella misma, sino por los indicios para llegar al Creador (Escobar, 2003: 12). Este pensamiento hacía parte de lo que en la Edad Media se conoció como tradición del libro de la Naturaleza que, básicamente sostenía que Dios había escrito dos libros: las Sagradas Escrituras y la Naturaleza. En la historia de la filosofía también es conocido «el argumento cosmológico», una de las cinco vías propuesta por Santo Tomas para demostrar la existencia de Dios. Conocida como la quinta vía, reconoce el orden del mundo natural y señala que la existencia de ese orden requiere una inteligencia ordenadora, a la que llama Dios.

Cinco siglos después de Santo Tomás, los ilustrados europeos del siglo XVIII asociaron la perfección del funcionamiento de la naturaleza con el reconocimiento de que debía existir una primera causa, sin adscribirla a religión alguna. En ese siglo se defendía la religión natural frente a la religión revelada; la primera propendía porque tanto la religión como Dios fuesen abordados desde un punto de vista racional, en tanto la segunda, se apoyaba en la fe. Esto dio como resultado la separación entre el Dios de la fe y el Dios de la razón, también llamado el Dios de los Deístas o Dios de los filósofos.

Para llevar a cabo la empresa Ilustrada en este otro lado del Atlántico, la dinastía de los Borbones, instauraría una administración más eficaz siguiendo los preceptos de dominio efectivo del territorio desde la perspectiva de la ciencia racional y los conocimientos prácticos y utilitarios; por eso uno de sus principales actos políticos consistió en dividir la América indiana en cuatro virreinos: los dos ya existentes, México y Perú y dos nuevos: la Nueva Granada (1739), que incluía a Colombia, Ecuador y Venezuela y, el Río de la Plata (1776), que abarcaba Argentina, Uruguay y parte del Paraguay; en Chile se creaba la intendencia de Santiago y de Concepción. Con este viraje de la política imperial, se intentaría bajo otras estrategias y dispositivos de dominación, la reconquista del continente Americano; así entonces, el Estado Borbónico,

[...] asume la tarea de ejercer un control racionalmente fundado sobre las riquezas, el territorio y la población a su cargo, con el fin de fomentar el desarrollo económico del imperio. Semejante tarea suponía, por supuesto, la estatalización de ámbitos que hasta ese momento habían estado bajo el control de intereses particulares. Era necesario expropiar a estos sujetos, del control sobre los flujos sociales de capital simbólico y económico, centralizando este control en manos de una instancia única y absoluta: el Estado. En una palabra, el proyecto de gubernamentalidad implementado por los Borbones exigía la desterritorialización de aquellos ámbitos que resultaban claves para el incremento de la productividad económica (Castro-Gómez, 2004: 145).

Por otra parte la construcción de la nacionalidad, debería estar en cabeza de la elite letrada, aquella formada por el proyecto científico estructurado por las reformas Borbónicas, íntimamente vinculado al positivismo científico que entendía el mundo y las experiencias como cosas o simples datos y, que se constituía en la plataforma filosófica que hacía posible encumbrar a los criollos en la cima de la pirámide jerárquica epistémica, económica y social de la naciente y aún inconclusa república y en consonancia con los dictados de la política y exigencias del nuevo orden mundial. La idea de progreso sería el acicate y el fantasma que recorría el mundo, para lo cual los conocimientos prácticos, la objetividad y la verificación empírica se erigían como los responsables de colocar en vigencia estos presupuestos; el saber y la curiosidad intelectual para la élite criolla «no constituía un fin en sí mismo pues, más que por el placer de saber o por satisfacer la curiosidad intelectual, el conocimiento debería estar relacionado con todo aquello que pudiese contribuir a alcanzar la prosperidad y la felicidad públicas» (Caldeo, 2004: 13). De esta manera,

como lo plantea Santiago Castro-Gómez (2004: 54), «el desarrollo científico de la nueva nación supone una frontera imaginaria entre quienes saben jugar el juego de la ciencia y quienes se mantienen en la oscuridad del sentido común y los conocimientos adquiridos por medio de la costumbre y la tradición».

De esta manera el único conocimiento válido y confiable, sería aquel sometido a la experimentación, matematización y a la verificación empírica por parte los expertos, todo aquello que estuviese por fuera de esta demarcación se entendería como no válido e incluso sería estereotipado como mera charlatanería, puras creencias populares y tradicionales que no gozaban de ningún reconocimiento; el propio Francisco José de Caldas solía decir refiriéndose a la medicina indígena: «Cuando no se hayan a la mano estos remedios, los suple con su propia boca el Curandero. Con este nombre se conoce a algunos charlatanes que sin la menor instrucción y por puro capricho se dedican a médicos de esta especie de accidentes, y se creen en posesión de los verdaderos antidotos de la ponzoña» (Caldas, citado por Tanco, 1808). Así entonces, la pobreza, la enfermedad y demás precariedades, no pertenecerían al destino, ni al designio y voluntad divinas, sino que de ahora en adelante se transformarían en problemas sociales sujetas a intervención directa por parte del Estado a través de la racionalidad técnico científica. El propio Camilo Torres Tenorio, que era un cristiano consumado, a sus 17 años no tenía reparos para recibir en su tierra a la diosa razón, aunque seguía siendo un católico payanés de la colonia creía en el avasallante huracán del progreso, esto decía el criollo teologal denigrando de la escolástica:

Cayó Aristóteles del trono a cuyo pie con despótico dominio tenía cautivada la razón. Llegó ya en fin el tiempo en que solo renace la experiencia y la razón: ya la naturaleza se digna hablar con más confianza a los filósofos, o para explicarme más claro; el Maestro Omnipotente que es el que descubre la verdad a los hombres, en el silencio de sus pasiones, ya habla de más cerca de aquellos que desnudos de sus preocupaciones, se llegan a consultarle. En aquella filosofía Escolástica, en que sólo se raciocinaba sobre las ideas falsas y confusas de los sentidos, y sobre las ideas vagas y indeterminadas de pura lógica, que hay que admirar hayan caído los hombres en los más groseros errores (Torres, citado por Lozano, 2016: 6-7).

En este marco, se crearía un nuevo régimen de verdad, que vendría soportado por el dominio y la matematización de la naturaleza y en el que los conocimientos de la geografía y el territorio se constituirían en el punto de mira de las nuevas relaciones de poder; por eso calaron, como anillo al dedo, en los Ilustrados criollos, las teorías naturalistas de George-Louis Leclerc –Conde de Buffon– pues en ellas se expresaba cómo la agreste, exuberante y feroz naturaleza Americana constituía un obstáculo al conocimiento y a la vez un lastre para alcanzar los propósitos del progreso y la civilización. En una extensa carta, escrita por José Celestino Mutis, hacia 1763, describe sus actividades científicas desarrolladas por él en Santafé desde su llegada de España y cuyo propósito central, no era otro que, dedicarse al estudio de la historia natural encaminada facilitar la posesión y el dominio de estos territorios

por parte de la corona; en uno de los apartados de la carta, cuenta cómo fue su primera intervención, a propósito de la inauguración de la cátedra de matemáticas en el colegio del Rosario: «Vea vuestra merced la historia de mi cátedra. Tengo un gran número de discípulos, entre quienes espero sacar algunos perfectamente instruidos. Remitiré a vuestra merced copia de la introducción que puse al principio de la aritmética, reservando para cuando nos veamos la oración inicial y una memoria sobre la utilidad de las matemáticas» (Mutis citado por Silva, 2006: 55). Veinte años después de la inauguración de esta cátedra, en otra de las tantas cartas escritas por José Celestino Mutis, le entrega un reporte al virrey Caballero y Góngora diciendo: «A pesar de las tareas de la medicina práctica, ¿de dónde sacaba los auxilios para la continuación de mi Historia Natural? Procuraba destinar algunas horas para las lecciones públicas de matemáticas y filosofía newtoniana, que enseñé sin renta alguna y sin interrupción desde el año [17] 62...hasta fines del 66, siendo esta la primera vez que se oyeron de estas ciencias en el Nuevo Reino de Granada» (Mutis citado por Silva, 2006: 56).

De otro lado, el propio Francisco José de Caldas, tan exaltado en la historia oficial por sus cualidades científicas y de «abnegación» con la causa patriótica, como el gran prócer de Popayán, poseía un discurso racializado, segregador e inferiorizador; el cual lo encubría con interpretaciones naturalistas emparentadas con el discurso cientifista positivo de la física-social, que le otorgaba el sustento teórico, con el cual vinculaba las diferencias físicas, morales e intelectuales de los humanos como derivación de los efectos del clima, donde el grado la superioridad racial obedecía al determinismo de la ley natural, idéntica para todas las especies humanas y animales y de cuyo influjo devenían las características físicas y culturales de los habitantes de la Nueva Granada, observemos, lo que nos decía el prominente héroe de la historia oficial:

El ángulo facial, el ángulo de Camper, tan célebre entre los naturalistas, reúne casi todas las cualidades morales e intelectuales del individuo [...]. Cuando este ángulo crece, crecen todos los órganos destinados a poner en ejercicio la inteligencia y la razón; cuando disminuye, disminuyen también estas facultades. El europeo tiene 85 grados y el africano 70 grados. ¡Qué diferencia entre estas dos razas del género humano! Las artes, las ciencias, la humanidad, el imperio de la tierra es el patrimonio de la primera; la estolidez, la barbarie, y la ignorancia son las dotes de la segunda. El clima que ha formado este ángulo importante, el clima que ha dilatado o comprimido el cráneo, ha también dilatado y comprimido las facultades del alma y la moral. Véase a Cuvier y no se dudará del imperio del clima sobre la armazón huesosa de nuestro cuerpo, y de los asombrosos efectos de sus dimensiones sobre la constitución física del hombre, sobre sus virtudes y sus vicios (De Caldas, citado por Pohl 2009: 70).

Así las cosas, lo que se puede inferir, es que Francisco José de Caldas, estaba capturado por la visión eurocentrada de ver el mundo, había bebido de las teorías de George-Louis Leclerc –Conde de Buffon– para quien la configuración antropológica del género humano permanecía inmutable e inmodificable desde el

principio (la creación) y, adicionalmente, no podía ser concebida por fuera de la jerarquización que le otorgaba a ciertos hombres la facultad de superioridad respecto de otros y, esa preminencia racial, estaba fundada por el grado de racionalidad y sociabilidad alcanzada por los humanos en su proceso evolutivo. Este oscuro personaje, desde la teoría monogenista, sustentaba la tesis, de que los orígenes del hombre eran una derivación genética de Adán y Eva, los cuales habían sido blancos a imagen y semejanza de dios y que las personas con otra tésitura de color de piel, no eran más que producto de un proceso degenerativo, influenciado por factores de carácter ambiental, con lo cual durante el siglo XVIII y parte del XIX, se segregaba racialmente bajo el imperativo de blancura de sangre, al resto de razas por su inferioridad física, moral e intelectual. Ese racismo furibundo y obsceno lo hacía exclamar con extravagancia despreciable que los animales de América, eran una variante degenerada de los del viejo continente; creía por ejemplo, que el tapir era el «irrisorio elefante del Nuevo Mundo», un ser degenerado que además de no tener ni trompa ni colmillos, no sería mayor que un humilde burrito.

Francisco José de Caldas, prevalido de su visceral concepción del determinismo geográfico, copiado del Conde de Buffon, no escatimaría esfuerzos reflexivos por sustentar la importancia del clima en la configuración de la organización racial de los seres humanos; por eso su esfuerzo por explicar cómo en los andes se encontraba el nicho potencial para prender el vigor de la civilización, en tanto, las llanuras y las costas ardientes y húmedas, estaban reservadas para los bárbaros y corrompidos. Este «ilustre» Payanés, es el ejemplo prototípico del criollo que nunca renunció a ver la tierra amerindia con otros ojos que no fuesen, aquellos contaminados con las lentes de presbicia europea; por eso su constrictiva empatía con el conde Buffón, lo llevaría a exclamar que: «las tierras costera y ardientes, llanos y selvas del nuevo mundo producían una naturaleza y unos seres humanos irremediamente inferiores» (Múnera, 2005: 73). Con el mismo tufillo agresivo y segregador, otro coterráneo de Caldas, Francisco Antonio Ulloa, escribiría en el Semanario dirigido por su amigo un artículo titulado «El influjo del clima en la educación física y moral del hombre del Nuevo Reino de Granada», en él al comparar los indígenas contemporáneos y los antiguos, dejaba ver el desprecio por nuestros pobladores nativos de quienes decía: «con estas miserables reliquias que van desapareciendo como la sombra, no podemos dejar de hallar una enorme diferencia que constantemente los aleja de sus padres, como si los siglos que se han interpuesto entre éstos y aquéllos fueran la verdadera causa de su degradación» (De Caldas, 1942: 73–75.)

Sin desconocer que para esta innovadora empresa colonial, las ciencias naturales estaban entronizadas con los valores cristianos, pues no se puede olvidar que los europeos son los herederos directos de Jafet, el hijo bueno de Noé y, además, dios le había entregado la potestad desde Adán para controlar la naturaleza y encontrar allí los alimentos y remedios para su reino. Con esos lentes la representación se sobrepone a la realidad, la suplanta, la disloca, la hace ambigua; se construye una

realidad ideal, que es jerarquizada y ordenada a partir de los valores occidentales. Así entonces, nuestras selvas y climas fueron vistos como factores causantes de degeneración física y espiritual de sus habitantes y los territorios como espacios patológicos y endémicos proclives a la emergencia de una vida salvaje y degenerada; uno de esos «ilustres criollos», Pedro Fermín de Vargas, quien recibían con alborozo las ideas venidas del otro continente decía con notable convicción abyecta: «Los bosques inmensos de que están rodeadas aquellas villas que embarazan la libre circulación del aire, las lagunas y ciénagas que las circundan, y las inundaciones de los ríos que pasan por sus inmediaciones, son origen de las enfermedades que reinan en aquellos pueblos. Un poco de actividad bastaría para que limpiando los campos y oponiendo diques a los ríos cesase de una vez para siempre el motivo de tantos males» (De Vargas, 1944: 106.). Otro de los herederos criollos, de estas concepciones, Jorge Tadeo Lozano; argumentaba con notable desconsideración por nuestros ancestros que,

El caracter estúpido de sus havidadores primitivos; los bosques inmensos de que se halla cubierto el Virreynato; las tentativas infructuosas que una nacion culta ha hecho para indagar aquellos depositos de oro y plata; y finalmente la falta de monumentos de aquellos tiempos, manifiesta claramente la falsedad de las grandes poblaciones; de las leyes civiles, artes y riquezas de los Indios barbaros de éste Reyno. ¿Cómo es posible que en poco mas de 200 años se hubiesen destruido enteramente las Capitales de Bogotá y Tunja, en términos de que hoy no se reconozcan reliquias, ni ruinas de ellas (Lozano, 1801: 176–177).

No podría escaparse de esta referencia nuevamente al «insigne prócer Payanés», en el reconocimiento de la superioridad cultural de los países europeos sobre nuestros pueblos nativos, sus escritos e intervenciones estuvieron tatuados del modelo cientifista jerarquizante de la metrópoli. En sus escritos se suplantarian las cosmovisiones tradicionales, sobre la tierra y los ritmos cosmogónicos de los nativos y se parangonarían estos singulares fenómenos al modelo de dominación que fuese funcional al aparato de dominio colonial; Caldas en el hipnotismo sombrío que cobijaba su cientifismo, refriéndose la interrelación biodiversa deliberadamente especulaba, diciendo,

Nada varia tánto la temperatura, la sequedad y las cualidades de un país, como las selvas. Los países que se hallan cubiertos de árboles coposos que no dejan penetrar los rayos del sol hasta la tierra, conservan una humedad eterna, que también se comunica al aire que los rodea. Este aire, cargado de humedad, se carga también de las exhalaciones de las plantas vivas y de las que se corrompen a sus pies. Estos vapores y exhalaciones producen el trueno, los huracanes y las lluvias abundantes. Ellas empapan, aniegan la tierra y la hacen excesivamente enferma. De aquí las fiebres intermitentes, las pútridas, y las exaltaciones de la más vergonzosa de las enfermedades. De aquí la prodigiosa propagación de los insectos, y de tántos males que afligen a los desgraciados que habitan esos países (De Caldas, 1942: 191).

Y frente a esta visión escatológica, como escatológica era su mente, proponía como un iluminado depredador moderno acabar con esos espacios oscuros que imposibilitaban el progreso y la civilización: «Que se corten estos árboles enormes, que se despejen estos lugares sombríos, que los rayos del sol vayan a moderar esa humedad excesiva, entonces, como por encanto, todo se varía. Las lluvias, el trueno, las tempestades disminuyen, las fiebres, los insectos y los males huyen de estos lugares, y un país inhabitable se convierte en otro sereno, sano y feliz» (De Caldas, 1942: 191.). Con esta injuriosa aseveración, el Ilustrado criollo payanés, hacía un llamado perverso a la voraz destrucción de las fuentes naturales, de la fauna y flora, de la que se arrogaba el derecho de ser su asiduo defensor, como botánico del virreinato. La arrogancia científica, que embalsamaba sus pensamientos y su sensibilidad y que emulaba de sus maestros imperiales, lo hacía creerse dios, inventor, creador, transformador y hasta dueño de la vida; pero se le olvidaba que la naturaleza, no es un objeto inerte, no es la res extensa y, que cada especie ocupa su lugar en la trama de la vida; sus insinuaciones no eran otra cosa que un llamado a destruir con saña la bellísima morada de nuestra esplendorosa riqueza; en su profusa ausencia cognitiva de experto colonial, pasaba por alto, como lo dijera Pablo Neruda, en su Canto General, que estos «pueblos indígenas a los que fue tan difícil conquistar, hasta el punto de que muchos de ellos prefieren la muerte en combate, a la sumisión, no son simplemente habitantes de la tierra, huésped de la tierra, sino la tierra misma».

Sobre este panorama, se crearía un «otro»; pero con una visión estereotipada; del lado positivo se ubicaría la «civilización y la urbanidad» frente a la cara opuesta negativa y subalternizada de la «barbarie y el salvajismo». El hombre –dice Buffon–, «es un ser racional, y el animal un ser sin razón; y puesto que no hay término medio entre lo positivo y lo negativo, así como no hay seres intermedios entre el ser racional y el que carece de razón, es evidente que el hombre es de una naturaleza completamente distinta a la del animal» (Buffon, citado por Todorov, 2003: 122). Entre estos dos polos excluyentes se ubicarán, en la cúspide de la pirámide civilizatoria los pueblos de la Europa septentrional, seguidos de los europeos que poblaban la zona mediterránea, luego los habitantes de Asia y África y, por último, en la escala más inferior, los salvajes americanos que estarían en un estado próximo al indómito animal. En palabras del propio Buffon, ésta sería la ruta seguida para alcanzar el climax civilizatorio: «Se desciende por grados bastante insensibles desde las naciones más esclarecidas, las más refinadas, a los pueblos menos industriosos, de estos a otros más groseros, pero aún sometidos a reyes, a leyes; y de estos hombres burdos, a los salvajes» (Buffon, citado por Todorov, 2003: 124). Uno de los lados del polo constituiría el extremo degenerativo de la especie y Buffon no dudaba que:

[...] todo lo que hay de colosal y de grande en la Naturaleza, se formó en las tierras del Norte; y daba por descontado que, si las tierras del Ecuador «produjeron algunos animales, ellos son especies inferiores, mucho más pequeñas» que aquellas producidas en el norte. Sin embargo, y dado que, más allá de las diferentes

circunstancias en que esas formas se originaron, los principios que presidieron su constitución son las mismas que presidieron la constitución de aquellas llegadas del gran norte, nada tiene de extraño que algunos aspectos de su organización sean totalmente análogos; y esto también nos sirve para entender lo que habría de ocurrir en esas tierras del norte en la medida en que ellas eran abandonadas por esa fauna que, con suerte desigual, procuraba los climas tórridos del sur (Caponi, 2008: 9).

El científico Payanés Francisco José de Caldas, estaba instalado y capturado por esta red disgregadora excluyente y, su visión de jerarquías raciales, no distaba en lo esencial del estatus clasista del régimen colonial; en sus escritos afirmaba la existencia de razas inmaduras, cuyas atributos físicos, tales como el tamaño del cerebro o el ángulo facial, sumado a las características geográficas del lugar de habitación, especialmente el clima, servirían para explicar el carácter degenerativo y minusválido de los habitantes de las tierras Neogranadinas, es por eso que como lo afirma Eduardo Restrepo:

Tanto los negros como los indígenas encontraron que la Independencia no significó la supresión del pensamiento racializante que se expresaba en el periodo colonial en las prácticas de discriminación en lo que ha sido denominado la sociedad de castas (Jaramillo, 1963) con sus tecnologías de limpieza de sangre. Estas prácticas sirvieron de sedimento a la racialización de los cuerpos y las regiones hacia finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, que mantendrían subordinadas a la narrativa de la blancura o del mestizaje las presencias y trayectorias de indios y negros (Restrepo, 2010: 72)

En sus escritos Francisco José de Caldas se refería a las gentes de color negro, como aquellas propensas a la lascivia y al vicio, a la vida licenciosa, peculiaridades devenidas de la influencia del clima cálido en la configuración de su cerebro pequeño; no así la gente blanca, que por las condiciones diferentes de procedencia, eran aptas para el desarrollo de la inteligencia y la moral; según este «insigne patriota» Payanés, a ellos pertenecía «el imperio de la tierra», por eso no era extraño, que se refiriera a los negros de nuestras costas de la siguiente manera:

El Africano de la vecindad del ecuador, sano, bien proporcionado, vive desnudo bajo de chozas miserables. Simple, sin talentos, sólo se ocupa con los objetos presentes. Las imperiosas necesidades de la naturaleza son seguidas sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de las mujeres. Estas, tal vez más licenciosas, hacen de ramerías sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida, a pesar de poseer un país fértil, apacible, cubierto de árboles y cortado de ríos por todas partes. Bajo de un cielo inflamado, agota la sustancia de su cuerpo por el sudor y por la transpiración. Sus días son cortos; a los cuarenta o cincuenta años ha tocado con la senectud. Aquí idólatra, allí con una mezcla confusa de prácticas supersticiosas, paganas, del Alcoran, y algunas veces también del Evangelio, pasa sus días en el seno de la pereza y de la ignorancia. Vengativo, cruel, celoso con sus compatriotas, permite al Europeo el uso de su mujer y de sus hijas. Ñame, plátano, maíz, hé aquí el objeto de sus trabajos y el producto de su miserable agricultura. Unas veces mañoso, otras feliz, vence al tigre, al león y al elefante mismo (De Caldas, 1942: 147).

Es muy similar el discurso racial de Caldas a las concepciones que tenía Voltaire sobre el determinismo climático, ambas tributarias de David Hume. Para Voltaire había suficiente razón para pensar que los pueblos que vivían más allá de los círculos polares o entre el trópico, son inferiores a la especie, obsérvese:

Para Voltaire en América hay pocos habitantes en virtud de los pantanos que hacen malsano el aire y porque sus naturales son perezosos y estúpidos. No les asombraría saber, dice enterarse que en América hay más monos que hombres y no se ha encontrado sino un solo pueblo dotado de barba.

Su ciencia aún sorprende cuando dice que en México los puercos tienen el ombligo en el espinazo, aunque cuentan con corderos grandes y robustos. Los leones de América, en cambio son enclenques, cobardes y pelados.

El abate de Paw célebre por sus obras en Europa afirma que en el clima Americano muchos animales pierden las colas, que los perros ya no saben ladrar, que la carne de vaca es incomible y sobre todo el camello se vuelve impotente. Lo mismo ocurre con los peruanos que son impúberes, muestra de su degeneración como ocurre con los eunucos (Moreno, 2011: 13).

El desconocimiento y borramiento arbitrario e intencional de las formas genuinas del ser nativo de América, por parte de la conquista y la colonia, terminarían justificando la empresa más violenta, amén de marcar el desarrollo político de estos pueblos hasta nuestros días. Así vemos que hasta los advenedizos hijos de estas tierras, cómo el «connotado sabio» Francisco José de Caldas, el prócer y héroe más promocionado y publicitado por la historiografía oficial; el hijo probo de la Popayán de antaño; el cristiano ejemplar y científico compulsivo; desdeñaría y aborrecería a los indios; pues con su bisoña mirada europea solo atinaría a ver ambientes malolientes, andrajosos, sucios, hedientos, bárbaros, incómodos, que molestaban a su personalidad aséptica de científico de segunda clase. Flagrante y paradójica contradicción, que sólo en estas tierras se experimentaba, religión y ciencia se unirían en un abrazo furtivo, para condenar a los propios dueños de estas tierras; esto decía sin sonrojarse el sabio de cabecera:

Todos los habitantes (cerca de tres millones, incluso, los bárbaros) de esta bella porción de la América, se pueden dividir en salvajes y en hombres civilizados. Los primeros son aquellas tribus errantes sin más artes que la caza y la pesca, sin otras leyes que sus usos, que mantienen su independencia con su barbarie, y en quienes no se hallan otras virtudes que carecer de algunos vicios de los pueblos civilizados. Tales son las hordas del Darién, Chocó, Mainas, Sucumbías, Orinoco, Andaquíes y Guajira. Los segundos son los que unidos en sociedad viven bajo las leyes suaves y humanas del Monarca español. Entre éstos se distinguen tres razas de origen diferente: el Indio indígena del país, el Europeo su conquistador, y el Africano introducido después del descubrimiento del Nuevo Mundo. Endiando por Europeos, no solo los que han nacido en esa parte de la tierra, sino también sus hijos, que conservando la pureza de su origen jamás se han mezclado con las demás castas. A estos se conoce en América con el nombre de Criollos, y constituyen la nobleza del nuevo continente cuando sus

padres la han tenido en su país natal. De la mezcla del indio, del europeo y del negro, cruzados de todos modos y en proporciones diferentes, proviene el mestizo, el cuarterón, el mulato, etc., y forman el pueblo bajo de esta colonia (De Caldas, 1942: 22).

A pesar que desde la religión cristiana, se determinara que los hombres todos somos iguales ante los ojos de dios; la razón europea desde la cual observaba Caldas, había definido que la naturaleza concedía facultades de forma diferencial; a unos los dotaba de riquezas, abundancia e inteligencia, en tanto a otros les negaba tal condición. En cabeza de este sabio timorato, los pueblos nativos estaban desprovistos de esos dones prolijados por la naturaleza y, por eso, serían gentes devoradas por la aversión al trabajo, así la pereza sería catalogada como un «vicio natural» de los indios y; por eso los dividía entre salvajes y civilizados; los primeros estarían reducidos a la ignorancia de la naturaleza, en tanto los segundos, serían aquellos que acepando su vasallaje se plegarían como parias del rey. Invitación sugestiva al sometimiento, proclamado por quien se autocalificaba como el ilustrado avanzado de la «Bella Villa». Él entendía claramente que el ser criollo hacía parte de la jerarquía de los civilizados, aquellos que a pesar de vivir en estos territorios, seguían guardando obediencia y abyección hacia el monarca Español y, en tal condición eran parte constitutiva de nobleza del «nuevo continente». De esta manera, se daría la trasmutación de la conciencia criolla colonial hacia una conciencia criolla nacional y la emergencia del colonialismo interno frente a la población mestiza, indígena y afroamericana.

Para Francisco José de Caldas, la aristocracia Payanesa ha reclamado todas las loas de infinita gratitud; ese «prócer» que prevalido de su verdad científica y del reclamo por su pureza de sangre, no hizo otra cosa, en toda su vida que, vilipendiar y reducir a los indios y a los negros a ser simples bestias de carga. Ese héroe retraído, atormentado y melancólico que hasta en las horas grises que le precedieron al cadalso, entregaba abyecto su alma, su conciencia y sus conocimientos para beneficio y beneplácito del reino español, de donde era su procedencia familiar; «Quizá inspirado en el juicio de Galileo, cuando fue juzgado por la Inquisición en Roma dos siglos antes, el abatido Caldas se retractó de todo lo que había hecho durante los últimos seis años, arguyendo que aquello había sido un error, producto del ‘delirio de esa detestable revolución’» (Pohl, 2009: 75); con esas palabras aborrecía públicamente la execrable lucha por la libertad, abjuraba haber caído en el torrente de esa revolución y, lleno de arrepentimiento en vísperas del sacrificio, la catalogaba de desastrosa y abominable; luego prometería al rey Fernando VII, colocar todo lo que le restaba de su vida al servicio de la madre patria, como prueba fehaciente para lavar sus culpas y producir satisfacción al Rey, intentando con ello reparar ese pecado de haber osado ir en contra de los preceptos y la voluntad de su majestad. En el mismo sentido otro «ilustrado criollo», abyecto al poder español, Pedro Fermín de Vargas, no se ahorraría en palabras, para sugerir tomar medidas urgentes respecto de los indios, señalando que:

Sería necesario españolizar nuestros indios. La indolencia general de ellos, su estupidez y la insensibilidad [...] hace pensar que vienen de una raza degenerada [...] Sabemos por experiencias repetidas que entre los animales las razas se mejoran cruzándolas, y aun podemos decir que esta observación se ha hecho igualmente entre las gentes de que hablamos, pues las castas medias que salen de indios y blancos son pasaderas. En consecuencia [...] sería muy de desear que se extinguiesen los indios, confundiéndoles con los blancos, declarándolos libres del tributo [...] y dándoles tierras en propiedad (De Vargas, 1944: 99).

Complementando el cuadro, de la argucia del criollado ilustre colonial, no puede dejarse por fuera a Francisco Antonio de Ulloa, secretario de la primera junta patriótica creada en Popayán, quien con obcecada obsesión letrada, propugnaba forzosamente por hacer corresponder el desarrollo físico e intelectual de los habitantes del Nuevo Reino de Granada, con las condiciones del entorno geográfico donde habitaban; por eso era imperativo corregir los defectos del clima para intentar corregir las desviaciones inferiores de sus habitantes, esto decía sobre el particular:

La correspondencia que hay entre la parte física y moral del hombre; la variedad de los climas baxo de los quales se desarrollan sus organos; el método de vida, las costumbres, y la distinta energia que adquieren sus pasiones, quando se desplagan baxo la serenidad de un Cielo templado, ó a los influxos de un clima tempestuoso y abrasado; son las verdaderas causas que han impedido hacer una pintura general, que incluya al mismo tiempo al Salvaje y al hombre civilizado; al que habita en un temperamento encendido, y al que vive cercado de yelos (De Ulloa, 1808: 276).

Y luego se preguntaba a sí mismo: «Quien no advierte la diversidad de índole y de carácter que hay entre el hombre lívido, descarnado y lánguido que habita los valles, y cuya fibra demasiado laxa por el calor, no tiene la bastante vibratilidad para esas bellas concepciones de la imaginación, y el que vive baxo de climas mas templados, y cuyos organos há destinado la naturaleza para las obras del genio?» (De Ulloa, 1808: 343 –344). Como bien lo expresa Santiago Castro-Gómez (2005: 15) «Para los criollos ilustrados, la blancura era su capital cultural más valioso y preciado, pues ella les garantizaba el acceso al conocimiento científico y literario de la época, así como la distancia social frente al ‘otro colonial’»; por eso la inclinación casi delirante, de esa pléyade de Ilustrados criollos, por justificar la diferenciación racial vinculándola al determinismo geográfico y que funcionaría como verdadera tecnología de gobierno durante todo el periodo colonial. Esa reivindicación diferencial de blancura, nunca fue negada por los ilustrados locales y como bien lo sugiere Walter Mignolo: «La negación de Europa no fue, ni en la América hispana ni en la anglo-sajona, la negación de «Europeidad» puesto que ambos casos, y en todo el impulso de la conciencia criolla blanca, se trataba de ser americanos sin dejar de ser europeos; de ser americanos pero distintos a los amerindios y a la población afro-americana. Si la conciencia criolla se definió con respecto a Europa en términos geo-políticos, en términos raciales se definió su relación con la población criolla negra y con la indígena (Mignolo, 2000: 69). Pero a pesar de los

improperios de la torpe sabiduría ignorante de los ilustrados criollos, en especial de los prohombre Payaneses, «Podemos estar seguros que los pueblos indígenas, largamente asentados en el territorio, tuvieron siempre la sabiduría y la prudencia que el territorio exigía, un saber hijo de la observación y la experiencia» (Ospina, 2013: 23).

4. «Éramos felices y nos civilizaron»: a propósito de la falacia mitológica de la razón

Sin desconocer que tanto los conquistadores, los clérigos católicos y los cronistas del siglo XVI, así como los científicos naturalistas del siglo XVIII, no veían en estos pueblos sino recursos naturales y objetos humanos útiles para el despliegue de su dominio, lo que es evidente es que se mantuvo la lógica intacta de la dominación, bajo otras modalidades y estrategias de intervención. América hispánica, considerada desde su invención una suerte de laboratorio de la primera modernidad iniciada hacia 1492, seguirá siendo de manera similar para el siglo XVIII, un campo de experimentación y de confrontación en los temas políticos fundamentales, como por ejemplo, la inferioridad racial, el papel del hombre frente a la naturaleza, la redefinición de los saberes y la nueva producción de la verdad, etc., que tendrían una resonancia en los siglos subsiguientes. Especialmente los escritos de Cornelius De Pauw, sustentados en las concepciones de Montesquieu y Voltaire, intentarían explicar el devenir de las sociedades, la variabilidad de las costumbres, la constitución de los valores, a partir de vincularlos a un determinismo geográfico, tan insulso como impertinente, pero que constituiría la estratagema con que se justificaría el carácter de inferioridad racial. De Pauw, sería el más acérrimo y violento vituperador racial, defensor a ultranza del vínculo escabroso que engendraba –en su cabeza– una naturaleza agreste y que solo producía degeneración física y moral en los habitantes originarios de las tierras de la América hispánica; las marcas indelebles que daban cuenta de la consabida degeneración de estos pueblos son la sífilis y la escasa pilosidad de los indígenas; no se trataba, entonces, como lo sugiere Santiago Castro-Gómez, de «reprimir físicamente a los dominados sino de conseguir que naturalizaran el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad. Este proyecto sui generis quiso cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, convertirlo en un «nuevo hombre», hecho a imagen y semejanza del hombre occidental (Castro-Gómez, 2005a: 59).

Si en la conquista y la colonia, la religión constituyó, uno de los dispositivos de subjetivación sobre la base del poder pastoral, a partir del siglo XVIII, sería la ciencia y la razón, las encargadas de cumplir este propósito segregador y racializador. El otro, diferente al europeo, no nacería para transformarse sino para permanecer en un estado inmutable de inmadurez, el animador de la ilustración

Europea y de la autonomía de razón moderna dice, por ejemplo, refiriéndose a los negros:

Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se presente un elemento de un negro que haya demostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que por sus condiciones superiores se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa. Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas humanas que parece tan grande en las facultades espirituales como en el color. La religión de los fetiches, entre ellos extendidas, es acaso una especie de culto idolátrico que caen en lo insignificante todo lo hondo que parece posible en la naturaleza humana. Una pluma de ave, un cuerno de vaca, una vez consagrada con algunas palabras, se convierte en objeto de reverencia y de invocación en los juramentos. Los negros son muy vanidosos, pero a su manera, y tan habladores, que es preciso separarlos a golpes (Kant, 2003: 24).

Este era el filósofo que preconizara que la razón fuese el árbitro y el criterio por excelencia para dar respuesta indefectible a todas las inquietudes e interrogantes de la humanidad; con arrogante desfachatez descalificaba las ritualidades religiosas de la gente de color. Por supuesto que esa asunción a la mayoría de edad, tan reivindicada en la academia occidental, sería exclusividad para los hombres blancos europeos –excluyendo, por supuesto a las mujeres, consideradas inferiores a los machos europeos–. Ellos se autoproclamarían depositarios de la autonomía de la razón por antonomasia, en una suerte de petulancia falaz que les otorgaba la potestad arbitraria de someter a otros pueblos a la aplastante fuerza del progreso civilizatorio. Hegel, otro de los «prohombres» del proyecto civilizatorio europeo; desde la geografía de la imaginación, decía con irremediable desverguenza:

[...] que América era un puro hecho geográfico, y que en consecuencia no podía incluirse en la historia universal: En la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con éstos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea (Hegel, 1946: 176).

En otra de sus tantas diatribas descalificadores Hegel⁸, de la manera más burda caricaturiza tendenciosamente al nuevo continente, a sus gentes y a su territorio,

⁸ Goncal Mayos Solsona, al intentar comprender la concepción Hegeliana de la historia, nos dice: «Fueron los *pueblos* germánicos los primeros que gracias al cristianismo alcanzaron la conciencia de la libertad del hombre en tanto que hombre. Concibieron que la libertad espiritual es la verdadera naturaleza humana. Podemos decir que sabían que la naturaleza libre del espíritu es su propia

como sumidos en la más deplorable indigencia; ese, para él indiscutible envilecimiento, es trasladado a la mirada que tiene sobre la fauna y la flora, por eso todo lo que no tuviese el tinte europeo sería estereotipado como lo anómalo, como el polo negativo de la civilización. Hegel, traslapa el criterio de inferioridad a las especies animales de los territorios descubiertos, catalogándolos desde su petulancia como especies defectuosas, incomparables con las que crecen en las selvas europeas, y a renglón seguido, cuestiona la insensibilidad de los indios en el cumplimiento de las responsabilidades conyugales; miremos lo que dice sobre el particular:

América se ha mostrado y aún hoy se muestra física y espiritualmente impotente [...]. Sus leones, tigres y cocodrilos si bien se parecen a los homónimos del Viejo mundo son «en todo respecto más pequeños, más débiles y menos poderosos». Los indios carecen no sólo de espíritu sino también de energía instintiva hasta el punto de que «como me recuerdo haber leído, un sacerdote tenía que recordarles con un campanazo a medianoche el cumplimiento de sus deberes matrimoniales, cosa que a ellos por sí solos no se les ocurriría». Su inferioridad en todo sentido, incluyendo el de la estatura, es tan grande que hizo necesaria la traída de negros africanos mucho más receptivos a la cultura europea que los indios (Hegel, 1946:117).

En su ceguera sobre américa, Hegel siempre la contempló como un territorio desmesurado, un continente que a pesar de su prolijidad, no podía bajo ninguna circunstancia desbordar al viejo mundo, el cual había llegado al clímax civilizatorio al haber sido el primero en alcanzar el culmen del espíritu absoluto, símbolo inequívoco de la plena libertad; por eso como bien lo expresa Ortega y Gasset (1963:567):

Aquí tocamos un punto concreto sobre la enorme limitación del pensamiento hegeliano: su ceguera sobre el futuro. El futuro que llega lo perturba porque es lo que es verdaderamente irracional y, por ende, lo que más estima un filósofo cuando pone el frenético apetito por la verdad por delante del impulso imperialista de un sistema. Hegel se hace hermético al mañana, se agita y se inquieta cuando descubre algo del alba, pierde la serenidad y cierra dogmáticamente las ventanas para que no entren volando objeciones con nuevas y luminosas posibilidades.

Otro alemán, que había caminado estas tierras, le respondía irónicamente a su coterráneo: «Yo renunciaría voluntariamente a la carne de vaca europea que Hegel en su ignorancia cree muy superior a la carne de vaca americana y me gustaría vivir cerca de los delicados y débiles cocodrilos que por desgracia tienen 25 pies de longitud» (Humboldt, citado por Restrepo, 1998:100). A pesar que ambos personajes habían insistido en concebir que la amplia diversidad de la naturaleza

naturaleza, que compartían con el espíritu la misma naturaleza esencial y que eran, por tanto, espíritu libre. Esta verdad les llega primero por la religión «en la más íntima región del espíritu»; el cristianismo –por tanto–, actúa de catalizador de una de las revoluciones más profundas de la historia universal hegeliana. No obstante, con la llegada del cristianismo se inicia un largo camino durante el cual el principio espiritual se inscribe en el mundo. Esto *es lo* que explica, por ejemplo, que inmediatamente no se aboliera la esclavitud y que las constituciones político-éticas tardasen en reflejar y edificarse sobre este principio» (Mayos, 1990: 317).

Americana se reflejara en la configuración de similar diversidad de civilizaciones; Humboldt a diferencia de Hegel, en desarrollo de su proyecto expedicionario por América, había caminado realmente los territorios y a través de sus exploraciones daba cuenta de primera mano de lo encontrado en sus recorridos, no simplemente desde el plano metafísico y conceptual, sino desde la bondad alucinante de la prolijidad y exuberancia de la naturaleza de los «nuevos territorios». No obstante, ambos tenían una mirada europeizante de nuestras vastas singularidades, toda vez que el «pensador occidental ignora los necesarios límites en que se encierra la validez de sus asertos; no sabe que sus «verdades incommovibles», sus «verdades eternas», son verdaderas sólo para él y son eternas sólo para su propia visión del mundo; no cree que sea su deber salir de ellas para considerar las otras que el hombre de otras culturas ha extraído de sí y afirmado con idéntica certeza» (Spengler, 1966: 32).

La mirada Hegeliana se empeñaría en justificar la debilidad de los pueblos nativos, los que estaban condenados indubitablemente a desaparecer por efecto de la degradación natural y, al entrar en contacto con una sociedad más avanzada como la europea, serían absorbidos por tal civilización. No existía la más mínima propensión a un diálogo intercultural, en tanto para el filósofo del espíritu, todo lo medianamente positivo que se pudiese encontrar en América, sería una réplica desmejorada de la cultura europea, que marcaría desde entonces, ser el punto culminante de la llegada del vagón de la historia encarnado en la ruta del espíritu absoluto universal. En la cabeza de Hegel, el espíritu absoluto es una máquina que subsume toda alteridad y diferencia y el culmen de su realización será Europa, en donde se concretará el tan promocionado fin de la historia; entonces la Europa provincial que antecedió a Ilustración se convertiría en adelante, en el eje de la historia universal, bien lo expresa Oswald Spengler (1966: 27):

Alrededor de ese polo giran, con singular modestia, milenios de potentísima historia y enormes culturas acampadas en remotas lontananzas. Es éste un sistema planetario de invención muy particular. Elijase un paraje único como punto central de un sistema histórico; he aquí el Sol, de donde los acontecimientos históricos reciben la mejor luz; desde este lugar se formará la perspectiva que va a servir para evaluar la significación e importancia de cada suceso. Pero quien aquí habla es, en rigor, la vanidad, por ningún escepticismo contenido, del occidental, en cuyo espíritu se va desenvolviendo ese fantasma de «la historia universal». A ella se debe la enorme ilusión óptica, desde hace tiempo ya transformada en costumbre, que reduce la materia histórica de los milenios lejanos –por ejemplo, el antiguo Egipto y la China– al tamaño de una miniatura, mientras que los decenios más próximos, desde Lutero y principalmente desde Napoleón, se agrandan como gigantescos fantasmas. Sabemos muy bien que si una nube que va muy alta camina más despacio que una baja, es esto mera apariencia, y que si vemos al tren arrastrarse lentamente por la lejanía, es esto también un engaño de la visión, y sin embargo, creemos que el ritmo de la remota historia india, babilónica, egipcia, era realmente más lento que el de nuestro pasado próximo, y encontramos más tenue su substancia, más borrosas y más estiradas sus formas, porque no hemos aprendido a calcular la distancia exterior e interior» (Spengler, 1966: 27)

Por su parte, las motivaciones del barón de Humboldt, serían otras, su intencionalidad residía en realizar una cartografía precisa de estos mundos; por lo anterior, sus viajes por los territorios de la llamada América, en los albores del siglo XIX, tenían un carácter práctico y un propósito específico, estriar el territorio, así como inventariar los recursos de la flora y la fauna; un conocimiento que se atemperara con una nueva imagen del mundo y del cosmos, ya no contemplativa y trascendental sino utilitaria y beneficiaria del despliegue del poder imperial, para lo cual la ciencia se constituiría en la herramienta idónea para la construcción del nuevo régimen de verdad y de una nueva forma de gubernamentalidad.

Los ilustrados criollos Payaneses como Francisco José de Caldas, Francisco Antonio de Ulloa y Camilo Torres Tenorio; no dudaban del dios cristiano y del evangelio en el que habían sido formados; pero el influjo de las ideas ilustradas que llegaban a esta comarca, derivadas de las reformas borbónicas, les hacían dudar del orden social y político predicado por la iglesia; empezaban entonces a separar lo divino de la naturaleza, pues nacía un nuevo dios en la filosofía europea, menos compasivo y salvífico y más utilitario y pragmático. Qué importaba –debieron de reflexionar– si al final de cuentas todo era obra de la divina providencia, que había donado ese instrumento a los hombres para que hiciesen el mejor uso posible de él; es decir, dicho de manera menos tortuosa, a la vez que el orden era conducido por dios como el arquitecto de la naturaleza, el hombre robustecía su capacidad para explorarla y explotarla. Las doctrinas de Newton, Bacon, Locke, Montesquieu, para citar solo algunos «Ilustres», servirían como acicate que taladraría las mentes criollas ávidas de dominio, de riqueza y de gloria y, estas teorías se utilizarían, además, como pivote para plantear las reformas a la educación neogranadina. Era el choque incitador y angustioso entre la tradición y la novedad, ese sentirse aferrado a una tradición con fuerte arraigo con un pasado de moral conservadora y clerical o, hacer el viraje hacia un mundo de ideas que prometiera aventuras libertarias e intelectuales; era el paso de un orden espiritual y monacal, a otro que entendía al mundo como una máquina sincrónica con sus engranajes de dominio y de poder llamados a activar el progreso material y espiritual, sobre el primado de la diosa razón, que delinearía el otro horizonte de salvación, pero ahora de forma inmanente. A pesar de la penetración de las ideas ilustradas, los letrados criollos nunca renunciarían a su conservadurismo religioso, así entonces,

Los criollos ilustrados neogranadinos compartieron el espíritu crítico y muchas de las ideas de los ilustrados europeos, aunque mantuvieron su fe religiosa católica sin experimentar contradicción entre el ejercicio de la razón y la profesión de fe; argumentaron que se valían de la razón y de la experiencia en el terreno de las ciencias y de la fe, en materia religiosa. Fueron optimistas respecto al poder de la razón para conocer y dominar la naturaleza; criticaron el principio de autoridad que prevalecía en la enseñanza de carácter escolástico, en colegios y universidades; criticaron la enseñanza libresca y apostaron por la enseñanza de las llamadas «ciencias útiles» para la felicidad de los asociados, proyecto bandera de los monarcas ilustrados, especialmente de Carlos III (Duque, 2015: 177).

La concepción de razón que surgiría con la ilustración, no estaba edificada como un sustrato natural proveniente de la voluntad divina; sino como una facultad performativa, posibilitando al nuevo individuo, observar el orden racional e imponer a la naturaleza sus designios mediante una acción consciente y racional, para lo cual la ciencia se constituiría en el camino obligado. Así las cosas, la razón sufriría un proceso de metamorfosis, del orden divino trascendental, contemplativa del acto mitológico de la creación; hacia una facultad activa, transformadora y dominadora, como fuerza propulsora de cambios; bien lo expresa Santiago Castro-Gómez, al referirse a las nuevas formas de representación del espacio:

[...] los mapas de mediados del siglo XVIII abandonan la mirada «barroca» que caracterizaba a las cosmografías en décadas anteriores, para convertirse en representaciones que miran el espacio como un dato más de la naturaleza (similar a la caída de una piedra, es decir, susceptible de ser comprendido sin recurrir a la historia sagrada o a las tradiciones culturales), que pueden transmitir información objetiva sobre el territorio. Las representaciones artísticas, sensuales y fantásticas presentes todavía en las cosmografías, son dejadas de lado para abrir camino a una mirada racional y cuantitativa del espacio (Castro-Gómez, 2005: 236).

Con tal proyecto venido de occidente, se tendría la pretensión de geometrizarlo todo y convertirlo en racional, más allá del ámbito de lo natural, de la res extensa, a tal extremo que el propio Spinoza extendería la órbita de la razón geométrica –de manera inverosímil– a la reflexión sobre la ética; así lo expresa al final del prefacio de la parte III de la *Ética*: «trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos y de la potencia del alma sobre ellos [para él la cuestión primordial de la ética], con el mismo método con que en las partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos» (Spinoza, 1975: 182). Esto explica por qué,

La preocupación fundamental de los gobernantes borbones era la de responder a las nuevas exigencias del comercio y de la política internacional, lo cual demandaba una creciente racionalización de la infraestructura artesanal y agraria. España no lograría competir con éxito en el mercado mundial frente a Francia, Holanda e Inglaterra, si mantenía un campesinado anclado en el nivel de autoconsumo, sin poder de compra ni excedente que permitiera la acumulación de capital (en manos del Estado) y el crecimiento del comercio. Esto implicaba [...] que la administración de los reinos de Indias debía guiarse ahora por el imperativo de la gubernamentalidad, esto es, por la necesidad de convertir al vasallo en sujeto productivo. Por esta razón, las Relaciones Geográficas de mediados del siglo XVIII desplazan el énfasis hacia las actividades económicas de la población y al uso comercial de los recursos naturales. Ya no es tan importante la localización de las minas de oro y plata, como ocurría en las Relaciones de los siglos XVI y XVII, sino la ubicación exacta de plantaciones de quina, canela y cochinilla, que eran materias primas susceptibles de exportación e incluso de industrialización. De igual manera, el informe sobre la ubicación de encomiendas y poblados indígenas cede en importancia frente a la descripción de caminos, puertos, canales y demás vías de comunicación (Castro-Gómez, 2005: 236).

La racionalización de la vida, ese proceso que lo han denominado como el «desencantamiento del mundo», que expulsa lo sensible de la vida, «dibuja un horizonte ideal (el mercado) en el que comparece como imagen más emblemática el individuo propietario, caracterizado por una acción orientada al intercambio económico, impregnado de disciplina, cálculo y austeridad, y necesitando para su despliegue de instituciones especialmente significativas como el tiempo homogéneo, la ciudad, la técnica, el libre examen de la religión protestante y el dinero (entre otras)» (Sánchez, 2005: 58). También, en Jhon Locke se encuentran referencias discriminatorias de las poblaciones aborígenes, las que son tomadas como ejemplos, del estado de naturaleza, en el segundo tomo del gobierno civil, este autor señala que los habitantes del continente llamado impropriadamente «América» al carecer de propiedad privada, continúan en un momento donde sólo producen por necesidad (Locke, 2006: 46); en ese sentido, para este bisono ilustrado en los comienzos de la humanidad, «todo el mundo era América, y más acusadamente entonces que hoy; porque la moneda no era en paraje alguno conocida. Pero hállese algo que tenga uso y valor de moneda entre los vecinos, y ya al mismo hombre empezará a poco a ensanchar sus posesiones (Locke, 2006: 49). El problema de la razón occidental, reside en que en su afán por construir un tiempo homogéneo, ha hecho tabula rasa y prescindido de las particularidades y singularidades de las diferentes locaciones epistémicas y, de paso ha arrasado los tiempos «otros», habitados por prácticas concretas de las diferentes sociedades, las cuales pertenecen a otro orden antropológico, que no es precisamente el de las potencias imperiales; Arthur O. Lovejoy, ha dicho sobre este particular:

La Ilustración fue, en suma, una época dedicada, al menos en su corriente principal, a la simplificación y homogenización del pensamiento y de la vida. Spinoza lo resumió en una observación recogida por uno de sus primeros biógrafos: «El propósito de la naturaleza es hacer a los hombres uniformes, como hijos de una madre común». La lucha por alcanzar este supuesto propósito de la naturaleza, el ataque general contra la diferencia de los hombres y de sus opiniones, valores e instituciones, con las consiguientes resistencias y la final reacción contraria, fue el hecho central y dominante de la historia intelectual europea desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII» (Lovejoy, 1983: 381).

Los grandes desarrollos tecnológicos, propiciados por de Copérnico, Galileo, Newton, Leonardo Leonardo da Vinci, para sólo citar algunos de los científicos e inventores más destacados; influirían de manera decisiva en el cambio cultural; así entonces, la modernidad colonial occidental, como proyecto totalitario y abarcante, tendrá la pretensión de suplantarse esa mentalidad tradicional, contemplativa de las sociedades estamentales y, encaminarlas hacia otra dominante, pragmática y utilitaria que como bien lo dibujan Horkheimer y Adorno en el relato Homérico, la renuncia a lo sensible, a lo intuitivo, al sentido esencial de la vida; constituirá el requisito esencial y la garantía para encontrar un orden racional; por eso Ulises (Odiseo), no hace otra cosa que enfrentar en esta fábula al mito y al trabajo racional, dando prelación a éste último, con lo cual la modernidad intentará

destruir el animismo, generando de esta manera la «desmagicalización del mundo». Miremos este sensacional pasaje narrado en Dialéctica del Iluminismo:

Odiseo tiene dos opciones ante el embrujo de las sirenas y sus cantos. La primera, está dentro de lo pragmático; poner tapones en los oídos de los marineros para que estos no escuchen el canto embrujador de las sirenas y así puedan remar sin perder el rumbo y la otra es contemplativa, subjetiva, para él mismo; amarrarse al mástil del barco y neutralizar de esta manera la llamada de las sirenas, que se convierte en el objeto de su admiración y contemplación.

Odiseo escucha el canto de las sirenas pero al hacerlo, deja atrás el mito, lo vence. Sabe qué ha dejado atrás y ya nada será igual. Debe solo vivir para el presente. Con ello separa el canto, la poesía, lo sublime, de un mundo práctico, un mundo orientado al hacer, separado del arte mismo de la actividad vital del hombre. El temor de Odiseo a perderse, es el temor que el Iluminismo encierra en su pretensión universalista. El ideal ascético de Odiseo se transforma en el mito de la burguesía. La negación de la felicidad y la dedicación al trabajo y a la producción (Horkheimer y Adorno, 1998: 87).

Friedrich Nietzsche (2008: 16), por su parte, nos decía que, «Hay períodos en los que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos; el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; es tan irracional el último como poco artístico el primero. Ambos ansían dominar la vida: éste sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante previsión, prudencia y regularidad; aquél sin ver, como «héroe desbordante de alegría», esas necesidades y tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza». Con lo cual se quiere dar cuenta de cómo en realidad no existe esa separación tajante que entiende a la sociedad como perfectamente racionalizada y desencantada y desmagicalizada, que somete a los poderes mágicos con sus ritos e imágenes, al baúl de la trastienda de la historia, en la cual los sentidos, la hermosura, la gracia, el talento, la turbulencia, la oscuridad, el desorden, lo irracional, el dolor y la muerte, son tan sólo referencias míticas, innecesarias al ser humano para ser habitante de «jaula de hierro», en la que no habrá cabida para el ritual, la fiesta o la religión.

2.1. «Nuestro ser mestizo fue engendrado y parido en esa confusión de los ritmos del tiempo»

Sobre la premisa de linealidad histórica, se construyó entonces, una narrativa ontológica, inscrita en una suerte de temporización de la «gran cadena del ser» que va desde un estado inferior de minoría de edad hasta alcanzar la plenitud, la cual está perfectamente determinada por el «propósito de la naturaleza». Todo empeño de los hombres por trasgredir este primado sería contrario al plan cósmico definido como destino irreductible y manifiesto. La idea de tipificación del tiempo único, que no está atravesado ni afectado por los acontecimientos, constituiría la convención arbitraria con la cual se representaba a sí misma la historia moderna colonial, por

eso se habla de la secularización del tiempo, como construcción articulada y sucesiva que camina hacia un fin de perfección. Con esta falacia se vendió el ideario temporal moderno colonial: un tiempo vacío y vacío en el que se vierten sin distinción todos los acontecimientos y; un tiempo homogéneo, que no fuese afectado por esos acontecimientos; por esta razón y, no por otra, era imprescindible crear un tiempo que no fisurara el relato de esa historia, que había entregado a la cadena del destino la realización humana como único trayecto posible para transitar hacia un mundo secular y capitalista. Sobre esta linealidad prometeica, Fausto Reinaga, nos dice cómo desde la antigua Grecia se extiende esta cadena: «Sócrates es el demiurgo, el constructor, el hacedor de Occidente. El mandato socrático, dice: «Conócete a ti mismo». El sí mismo es el ego; el yo; el eje del mundo; mejor, el mundo mismo. No sólo es «el rey de la Creación», sino Creador y Creación a la vez» (Reinaga, 1981: 91). Luego prosigue diciendo: «La razón, la fría razón, hace a Dios, al hombre y a la sociedad: Dios, hombre y sociedad se erigen y existen sobre tres pilares: el individualismo, la propiedad y el dinero. Desde Atenas hasta nuestros días, eso es Occidente». Y, en otro apartado, de manera contundente determina: «El «aliento vital» del pensamiento occidental es la razón del «tiempo rectilíneo». De Sócrates a Kant y de Hegel a Marx, la razón avanza en línea recta. En torno de esa idea se organiza Occidente» (Reinaga, 1981: 92). O como lo sugiere el maestro Víctor Paz Otero, desde un horizonte metafórico, los españoles, habían sido engendrados en otro tiempo moral, conceptual, cultural y tecnológicamente diferente, en tanto que:

El tiempo indígena era un tiempo cosmogónico y circular, un tiempo sin lucro, un tiempo mágico y edificado fuera de toda noción racional, un tiempo donde el hombre individual no tenía cabida ni existencia, pues ellos como seres humanos estaban encadenados y consubstanciados a los acontecimientos de grandes ciclos mitológicos y naturales donde lo individual era inconcebible. Formaban parte de una sustancia y de una esencia y realidad colectivas, donde solo a veces los dioses tenían la difusa forma de una existencia que se correspondiera con lo individual y lo personal. No existía el yo, ese portentoso y extraordinario instrumento mediante el cual el hombre se arrancó de la tutela de los dioses y de las grandes fuerzas naturales para dar comienzo a una historia grandiosa y terrible.

Pero como la historia es un azar y una orgía y una perpetua confusión de imágenes, fuimos como arrojados a esa hoguera por aquellos españoles que provenían de las orillas de un tiempo inimaginado e inimaginable para nuestro ser indígena. Los vimos llegar en sus apocalípticos corceles, los vimos destrozar la frágil realidad de un mundo que carecía hasta de la palabra escrita para narrar las epopeyas de su desgracia o para perpetuar las estructuras de su lamento (Paz, 2004: 127–128).

Con la secularización y homogenización del tiempo moderno colonial, se proyectó una «negación de la coetaneidad», en la que por definición el «Otro» invariablemente habita en un pasado precario, salvaje e inhóspito, con lo cual se justificaría plenamente la superioridad de Europa sobre el resto del mundo, esto es, el tiempo convertido en dispositivo de segregación, de invisibilización y de subalternización de esas otras realidades y contextos que no encuadren dentro de

esta totalidad temporaria. Ese tiempo cósmico y circular de los aborígenes, constituiría la antípoda del tiempo unilineal europeo. En el indígena la temporalidad estaba vinculada a la experiencia siempre presente de la madre tierra como sustento de la vida, vinculada a través de una relación mitológica que respetaba los ritmos biocósmicos; en tanto para la visión europeizante, el tiempo era un dato frío que mataba la experiencia ritual; una cosa que se tasaba y se objetivaba mensurablemente. Con esta impostación sordida y agresiva por imponernos un tiempo ilegible,

Vimos cómo nos arrancaban del tiempo natural que nos pertenecía y donde existíamos al ritmo de los astros taciturnos y entre la música de las mareas y entre el esplendor pálido de las lunas que eran menguantes y eran lunas llenas y que señalaban que nada empieza y que nada comienza y que todo es un existir perpetuo y cambiante donde el tiempo es y será siempre la imagen móvil de lo eterno. Nos alteraron el tiempo y nos rompieron el alma. Torturaron y profanaron con inaudita violencia el tiempo de nuestras continuidades y nos convirtieron en asombrados fantasmas condenados a caminar a tientas por un mundo de formas y realidades que no habíamos construido y que no nos pertenecía. Nuestro ser mestizo fue engendrado y parido en esa confusión de los ritmos del tiempo. Nos vomitaron a la historia como una a una fusión inconclusa e inacabada entre dos realidades que no se correspondían. Nacimos desgarrados y estigmatizados por esa herida y por esa fisura anclada en la piel de nuestro tiempo. Y no fuimos lo uno y no fuimos lo otro. El espejo se negó a devolvernos la imagen de una totalidad integrada, nos nubló la visión de un rostro verdadero, nos aterrorizó con la máscara y la mueca imprecisables de una trágica simulación (Paz, 2004: 128).

Desde el siglo XIX esa historia extraña e ilegible, rectilínea y unilateral, ha ido sistemáticamente clausurando y reemplazando el tiempo astronómico, circular, lunar y solar de nuestras comunidades y con ello las formas propias de existencia espiritual, comunal y social de los pueblos ancestrales que han quedado confinados a ser interpretados en la imaginería imperial y en la narrativa histórica de la era del progreso indefinido de la modernidad colonial, dejando atrás ese mundo natural, salvaje y arcaico, carente de movilidad creadora y vacío de sentido y horizonte; todo cuanto no quepa en esta tipología, estará condenado al desprecio como vulgar, irracional y supersticioso; como tiempo perdido e inoficioso. Por eso el indio para resistir el embate telúrico de la agresión del blanco y conservar parte de su plasma territorial y cosmovisivo, ha inventado re-existencias, o como lo dibuja nuevamente el maestro Vico Paz Otero (2004: 128–129):

Para no sucumbir hemos tenido que convertir la historia en un carnaval, esa fiesta transitoria y disolutiva. Somos como hijos del limbo y de la transitoriedad. Nuestra esencia secreta y verdadera es la apariencia. Erráticos y extraviados, hacemos y caminamos nuestra historia tratando de aniquilar la máscara que nos oculta y tratando de soñar el rostro que de verdad nos pertenece. Sonámbulos tristes en la noche de la historia verdadera, vivimos entre espejismos, entre argucias donde nuestra imagen se pierde entre las sombras. Espejos turbios y engañosos que multiplican, dilatan y delatan las sucesivas confusiones donde esperamos la vida

verdadera. Somos la sombra ridícula y precaria de un sueño que aún no nos ha soñado.

Ya lo decía en tono poético David M'kaó, en el «El nido de los otros»: «La experiencia de este alcázar me sirve para hablarle a los sabios que me definen porque la historia me fue negada. No tengo el derecho de empuñar esto mismo que digo y no sabré nunca si lees lo que sale de mi mundo. El tiempo no es para nosotros más que una orden, una extranjería: un salto al vacío» (M'kaó citado por Rufer, 2010:11). En esa historia prohijada por occidente la interpretación de la realidad debe atenerse a los hechos para discernir el sentido racional de la misma y dotar a la historia de un manto de inteligibilidad articulada en torno a dos ideas fundamentales: la repetición de los acontecimientos, noción que permite inferir regularidades aplicables a las distintas épocas, y la inexistencia de una historia en singular, en razón a que la misma repetición de los acontecimientos la convierte en única y universal y con un horizonte plausible y redentor, denominado progreso. En esta trama sórdida de esa historia racional, están planteadas las formulaciones de Hegel quien llegó a decir con una desfachatez a flor de piel que:

El mundo se divide en Nuevo y Viejo; el nombre de «Nuevo» tiene su origen en el hecho de que nuestro conocimiento de América y Australia es muy reciente. Sin embargo, estas partes del mundo son nuevas en comparación pero también en términos absolutos, dada su constitución física y psíquica [...]. No voy a negar al Nuevo Mundo el honor de haber surgido de lo profundo del océano junto con el Viejo, pero el archipiélago que conecta a América del Sur con Asia muestra una cierta inmadurez física [...]. El carácter geográfico de Nueva Holanda no es menos inmaduro, pues si nos adentramos en el territorio más allá de los asentamientos ingleses, descubriremos inmensos cursos de agua que todavía no se han desarrollado lo suficiente para tallar su propio lecho y entonces forman pantanos (Hegel, 1946: 120).

En esta metanarrativa histórica, existirán entonces pueblos, en estado atrasado, salvaje, natural, que ineluctablemente deberán asumir la ruta prefijada si quieren constituirse en pueblos civilizados que han de llegar más tarde que temprano a su mayoría de edad. Por supuesto, esta concepción no es neutral, ni tampoco ingenua, como pretende mostrarse en las historias oficiales; por el contrario posee toda una intencionalidad hegemónica soportada en un patrón de poder que se expresa a través de la naturalización de jerarquías culturales, raciales, territoriales, epistémicas, etc., que subatarnizan sociedades, conocimientos, formas de vida, cosmovisiones, y en fin, formas otras de estar y de sentir en el mundo. Otro alemán, Johann Gottlieb Fichte escribía en 1800: «Es vocación de nuestra raza unirse en un solo cuerpo, donde todos poseerán una cultura similar que será la más elevada y perfecta, civilizada, de la historia» (Fichte citado por Arthur, 1998: 35). Fichte explicaría que el pueblo alemán posee cualidades diferenciales que el resto de la humanidad, pues en él se condensa «el germen de la perfectibilidad humana». Por esa razón, en la historia de la humanidad, la potencia civilizatoria pertenece al pueblo germano, cuyo destino determina el horizonte del resto del mundo.

3. La humanidad se hunde en un nuevo género de barbarie totalitaria

La ilustración, entendida como una forma de asunción a la mayoría de edad, se constituyó; en su parte ideal, como una forma racional de emancipación humana, pero en su manifestación real desplegó el caldo de cultivo que haría posible la emergencia de la sociedad totalitaria y excluyente, pues desde su concepción, nació mutilada por el interés egoísta y prepotente del hombre de dominar la naturaleza y, este primando patologizó su razón ser, que desde entonces se encaminó a conseguir un único objetivo: el dominio del mundo y de los seres humanos; «la razón, en cuanto órgano para la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas y para el establecimiento de los principios directivos de nuestra vida, terminó por ser considerada anacrónica. Especulación es sinónimo de metafísica, y metafísica lo es de mitología y superstición. Bien podría decirse que la historia de la razón y del iluminismo, desde sus comienzos en Grecia hasta la actualidad, ha conducido a un estado en que se desconfía incluso de la palabra razón» (Horkheimer, 1998: 29).

La Escuela de Frankfurt representaría un esfuerzo vigoroso, aunque no suficiente, por dejar ver lo que estaba oculto detrás de la cortina de humo y del peso aplastante de la lógica de la dominación, para mostrar la crudeza de los vejámenes de una realidad disfrazada de razón, que comprueba que terror y civilización son inseparables y que la historia no es un hechizo lineal que avizora un futuro de final feliz, como el despliegue de la razón hacia el reino de la libertad. Walter Benjamin, apoyado en un cuadro de Paul Kleen que se llama *Angelus Novus*, grafica las ruinas sobre las que se ha construido la historia de occidente:

En él se representa a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están mesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas, y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán lo empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 1999: 183).

El ángel de la historia mira hacia atrás por tres razones, nos dice Stefan Gandler, al intentar interpretar el legado histórico de Walter Benjamin:

Primero, porque epistemológicamente es inevitable y necesario mirar hacia atrás, o, el ángel no puede ver adelante y tiene que mirar hacia atrás para poder entender su entorno. Segundo, porque ontológicamente el futuro no existe, ya que el 'progreso' no es una tendencia de acercamiento a un futuro mejor, sino de alejamiento del paraíso perdido; y porque el tiempo como algo homogéneo que avanza automáticamente, no existe. [...] Además mira hacia atrás para salvar a la tradición, de la ocupación por los poderosos, porque las luchas se hacen por los

muertos y vencidos de las generaciones anteriores, y no por promesas del futuro (Gandler, 2008: 10).

Con esta metáfora, Walter Benjamin intentaría –en el marco de la modernidad occidental– dibujar cómo se construyó la imagen ilusoria y redentora de un progreso ascendente, en el que al final, la humanidad alcanzaría el nuevo paraíso terrenal, al que no había podido acceder en las otrora épocas de las revelaciones trascendentes cristianas. Pero además, denuncia la narrativa de la historia de los ganadores, constituida en historia universal, como esa recreación de hechos lineales que han servido para legitimar una visión de la realidad y del conocimiento de la sociedad distorsionada, en la que la relación pasado y presente es vista como una estructura reducida al formato nomotético de leyes universales y a la unidireccionalidad de causa–efecto, esgrimida por el historicismo y sobre la cual Benjamin manifiesta su crítica, descubriendo el velo con el cual se ha pretendido ocultar las ruinas impuestas por el vencedor de turno.

Refiriéndose a la función del historiador crítico Carlos Antonio Aguilar Rojas (2008: 134) nos dice: «si la historia no se reduce a la historia del grupo de los vencedores, y si el pasado no es sólo la reinvención de la tradición, y de los hechos orquestada por estos dominadores que han ganado, entonces la tarea del historiador crítico consiste también en reivindicar y rescatar a todos esos pasados vecinos que, a pesar de haber sido derrotados, continúan vivos y actuales, determinando una parte muy importante de la historia». Al hacer alusión al arrasador y tempestuoso huracán, que todo lo que toca lo destruye, Walter Benjamin, quisiera realizar un alto y demorarse para, «despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado, pero la fuerza de la tempestad, es decir del progreso, es tan enorme que sólo le queda al ángel una mirada trágica y fugaz, hacia la devastación que se levanta en el camino demarcado por el futuro. La mirada del ángel, sin embargo, contempla y expone al continuum del tiempo como catástrofe, indicando el gesto en el que se funden epistemología y política, y que ha de ser fundamental para contrarrestar el conformismo progresista» (Benjamin, 2010: 54). Boaventura de Sousa Santos, desde una mirada pesimista nos alecciona diciendo: «El ángel continuó en la misma posición, pero la fuerza que lo sustenta va desvaneciéndose. Hasta es posible que la posición sea producto de la inercia y que el ángel de Klee haya dejado de ser un ángel trágico para convertirse en una marioneta en posición de descanso» (Boaventura, 2003: 46). El propio Benjamin, más adelante, hace un llamado a reificar esa capacidad rebelde y trasgresora, diciendo: «Es importante recuperar entonces la capacidad de espanto y que este se traduzca en inconformismo y rebeldía» (Benjamin, 2010: 48).

3.1. La ciencia del orden como sistema de ocultamiento y uniformización de la verdad

A partir del siglo XVII todo conocimiento, será deducible y la arquitectura científica del conocimiento en la modernidad colonial se construirá sobre las leyes conservativas, reversibles, causalistas, deterministas, encaminadas al dominio del universo. La episteme moderna, de una manera reduccionista, condenará el conocimiento a la preminencia de las leyes científicas universales que son vinculadas al concepto de progreso. En dicho modelo epistemológico los objetos estarán determinados por las leyes invariables que rigen sus movimientos y se aplican intemporalmente, dicho de otra manera, en este constructo las diferentes temporalidades no cuentan, por eso la gran referencia de la ciencia clásica es la metáfora del reloj referido a la precisión y la exactitud. José de Souza Silva, plantea al referirse a esta época:

En los siglos XVI y XVII, se estableció, junto con la ciencia moderna, una visión mecánica de la realidad, bajo la cual el mundo pasó a ser percibido a través de la metáfora de una máquina. El marco conceptual de Galileo y Descartes, de una realidad objetiva gobernada por leyes matemáticas exactas, fue completado por la mecánica Newtoniana, y tolerada por la teología cristiana, legitimando el mecanicismo y validando sus implicaciones: reduccionismo, determinismo, linealidad y mono-causalidad. Junto con esta visión de mundo, se consolidó el pensamiento duro, donde solamente los «hechos» cuantificables, capaces de ser traducidos al lenguaje matemático, pasaron a ser los «únicos» hechos relevantes (De Sousa, 2001: 14).

Así entonces, la sociedad debería estudiarse a imagen y semejanza de una ciencia del orden: con sus leyes y sus determinismos, los otros saberes no tendrán cabida interpretativa bajo la fachada cientifista que se constituyó en un sistema de ocultamiento y uniformización de la verdad. Por esta vía, el modelo interpretativo del campo social, constituirá una extensión lineal y burda del reino de la naturaleza: metáfora orgánica, simplificación mecánica y determinismo funcional. El modelo epistemológico, será erigido como una abstracción inspirada en un orden ontológico dual (sujeto–objeto), cuya premisa de inicio es el carácter dominador de la razón y el horizonte de llegada, no es otro que el progreso de la humanidad. Ahora bien, si de algo hay que responsabilizar a la ciencia moderna es del proceso de escisión ontológica entre sujeto y objeto (*res cogitans* y *res extensa*), que heredó de la concepción platónica, esa que al despreciar el mundo de las sensibilidades terminará entregando la hegemonía del conocimiento a la pureza del mundo de las ideas; proscrición que serviría a la tradición judeocristiana, para en clave teológica justipreciar la preeminencia del alma sobre el cuerpo y del cielo sobre la tierra. Este esquema perverso de la ciencia moderna, llevará implícito desde su postulación la destrucción y no el progreso de la sociedad.

Dicho lo anterior, la modernidad occidental, no aparece, sino hasta cuando se da el salto de la concepción de habitar respetuosamente la naturaleza –propia de las

culturas anteriores– al criterio de dominio, por parte de la especie humana, quien prevalida de la omnipotencia de la razón, hace surgir la dicotomía perversa entre cultura y naturaleza. No es de extrañar, entonces, que en este periodo histórico caracterizado por el encuentro traumático entre «América» y las rutas comerciales del Atlántico, sea cuando surjan las primeras tesis filosóficas que oponen la idea de naturaleza a la idea de cultura o sociedad. Este salto obedece a la centralidad que adquirió la naturaleza, como espacio funcional al capital y a la explotación de los recursos naturales y como referente para hallar en ella los argumentos que contribuyeran a avalar una explicación racional y material a los acertijos, incógnitas, e incertidumbres de un mundo complejo y cada vez más insinuante para ser pensado desde lo inmanente y no desde lo trascendental. En este orden, la concepción sobre la naturaleza adquirirá un nuevo sentido: los Griegos la denotaban como *physis*, en ella se reunía todo lo que emerge, es decir todo lo existente; en cambio desde la perspectiva cartesiana la naturaleza connota una especie de tabla calculadora (*mathesis universalis*), que puede explicar desde lo infinitamente grande a lo indeciblemente pequeño que contiene el universo. La palabra ya no pertenece al «Ser», debe ser construida desde el rigor metodológico con el lenguaje apropiado: las matemáticas. El lenguaje de la modernidad será matemático y la verdad ya no devendrá del ser, sino será el producto de la escisión entre el sujeto y el objeto. Lo que triunfa entonces será el rigor metódico como único punto de validación de la verdad.

Así las cosas, la ciencia moderna occidental sustituirá el mundo de las sensibilidades, el de las pasiones humanas, ese donde gozamos, sufrimos, amamos, vivimos y morimos, por otro frívolo, aséptico, incoloro e inoloro, ese espacio de los números, de la geometría, de la medición, de la calculabilidad, en el que no habría espacio para todo lo que no suene a objetivación verificable. En este orden, el observador será tan sólo un sujeto ficticio, metafísico (el sujeto pensante, tanto cartesiano como Kantiano), sin sustancia ni presencia corporal, afectiva, pasional, interactiva, múltiple, que utilizando la dictadura del denominado «método científico» simplificará la realidad, la contrayéndola y reduciéndola a lo objetual. Frédérique Apffel–Marglin (citado por Lander, 2000: 15), argumenta: «La ruptura ontológica entre la razón y el mundo quiere decir que el mundo ya no es un orden significativo, está expresamente muerto. La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era para los pensadores griegos clásicos. [...] El mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón».

Con la idea de progreso infinito, los dispositivos técnicos derivados de la ciencia, serán presentados como el remedio para las destrucciones que ellos mismo generaron. La supremacía de las ciencias empíricas, con su entramado experimental en laboratorios y la conversión de todo conocimiento en mercancía, constituyen una suerte de «religión intramundana» que tiene como horizonte el mito del progreso

infinito, construido sobre la calculabilidad del universo. En 1679, en una carta al Duque de Hannover Juan Federico, Leibniz, escribe:

[...] he comenzado a meditar ciertas consideraciones completamente nuevas, para reducir todos los razonamientos humanos a una especie de cálculo, que serviría para descubrir la verdad [...] esta especie de cálculo general proporcionaría al mismo tiempo una especie de escritura universal que [...] cabría aprenderla en pocas semanas, ya que los caracteres estarían ligados según el orden y la conexión de las cosas [...] esta misma escritura sería una especie de Álgebra general y nos daría el medio para razonar calculando, de modo que en lugar de disputar podríamos decir: contemos. Y sucedería que los errores de razonamiento no serían sino errores de cálculo que se descubrirían mediante pruebas, como en la aritmética. Los hombres encontrarían en ella un juez de sus controversias verdaderamente infalible. (Leibniz, citado por Mayos, 2005: 54–55).

La pretensión Leibniziana es la de convertir a la matemática en un lenguaje único y universal, en una especie de patrón de la certeza absoluta, herramienta con la cual deben juzgarse el resto de las otras pretensiones; «a medida que Dios calcula, se hace el mundo», sentencia Leibniz; o como lo afirma Kant, «en cada doctrina particular de la naturaleza sólo se encontrará tanta ciencia auténtica cuanto matemática haya en ella»; en este sentido, el iluminismo identifica el pensamiento y la verdad con las matemáticas.

3.2. «El hombre sin atributos: una de las últimas temeridades suntuarias de la razón pura»

La funcionalidad del orden cósmico, que en las sociedades «arcaicas» estaba reservado para el ritual mágico–religioso, en el que la productividad era puesta en escena por el destino, esto es, por una voluntad superior, arbitraria pero asequible; ahora en el escenario moderno colonial, ésta será un sustrato inmanente, no producto de fuerzas extrañas, sino el resultado de la domesticación de la naturaleza por medio de la astucia de la razón; es en esencia, el triunfo del dispositivo instrumentalista matemático que todo lo formaliza y lo captura, para en una suerte de «razón perezosa» –por su falta de esfuerzo a la hora de pensar que otra razón es posible– cosifica el paisaje de lo real bajo la impronta del ratio calculante. Para ubicar a ese hombre sin atributos creado por la ciencia moderna, Musil a través de su personaje central Ulrich, plantea al referirse a las matemáticas lo siguiente:

[...] hoy día parece evidente a la mayor parte de los hombres que la matemática se ha mezclado como un demonio en todas las facetas de nuestra vida. No todos creen en la historia del diablo al que se puede vender el alma, pero al menos aquellos que entienden algo del asunto, por llevar el título de clérigos, historiadores o artistas y perciben, como tales, buenos beneficios, atestiguan que la matemática les ha arruinado y que ella ha sido el origen de una razón perniciosa que, a la vez que ha proclamado al hombre señor del mundo, lo ha hecho también esclavo de la máquina.

(Musil, 1988: 48-49).

Ese hombre matemático, dará paso, al hombre sin cualidades, al hombre sin atributos y las matemáticas serán –como lo acota Musil (1988)–, «una de las últimas temeridades suntuarias de la razón pura». Aquí se revela con meridiana claridad la configuración del hombre moderno que resigna su integridad espiritual y su moralidad por la pasión del conocimiento especialmente el que deviene de la formalización y del rigor matemático. Esta imagen metaforizada en el personaje de Ulrich, constituye ese anti-sujeto construido por la modernidad, que no expresa más «que ese ser deshecho que se manifiesta disperso en la vida de hoy» (Musil, 1988: 81). Y sigue el diagnóstico atroz:

La aridez interior, el desmesurado rigorismo en las minucias junto a la indiferencia en el conjunto, el desamparo desolador del hombre en un desierto de individualismos, su inquietud, su maldad, su asombrosa apatía del corazón, el afán de dinero, la frialdad y la violencia que caracterizan a nuestro tiempo son, según estos juicios, única y exclusivamente consecuencia del daño que ocasiona al alma el razonamiento lógico y severo.

De ahí que ya entonces, cuando Ulrich se dedicó a la matemática, hubo gente que predijo el hundimiento de la cultura europea porque había desaparecido del corazón del hombre la fe, el amor, la sencillez y la bondad; y es significativo que todos ellos habían sido, de estudiantes y en su juventud, pésimos matemáticos. Para ellos ha quedado demostrado más tarde que la matemática, madre de las ciencias exactas, abuela de la técnica, fue también matriz de aquel espíritu que engendró los gases asfixiante y los aviones de combate (Musil, 1988: 49).

Y más adelante sentencia: «¿Una racionalidad aberrante que precisa rectificación? Dos guiños anteriores parecen claros: al mito de Fausto que vende su alma al demonio a cambio de conocimiento, y el mito de la edad de oro. La matemática, la cuantificación –esa historia cuantitativa que entusiasmó a los historiadores durante decenios y aún entusiasmo– en la raíz de esa racionalidad monstruosa dominante» (Musil, 1988: 50). De esta manera, el mundo humano se convertiría en un océano dominado por la fórmula matemática: «Así como nadamos en el agua, flotamos también en un mar de fuego, en una tempestad de electricidad, en un cielo de magnetismo, en un charco de calor, y más. Pero todo es imperceptible. Al final sólo quedan fórmulas. Y estas fórmulas humanas son también indescifrables» (Musil, 1988: 82). Esta misma omnipresencia matemática obnubilaría a nuestros Ilustrados criollos, obsérvese la exhortación que realiza Lino Pombo en un discurso pronunciado por él en el Colegio del Rosario, dedicando unas conclusiones de Aritmética y Geometría a Santo Tomás:

El origen del cálculo se pierde en las tinieblas de los siglos más remotos. El parece coetáneo a la existencia del hombre sobre la tierra. Si reflexionamos que la sociedad no puede existir sin el cálculo, que todas las naciones le han usado, que los salvajes más estúpidos tienen su aritmética, y lo que es bien singular, que todos usan del sistema décuplo, así en el antiguo, como en el nuevo continente, se percibirá un

origen común a todos los hombres y la aritmética, y que su principio comienza con el nuestro.

Si el alimentarse, el vestirse y alojarse son las primeras necesidades del hombre, el cálculo es su primera ciencia. Apenas balbucea, cuenta sus dedos, sus manos, sus hermanos, los objetos más inmediatos, y los más queridos. Después lleva el cálculo a sus corderos, a sus vacas y a todos los seres que le suministran la subsistencia, las comodidades y los placeres. De aquí pasa a contar las montañas, los ríos y cuanto rodea su cabaña (Pombo, 2010: 24).

En otro de los acápites del discurso remarca hablando del devenir de la civilizaciones, diciendo: «Cuando el género humano ya no pudo existir reunido sobre las llanuras del Sennaar, cuando se derramó sobre la Arabia, sobre la Asia, y sobre la Europa, cuando se formaron las naciones y los imperios, cuando nacieron las artes y el comercio, entonces se elevó el cálculo a un puesto de perfección inesperado» (Pombo, 2010: 25).

3.2.1. Francisco José de Caldas: el «Fausto» Payanés que vende el alma al demonio a cambio de conocimientos

En este innovador marco epistémico–normativo moderno colonial, adquirirían pertinencia práctica disciplinas como la geografía, la astronomía, la botánica y la mineralogía, las que ocuparían un lugar privilegiado, pues constituían una herramienta excepcional con la cual se podría realizar la intervención a la población y a los territorios Amerindios. Los recursos biológicos, hídricos, mineros, la fauna y la flora, serían cartografiados de manera rigurosa a través de criterios medibles, cuantificables y objetivables, por eso el llamado de Francisco José de Caldas era el de dejar atrás la simple entelequia metafísica e interesarse más por observar la naturaleza, por aprender a manejar el compás, el barómetro de mercurio y la regla de cálculo y no desperdiciar el tiempo en abominables especulaciones filosóficas, de poca utilidad práctica; como «ilustrado criollo compartía la idea de que la naturaleza debía ser estudiada a la luz de la razón, creía como muchos pensadores de su época, que el orden de la naturaleza era expresión de la sabiduría de Dios, pero nunca identificó la naturaleza con Dios ni renunció a la práctica de su fe católica» (Duque, 2015: 176).

Desde muy temprana edad sus apetencias científicas estuvieron al orden del día; en el Colegio Seminario San Francisco de Asís de la ciudad de Popayán, en donde cursaba sus estudios dejaba ver sus inclinaciones y admiración por las matemáticas; allí bajo la orientación de José Félix de Restrepo, otro criollo que bebía de las huestes Ilustradas y discípulo de José Celestino Mutis, se apropió de los saberes cartesianos, que reducían la realidad a criterios matemáticos. Restrepo ensañaba el sistema Copernicano presentando los argumentos que rebatían la concepción geocéntrica; explicaba la filosofía natural Newtoniana con experimentos concretos y, en general introducía una lectura de los hechos y de las realidades desde el horizonte de

racionalidad científica moderna; señalaba permanentemente la importancia de las matemáticas, de las ciencias naturales, de la física y del estudio de la sociedad que la consideraba como física social; se retrotraía en el estudio de los clásicos Griegos y Latinos; incursionaba en las ideas de Descartes, Leibnitz y Newton; haciendo especial énfasis en Cicerón; pero aparte de todos estos preceptos aleccionaba a sus alumnos a no profesar fe ciega en sus propulsores, esto decía refiriéndose a los padres de la ciencia moderna:

La filosofía que emprendemos no es cartesiana, aristotélica, ni newtoniana. Nosotros no nos postramos de rodillas para venerar como oráculos los caprichos de algún filósofo. La razón y no la autoridad tendrá derecho a decidir nuestras disputas. Tampoco nos detendremos en examinar cuestiones que no tengan verdadera relación con los intereses del hombre y sea preciso olvidar al salir del estudio, como son casi todas las celebradas en la escuela peripatética. La carrera de las ciencias es muy larga y demasiado corta la vida humana, para hacer tan mal uso del tiempo (De Restrepo, 2002: 414).

Caldas por su parte, estaba imbuido en su sensibilidad de un doble disciplinamiento, por una parte, su frenética defensa de las virtudes morales cristianas y, de otro lado su dedicación casi monacal y pasional por la ciencia, lo cual lo compelia a ser un individuo absorto, contemplativo y que profesaba una profunda abstinencia por los placeres mundanos. Quizá este orden conventual y cenobítico, había sido copiado de su maestro para quien también la filosofía de la naturaleza era una obra de dios. En la oración para los estudios de filosofía pronunciada en Popayán, en Octubre de 1791, definió la filosofía natural de la siguiente manera: «valiéndome, pues, de esta ocasión, os voy a manifestar que la filosofía natural, esto es, el estudio y averiguación de las obras de Dios, como autor de la naturaleza de sus causas relacionadas y efectos, lejos de ser contraria a la religión, le es útil, favorable y, estoy por decir, necesaria, que trae innumerables bienes a la sociedad, y que es el feliz origen de todas las buenas artes y descubrimientos útiles» (De Restrepo, 2002: 413). Respecto a su educación, esto decía en carta del 5 de agosto de 1801 dirigida a Mutis: «Mi primera educación fue adocenada; a los dieciséis años vi unas figuras de geometría y unos globos, y sentí una vehemente inclinación hacia estas cosas. Por fortuna me tocó un catedrático ilustrado, que detestaba esa jerga escolástica que ha corrompido los más bellos entendimientos; me apliqué bajo su dirección al estudio de la aritmética, geometría, trigonometría, álgebra y física experimental, porque nuestro curso de filosofía fue verdaderamente un curso de física y matemáticas» (Bateman, 1998: 15).

Desde su casa ubicada en el barrio la Pamba de Popayán, habitado por las familias de la más «rancia» aristocracia hereditaria, Caldas había instalado su plataforma de observación; una descripción cercana a esta casa solariega, se puede extractar de las memorias de Quijano Wallis (citado por Bateman, 1998: 37–38), que en algunos de sus apartes nos dice:

Caldas ocupaba la gran cámara de la esquina. El patio principal de la casa estaba circundado por amplias galerías o corredores, separados por verjas muy bajas del hermoso jardín que aquel formaba. Referíame mi abuela que, por la noches, el Sabio, después de haber permanecido varias horas en su cuarto de estudio salía a los corredores a pasearse y meditar sobre los temas científicos que ocupaban su cerebro y sobre los cuales escribía constantemente. Durante estos paseos, Caldas se abotonaba y desbotonaba sin cesar su larga levita de paño, completamente abstraído en sus elucubraciones y era tan imperiosa manía que el Sabio no podía sustraerse a ella, a pesar de las amonestaciones de recoser casi todos los días los botones del vestido.

Como es sabido, Caldas construyó con sus propias manos los instrumentos científicos de que tenía necesidad, como podía haberlo hecho un consumado fabricante. Entre otros instrumentos fabricó un sextante y un pequeño telescopio. Con el fin de observar los astros, hizo levantar en el centro del patio de la casa una especie de observatorio formado con piedras de molino, colocadas unas sobre otras, de mayor a menor, para formar una gradería coronada por una especie de mesa circular, de piedra también. En las noches claras, muy frecuentes bajo ese cielo tropical y entre las caricias del tibio clima de Popayán, subía el Sabio a su observatorio improvisado para escudriñar los astros. Alguna vez, sus hermanas para hacer una jugada o inocentada, como era la costumbre a fines de diciembre, interpusieron ante los lentes del telescopio óvalos de papel menudamente picados para perturbar las observaciones del Sabio. No pudiendo éste explicarse las perturbaciones que habían sobrevenido en la región sideral bajó precipitadamente del observatorio para buscar en los libros la explicación del fenómeno, cuando las risotadas y la confesión de sus hermanas se lo explicaron satisfactoriamente.

Este personaje, no sería él si en sus alforjas de viajero no cargara con el instrumental de medición para su actividad científica, bien de geógrafo, astrónomo o botánico; sin el péndulo, el cuadrante de círculo, el telescopio, el barómetro, el termómetro, el compás, etc., se sentía un ser incompleto. Su adhesión cariñosa a este instrumental científico le permitía paliar su aislamiento melancólico, la represión interna que padecía por la tendencia homosexual que reñía con su formación cristiana; el poder estar en permanente contacto con estos dispositivos alivianaba y exculpaba sus angustias internas y su tedio introspectivo; sin la dedicación de horas a especular sobre sus mediciones y experimentos, no hubiese podido soportar la soledad y sus sueños de científico se habrían abortado más temprano que tarde convirtiendo su proyecto de vida en un rotundo y estruendoso fracaso; Stefan Pohl Valero, nos hace una semblanza de Caldas de la siguiente forma:

Armado de algunos instrumentos de medición como barómetros y termómetros, que había logrado adquirir y de otros instrumentos construidos por él mismo, empezó a aplicar el espíritu cuantificador que tanto caracterizó el quehacer científico del siglo XVIII. Aprovechando los múltiples recorridos que debía realizar, Caldas medía y anotaba sistemáticamente todo lo que veía: la altitud y la posición astronómica de los lugares que visitaba, sus características climáticas, como la temperatura, o la humedad, así como sus particularidades geográficas, convirtiéndose poco a poco y

tras mucho trabajo, en un buen conocedor de historia natural, la geografía y la astronomía.

[...] Durante los últimos años de la década de 1790, Caldas centró sus intereses científicos principalmente en la astronomía; en principio, construyó una pequeña plataforma para realizar observaciones de diversos fenómenos celestes en el patio de la casa paterna en Popayán, y también fabricó algunos instrumentos, como un gnomon que servía para medir el movimiento del sol, un cuadrante, útil para realizar observaciones astronómicas de diversa índole y un cronómetro rudimentario. Posteriormente construyó un pequeño telescopio a partir de una par de lentes que había encontrado en Popayán, con el que pudo observar, como él mismo dijera, el anillo de Saturno, los satélites de Júpiter y las zonas oscuras de ese planeta (Pohl, 2009: 18–19).

Serían estos dispositivos tecnológicos y su compulsivo afán por apropiarse de los criterios metodológicos de una ciencia positiva, con propensión a medir y regularizar la naturaleza desde el canon monista metodológico, lo que llevará a Caldas a convertirse en un científico angustiado por pertenecer a las ligas mayores de la Ilustración para escaparse de las cadenas que lo ataban a estas tierras enemigas de la ciencia. Quiso acompañar al Barón por sus expediciones tanto al sur como al norte del continente, pero éste colocó una serie de talanqueras para evadir su presencia; en carta fechada en Quito el 21 de marzo de 1802 y dirigida por Caldas a Arboleda, le dice: «Esta sed, de furor de saber y de ser útil me devora; usted conoce bastante a Caldas para convencerse de ello sin prueba. Las cadenas, las más fuertes de todas, la pobreza, me ata a este suelo desgraciado para las ciencias; yo, semejante a un león de Numidia en el parque del Gran Señor, que prueba todos los modos de libertarse, dejar la prisión y restituirse a sus bosques nativos; que cansado de esfuerzos inútiles, queda debilitado y tendido sobre las arenas por largo tiempo» (Caldas, citado en Bateman, 1998: 75). Después de maldecir el suelo donde había nacido por ser territorio no apto para el conocimiento experto venido de Europa; Caldas queda profundamente conmocionado y triste porque su supuesto protector le ha excluido para ser su compañero de viaje; en carta que él mismo escribió a Mutis el 6 de abril de 1802, le dice refiriéndose a Humboldt:

Jamás pensé que un hombre que había apreciado tanto; que recogía mis pequeños trabajos con ardor; que los ponía al lado de los suyos; que me había hecho un elogio en sus diarios superior a mis méritos [...] que había escrito a Popayán para que se me costeara a Europa, sin saberlo yo mismo; que me inspiraba ideas gigantescas y gloriosas de trabajos futuros, jamás, digo, creí que me negase su lado y que no permitiese acompañarlo al Perú y a México, acabando por franquear oficiosamente este favor a un joven ignorante, sin principios y disipado (Caldas, citado por Bateman, 1998: 78).

Con este autoflagelo, por demás doloroso y despreciativo de sí mismo, que pareciera tener una lectura oculta y sobrenatural, el sabio local que se creía prematuramente viejo a sus treinta y tres años; había desarrollado una suerte de melancolía trágica que le cercenaba su alegría de vivir; tenía un complejo de inferioridad frente al

«prohombre» de la ciencia, pues Humboldt era para él, un hombre «lleno de luces, sabio, provisto de excelentes instrumentos y acompañado de Bonpland» y en cambio, se decía a sí mismo, «Caldas ignorante, oscuro con instrumentos miserables y solo». Permanentemente se interrogaba, como buen cristiano, haciéndose un examen de mea culpa:

Yo he entrado dentro de mí, he examinado mi conciencia, y me he preguntado, ¿qué has hecho al Barón que no quiere llevarte a su lado? No he hallado, ilustre protector mío, no he hallado sino elogios, admiración, pequeños servicios, porque no soy capaz de grandes obsequios. Todo lo que alega para eximirse me ha parecido más excusa que razones, me ha avergonzado y he resultado no volver a hablar sobre el particular con este viajero [...].

Confieso que la noche del 3 fue noche tan espantosa para mí, como gloriosa la tarde que le precedió; la pasé en medio de las más tristes reflexiones, me abaté. Pero estoy repuesto, he vuelto sobre mí, y en el seno de mi desgracia me he consolado, he enjuagado mis lágrimas con mi generoso, mi sabio Mutis. [...] Si, sabio generoso Mutis, sacadme del abatimiento, de la ignorancia y de la oscuridad en que vivo. Yo envejezco en medio de un pueblo bárbaro, y treinta y dos años de esfuerzo para ilustrarme deben compadecer al virtuoso Mutis. Esta pasión de saber, sin los medios de conseguirlo, es mi cruz y mi suplicio; entro en furor que se equivoca con la desesperación (Caldas, citado en Bateman, 1998: 78).

Como un adolescente quiere liberar sus angustias emocionales y entonces se muestra vulnerable y hasta llora, maldice la desgracia de haber nacido en estas tierras en donde no están presentes las luces del conocimiento, sino la supervivencia de un pueblo bárbaro a quien detesta por su condición de indígena próximo a la agresividad de la naturaleza, con lo cual expresa su tufillo aristocrático, que reclama por su condición de científico pobre y excluido. Hay una diferencia abismal entre estos dos personajes, Humboldt, era un científico venido del primer mundo, con todos los avales de las comunidades científicas europeas; nacido en cuna dorada, hombre vivaz y viajero infatigable; no le preocupaba su condición homosexual, por el contrario sacaba espacio para su disfrute; Caldas, por el contrario era un tipo meditabundo, con súbitos pasajes de entusiasmo; nacido en una provincia convertida en colonia, hijo de madre criolla y padre gallego quien se embarcó en una aventurera a tierras del otro lado del Atlántico, para conseguir recursos de supervivencia y construir una familia típica de la elite criolla payanesa, una mezcla de españoles, terratenientes y burócratas criollos empotrada en el poder local. Obnubilado por el amor a la sabiduría, se humillaba para dejar de lado el lastre de su condición de vasallo de una ciencia que le era esquiva; sentía repulsión al desenfreno abierto y pasional de los amores prohibidos del viajero teutón; aversión que tenía sus raíces en «la crianza del payanés y en una tendencia homosexual latente que nunca afloró merced a los firmes principios morales que le inculcaron durante su infancia y juventud» (Díaz, 2012: 114). El sabio payanés, siempre se arrepintió de no haber estado presente en la efímera visita que realizó Humboldt a Popayán, pues para la época debió viajar a Quito a responder la

apelación a una querrela familiar, motivo por el cual se privó de estar presente en la ciudad y de recibir a tan anhelada, para él, visita del científico ilustre.

El viaje de Humboldt en compañía del médico y naturista francés Aimé Bonpland su ayudante, a territorio Americano, en principio no poseía una intencionalidad definida, simplemente sus motivaciones estaban centradas en poder disponer y gastar una fortuna que le había dejado su madre aplicándola a explorar aspectos relacionados con el progreso científico, especialmente en lo referente a la composición química de la atmósfera y el influjo en los cuerpos organizados, amén de realizar estudios sobre la composición de las capas geológicas y su relación con la armonía de la naturaleza; dejando las preocupaciones sobre la fauna y la flora para interrogarlas a su amigo Bonpland, quien se encargaría de la colección botánica de estos territorios amerindios. Su tránsito por la cordillera central, por las inmediaciones del Quindío y su posterior ascenso al volcán Puracé, le servirán para confirmar la hipótesis de cómo la organización de los seres vivos era en buena medida la respuesta al determinismo climáticos, concepción heredada posteriormente por el payanés Francisco José de Caldas; además de proponer que el clima de las zonas equinociales estaba condicionado en gran medida por la altitud que se tuviese sobre el nivel del mar. «Al salir de Cartago los viajeros siguieron la margen oriental del Cauca por el pie de la cordillera Central hasta llegar a Popayán. El 22 de noviembre iniciaron el ascenso al Puracé, entonces el sitio más elevado visitado por Humboldt, donde continuaron sus observaciones y recolecciones, pero no alcanzaron a llegar al nivel de las nieves a causa del mal tiempo. Al dejar a Popayán optaron por el camino de Almaguer, que aunque más escarpado, seguía más de cerca la cordillera, donde las observaciones geológicas eran más interesantes y la flora más rica» (Díaz, 2012: 3). Como bien lo relata Gerardo Paz Otero (1968: 53), «el 16 de noviembre realizó el ascenso al volcán Puracé desde el pueblito del mismo nombre en compañía de Bonpland y fray Francisco Pugnet, prior de la comunidad, quien no obstante el mal tiempo le siguió hasta el límite de las nieves; Humboldt escaló el cono superior, e hizo el siguiente relato de la actividad volcánica: ‘Los vapores azufrados constantemente arrojados por el cráter principal daban la sensación de gigantescas llamaradas rojizo amarillentas, y el ruido interior era tan estruendoso cual el fragor de cuarenta forjas a pleno fuelle, con silbidos similares a los escapados por válvulas de gran máquina de vapor a toda presión; se requiere tiempo y esfuerzo para acostumar los sentidos a semejantes espectáculos’».



Un paisaje cerca de Popayán
Dibujo de Riou

Retornando al sabio Payanés, después de este paréntesis de la visita del Barón a Popayán, se puede decir que la moral cristiana pesaba mucho en su personalidad, fue un asiduo creyente y practicante, profundamente respetuoso de las enseñanzas de sus padres, al extremo de ser un hombre melancólico rayando a veces en un ermitaño, en carta a Mutis, precisamente a propósito de las diferencias con Humboldt, decía: «La Providencia me dio una padres celosos de la pureza de sus hijos, éstos a fuerza de desvelos enfocaron mis pasiones, y puedo decir que me oprimieron. A los diez y nueve años me mandaron a esta capital a continuar mis estudios; cuidaron de darme unos que hicieran sus veces en Santafé que no les cedían en celo; entré en otra feliz opresión. Mis años aumentaban y yo contraía un hábito dichoso de retiro y cierto gusto a la pureza; la religión completó esta obra» (De Caldas, 1978: 170). En otra de las tantas cartas que le escribía a su mentor Mutis, quejándose de su profunda depresión, dice refiriéndose a los desvíos babilónicos del Barón:

¡Qué diferente es la conducta que el señor Barón ha llevado en Santafé y Popayán de la que lleva en Quito! En las dos primeras ciudades fue digna de un sabio; en la última es indigna de un hombre ordinario. El aire de Quito está envenenado, no se respiran sino placeres; los precipicios; los escollos de la virtud se multiplican, y puede creer que el templo de Venus se ha trasladado de Chipre a esta ciudad. Entra el señor Varón a esta babilonia, contrae por desgracia amistad con unos jóvenes obscenos,

disolutos le arrastran a las casas en que reina el amor impuro; se apodera esta pasión vergonzosa de su corazón, y ciega a este sabio joven hasta un punto que no se puede creer. Este es Telémaco en la isla de Calipso. Los trabajos matemáticos se entibian, no se visitan las pirámides, y cuando el amor a la gloria reanima a este viajero, quiere mezclar sus debilidades con las sublimes funciones de la ciencia. [...] A veces compadezco a este joven, a veces me irrito. Cuando me anima esta última, me parece que veo reanimarse las cenizas de Newton, de Newton que no llegó a mujer, y con un semblante airado y terrible decir al joven prusiano. ¿Así imitas el ejemplo de pureza que deje a mis sucesores? (De Caldas, citado por Díaz, 2012: 117–118).

Por el contrario, para el sabio Payanés, no estaba dentro de su agenda exteriorizar los placeres perversos del cuerpo, que serían mal vistos ante los ojos de dios; no quería padecer de las condenas apocalípticas, ni deseaba terminar sudando sangre en las calderas infernales de satanás; su sensibilidad amorosa era platónica, se satisfacía con amar y nada más, en otros términos amaba la idea que era su mundo perfecto; por eso, no resulta extraña la forma intempestiva en que decidió casarse por poder, solo para «servir a Dios», sin previamente haber conocido a su futura esposa, sin poseer el más mínimo acercamiento afectuoso. Escribía cartas, que más que expresiones de delirio amoroso, denotaban una precariedad amorosa en su personalidad en la que escondía algún fantasma perturbador y oscuro que lo perseguía sin compasión, lo angustiaba en sus errabundeos y cuyo fluir no tenía principio ni fin, esto decía en una de sus cartas, antes de conocer a su esposa:

Mi esposa, mi Manuelita: ya puedo decir esposa sin temores. Lo eres, perdona a tu esposo que trate ya sin señorías, ni ustedes. ¡Eres mía, Gran Dios! ¡Que conquista! Yo quiero desde hoy tratarte con la igualdad de esposo, y quiero gustoso renunciar a esos tratamientos que no inspira el amor puro, casto, noble, espiritual, santo que te profeso. Manuelita, dulce Manuelita, trátame del mismo modo. Permite que te corrija un error que lo has recibido de mis P.P. y de todo Popayán. Mi nombre es Francisco y por devoción José. Yo quiero que desde hoy me llames mi Franco, que me trates de tú, que tengas conmigo la misma confianza que yo tengo con mi Manuelita (De Caldas, 1978: 303).

Sus preocupaciones amorosas eran teologales, la pureza del amor, la castidad del cuerpo, la entrega a Dios; navega en una contrariedad sin remedio, imbuido de una amor idealizado; está seducido por las quimeras de la perfección del alma, repitiendo así un ciclo tormentoso del que no puede escapar; esa especie de torre de cristal intocable a la que se retira para separarse del mundo exterior. Hay en él una perturbadora asociación entre esos amores que lo asoman al infierno y las bondades de la perfección que lo conducen al edén; por eso renueva permanentemente los votos de pureza y de pudor diciendo: «Que en nuestros corazones reine Jesucristo, la pureza y la santidad [Sus frases más parecían expresiones místicas que amores carnales]: ¡Cuando enlazando nuestras manos, las levantaremos al cielo para bendecir sus bondades! Nuestros corazones deben estar siempre nadando en amor de Jesucristo, y en el mutuo que nos debemos profesar» (De Caldas, 1978, 313–314).

Pareciera decir, al estilo platónico, que este mundo, en el que le ha tocado vivir y actuar es pura apariencia e imperfección y que la pureza solo sería alcanzada en el topos urano o región celeste y elevarse hacia allá sólo sería posible con la perfección de la matemática; por eso la utilización de los símbolos abstractos como los números, las ondas geoestacionarias, le eran más importantes que los abrazos los besos o el placer de la carne. En su pensamiento ardía frenéticamente el alfabeto de las constelaciones; su corazón se aceleraba viendo un eclipse de luna o intentando nombrar las estrellas del firmamento haciendo uso de los caracteres griegos y; mientras el sol bajaba y la luz se tornaba amarillenta, él salía de su soledad interna para idearse ingeniosas conjeturas, que intentaba comprobar con obsecuentes cálculos matemáticos. En esa suerte de mescolanza ecléctica entre ciencia y religión, reivindicaba los placeres puros, aquellos que sofocaban los placeres mundanos y por eso decía, con convicción cristiana y rigor científico: «Sólo el contento de la virtud supera al que proporcionan las ciencias útiles a un aficionado, ¿y cuánto sirven estas para elevar nuestra alma al que las ha creado todas? Si el avaro, el lascivo, el vengativo, el guerrero, el conquistador supieran que sin tantos afanes, disgustos, cuidados y fatigas había placeres puros y sin remordimientos ¿no se transformarían estos infelices en Cassinis, Cailles, Montuelas, Delisses? Convengamos en que el cultivo de alguna ciencia es una barrera casi insuperable para el vicio» (De Caldas, 1978: 46).

Desencantado de su condición de científico marginal, pretendió dar inicio a su propio trabajo intentando realizar un proyecto paralelo al abordado por el díscolo Barón, que para nada quería tenerlo en sus expediciones. El sabio criollo, estaba engeguado, por trazar una clara frontera entre los conocimientos legítimos venidos de la matematización y clasificación de la realidad y el desdén por los otros conocimientos que consideraba ilegítimos e ignorantes; estaba convencido que pensar en serio era pensar con rigorismo matemático, era aferrarse a las cadenas de los artificios de la objetividad, de la mensurabilidad y de la neutralidad del conocimiento experto; toda quimera cosmovisiva sería un simple artilugio engañoso; por ello queriendo competir con Humboldt, trató de realizar un viaje «siguiendo la ruta de Guayaquil; Barbacoas, Buenaventura, Panamá, Portobelo, Cartagena para culminar en las estribaciones de la sierra Nevada de santa Marta. En desarrollo del mismo y con el auspicio de Mutis pretendía hacer la relación del viaje con notas relativas a las costumbres, producciones, carácter, política, etc., de los lugares recorridos, así como descripciones de plantas y de los animales, observaciones meteorológicas y astronómicas» (Díaz, 2012: 122). Su desencanto fue mayor cuando constató que tal empresa exploradora nunca se podría realizar.

En su lamento nostálgico de amor agónico por la ciencia, descarga su amargura elocuente, endilgándole su indigente condición, al haber nacido y vivido en un país de bárbaros, carente de libros y de maestros que entregasen las luces de un saber puro, no contaminado de suciedades de esta naturaleza pródiga y virgen pero salvaje, que tan solo transpira ignorancia. Su alma se siente lastimada, su horizonte es gris, por eso en sus expresiones y cartas se notará un sonoro lamento de heridas

que lo abrazan y que lo hacen sentir agonizante; en carta del 20 de noviembre de 1800, le dice a Santiago Arrollo:

Es verdad que a mucho tiempo que hago mi principal ocupación de la botánica en un país virgen y que ofrece un campo inmenso en qué cebarse, ser útil y divertirse. Pero ¡cuántos obstáculos hay que vencer para llegar a una medianía! Sin libros, sin maestros, todo se ha de sacar de los pocos que a fuerza de fatiga he podido conseguir. No tengo a mi disposición, ni hay en Popayán, que el curso escaso de Ortega, la parte práctica de Linneo, las instituciones de Tournefort y Quer. Estos forman mi biblioteca: y ya ve Usted lo poco que hay en esto, y cuanto falta para tener lo más necesario (De Caldas, citado por Díaz, 2012: 125).

Vistas así las cosas, estos territorios otrora en estado natural y salvaje, podrían ser ordenados bajo la impronta racional e incorporarlos como nuevo continente, dentro de los marcos de referencia europeos, es decir inscritos en la retórica del progreso y la civilización, esto es, en la colonialidad del saber, del ser y del poder. Por supuesto estos dos personajes (Humboldt y Caldas), pertenecían al mismo lugar de enunciación del saber colonial, por eso no estaban interesados en tender redes de dialogo con las gentes de las tierras conquistados, ambos se sentían teñidos con el color blanco de la episteme ilustrada; se sabían miembros de una comunidad cultural autocomprendida y autosuficiente, que buscaba subsumir lo singular en el marco de una cultura totalitaria y universalista, por fuera de la cual no existen otros mundos posibles. Esto explica, de alguna manera, porqué el ilustrado criollo Francisco José de Caldas, a pesar de rendirle un culto apologetico al Barón de Humboldt, éste siempre mantuvo una distancia bastante prudente con el sabio local; era subliminalmente la distancia entre el centro y la periferia en las prácticas científicas. Caldas siempre miró al prusiano, como el personaje que iba a reivindicar su vida de científico y a encumbrarlo en las grandes ligas de la república universal del saber; por eso lo seguía minuciosamente y buscaba de manera incesante tener encuentros con él; esto decía en una carta enviada a su amigo Antonio Arboleda el 6 de octubre de 1806:

Estoy resuelto a seguir al Barón hasta Guayaquil y esperarlo en Ibarra, procurando instruirme y chupar cuanto sea posible a este sabio viajero, para ilustrarnos alguna cosita y salir de la barbarie. Usted no deje de insinuársele y recomendarme para que me trate con distinción y me enseñe.

Mis trabajos siguen y tendremos que mostrar al Barón. Usted copie cuanto pueda y chúpelo como sanguijuela, que yo haré aquí otro tanto.

El último extracto de las observaciones de Humboldt ha conmovido mi alma de tal modo que creo ya formarme al lado de ese sabio en los géneros en que ya he adquirido algunos conocimientos. La astronomía, la geografía, la botánica, la química serán mis objetos favoritos y beberé con ansia cuanto se digne enseñarme ese hombre célebre. Estoy resuelto a pasar a Ibarra a esperarlo, acompañarlo hasta aquí, recorrer los alrededores de esta ciudad y seguirlo a Guayaquil; esta es Santiago, la ocasión de

saber algo y de tomar ideas fundamentales en todos los géneros (Díaz, 2012: 105–106).

Quizá lo que no comprendía el sabio Payanés, era que para el imperialismo ilustrado, los únicos dueños de la razón eran los europeos y por tal condición, el conocimiento que se tuviese de estos territorios, incluido el conocimiento de su protuberante riqueza, solo era pertenencia de ellos; la colonización, experimentación y exploración que se ejecutaba con los proyectos expedicionarios, constituían un tutelaje que «generosamente» ellos hacían a estos pueblos bárbaros, preparándolos para su conversión a una «mayoría de edad», es decir para sacarlos de su estado de postración, de abatimiento y languidez. En ese escenario Caldas podía cumplir el papel de un buen gregario marginal, pero nunca alcanzaría la cima encumbrada de un sabio del primer mundo. Nunca se percató que sus aportes, sugerencias y observaciones se daban dentro de unas relaciones de poder imperial. Es más en su efímero paso por Popayán, el Barón se refería a la juventud de esta ciudad de manera sarcástica y prejuiciosa en los siguientes términos:

Los habitantes de esta ciudad tienen una cultura mayor de la que pudiera esperarse, pero mucho menos de lo que ellos se imaginan. Aquí todos recetan, porque han leído a Tissot y todos saben química y física, porque han leído Las maravillas de la naturaleza. Por lo demás, es muy débil el amor a las ciencias de que tanto se lisonjean estos habitantes. Ninguno ha querido acompañarme en nuestras excursiones difíciles, ni nos han preguntado el nombre de una planta ni de una piedra. Ninguno ha examinado las maravillas que tienen alrededor de sí, tales como las bocas del volcán, su altura, su situación, bien que esta reprensión puede hacerse a toda la América. A pesar de esto, me satisface mucho ver aquí buenas disposiciones, una efervescencia intelectual que no era conocida en 1760, deseos de poseer libros y de conocer los nombres de los hombres célebres, una conversación que rueda sobre objetos más interesantes que el nacimiento de calidad y nobleza. Todo esto forma un buen augurio; pero temo mucho que no pasen de aquí, si no se muda enteramente el plan de educación, si no se les hace entender que no se puede aprender todo en dos días, y que vale más saber poco como se sepa bien. Nuestro espíritu es como el agua, pierde en profundidad a medida que se extiende por el terreno. Por lo demás, la física, la ciencia que falta a todos los americanos, no puede echar raíces profundas sino en una generación robusta y enérgica. ¿Qué se puede esperar de unos jóvenes rodeados y servidos de esclavos, que temen los rayos del sol y las gotas del rocío, que huyen del trabajo, que cuentan siempre con el día de mañana, y a quienes aterra la más ligera incomodidad? Estos jóvenes no pueden dar sino una raza afeminada e incapaz de los sacrificios que piden las ciencias y la sociedad (Humboldt, citado por Silva, 2008: 214).

Francisco José de Caldas y Tenorio, era una suerte de rebelde de aldea, sus doctrinas científicas llevaban la marca indeleble de la visión ilustrada europea, preparadas para despreciar, desdeñar, vilipendiar y detestar a los habitantes de su propia tierra –considerados desde su arrogancia cientifista y bisona como bárbaros o en minoría de edad–. Si la religión y el poder pastoral cristiano, constituyeron los dispositivos racializadores para el desconocimiento e inferiorización del otro, sería ahora la

ciencia ilustrada la encargada de inventar los nuevos estereotipos estigmatizadores y fisuras desgarradoras, sobre la condición de los negros e indígenas del período colonial y republicano; esta pirámide jerárquica estaría obcecada por la blancura de sangre; sobre este particular nos dice Peter Wade (1994: 39–40): «En la preocupación obsesiva por el color y la condición social que caracterizaba a esta sociedad de castas, sólo una cosa era segura: ser negro o indígena era malo, ser blanco era bueno. Ser rico solamente era útil pero inadecuado: entrar a las universidades, la Iglesia o la administración requería pruebas de limpieza de sangre y cualquier herencia dudosa era un gran obstáculo. Después de la Independencia hubo continuidad y cambio a la vez. El bajo estatus de lo negro o lo indígena todavía estaba marcado».

A pesar del rechazo, para acceder a hacer parte de la élite científica mundial, los criollos nunca dejaron de identificarse, así fuese de manera nostálgica, como Españoles de pura sangre; el propio Humboldt refiriéndose a los criollos decía «Estos prefieren que se les llame americanos; y desde la paz de Versalles, y en especial después de 1789, se les oye decir muchas veces con orgullo: Yo no soy español: soy americano, palabras que descubren los síntomas de un antiguo resentimiento» (Humboldt, citado por Blanco, 2010: 126). Más que víctimas como suele identificárseles en la narrativa oficial, fueron agentes, que hasta donde se lo permitió la segregación científica Europea, fungieron como acólitos que se beneficiaron de los privilegios del dominio Español y, para ello las prácticas científicas se constituyeron en la correa de transmisión, que les permitió por momentos obnubilarse con el sueño del dominio y el poder del conocimiento, pues éste siempre fue inseparable de las prácticas políticas. Francisco José de Caldas, por ejemplo, fue uno de los pocos criollos que temporalmente pudo gozar de los privilegios de estudiar en una institución como el colegio Nuestra Señora del Rosario, reservado para la educación de los españoles.

3.2.2. Camilo Torres Tenorio: el abnegado abogado teologal y sus encrucijadas ilustradas

Los peninsulares que arribaron a la conquista de los territorios aborígenes, estaban movidos por dos intereses: Uno, porque esta aventura les proveía fortuna, riquezas materiales y prestigio y; dos, por designación exclusiva de la corona a cumplir funciones burocráticas específicas. El señor Francisco Jerónimo de Torres y Herreros, padre de Camilo Torres Tenorio, participaba de la primera, es decir, de esas ansias de enriquecimiento que habían despertado las ambiciones pérfidas de conseguir oro inundado de silencio y de sangre; entonces, quienes se embarcaron en esta andanza episódica, vistieron a Cristo con charreteras e iniciaron su empresa agresiva para conseguir fortuna sobre el desprecios de todo lo existente en estas tierras esplendorosas. De esta manera llega a Popayán, el señor Francisco Jerónimo de Torres y se casa con la señorita María Teresa Tenorio, de descendencia criolla y conformarían una familia compuesta por ocho hijos, entre ellos, Camilo Torres

Tenorio, quien sería el cuarto hijo de ese matrimonio. Su padre siempre quiso que sus hijos estudiaran en la universidad de Salamanca, en donde él había realizado sus estudios, pero dada la lejanía y la falta de recursos suficientes, no era posible cumplir ese deseo. Camilo Torres Tenorio, entonces, inicia su educación en el colegio Seminario de San Francisco de Asís en Popayán y se gradúa de Bachiller en filosofía, licenciado y doctor en teología y cánones; luego se trasladaría a Bogotá en donde profundizaría su formación en colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, cursando estudios en derecho civil, canónico y público. Para cumplir este cometido, debió demostrar la pureza de sangre de sus familias, en tanto, en la Nueva Granada, la educación letrada era un beneficio exclusivo para los peninsulares. Diego Castrillón Arboleda, nos dice refiriéndose a la formación de la familia Torres Tenorio: «Desposado en Popayán [el padre de Camilo] con doña María Teresa Tenorio (prima hermana del padre de don Francisco José de Caldas), de esta unión vinieron nueve vástagos, seis mujeres y tres hombres, de los cuales Camilo Clemente era el cuarto y Jerónimo Antonio el sexto. Esta circunstancia hizo que Camilo heredara los privilegios del mayorazgo, por ser el primero de los varones» (Castrillón, 2003: 12).

Como todas las familias llegadas de la península, el padre de Camilo Torres, era un connotado minero, esclavista y propietario de vastas extensiones territoriales en la costa del Pacífico, al sur de Neiva y en las inmediaciones de Popayán y Camilo Torres Tenorio, por ser el primogénito entre los varones, sería el heredero natural de la fortuna a la muerte de su padre. Sin embargo, éste desde muy joven definió sus inclinaciones y apetencias por las letras y la jurisprudencia, quizá influenciado por las ideas ilustradas que empezaban a penetrar en el sistema educativo de la Nueva Granada y por la llegada al Seminario de Popayán del Ilustrado José Félix de Restrepo, cuyo plan de formación era coincidente con las reformas educativas borbónicas del fiscal Moreno y Escandón y que en su parte nodal tenía que ver con un cambio de orientación que dejaba atrás la escolástica, para abocar conocimientos experimentales, a través de métodos inductivos, que condujeran a conocimientos útiles y pragmáticos de cara a privilegiar la acumulación de capital y la prosperidad del reino. Esta circunstancia, no le permitieron a Camilo Torres el ejercicio del privilegio del mayorazgo y, entonces le correspondió a Jerónimo, su hermano, abocar la dirección de los negocios y las propiedades de la familia, que luego del deceso de su padre habían entrado en clara bancarrota. No de otro modo se explica, por qué, al contrario de su padre, las preocupaciones del ilustrado Payanés, estuvieron enfiladas al ejercicio de la jurisprudencia, la teología encubierta, la docencia y la burocracia en el cabildo de Santa fe. A la muerte de su progenitor, la familia empezaría a tener dificultades económicas, que la llevarían a vivir una vida de falsas opulencias, toda vez, que siendo Popayán una ciudad con marcadas costumbres aristocráticas, sería indigno aceptar las precariedades impuestas por ese terrible destino, pues constituirían signo inequívoco de vergüenza y deshonor familiar. Por otra parte, en una estructura social jerarquizada como la española, a los criollos les otorgaban cargos burocráticos de poca monta, por tanto en su práctica profesional, al igual que a otros neogranadinos, les correspondía «ser

defensores de pobres», es decir, abocaban litigios de personas acusadas, que poseían escasos recursos económicos⁹, cuyos pagos no alcanzaban para sostener un tren de fastuosidad; mucho más si se tiene en cuenta, que la gobernación de Popayán y su capital, se convirtieron durante gran parte de la colonia en el territorio de concentración de riquezas mineras más importantes del reino y en el segundo centro administrativo más connotado después de Santafé de Bogotá. Víctor, Manuel Uribe Urán (2009: 22), nos dice refiriéndose a esta profesión:

Los abogados en ejercicio cumplían con una serie de funciones profesionales: redactar escrituras y testamentos para las familias ricas; formular contratos comerciales para los mercaderes locales o extranjeros; intervenir en disputas fiscales, casos criminales o litigios en torno a dotes, vínculos de bienes, herencias, donaciones, derechos de posesión de tierras, propiedades y minas, así como también en asuntos de honor, una de las mayores preocupaciones de la sociedad hispánica. Adicionalmente, todos los abogados tenían que pasar un tiempo ejerciendo como «abogados de pobres», los actuales defensores públicos, obligación que a muchos les disgustaba profundamente y que trataban de evitar valiéndose de toda clase de excusas, desde la falta de ropas apropiadas hasta la necesidad de manejar sólo casos pagados para supuestamente apoyar a sus pobres familias. La Real Audiencia instaba a los abogados a no presentar excusas «ridículas» para evadir las visitas regulares a las cárceles que estaban obligados a hacer en cuanto «defensores de los pobres». No era raro que abogados como Jerónimo Torres, miembro de una rica familia minera y terrateniente de Popayán, se representaran a sí mismos en litigios de tierras y de minas, o que le hicieran favores al cabildo de su ciudad o a su familia y amigos. Otra de las principales ocupaciones de los letrados era el manejo de los asuntos legales de la iglesia católica o de clérigos particulares en asuntos como la administración de sus, a menudo, sustanciales fortunas, o representándolos en frecuentes litigios relacionados con ellas.

Aquí en Popayán, se había edificado una aristocracia, que reclamaba abolengos inexistentes y que se vanagloriaba de tener sangre azul y blasones sustentados con

⁹ Víctor Manuel Uribe Urán (2009: 24), refiriéndose a la profesión de abogado en la Nueva Granada dice: «Antes de ingresar a la burocracia, lo normal era que un abogado recién graduado sirviera un poco como aprendiz o «meritorio», es decir sin paga, a menudo en la misma dependencia donde habían servido sus parientes. Posteriormente, podía enseñar un tiempo y prestar sus servicios en un cabildo, no necesariamente en su región nativa, como regidor, alcalde ordinario o asesor. Estos eran, en general, cargos honoríficos, casi siempre sin salario y considerados una especie de carga. En ese momento, y de ser posible siguiendo ocupado en la enseñanza del derecho, el joven abogado estaba listo para ingresar a la burocracia colonial en el usual bajo cargo de «oficial secundario», «oficial mayor» o «asesor» de un monopolio fiscal como el estanco del tabaco, o como «teniente asesor» del gobernador de una provincia. Estos cargos acarreaban un salario nominal anual de entre 400 y 1.000 pesos.

El salario más bajo era aceptable siempre y cuando el cargo se pudiera desempeñar no lejos de Bogotá o de otro centro urbano, como Cartagena o Popayán. De otra manera, se esperaba un mejor sueldo. Hacia fines de la década de 1790, por ejemplo, ningún abogado quería aceptar el cargo de «juez letrado» de la ciudad de Mompós, con un salario anual de sólo 500 pesos, por lo que para agosto de 1800, el virrey había autorizado aumentarlo a 1.000 pesos».

riquezas y boato producto de la opresión, la explotación y la sangre de esclavos e indígenas. La abogacía aunque no constituía una profesión para el enriquecimiento y lucro personal, sí otorgaba prestigio y Camilo Torres Tenorio, supo entender que utilizando esta notoriedad que daba fama, podría convertirse en un productivo prestamista, lo que suponía utilizar inescrupulosamente su posición social de hombre reconocido y perteneciente a la clase alta ilustrada, para conseguir los recursos que la jurisprudencia, la docencia y la burocracia no le habían permitido; además esa misma condición le permitió involucrarse en actividades lucrativas, promoviendo negocios de comercialización de piedras preciosas, combinando su actividad intelectual con el comercio, esto es, con el rostro económico de la ilustración.

Nada más extraño y disparatado, para un cristiano consumado y teólogo, como Camilo Torres Tenorio, enfrentar el viraje en las formas de mirar e interpretar el mundo, que habían llegado con las reformas de la Ilustración Borbónica. Despojarse en su actuar de esa oratoria y milimetría escritural, de la que hacía alarde, era una verdadera hazaña si se quiere herética; él que había adquirido la fluidez elocuente de la palabra, la agudeza y la elegancia de la retórica, estudiando en el magisterio de la iglesia; abocar que la verdad ya no provenía de Dios, sería un giro mortal, que taladraba su conciencia, como una gota de agua cinceland una piedra, no por la fuerza sino por su constancia. Así que a Camilo Torres Tenorio, no le quedó alternativa posible que dejarse contaminar por esa oleada racional, que arrasaba desde Europa todo lo que encontraba a su paso; debería entender como lo expresa Santiago Castro Gómez (2005: 145), que: «La política borbona ya no parte de Dios como garante de un orden cósmico eterno, sino de la actividad humana (el trabajo productivo) como único medio para ordenar la naturaleza y someterla a los dictados inmanentes de la razón».

La disputa por el nombramiento de las cosas, en el nuevo régimen de verdad, adquirirá connotaciones especiales; el concepto de «caridad cristiana», por ejemplo, se desligaría de la conmiserableza humana y sería sustituida por el criterio de «utilidad pública», más compelido a hechos pragmáticos del mundo productivo. A Camilo Torres Tenorio, le correspondería realizar un esfuerzo hermenéutico, para poder hacerle el esguince a las ideas que negaban la existencia de ese ser supremo en quien se encarnaba la potestad única de proferir la verdad; en ese angustioso mirar hacia otro lado, le endilga la culpa a Aristóteles; así lo expresa cuando en 1783, escribe un discurso sobre la mecánica, en el cual con tono irritante plantea:

Cayó Aristóteles del trono a cuyo pie con despótico dominio tenía cautivada la razón. Llegó ya en fin el tiempo en que solo renace la experiencia y la razón: ya la naturaleza se digna hablar con más confianza a los filósofos, o para explicarme más claro; el Maestro Omnipotente que es el que descubre la verdad a los hombres, en el silencio de sus pasiones, ya habla de más cerca de aquellos que desnudos de sus preocupaciones, se llegan a consultarle. En aquella filosofía Escolástica, en que sólo se raciocinaba sobre las ideas falsas y confusas de los sentidos, y sobre las ideas vagas y

indeterminadas de pura lógica, que hay que admirar hayan caído los hombres en los más groseros errores (Torres, citado por Lozano, 2016: 6–7).

Los esfuerzos intelectuales, se desviarían ahora, en poder ubicar a Dios en esta trama renovadora de la razón inmanente, que parecería más bien un sueño sórdido, en tanto para Camilo Torres, el universo físico que rodeaba y albergaba la vida, seguía siendo el producto de la mano de ese arquitecto de la naturaleza, que en su infinita gracia misteriosa y misericordiosa, había inventado ese cosmos, indescifrable sin su sabiduría. Era un reto mayúsculo para el conservadurismo dogmático cristiano incubado en la epidermis del jurisconsulto Payanes, dejar atrás, a ese Dios cuyos principales referentes, hasta entonces, eran el séquito de santos y doctores de la iglesia, que lo acompañaban en sus prédicas; para aceptar a un dios extraño, ahora revelado, como por arte de no sé qué delirio, en los animales, en los minerales, en las plantas, en la fauna. Era para el patricio Payanés, cuestionarse en su mismidad, desprendiéndose de la religión en tanto fe (creer para comprender diría San Agustín de Hipona) y, adoptar la prédica ilustrada de la autonomía, del pensar por sí mismo, de salir de esa culpable incapacidad; en este callejón sin salida se debatían las angustias existenciales de Camilo Torres Tenorio; estaba profundamente influenciado por las ideas de la revolución científica, pero en su ser fluía la lava ardiente de un alma atrapada en un régimen aristocrático de carácter teocrático, de una sociedad que vivía para y por el más allá, cuya felicidad sólo se consumiría con la bendición de Dios; la única igualdad posible se encontraría en el bautismo y la comunión; la ciencia para la comprensión del mundo sería la teología y el comercio constituiría una magnífica coartada para la expansión de la fe. Para él, la ilustración que vertiginosamente se había trasladado a la Nueva Granada era una especie de máquina a vapor, movida por Jesús de Nazaret. Por eso conjuntamente con su primo Francisco José de Caldas, seguían yendo a misa y creyendo en que la Iglesia cristiana, institución legítima por excelencia que les aseguraba la salvación de sus almas; así abdicaran de la escolástica Aristotélica por considerarla apriorística, abstracta y deductiva. Rupturarse en sus convicciones se constituía en un verdadero giro Copernicano; bien lo expresa Diego Alejandro Lozano (2016: 7–8):

La Ilustración neogranadina, reitero, es eminentemente cristiana. Lo que se transforma es el concepto de Dios, su lugar, el medio para relacionarse con Él, el papel de la razón y las autoridades como intermediarias, pero Dios sigue siendo el horizonte, el principio y el fin. Quiero decir, en la medida en que la filosofía escolástica era, por definición, de carácter religioso, la nueva filosofía no era, entonces, de carácter puramente materialista, secular ni mucho menos ateo. Era naturalista, viendo la naturaleza como la obra del Creador, y esto último le daba legitimidad y sentido a la investigación científica. Por lo tanto, el lugar de Dios también era transversal y definitivo.

Si alguien se ha ganado el crédito propiciador de esa intranquilidad y desasosiego del criollismo Ilustrado Payanés, es José Félix de Restrepo, él mismo cuenta que solía consuetudinariamente reunir, por fuera de las clases del seminario, a un grupo de

jóvenes ávidos de conocimientos diferentes en un aposento para explicarles algunas nociones elementales de anatomía, meteorología y movimiento de los cuerpos celestes y como lo sugiere Juan Manuel Pacheco (1975: 37): «Los ilustrados del Nuevo Reino no encontraban dificultad en conciliar su fe católica con la «nueva filosofía», que se reducía más que todo al entusiasmo por las ciencias. Más aún, descubrían en éstas un camino para llegar a Dios».

Pero en la historia oficial a Camilo Torres Tenorio, se lo encumbra, como un gran prócer de la independencia, cuya realización literaria más renombrada de manera vehemente es el tan promocionado Memorial de Agravios. Lo que poco se ha dicho es que el documento en cuestión, escrito en 1809, nunca llegó al destino para el cual fue escrito, la Junta Central de España, es decir, tenía un único defecto: que no lo conoció nadie de la realeza. Más bien este documento ha servido para llenar de ampulosas prosopopeyas al abogado Payanés, sin dar cuenta que todas las reclamaciones y quejas consignadas, estaban precedidas de una alabanza indubitable a la corona Española, de quien, los ilustrados criollos, se reclamaban como sus hijos directos en estas tierras lejanas y sus quejidos desesperados que consignaban con pomposas y altisonantes letras, no eran para reclamar erguidos los derechos de los indios, negros y mestizos; sino por el contrario renegar de cómo a los blanquitos criollos de la aristocracia neogranadina, se los había aislado de las decisiones políticas y económicas, que la corona adoptaba en estas tierras del otro lado del Atlántico. «Su Memorial de Agravios no era más que un memorial de oscuros y pequeños resentimientos por los cargos que a ellos los criollos, no les había concedido la corona. Su Memorial era una afirmación rotunda e inequívoca de sus convicciones católicas y monarquistas, una cerrada y visceral abominación de los principios liberales y republicanos que podrían derivarse de las proclamas incendiarias consignadas en un libraco pérfido llamado los derechos del hombre» Paz, 2004 123). Miremos algunos apartes del documento, para no caer en especulaciones históricas:

No nos engañamos en nuestras esperanzas, ni en las promesas que ya se nos habían hecho por la Junta Suprema de Sevilla en varios de sus papeles, y principalmente, en la declaración de los hechos que habían motivado su creación, y que se comunicó por medio de sus diputados a este Reino, y los demás de América. «Burlaremos, decía, las iras del usurpador, reunidas la España y las Américas españolas...somos todos españoles: seámoslo, pues, verdaderamente reunidos en la defensa de la religión, del rey y de la patria» (Torres, 1809: 1).

En esta primera referencia se trasluce el estilo teologal del letrado Payanés, prescripciones que se convierten en una suerte de sermón que llama a la unidad entre la religión, el poder y una patria representada por un grupo reducido de letrados que reclaman su estirpe de sangre española; pues para la gran mayoría de mortales que habitan estas tierras, el documento no ocupa un solo renglón condenatorio del genocidio y exclusión de que han sido objeto nuestras comunidades nativas, negras y mestizas. En otro acápite prosigue:

Las Américas, Señor, no están compuestas de extranjeros a la nación española. Somos hijos, somos descendientes de los que han derramado su sangre por adquirir estos nuevos dominios a la corona de España; de los que han extendido sus límites, y le han dado en la balanza política de la Europa, una representación que por sí sola no podía tener. Los naturales conquistados y sujetos hoy al dominio español, son muy pocos o son nada, en comparación de los hijos de europeos, que hoy pueblan estas ricas posesiones. La continua emigración de España en tres siglos que han pasado, desde el descubrimiento de la América: la provisión de casi todos sus oficios y empleos en españoles europeos, que han venido a establecerse sucesivamente, y que han dejado en ellas sus hijos y su posteridad: las ventajas del comercio y de los ricos dones que aquí ofrece la naturaleza, han sido otras tantas fuentes perpetuas del origen de nuestra población. Así, no hay que engañarnos en esta parte. Tan españoles somos, como los descendientes de Don Pelayo, y tan acreedores, por esta razón, a las distinciones, privilegios y prerrogativas del resto de la nación, como los que, salidos de las montañas, expelieron a los moros, y poblaron sucesivamente la Península; con esta diferencia, si hay alguna, que nuestros padres, como se ha dicho, por medio de indecibles trabajos y fatigas, descubrieron, conquistaron y poblaron para España este Nuevo Mundo (Torres, 1809: 4).

El prelude de las «guerras de independencia» se inició con ese reclamo de la aristocracia criolla letrada por ser como ellos, es decir, ser descendientes de la satrapía que invadió las tierras indias; sería en ellos en quienes hallan su inspiración nuestros próceres de pacotilla, tanto Francisco José de Caldas como su primo Camilo Torres Tenorio. Estas élites y su descendencia fueron y siguen siendo culpables del silencio cómplice que nos ha envuelto y atormentado en esta larga noche de exclusión y de abusos suicidas. Al igual que los españoles pura sangre, ellos reclamaban en documentos –como este memorial– el heroísmo de la invasión, su hipócrita y abnegado sacrificio, para el beneficio de la corona; embobados en su propia contemplación, nos condujeron a la negación de nuestro pasado y nos enfilaron por el camino de la perdición. Irónicamente, son éstos héroes, los que embalsamados en los panteones y salas de museo, nos los venden como reliquias de un pasado que no es el nuestro; porque como lo dice el maestro Eduardo Galeano (1992: 4):

La historia real de América Latina, y de América toda, es una asombrosa fuente de dignidad y de belleza; pero la dignidad y la belleza, hermanas siamesas de la humillación y el horror, rara vez asoman en la historia oficial. Los vencedores, que justifican sus privilegios por el derecho de herencia, imponen su propia memoria como memoria única y obligatoria. La historia oficial, vitrina donde el sistema exhibe sus viejos disfraces, miente por lo que dice y más miente por lo que calla. Este desfile de héroes enmascarados reduce nuestra deslumbrante realidad al enano espectáculo de la victoria de los ricos, los blancos, los machos y los militares.

Se ha pretendido hacernos creer que el memorial de agravios, era un texto que, como preámbulo revolucionario, enarbolaba la dignidad de la naciente república y que constituía un ataque frontal al poder absoluto de la corona Española. Qué gran falsedad histórica. Era una reclamación exclusiva de esa élite, que se sentía acotada

en sus privilegios clientelares, como derivación de la puesta en práctica de las reformas Borbónicas. Era el grito lastimero de estos grupos exclusivos que habían fermentado y cuajado sus fortunas y consolidado su hegemonía estableciendo alianzas gestadas a través de matrimonios interfamiliares, que legitimaban el incesto como condición previa de pervivencia patrimonial, de riqueza y de blancura. Así constituyeron una red de familias de terratenientes, mercaderes, mineros, comerciantes, funcionarios y burócratas, quienes amparados en su privilegiada nobiliarios, monopolizaron en beneficio propio los réditos económicos y políticos de las regiones que conformaban la Nueva Granada. De la explotación esclavista y minera implantada a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII y, desarrolladas en el Cauca, Chocó, Pamplona, Antioquia, Mariquita, nacerían y se amasarían los caudales de riquezas que barnizaban los viejos linajes caballerescos de esta clase ornamental y parasitaria. Ver desvanecerse el prestigio alcanzado hasta entonces, amparado con títulos y cargos, como recompensa otorgada por la corona a la descendencia de los primeros conquistadores, constituiría el móvil de la reclamación que quedaba consignada en la rica prosa del abogado teologal Payanés; por fuera de esa pulida retórica estarían las ingentes necesidades de las comunidades dispersas, que solo podían confinarse en el olvido hasta volver invisibles su historia, su territorio, su espíritu y naturaleza. Cuando en el documento se realiza el reclamo sobre la fraternidad, la justicia e igualdad, ésta debería materializarse sobre la premisa de entender que América y España constituían partes indisolubles de una misma monarquía absolutista, así se registra:

No es explicable el gozo que causó esta soberana resolución en los corazones de todos los individuos de este Ayuntamiento, y de cuantos desean la verdadera unión y fraternidad entre los españoles europeos y americanos que no podrán subsistir nunca sino sobre las bases de la justicia y la igualdad. América y España son dos partes integrantes y constituyentes de la monarquía española, y bajo este principio y el de sus mutuos y comunes intereses jamás podrá haber un amor sincero y fraterno sino sobre la reciprocidad e igualdad de derechos. Cualquiera que piense de otro modo, no ama a su patria, ni desea íntima y sinceramente su bien. Por lo mismo, excluir a las Américas de esta representación, sería, a más de hacerles la más alta injusticia, engendrar sus desconfianzas y sus celos y enajenar para siempre sus ánimos de esta unión (Torres, 1809: 2).

Los supuestos revolucionarios ilustrados locales que amaban con reverencia al Dios traído desde España, desplegaban un extraño fervor que hacía pensar que su causa favorecía más a la corona que a los propios criollos. La igualdad que preconizaban, la proyectaban paradójicamente en el sentido más limitado del término; querían tan solo que se les garantizara la sucesión de los privilegios tanto de las riquezas materiales como de las prebendas burocráticas del estado; en esta trama sórdida encubierta bajo la fachada de una revolución patriótica se ubicaban las actuaciones de los criollos payaneses y las alegorías, alegatos y merodeos letrados del abogado Camilo Torres Tenorio, cuyos escritos más que consignas de guerra contra el régimen opresor, parecían panfletos aduladores, para realzar su gloria de burócrata de espíritu. Nunca estuvieron pensando en una patria grande o en una gloriosa

confederación neogranadina; como buen sabueso hermeneuta sus principios eran un pretexto para prolongar los inmensos recursos que seguían detentando, bajo en antiguo amparo de la casa moribunda del rey Fernando VII. En el pulimento gramatical del memorial de agravios, no existió espacio para condenar la rabiosa crueldad de los españoles, el espectáculo dantesco de la explotación esclavista, criminal, pordiosera y aventurera de aquellos descendientes –de los cuales ellos hacían parte– pues sus familias habían emigrado a estas tierras en busca de fama y de fortuna y en tal cometido, había destruido lo máspreciado de estas culturas. No se escribió un solo renglón sobre la desvergüenza en el cobro de tributos indiscriminados a los propios dueños de estos territorios. Para todos estos hechos hubo una total amnesia en la pluma del teólogo local; pue para los descendientes de Pelayo, la «separación con Europa, era al mismo tiempo, motivada por saberse y sentirse, en última instancia, europeos en las márgenes, europeos que no eran pero que en el fondo querían serlo (Mignolo, 2000: 70). Mientras los Ilustres Payaneses se rasgaban las vestiduras, por el poder que les iba como agua entre los dedos y se paralizaban paranoicamente, en la comarca Payanesa, empezaban a llegar los vientos huracanados que anunciaban el riesgo de caer en el régimen napoleónico y tiránico, entonces,

[...] a la ciudad empezaron a llegar las escabrosas noticias de lo que había ocurrido en santa fe de Bogotá esa tarde lluviosa del 20 de julio de 1810, donde los tribunales de la fronda y de la oligarquía criolla amalgamados y confundidos con la guacherna y la plebe de los barrios de San Victorino, Egipto y las Cruces, dizque se habían declarado en cabildo abierto y lanzado un confuso grito de independencia, que sin embargo reconocía la autoridad del monarca Fernando VII y declaraba de manera solemne el acatamiento a la autoridad de la Iglesia y que ellos, los blancos, los ricos, los descendientes de don Pelayo, no buscaban romper con la corona sino que lo único que anhelaban era que se considerase en la misma condición que se consideraba a los españoles peninsulares, que lo que pedían era que se les diese gobierno y prestigio, se les reconociera nobleza e inflamados títulos y que su revolución o revuelta no era más que una manera de preservar estos territorios del Nuevo Mundo de la codicia impía de napoleón y de las doctrinas sacrílegas y libertarias que habían incendiado a Francia y a nombre de las cuales se había guillotinado a los reyes; esa nobleza de alpargatas y de títulos falsos y de genealogías adulteradas empezó a comprender lo peligroso que resultaba comprometer en revoluciones a un pueblo sometido mucho más al poder de ellos y de sus privilegios económicos, que a ese poder lejano y difuso de un rey con cara de babucha, que ahora había sido destronado y cuyo futuro era tan incierto como podría ser el de ellos mismos si dejaban que esa revolución desplegara sus potencias justicieras y reivindicativas (Paz, 2004:118–119).

Esta aristocracia Payanesa endogámica, en su aislamiento, se había percatado, por la tozudez de los acontecimientos que todo privilegio comportaba peligros y desafíos y, que había momentos en la historia en que el escepticismo se apoderaba, como fuerza endemoniada, de la plenitud y del sosiego alcanzado con el ultraje y la humillación. Los acontecimientos que se sucedían a kilómetros de distancia en Santa fe de Bogotá, alertaban una posible funesta caída de sus apellidos insignes y, entonces pensaban en sus amigos de sangre, sobre todo en don Camilo Torres

Tenorio, ese prohombre de letras y jurisconsulto, que podría ser la ficha del ajedrez que los defendiera de la afrenta infamante de sus enemigos; imaginaban descubrir en un amanecer cualquiera la catástrofe vergonzosa y vergonzante de ver perdidos los paraísos que otrora los habían hecho felices por tanto tiempo. En sus pensamientos imaginaban ver marchitarse el poder, la riqueza y el emblema de sus títulos y su garbo patricio; era la primera vez que los sofocaba el silencio y veían a la gente demasiado lejana e indiferente; era una quimera intempestiva e intensa que no les dejaba conciliar el sueño. Se figuraban que en sus cabezas caerían coronas de martirio, que serían traídas desde las ruinas de las hondonadas de las minas y desde las arboledas de sus haciendas; sentían el eco burlesco que les auguraba la muerte en un matorral como un esclavo o paria cualquiera, habiendo dejado su mansión desierta con los ornamentos de marfil, los muebles gentiles y sus alfombras y cortezas perfumadas. Ante ese terror inminente que derribaba las murallas siniestras de sus vidas, miraban a Camilo Torres como su redentor y su alfil escondido, por eso,

[...] en Popayán sabían que su tribuno y esclarecido representante, don Camilo Torres y Tenorio, era una garantía de que sus bienes y privilegios serían defendidos con ardor y tesón contra la ambición de la chusma. Las noticias llegaban y decían que precisamente don Camilo, el que defendía los fueros de los descendientes de don Pelayo, el que predicaba más que ninguno que la revolución que se estaba haciendo era para defenderse y protegerse de las blasfemias igualitarias engendradas en la Francia Jacobina, no podía en ese momento de efervescencia y calor, dejar que lo que estaba pasando se convirtiera en una orgía libertaria para que la plebe enardecida exigiera derechos con los que no debía soñar. Por eso, en él confiaban, en don Camilo. Pues don Camilo, que pertenecía a la franja de los privilegiados, que era abogado litigante e insidioso, que conocía la casuística, que tenía algunas lecturas en su cabeza, a él no se le escapaba lo que estaba en juego en esos momentos en donde se ponía en entredicho todo un orden político, no solo en Europa sino que por reflejo y de manera muy especial en las grandes colonias ultramarinas de la España monárquica (Paz, 2004: 122–123).

Y en eso no se equivocaban, don Camilo, el abogado teologal, era su fiel escudero en la defensa de sus glorias mal logradas; él era como la sombra del monstruo vigilante, garante que sus privilegios no fuesen tocados; sobre él se afincaban las esperanzas de redención y conservación de los patrimonios y prebendas nobiliarias; con él y sus leguleyadas se detendría el espectáculo opaco de una posible invasión de la plebe sobre sus riquezas; él era el único que podía detener el oculto abismo de la oscuridad; con él se contendría, así fuese temporalmente, el tiempo del reloj que no permitiría palpar el gris desenlace tenebroso y frío de un final sin gloria acompañada del fantasma del olvido. Así fue como Camilo Torres, en el periodo de la denominada patria boba (1810–1816), terminaría liderando las ideas federalistas que garantizaban a la provincia su propia administración y gobierno, en tanto, «hacia el futuro, él, pensando en los privilegios de su casta asentada, poderosa y omnimoda, en la gran provincia de Popayán, que tenía extensión desmesurada y controlaba gran parte de las riquezas del reino, veía que este sacrosanto sistema

federal, que había garantizado la felicidad y el progreso en la nación de Jefferson y Washington, era sin duda el que más se avenía a sus intereses y a la idiosincrasia e índole de estos reinos desvertebrados y distantes» (Paz, 2004: 131); por eso, en otro de los acápites del memorial de agravios reclamaría con vehemencia que Popayán, motu proprio debería, sin discusión tener un puesto de privilegio en los entramados de la burocracia estatal; esto decía: «Popayán es una provincia que ha debido tener por sí sola otro diputado: es silla episcopal, tiene un colegio real, casa de moneda, tesorería y administraciones reales; en fin, manda o dependen de su gobierno ocho cabildos, algunos de ellos de más representación que los de las capitales de otras provincias del virreinato, que han formado terna para el diputado. Estos cabildos es preciso que vean con dolor semejante exclusión» (Torres, 1809: 11).

4. Popayán y los hijos de otro tiempo: la guerra algo más que la continuación de la política por otros medios

Llegado el siglo XIX, Popayán era la casa privilegiada en la que se guardaba con recelo la opulencia y se capitalizaba la riqueza esclavista de la colonia, con una aristocracia conformada por familias compelidas a usar el pozo turbio del incesto como condición necesaria para prolongar en el tiempo un retrato de sociedad orgullosa de sus ancestros nobiliarios; con hijos, unos nacidos, para defender desde la ciencia la condición de clérigos al servicio del mito de la omnipotente razón matemática con la cual se cartografió nuestro territorio para el servicio de la corona; otros más sutiles educados en las artes de la filigrana de las letras y el derecho, que garantizarían la preservación de las riquezas conseguidas en esa desenfrenada marcha aventurera del enriquecimiento ilícito, cuyas propiedades habían sido patentadas como beneficios de la conquista prolongadas en el tiempo, como lastre vitalicio de una clase ociosa y ensimismada por la opulencia de sus palacios y la quietud de sus imágenes petrificadas en sus escudos de armas. Ad portas de la supuesta revolución independentista, Popayán, defendía su postura colonial y de respeto para con la corona, por eso como lo define Germán Colmenares (1986:171): «la independencia en la gobernación de Popayán tuvo el aspecto de sucesivos acomodados y reacomodados del área de influencia de los centros urbanos coloniales. En 1810, Cali, Caloto, Buga, Cartago, Anserma y Toro se rebelaron contra la cabeza de la gobernación, que se mantuvo realista. Desde el primer momento del conflicto, las llamadas «ciudades amigas y confederadas» procuraron conservar para sí las regiones mineras que ellas mismas abastecían, pero que estaban dominadas por propietarios de Popayán». Hay que tener presente que en Popayán residían los esclavistas propietarios que controlaban la explotaciones mineras de la cuenca del pacífico, desde Barbacoas hasta el Chocó, ese no era un hecho de menor cuantía. Este fenómeno explica, de alguna manera, por qué desde finales del siglo XVIII, «Popayán era con Cartagena y mucho más que Santa fe de Bogotá, el nervio y el núcleo de todo el poderío español y el gran centro de decisiones. Y por eso mismo fue el eje de todos los grandes conflictos y convulsiones que empezaron a darse con motivo de la independencia. Y por eso

tuvo tan notoria, tan contradictoria y tantas veces tan trágica injerencia en todos los eventos que determinaron la gestación y la instauración de la vacilante y ensangrentada República de Colombia» (Paz, 2004: 139).

Las guerras de la naciente república, crearían otro perfil, con menos acento en la infecunda solemnidad erudita tanto científica como leguleya. Sería la emergencia de esta nueva realidad convulsa, contradictoria, conspirativa, intrigante y por qué no vivificadora y fantástica, embebida de sueños de gloria y atravesada por un torrente de muerte y anarquía la que definiría un nuevo rumbo de la historia. Hay algo de mágico y seductor en este periplo; todas las fuerzas se colocarían en tensión; había un bullir de fogosidades que provocaban vértigo; emergía un rebasamiento de esa magnificencia ceremoniosa y estática, para dar paso a lo difuso; no sería ya más el tiempo de las medias tintas, el ingrediente del conflicto de poderes alinderaría las conciencias y las pasiones; la consigna sería entonces vencer o morir, en esta batalla diaria el horizonte inmediato era la muerte o la gloria. Bien lo relata el maestro Víctor Paz Otero cuando describe a los jóvenes de la Popayán de entonces:

Allí en Popayán todos los héroes tenían la misma estatura, entre ellos no se creían las fatuas leyendas que se iban tejiendo en los costureros de las matronas para glorificar y mitificar las hazañas equívocas de sus vástagos. Entre ellos se conocían los verdaderos rostros; si bien el baile de las máscaras en que se habían comprometido para hechizar a una república sin historia servía exclusivamente para eso –para convertir la pequeña ciudad de Popayán en el salón dorado de ese baile– entre ellos el verdadero baile era sin máscaras. Ahí se podían mirar los rostros desnudos y a gritarse a voz en cuello las más sangrientas y descarnadas verdades. Ninguno se sentía inferior o menos héroe que el otro. [...] pero entre ellos eran impíos y demolidores, iconoclastas genéticos y temperamentales que no soportaban ninguna otra grandeza que no fuera la propia. Se habían acostumbrado a mirar al resto del país como habitado por seres inferiores, como por seres desclasados, como por turbios mestizos sin aristocracia en la sangre y en el espíritu (Paz, 1993: 40–41).

La denominada patria boba, cristalizaría una lucha a la usanza Hobbesiana de todos contra todos; el enemigo externo pasaría a un segundo plano y, la inquietud se desplazaría a afilar las armas y preparar los pertrechos para la batalla entre los propios hermanos por la supremacía de un modelo copiado de las metrópolis: el federalismo enarbolado por Camilo Torres Tenorio, en defensa del poder regional y, el centralismo acaudillado por Antonio Nariño; recelos políticos que desembocarían en alcances criminales y confrontaciones bélicas regionales con poderes provinciales irreconciliables. Muerto el Libertador la Gran Colombia se hizo trizas y de los tres pedazos en que quedó diseccionada, la parte de la Nueva Granada se dedicó a destrozarse internamente en una lucha sin cuartel por la disputa de los poderes regionales en donde cada caudillo participaba con su título de general, autoproclamándose como director supremo de la guerra, como lo hiciera José María Obando desde Pasto, cuando aun siendo realista enarbola las banderas de la defensa de los conventos, que por orden del gobierno, se habían dispuesto cerrar,

proclamándose, así mismo, como «Supremo Director de la Guerra, General y Jefe del Ejército Restaurador y Protector de la religión del Crucificado».

Las tropas y los contingentes de soldados, luchaban con denuedo pero sin un destino claro, porque los escamoteos de rebeldía no tenían un punto de salida como tampoco un norte de llegada; pero era la nueva fe impuesta por la guerra, que había dejado atrás, como cenizas de incienso, las necias ideas de los juriconsultos y el discurso cientifista de la razón. Son tiempos de disipación, de rompimiento con los lasos estamentales; son tiempos de desunión, de la polémica baja y estridente; del engaño como recurso abominable; del alinderamiento por odios infamantes y viscerales. Los ideales se ahogarían en el mare magnum de las intrigas, es la cara egoísta de una frenética agresiva e irresponsable, una suerte de camino escarpado que precede a la nada; una lucha dolorosa cuya predestinación pareciese ser el triunfo de la equivocación grotesca.

4.1. Tomás Cipriano de Mosquera: el parto bestial de locura suicida contra su propia parentela

De ese ambiente refractario, fatigado y farragoso, nacerán otros hombres con potencialidades ocultas llenas de ardorosos desafíos que los identifican con un destino y un futuro imprevisible de fronteras esquivas y patrias inasibles. Hijos de la propia aristocracia, paridos para replicar y perpetuar las herencias coloniales, se apartarían del catecismo familiar incluso a expensas de atentar contra los propios intereses patrimoniales de su parentela; una suerte de parto bestial de locura suicida contra su propio ser; uno de ellos,

El antiguo herrero y después general y presidente, José Hilario López, había sancionado la ley que declaraba abolida la esclavitud en todo el territorio de la república. Al principio no podían creerlo, no podían imaginar que uno de ellos hubiera levantado esa especie de cuchillo asesino para clavarlo en el corazón adolorido de la propia madre. Cuando la ley fue promulgada, la ciudad se dividió en dos bandos irreconciliables. Uno, acaudillado por un soldado fatuo y sin fortuna con ínfulas de poeta épico, uno de esos señoritos perfumados sin talento ninguno, cuyo prestigio residía únicamente en su fortuna de terrateniente esclavista: Don Julio Arboleda, un prócer equívoco y deslucido, quien se había cuidado muy bien de acrecentar sus caudales propiciando enlaces matrimoniales e incestuosos con las casa de los Mosquera. Trató de insubordinar la ciudad, promovió tumultos y asonadas, convocó mítines y reuniones en donde vociferaba que Popayán sin esclavos no sería nada. Pero sus arrebatos de tribuno mediocre y resentido no tuvieron mayor efecto, solo unos pocos curas y unos cuantos señores esclavistas le hicieron coro a sus diatribas envenenadas (Faz, 1993: 53).

En esa urdimbre sórdida que raya a veces en lo inverosímil, nacerían «entre encajes y cadenas», hombres como Tomás Cipriano de Mosquera, José María Obando, José Rafael Arboleda Arroyo y José Hilario López. Durante y después de terminada la

patria boba, el Cauca sería un escenario de disputas y guerras por el poder regional. Exceptuando a José Rafael Arboleda Arroyo, el resto de estos personajes, inscribirían con sus nombres y rubricarían con sus gestas inflamadas de odio y de valor, el relato de una historia hecha con los demonios de la pasión; todos ellos llegarían a descubrir «que la guerra era liberación y era orgía. Que era ruptura deleitosa del tiempo mezquino y continuo de ese orden fariseo donde la vida se les había convertido en un rito monocorde y asfixiante. Ese ritual y esa fisura que rompía el tiempo envilecido del ayer y del pasado los arrojaba al torbellino de una disolución momentánea que, sin embargo, era para ellos como una eternidad placentera» (Paz, 2004: 153). Se estaba en presencia de una arbitrariedad ruidosa y confusa, que ofrecía una fisonomía, donde poco importaba el sosegado pasado colonial, la nostalgia de un mundo apacible y provinciano, privado de entusiasmo y vértigo febril.

El gran general Tomás Cipriano de Mosquera, ese demente exquisito, como lo dibuja bellamente y con gran acierto el maestro Víctor Paz Otero en uno de sus libros, «había nacido para explorar horizontes más vastos y más excitantes que las verdes y plomizas colinas de Coconuco, donde no era feliz y se aburría como una ostra, imaginando que de continuar esa vida, sin riesgo y sin luces, terminaría solamente como un hacendado ridículo y anodino, como un poseedor de esclavos y latifundios, como un insípido hombre igual a sus antepasados y a sus parientes. Él no quería eso, él tenía sed de gloria y de aventura» (Paz, 2010: 157). Su vida estuvo impregnada por un alma de abismo, despertando en él un ardoroso y perturbador idealismo; por eso sus proyectos tuvieron un arrebatado y audaz vuelo lo que precipitaba a su sensibilidad a dar rienda suelta a la embriaguez de su voraz delirio, tanto en el plano político como en el emocional, no de otra manera se puede explicar sus, «Cuatro presidencias, seis guerras, una herida de mosquete en la cara, una bancarrota en Nueva York, dos exilios, cinco embajadas, dos matrimonios, ocho hijos en cinco mujeres, dos legítimas y tres no, de los cuales tuvo el último a los 79 años de edad. Todo, ostentosamente frente al público. Una vida de teatro. Admirado, odiado, temido, siempre fue considerado un personaje estafalario, extravagante, que oscilaba entre la farsa de vaudeville y la grandeza política (Caballero, 2017: 18–19).

Para Don José María Mosquera y Figueroa –padre de Tomás Cipriano– la revolución encarnaba un acto de desquiciamiento del orden, haría parte de la mala conciencia de la época; significaría rendirle culto a la muerte, a la ignorancia, al desasosiego y quizá lo más importante, constituiría, un atentado directo a los privilegios nobiliarios tan profusamente arraigados en la grandeza familiar y en la sociedad payanesa. Pero en aquella familia de alta alcurnia, por designio de no sé qué irresponsabilidad genética, se había colado un raro engendro, a quien su propio padre catalogaría como «revolucionario bueno para nada», un megalómano que construía sus propios altares para adularse a sí mismo por fuera del ritual de la familia y de una ciudad lúgubre y conservatizante; su personalidad transpiraba un orgullo feroz, una rebeldía anárquica y una sensibilidad extremadamente aguda en

sus actuares; su preocupación no fue precisamente la ejemplaridad de su conductas; siempre se consideró un poco dios, a quien nadie le podía dar órdenes; este sería el que luego le bautizarían en la guerra como el Gran General Tomás Cipriano de Mosquera y, a quien dibuja sarcásticamente su propio primo Julio Arboleda diciendo: «Cuando se trata de milicia es general en jefe, en diplomacia, primer embajador; en obstetricia el único partero; y en farmacia, boticario mayor; y Papa en Roma; y amo en la banca; y en Turquía, Mahoma» (Arboleda citado por Paz, 2004: 20).

La guerra sería la dulce ficción, el hechizo que cegaría la nueva imaginación; una especie de marea sin rumbo que atrapaba y arrasaba o, un relámpago que irrumpía intempestivamente en el cielo. Esa orgía se constituiría en el mecanismo por excelencia de legitimidad política, de competencia burocrática y de alteridad del poder durante el siglo XIX, que serviría además como elemento diferenciador entre las regiones que se disputaban la hegemonía de esa nación en proceso de construcción. El Gran General Mosquera, a pesar de vivir entre las mieles y vaivenes de la más ostentosa fortuna, como hombre incorregible, quiso siempre elaborar una reacción contestataria para sustraerse a esa atmósfera familiar que lo asfixiaba y lo atormentaba, incluso, apartándose en oportunidades de las propias tradiciones heredadas, atacó, a veces hasta con saña, las convenciones sociales aristocráticas, a las que consideraba arcaicas y caducas, es más, «Nunca tuvo veleidades de hacendado. Todas sus fibras y todas sus energías se concentraron desde siempre en la búsqueda terca y obsesiva de unas nuevas formas de poder donde la tierra no tenía mayor significación» (Paz, 2004: 21). En medio de ese rumor caballeresco, plagado de normas y excentricidades soberbias, sentía el general vivir en una suerte de campo minado problemático, y confuso e igualmente,

Creía haber nacido en un universo de fachadas, esas si blancas e impolutas, destinadas desde siempre a disimular en el esplendor de ese color ambiguo y fantasmal que parecía cubrirlo todo, la existencia de otro mundo real donde importaban la vida y lo innombrable, donde existía un mundo no protegido por modales artificiosos ni ocultamientos piadosos. Un mundo desnudo y violento, atravesado por el pecado y que respiraba el hábito de una intensa y triste podredumbre.

Contradictoriamente sin embargo, sabía que él había participado de ese mundo de sepulcros blanqueados que pertenecía a él y que algo de esa oscura y repulsiva sustancia se le había depositado en la interioridad de su ser. Que parte desea herencia familiar y ciudadana la llevaba incorporada hasta en la médula de sus huesos y que en no pocas ocasiones, y no precisamente a pesar de él mismo, había participado de estos rituales del encubrimiento y del engaño que obligaban a vivir la vida como una turbia farsa y como un precario y ridículo simulacro (Paz, 2004: 15).

Desde muy temprana edad, aflorarían en su cuerpo y en su ser, las preocupaciones y pasiones del espíritu, que lo conminaban a renunciar a la proximidad seductora de los vapores fantásticos que se anidaban en el ambiente familiar; como el marino

que renuncia al puerto, así mismo él abordaría otros caminos, entendiendo que solo desbaratando los encajes aristócratas regresaría al hilo con el cual había sido tejida la trama de esa sociedad pusilánime de señoríos hereditarios. Escaparse de la comodidad y de su zona de confort, constituía una operación de cirugía arriesgada, pues conducía a la privación o adelgazamiento de sus privilegios. Por supuesto que ese acto inhibitorio tuvo que ser doloroso pero liberatorio; constituiría, eso sí, una aventura locuaz propiciadora de un diálogo apasionante con el misterio, en el que estarían presentes fuerzas contrarias con voces entrelazadas en un conciliábulo confuso. Tomás Cipriano, quiso siempre escaparse del sopor de esa eterna vida monótona e inalterable y de la pesada y agobiante sociedad ladina y mojigata que era la Popayán de su tiempo, por eso era transgresivo al extremo, quería hablar en nombre propio sin mediaciones parentales o religiosas que cercenaran su creatividad de guerrero pasional, en esa marcha desbocada se deleitó hasta el cansancio con los amores considerados impuros; entre ellos la gran pasión de su vida, sería una mulata antioqueña de ojos verdes que conoció en Cartagena de nombre Susana Llamas, mujer tatuada con la marca del deseo, quien desquició y perturbó la vida sentimental del general, con un amor tan insólito como estrambótico y, a quien sin reparos instaló en el palacio presidencial y llevó para New York por una larga temporada. Sus convicciones religiosas, se apartarían por completo del sacrosanto canon cristiano católico, sus apetencias extramundanas estaban instaladas en la fascinación por la logia masónica, que nació y creció en estas tierras como ritual ilegítimo y prohibido practicada por ciudadanos ansiosos de libertad y, que le serviría al general de acicate para remarcar su oposición a la iglesia oficial y de paso a su hermano el arzobispo Manuel José Mosquera. Fue una de las máximas autoridades en el país de esta logia y sus allegados más cercanos hicieron parte del gabinete ministerial, así lo refiere Loaiza Cano (Citado por, Otero, 2015: 203):

La constitución de la nueva autoridad masónica inició una fase de evidente influencia de la masonería en la vida pública, influencia fundada en la promiscua relación entre la militancia masónica y la participación en el gobierno. El presidente de los Estados Unidos de Colombia era, al tiempo, la máxima autoridad del Gran Oriente de Centro y todo su gabinete ministerial pertenecía a las logias que él había fundado. Esa coincidencia fue explotada al máximo en ostentosos eventos callejeros; por ejemplo, el 16 de mayo de 1866 hubo un fastuoso desfile por las calles aledañas al palacio presidencial para proclamar al Soberano Gran Maestro y Presidente de los Estados Unidos de Colombia, Gran General Tomás Cipriano de Mosquera, poco después, el día clásico de la masonería escocesa, el 24 de junio, el general Mosquera fue nuevamente agasajado en un evento público en que fue proclamado como «protector Ad Vitam del Gran Oriente Central».

Aunque la historia oficial lo tenga registrado como un héroe, él en su tiempo representaría la figura contraria, el antihéroe que escapándose del orden social cerrado y conservador, protagonizaría una vida cuya guía espiritual estaba constituida por la brújula de su propia moral, con la cual había diseñado sus imperativos categóricos en contravía de aquellos socialmente reconocidos por la

sociedad en que vivía; por eso era un ególatra sin alambradas que lo detuviesen; un neurótico genial y desmesurado; su personalidad obsesiva era la condensación entre la grandeza trágica, el crimen y la arrogante fuerza de su astucia. Aborrecía la vida vulgar y rutinaria, sin retos que provocasen riesgo y aventura; por eso sostenía un conflicto interno entre ese ídolo temerario que encarnaba y su destino, pues este último marcaría su cuerpo y su rostro de manera inefable, además de erigirse en parte sustantiva de su propia gloria o perdición. En su trashumante vida, siempre fue consciente del infortunio, que irremediamente la guerra le propiciaría al final y, luchó denodadamente para escaparse escurriéndose por cuanto vericuetto encontraba para hacerse invisible o, al menos, para permitirse a sí mismo esconderse y despistar la fatalidad. Cuando en 1845 Tomás Cipriano de Mosquera llega al poder, con él empiezan a visualizarse los primeros brotes de la modernidad en la denominada por entonces República de la Nueva Granada; se implementarían una serie de reformas que atacaban, sin reparos, la médula espinal de ese conservadurismo sumiso y obediente heredado de la colonia,

Su gobierno dismanteló los estancos –del tabaco, de la sal, del aguardiente– privatizándolos y dando así sus primeras alas al capitalismo poscolonial. Pero también impulsó iniciativas públicas de envergadura, como la contratación de los estudios científicos de la Comisión Corográfica, dirigida por el ingeniero y cartógrafo italiano Agustín Codazzi, viejo compañero suyo de las guerras de Independencia; o la construcción del ferrocarril de Panamá entre los dos océanos; o la reanudación de la navegación a vapor en el río Magdalena, abandonada desde los tiempos de Bolívar. Su sucesor, el ya resueltamente liberal general José Hilario López, cumplió por fin la largamente postergada promesa de Bolívar de abolir la esclavitud, lo que provocó la reacción conservadora bajo la forma de una guerra. Y con Mosquera y López se inauguró una larga etapa de predominio liberal que los historiadores han llamado «la Revolución mesodecimonónica» (Caballero, 2017: 95).

A todos estos prohombres payaneses les era mágico perderse en lo inimaginable de la confrontación y soñar atravesar las dimensiones de la gloria, por eso no les causaba ningún trabajo estallar en ese frenesí a expensas de la sombra de una destrucción masiva. Apretar el gatillo estimulaba el instinto arcaico trasmutado como dogma inspirador de las pasiones desmedidas, no importando quedar atrapados en el marco de un delirio fantasmal. Tal vez por eso las guerras del siglo XIX, podrían ser entendidas como guerras diferidas a cuotas, que se alimentaban con rituales de conspiración; discursos de intolerancia; provocaciones religiosas. El Cauca, constituiría el polvorín, epicentro generador y exportador de conflictos nacionales. Esto por supuesto era entendible, si se tiene en cuenta que:

[...] siendo Popayán un núcleo de señalada importancia estratégica y centro y asiento de una destacada élite criolla que de manera decisiva había gravitado en los grandes hechos que se anudaron al proceso de independencia, una vez concluye la guerra, casi de manera inexorable la ciudad y sus destacados personajes volverían a intervenir y a figurar con desigual fortuna en los trágicos episodios que acontecieron en ese agitado periodo, donde tan brevemente existió, para luego desmoronarse, la república de la Gran Colombia. Sus hombres más representativos tendrán un papel

trágicamente preponderante en esta época, que curiosamente inaugura un momento decisivo en la configuración de los perfiles que asumirá la posterior república. En este largo y azaroso trayecto que aún le faltaba por recorrer a nuestro siglo XIX, algunos payaneses imprimieron su huella y su impronta. Después, la ciudad caería en una especie de fantasmal existencia, marcada por la nostalgia y por la soñolienta evocación de aquel tiempo heroico y pasado, donde la gloria y la tragedia tejieron su leyenda (Paz, 2010: 233–234).

4.2. José María Obando: la adusta presencia trágica de un hombre proscrito desde el útero materno y su cuna de nacimiento

Otro ejemplo de estos guerreros desmedidos, lo encontraremos en el General José María Obando, un aguerrido guerrillero de las tropas realistas hasta fines de 1821 cuando por intervención del General Bolívar se vinculó a la causa patriótica. «Obando fue un maestro en ese arte, y es el primer guerrillero entre los guerrilleros; sus conmitones también lo fueron, y por esa lealtad, y ese noble temor para seguirle, obedecerle y adorarlo. Eso mismo ha hecho que se levanten odios y que se le infame, porque nunca lograron sorprenderle, ni fue fácil presa para destruirlo (Lemos, 1995: 103). Había llegado a este mundo como derivación de la sordidez de un escándalo pasional de su abuela Dionisia Mosquera Bonilla; pero a sus dos años de edad fue adoptado por don Juan Luis Obando y Agustina del Campo, prestigiosos y cristianos comerciantes provenientes de la ciudad de Pasto, pero radicados en Popayán. «José María Obando había nacido como entre los pliegues de una leyenda, donde estaban implicados el amor, el crimen, la codicia y a lo mejor la fatalidad de un destino que nunca estuvo en sus manos ni manejar ni comprender. Su sangre lo vinculaba estrecha y directamente con la familia de los Mosqueras. Su abuela, Dionisia Mosquera Bonilla, inició ese ciclo de incomprendidas fatalidades que terminarían por convertir a Obando en una especie de extraña reencarnación de Edipo, para que viviese y perpetuase su tragedia en los pequeños anales de nuestra historia (Paz, 2010: 165–166) o, como lo describe Antonio José Lemos Guzmán, Obando había «Nacido en cuna de dolor, se impregnó de tragedia a todo lo largo de sus días, llevando una amarga suerte que luego fue tallando en su moralidad la noble fisonomía de ser un doliente, con un aspecto de austeridad entristecida, como un gesto de dubitación, y arrancando tras de sí enormes simpatías, de esas que producen los dolores grandes» (Lemos, 1995: 15).

Durante toda su vida tuvo que cargar con el karma de ser y no ser al mismo tiempo; tener en su sangre parte constitutiva de los genes de los Mosquera, pero su cuerpo padecer y soportar el estigma de la segregación que lo atormentaba en todas las escenas de su vida, como espinas clavadas en su piel y su corazón. Su ajena naturaleza humana, a la que había sido empujado y confinado, la contrarrestaba luchando contra ese destino aciago, unas veces con su adusta presencia y con su sencillez y modestia para con los amigos o, con la fuerza del odio, que entre tinieblas y penumbras aplicaba sin reparos a sus enemigos a los que nunca rehusó

enfrentarlos con coraje y decisión; Salvador Camacho Roldan decía de Obando: «Hay en la vida del general Obando un drama intrincado que confunde la imaginación y conmueve el espíritu. Hay en las variadas peripecias de su agitada carrera pública, ya acusado ya vindicado, ya vencedor ya vencido, una fatalidad misteriosa que lo arrastra, como el Edipo de la fábula del bien al mal» (Camacho, citado por Obando, 1945: 7); por su parte, J. Rodríguez Páramo, al dibujar el perfil de este personaje lo describe así: «Hombre de pasiones políticas violentas, de ambición, de fama y de posición, astuto, cauteloso, fecundo en ardidés, con los hábitos que contrajo como guerrillero en los riscos de Popayán y Pasto, era cruel en la guerra. Pero como hombre privado era un modelo; sin ningún vicio, sobrio, generoso, esposo y padre incomparable, excelente amigo, popular en las masas, que sabía atraerse. Mezcla de virtudes que lo hacían querer y cualidades que lo hacían temer» (Rodríguez, citado por Obando, 1945: 8).

Fue un soldado de metal, que cabalgó los campos y ciudades espionando el dolor de su sangre mancillada por la propia parentela y, a pesar de esos pesares, fue aguerrido y valiente, firme y soberbio, atrevido y retador. «A él le correspondió la más pesada herencia, de todas las dificultades, y de cuanto obstáculo es posible, y supo eliminarla, o por lo menos sortearla, en una especie de pago continuo, hasta elevarse hasta un gran pedestal de prestigio, de renombre y de sufrimiento [...] Si fuera dado elegir derrotero; si a cada uno le correspondiera decidir ante la futura suerte, Obando bien hubiera escogido el no ser, antes que esta existencia absurda, vejatoria y cruel, de oscilaciones tan cambiantes y de bruscos y aviesos vaivenes» (Lemos, 1995: 15).

Sus primeros años de estudio los realizó inicialmente en el Seminario de Popayán y luego, sus padres adoptivos, que poseían solvencia económica, lo trasladarían al colegio del señor Joaquín Basto, un hombre rudo de estilo militar que corregía a sus discípulos con largas pertinencias, hincados de rodillas y con otras serie de tormentosos castigos, Obando recuerda como un hecho catastrófico su ingreso y estaba en esa suerte de centro carcelario: «Era un edificio lúgubre situado cerca de la plaza principal. Su director; un sujeto neurasténico y lleno de caprichos y de estupideces aterradoras, fundaba su sistema pedagógico en la más absurda y humillante disciplina. Imponía el silencio riguroso a los alumnos como regla sagrada, y la férula y la toma de orines para cualquier trasgresor eran su ritual supremo para curar la soberbia y el quebrantamiento de sus órdenes» (Paz, 2005:71). De este establecimiento y de su diabólico director, dice José Hilario López en sus memorias:

Recuerdo con este motivo, que estando yo aprendiendo a leer y escribir donde un señor Joaquín Basto, que era el preceptor en unión de otros niños, entre los cuales se encontraban Tomás, Manuel María y Manuel José Mosquera, que hoy son el primero general de la república, el segundo ministro plenipotenciario de la Nueva Granada y el tercero arzobispo de Santa Fe de Bogotá, se impuso al último un castigo de los acostumbrados, y porque este se quejaba del dolor que le había experimentado, se lo obligó a tomar una tasa de orines, dizque para aplacarle la soberbia, en cuya escena

figuraban no solo el maestro Basto sino su mujer e hijos, que están igualmente autorizados para infringir penas a los alumnos. A consecuencia de este suceso el José María Mosquera y Figueroa, padre de los tres niños mencionados, los retiró del establecimiento (López, 1969: 14).

Allí compartió juegos y estudio con la familia de los Mosquera, Arboleda y José Hilario López, todos contemporáneos y oriundos de Popayán. Allí también, vio desde muy temprano caer sobre su elemental conciencia la discriminación por su carácter de hijo bastardo y prohibido, producto de «amores impuros», su sangre estaba manchada de otros colores de tinta genética y debió padecer los sinsabores que le habían propiciado los pecados ajenos. En ese ambiente agresivo, «Se lo discriminaba y se le hacía sentir que su condición de bastardo era la mancha que le negaría el futuro. Pero también muchos lo admiraban, por su bello porte, por su sagacidad. Nunca fue amante de lecturas ni de libros, parecía especialmente dotado para las destrezas del cuerpo (Paz, 2010: 167). Tomás Cipriano de Mosquera decía sobre él:

Es un hombre de cinco pies, cinco pulgadas, seis líneas, medida francesa, de color blanco un poco manchado, pelo castaño que tira a colorado, barba poblada, nariz pequeña y las ventanas un poco infladas, ojos pardos, mirar ceñudo. Su cuerpo es regular y bastante bien formado. Es circunspecto para hablar entre gente de instrucción, y decide clásicamente entre personas de poco valer; quiere imitar siempre el carácter andaluz para parecer gracioso, y usa muchas frases de cuartel. Aparenta perfecta moderación y simpatía por algunas personas, particularmente para ofender a otras. Su educación, descuidada en la niñez, no le ha permitido aprender modales, y en la mesa se conoce bien que muy tarde ha venido a tratar con gente decente. Sabe acomodarse con poco, como que ese ha sido su estado ordinario. Lisonjea todas las pasiones de aquellos a quienes necesita. Miente sin rebozo, y no se cree obligado a pagar servicios, dinero ni favores. Se estremece y llora con facilidad y manda matar riéndose (Paz, 2005: 205).

Seguramente el general José María Obando, con su gallarda y adusta presencia, no era todo lo que describía su primo en tan milimétrica pintura de su perfil; aparte de poseer una mirada ceñuda y de no tener visión integral del mundo, por no haber viajado como los Mosqueras y los Arboledas hacia las metrópolis extranjeras, no era el ignorante de marras y, al igual que Tomás Cipriano, sus hermanos y primos, tampoco era un sabio de grandes ligas, así como tampoco un torpe inculto de las márgenes. No se sabrá si sobre su personalidad recaerían más defectos de los que le atribuye su archienemigo familiar; si era tan voluble que llorase con suprema facilidad o si era tan cruel que mandara a matar riéndose. Lo cierto es que en Tomás Cipriano despertaba una rara admiración directamente proporcional al odio que por él profesaba, quizá porque el Gran General, no tenía el porte sobrio y riguroso de esa suerte de adusto andaluz Patiano querido por todas las negritudes y porque hasta el nombre con el cual habían bautizado al insigne Gran General, producía hilaridad y vergüenza. Desde su nacimiento,

Él, por ejemplo, no podía olvidar ni perdonar que hasta su propio nombre de Cipriano era una especie de impronta despreciativa con la cual sus padres quisieron

marcarlo desde el inicio de la vida. La tradición de la familia era bautizar a los nuevos miembros del Clan con nombres altisonantes y sonoros, como los de Juan Cristóbal y Joaquín. Pero la tarde lánguida y triste de ese 26 de septiembre de 1798 cuando él nació, y que parecía un renacuajo desfalleciente, feo y pálido, al que nadie auguraba iba a sobrevivir al cataclismo de su nacimiento, el cónclave familiar decidió que no se podía nombrar con esos nombres que ellos consideraban fulgurantes y predestinados supuestamente a llenar de gloria a quien tuviese el privilegio de llevarlos. Y convencidos de que la nueva criatura solo soportaría unas horas o a lo sumo unas pocas semanas en las realidades de la vida, decidieron que los bellos nombres no se gastaran en tal enclenque representante de la raza. Y consiguieron, con ayuda del santoral, ese nombre un tanto estrafalario y de sonoridad ambigua de Cipriano, que se desconocía en forma absoluta en las tradiciones de la familia y la sociedad Payanesa (Paz, 2004: 99–100).

En cambio José María Obando, con el cariño que le entregaban sus padres adoptivos, había desarrollado una gran sensibilidad por los desvalidos, los fuegos de su alma no lograron apagarse con la insidiosa segregación de que había sido víctima por parte de su parentela aristocrática; él entendía que esos delirios de sangre pura, no eran condición necesaria para alcanzar las cumbres de la gloria, que esos sinsabores eran pasajeros y, que al contrario de abatirlo lo hacían más fuerte; no olvidaba tampoco que son las precariedades las que transforman a los seres humanos y lo hacen valerosos; por eso era envidiado por su galante risa, por su porte y por su carismática personalidad a flor de piel, por eso como lo describe Víctor Paz Otero, el General José María Obando estaba dotado:

[...] con el don de una inmensa y contagiosa simpatía personal, un carisma extraordinario y sobresaliente que suscitaba hacia su figura las más cálidas y sinceras adhesiones. Como sabía de su turbulento y pecaminoso origen y como por causa de lo mismo había padecido, cuando no desprecio discriminación, al menos insolente indiferencia de sus de sus pretenciosos y aristocráticos parientes, el joven militar había ido incubando en su alma, desde su más temprana edad, un sentimiento de cálida y activa solidaridad por los humillados y ofendidos de este mundo. Ejerciendo el riesgoso papel de comandante de esas extenuantes regiones [habla del Patía], donde sus habitantes tenían fama de bandoleros y agresivos facinerosos –sobre todo entre las gentes del Popayán opulento, que por lo general eran proclives a considerar la población negra como peligrosa y salvaje y condenada por su propia y oscura naturaleza a los placeres del pillaje–. [...] Conoció sus costumbres. Jamás pretendió superioridad de raza o fortuna sobre ellos. En ese contacto permanente y en esa arriesgada y emocional faena que significaba hacer la guerra de guerrilla, Obando fue forjando un liderazgo poderoso e indestructible, fundado en la solidaridad y en la lealtad de aquellos que, a partir de entonces, serían siempre sus compañeros de armas (Paz, 2010: 168).

José María Obando, con su personalidad y sencillez, se ganaría un puesto en medio de ese abismo de la segregación y de la lucha que significó su vida y que durante tanto tiempo transitó estigmatizado por su propia familia. Quizá la «misma arrogancia física hizo marco para los desafectos y admiraciones; su buenamozura

estaba gritando, a la cara de la aristocracia, que de ella venía por sangre y por pecado; sus nobles y cariñosas maneras le daban, ante el pueblo, una aureola rayana en devoción» (Lemos, 1995: 16). Las negritudes del caluroso valle del Patía nunca lo sintieron ausente, fue siempre presencia ineludible con sus huellas solidarias; a pesar de en un principio haberse alinderado en las fuerzas realistas¹⁰; tampoco sintió desprecio por los indios, los mestizos y en general la gente de color cobrizo, por quienes profesaba un profundo respeto y admiración, contrario a las percepciones y acciones de sus coterráneos ilustrados criollos, doctores de las ciencias y de la ley, quienes siempre lucharon por alcanzar un pedestal en la historia a costa del sacrificio de los desvalidos y vilipendiados por el imperio español, en santa comunión con esta aristocracia local de papel. Juan de Dios Restrepo, hace una semblanza de José María Obando retratándolo de la siguiente manera:

Carácter complejo, en él resalta, eso sí, una faz bellísima: su pasión por la libertad y su amar por los infelices, por los desvalidos, por el pueblo. En Nueva Granada ningún hombre ha calado tanto en las multitudes, nadie ha sido, más popular, incluso Bolívar. El pueblo lo idolatraba porque tenía conciencia de que era amado de él; a cualquier choza que llegaba el general Obando, los labriegos temblaban de placer, le consideraban como una persona de la familia, como un ángel tutelar, como los antiguos a sus dioses penates [...] Para obtener y conservar esta prodigiosa popularidad se necesitaban raras cualidades de inteligencia y de corazón.

La adversidad la pobreza jamás lograron exasperarle o abatirle; la pureza y austeridad de sus costumbres le hacían respetable hasta de sus enemigos. Vestía humildemente y era modesto y sencillo como los héroes de Plutarco.

El trato y las maneras de este hombre tenían un atractivo irresistible; su figura imponente y majestuosa era de ésas que no se olvidan jamás; de su alma nunca salía una queja; su cuerpo de bronce no conoció la fatiga; siempre habla en él algo velado y enigmático. Pero de ningún hombre público se han hecho apreciaciones más injustas. Sus enemigos lo llamaban bárbaro, siendo así que su conversación, llena de recuerdos, de anécdotas y de observaciones curiosas y originales sobre los hombres y las cosas, no cansaba nunca, y conocemos muchas cartas y publicaciones suyas perfectamente bien escritas. Lo apellidaban cruel, y era humanitario y bondadoso

¹⁰ Antonio José Lemos Guzmán (1995: 104), al hablar de la condición de realista de Obando en su temprana juventud, dice: «Fue realista, no lo niega la historia, ni él tampoco; precisamente, que cualquier reproche en su contra sería para convertir en infamia lo que fuera un leal proceder; y todo lo contrario, un título de gallardía, de nobleza y de gratitud.

Si fue realista, lo hizo en plena juventud, o por mejor decir mocedad, y al lado de su padre don Juan Luis Obando, chapetón absoluto, campechano agricultor, y por lo mismo fanático, como realista era doña Agustina, la encofetada chapetona.

Fue necesaria la muerte del progenitor, o del benefactor, para que él se sintiera redimido de un compromiso obligante y de un deber perentorio; y la prueba fue que solamente cuando ya falleció don Juan Luis pudo orientarse, sin burla y sin traición, por los ideales que en su espíritu bullían, y que habría de sostener hasta la muerte y con la muerte misma».

como el que más, pues hasta sus enemigos en la última contienda (guerra del 60) le consideraban como una protección y una garantía, y lo estimaban y querían. (Restrepo citado por Aguirre, 2013: 66):

4.3. José Hilario López: el herrero sublime que hizo arder la foja incandescente para transformar la vida en fuerza telúrica

La trilogía de este cartel épico y lírico de las guerras decimonónicas, las completa José Hilario López, un personaje de familia modesta; abdicó desde muy temprano a convertirse en un clérigo, contrariando la voluntad de su abuela que quería, siguiendo los preceptos cristiano y morales de la época, convertirlo en un ser para la alabanza del señor, «Mi abuela [dice] pretendía que siguiese la carrera eclesiástica. Yo no amaba sino los placeres del campo, ni deseaba saber más que física y matemáticas. Poco tiempo después se despertó en mí el deseo de la gloria militar» (López, 1969: 15). En 1813 cuando arribaba a sus quince años muere su padre y su madre enloquece súbitamente, quedando con su hermano Laureano bajo el cuidado de un maestro quien dilapida los recursos económicos dejados como herencia, lo cual los llevaría a aprender y emplearse como herrero, «ese duro trabajo, fraguó y templó su cuerpo como si presintiera que estaba predestinado para los oficios arduos y terribles del guerrero. Y la guerra llegó como una imprevista tormenta que venía a cambiarlo y arrasarlo todo. En 1812 a la frágil edad de catorce años, se enroló como cadete de la Quinta Compañía Republicana. Ignoraba de qué podía tratarse aquella guerra, pero quería aventura y vislumbrar nuevos horizontes» (Paz, 2010: 237).

Las vicisitudes existenciales y la guerra marcarán profundamente su vida, a tal extremo que terminaría por pensar que el destino se constituye en una suerte de fuerza inercial que moviliza todo tipo de acontecimientos y determina los cambios del devenir histórico. Ese carácter redentor del destino lo relaciona con el tiempo heroico que a la vez es el tiempo de la divinidad. Cuando no encuentra una explicación racional y plausible a la precariedad de la vida o a una manifestación áspera de lo real, enarbola la bandera del sacrificio como recurso metódico al que recurre como héroe trágico; él considera que ese es el espacio subliminal donde la vida arde y se transfigura en fuerza telúrica. Enfrenta con denodado sacrificio el rigor que le impone su condición de guerrero, pero también lucha contra las enfermedades tropicales que lo atacan en su trashumante divagar, patologías como la fiebre tifoidea estuvieron a punto de llevarlo a la muerte, en sus memorias dice: «Esta es la única vez que he experimentado lo que se llama dolor de cabeza» (López, 1969: 133). Su cuerpo superará con creces las múltiples fatigas a las que ha estado expuesto por el bien de la patria. El maestro Victor Paz Otero (2015: 236–237), realiza un perfil de José Hilario López, en los siguientes términos:

José Hilario López Valdez había nacido en el año 1798, el mismo año del nacimiento de Tomás Cipriano de Mosquera. Su familia no ostentaba ni pergaminos ni riqueza.

Pertenecía a una modesta clase media urbana, que tan señalada importancia y figuración tendría en todos los conflictos sociales y políticos que se orquestarían en los años que corren posteriores a la muerte de Bolívar, de la disolución de la Gran Colombia y de la conformación de lo que sería ya la propia república de Colombia. [...] Su abuela, que residía en una finca cercana a Popayán, se hizo cargo de José Hilario. Allí creció entre caballos y potreros y allí aprendió algo de las faenas del campo y el manejo de las armas, pues practicaba hasta la extenuación el deporte excitante de la cacería. Por breve tiempo fue enviado al colegio del señor del Basto. Compartió las bancas de la escuela con Tomás Cipriano y sus hermanos, con José Rafael arboleda y sus numerosos primos. También con José María Obando, con el cual lo unió una inquebrantable y sólida amistad, que se perpetuaría por el resto de sus vidas.

Al igual que sus coterráneos vivió imbuido de la erótica de la guerra, por eso en sus memorias autorreferenciales, la vida privada estaba por fuera de la órbita de lo vulgar; el recato para él debería ser una norma de conducta, pues el héroe no estaba hecho para dejar entrever, ni traslucir sus vanidades o veleidades mundanas; por eso nos dice: «No quiero describir en sus pormenores esas aventuras algo quijotescas (aunque no guste de hacer el papel del caballero de Cervantes) por no distraerme demasiado de mi primordial objeto y por temor a convertir en risible la historia más que sería de mi vida pública; por la misma consideración he evitado y evitaré la declaración circunstanciada de infinidad de sucesos de esta naturaleza que vendrán bien en otro lugar para provocar la risa de los que leyeran esa parte romántica de mi vida» (López, 1969: 240). Esta constante de privacidad la hace realidad, incluso en momento de intenso dolor o de profunda alegría, como cuando sucede la muerte de su esposa o cuando contrae nupcias por segunda vez, hechos éstos, que son registrados al margen de sus escritos, como una pequeña digresión; así lo deja ver, cuando intenta realizar un homenaje a uno de sus seres más queridos a quien debe innumerables agradecimientos, los que expresa de la siguiente manera: «Muchos son los favores que debí a mi madre putativa, de los cuales haré una pequeña reseña en los lugares oportunos, y mientras logro esta satisfacción y pago un justo tributo a su memoria, referiré un accidente muy importante que marca bastante su carácter patriótico y bondadoso» (López, 1969:131).

La sensibilidad que lo llevaría a luchar denodadamente por la libertad de los esclavos, a mediados del siglo XIX, estaba asentada en una herida dolorosa que lo atormentaba y que se materializaba en la represión eterna contra una raza traída con grilletes a la que se le habían cercenado los sueños hasta convertirlos en temores; a quienes se les habían acallado sus voces para hacerlos endebles y sumisos, sin lugar a interpelación; condenados a vivir de la burla de su pasado y de la explotación de sus cuerpos en el presente. Él que había vivido los embates de esa exclusión, resaltaba la labor denodada de esos seres cuya lealtad y benevolencia, no admitían maledicencia alguna; por eso escribía refiriéndose a una esclava que, con su sensibilidad y nobleza, había criado y sostenido a sus hermanos, mientras él

prestaba sus servicios a la patria, ahorrándole con su generosidad tantas noches de zozobra y angustia familiar, así se refería a esta matrona del silencio:

[...] con el más solícito afán y trabajando día y noche y sin descanso, con el producto de sus labores y vigiliias sostuvo a mis dos hermanos menores y aún les procuró los primeros conocimientos escolares durante más de seis años [...] A principios de 1823, en que regresé a Popayán y recibí los informes de que acabo de hacer mención, mi primer acto fue abrazar a Antonia bañándola con mis lágrimas, apellidándola segunda madre de mis desvalidos hermanos y dándole la libertad, bien merecida, para satisfacerle así una parte de la suma inmensa de beneficios de que la éramos deudores (López, 1969: 125).

En la mitad del siglo XIX, José Hilario López, terminaría siendo el adalid del levantamiento de los artesanos y de la gesta de la liberalización formal de los esclavos, quizá no «tanto porque se sintiera comprometido con ese ideario político, sino porque su antigua condición de herrero lo había ligado visceralmente a esos hombre colosales y auténticos que confiaban únicamente al valor de su trabajo y de sus músculos la responsabilidad de forjar sus propios destinos; a esos hombres que construían su propio valor, muy al contrario de esos señoritos tartufos y maricones de Popayán, cuya gloria les llegaba por los turbios caminos de la herencia» (Paz, 1993: 38). José Hilario pertenecía a otra estirpe, formado en los avatares de la vida; sin tener una mentalidad deslumbradora, supo a muy temprana edad, desentrañar el sentido práctico de la existencia, que había adquirido en la universidad de la vida; en su inquietante vida libertaria y revolucionaria, entendería sin mayores tapujos que:

La sola redención de los esclavos constituiría un motivo de eterno recuerdo para este gobierno y para el partido liberal a que pertenecía, y por el cual luchó el general López en su larga y meritoria existencia. Era López el tipo del político sereno y austero, sin dobleces ni remilgos, de trato amplio y sin reductos equívocos; la amistad y la sinceridad constituyeron su ley, y en sus convicciones no cedió, por la total sinceridad que iba adherida a su espíritu, que nació libre y fue libre. Le unía con Obando una entrañable amistad, que no sufrió jamás ni mermas ni empañamientos; la fraternidad les unió, y desde niños, aún por la separación de momento, en los días de la independencia, no hubo solución de continuidad en esa ligazón cordial, firme y sostenida. Casi no hay campaña donde no se encuentren juntos, y por la libertad y para la libertad vivieron. Cuando Obando cae en Cruz Verde, allí estaba López en campaña por el triunfo revolucionario. Jamás se rompió esa intimidad, y a través de las distancias, por sobre momentos aciagos, en horas de gozo y en eventos placenteros, juntos lucharon, poniéndose muy más allá de una simple camaradería militar (Lemos, 1995: 668).

Para 1848, la provincia de Popayán incluido el cantón de Caloto, estaba regido por un sistema abiertamente colonial, autoritario y paternalista, controlado por las poderosas familias de la región, bajo la dictadura de la opresión y los abusos, con una esclavitud moribunda, a la cual se le extirpaban los últimos réditos de un capital en proceso de liquidación. Aun cuando Popayán era una ciudad pequeña de

aproximadamente 6.000 habitantes, se mantenía cohesionada por los lasos familiares de una parentela endogámica conformada por los Arboledas, los Mosqueras y los Valencias, quienes habían construido su capital simbólico con la larga cadena de oprobios y segregación. Es lógico suponer que el interés fundamental de estas familias era la conservación del statu quo; cualquier medida oficial que fuese en contravía de la institución de la esclavitud, estaría en franco enfrentamiento con los intereses sustantivos de la élite y produciría de inmediato una oposición contundente y enérgica de esa desquiciante aristocracia. De este emporio hipertrofiado nos habla nos dice Alfredo Molano Bravo (1998):

El Cauca. El Gran Cauca, era un enorme y beligerante Estado que abarcaba casi la mitad de lo que era Colombia en el siglo XIX: desde el Golfo de Urabá hasta las nieves de El Cumbal y desde las bocas del Patía en el Pacífico hasta las del Caquetá en el Amazonas. Era grande pero además soberbio e imperial. La riqueza se la repartían tres o cuatro ilustres apellidos, todos con escudos de armas, casonas solariegas, haciendas ganaderas, minas de oro y, claro está, vasallos indígenas y negros propios. La mayoría de guerras civiles se incubaban en el Cauca: algunas eran meras pendencias entre parientes. El gran general Mosquera –todo era grande en el Cauca– acarició la idea de hacerse emperador, pero prefirió jugar a la guerra, unas veces como conservador y otras como liberal. Sin epopeyas no había historia.

Con todo este escenario contrapuesto y casi inexpugnable, el General José Hilario López, aleccionaría a los habitantes en valores como «el respeto a la autoridad y el amor a la persona», resaltaría las virtudes como el honor, la amistad, la disciplina, los patrióticos sentimientos, el respeto por la dignidad humana, la valoración de la opinión pública; en la perspectiva de construir un deber ser de la nación, delineando la ruta para la reconstrucción de la patria. Pero con o a pesar de sus estrategias de combate y de su heroísmo cercano a la muerte, desplegaría una conciencia consagrada a los grandes acontecimientos, despojada tal vez de intereses individuales y mezquinos. Ya desde sus tempranos 18 años ante la sentencia a ser ejecutado por Sámamo, construye su propia imagen idílica y sin temores de ninguna índole, de manera temeraria cuando es conducido al encuentro con la muerte, expresa cómo él se imaginaba ir de camino al cadalso:

Deseaba también que mi suerte fuese marcada por algunos rasgos que mereciesen colocar mi nombre en la historia. ¿Y cuáles podrían ser éstos? Voy a repetir lo que a este propósito me ocurrió. Yo había oído elogiar a uno porque había tornado un vaso de vino al tiempo de sacarlo al cadalso, soplándole la espuma para que no le hiciese daño al hígado. Me propuse, pues, salir al banquillo comiendo pan y no dejar de comerlo hasta expirar. Deseaba también hacerme tomar el pulso al estar ya sentado sobre el banquillo, para que se viese que no estaba alterado. Tenía la intención de suplicar al oficial de la escolta que me concediese la gracia de no vengarme y de mandar yo mismo hacerme fuego. Y, últimamente, estaba resuelto a pronunciar en alta voz un pequeño discurso vituperando a los españoles, ensalzando la causa de la independencia y libertad de la América y recomendando mi memoria (López, 1969: 99).

Era la irreverencia propiciada por el sueño romántico de la libertad, que no daba tregua ni dejaba que su personalidad augusta fuese amedrantada con la fatiga inminente de la muerte. Como premio de consolación a la ejecutoria mortífera, le habían concedido el beneficio de ser sepultado en la iglesia de Santo Domingo, en lugar de hacerlo en el cementerio público como reo; pero tal licencia menor, también fue rechazada, a pesar del empeño de su abuela, pues él manifestó que le era indiferente que se le sepultase en una iglesia o en el cementerio público, porque su delito no era vergonzoso y muchos menos indigno, a lo cual replicó el director espiritual, que era un español moderado: «esto es verdad, pero los que son enterrados en las iglesias gozan de muchas indulgencias que pueden servirle a usted de sufragios para su alma» (López, 1969: 100). La aristocracia payanesa no lo tiene como uno de sus hijos ilustres, a regañadientes han levantado una estatua en las márgenes, pues él fue uno de los culpables de la decadencia floreciente que significó la maledicencia de la esclavitud, sus fulgores no inundan los recuerdos de la belleza ostentosa de la ciudad, más bien su figura es parte de las ruinas erosionadas por el viento de una ciudad imaginada, que da realce a sus esclavizadores, por eso como lo grafica Mario Delgado (2009: 7): «Esta elite en decadencia se cuidaba además de mantener las apariencias y el pasado de opulencia basado en la esclavitud y la minería. Es palpable observar que, por ejemplo, la estatua de José Hilario López, quien promulgó la Abolición de la Esclavitud en 1851, se la descuida y se la esconde en un rincón del parque del Humilladero y, en cambio, la de Julio Arboleda, conservador y contrario a la Abolición, aún se mantiene en el parque muy visible al lado del área cultural del Banco de la República en el centro de la ciudad».

Pero como bien lo expresa Germán Colmenares, el «héroe no encarnaba, como en Carlyle, toda la gama de potencialidades humanas, sino simplemente las de la voluntad. Sólo quienes habían dejado su huella en un hacer decisivo, quienes habían manejado los hilos de una trama que cambia el curso de la historia, alcanzaban la estatura heroica» (Colmenares, 1986: 162) y, el General José Hilario López, fue uno de esos héroes históricos, que a contracorriente de los poderes instituidos lograría precipitar la crisis del proyecto aristócrata señorial del, hasta entonces inexpugnable en el Gran Cauca y, en un buen amanecer luminoso,

El golpe tenía que llegar, y un buen día José Hilario López –otro Caucano– decretó la abolición de la esclavitud, y con ello provocó el derrumbe de la aristocracia patoja. La minería se arruinó, las haciendas cañeras se enrastrajaron y el ganado se perdió en las cordilleras. En los confines del gran Cauca, en Ambalema, el tabaco en manos de los cachacos Bogotanos se convirtió en la nueva fuente de riqueza nacional. La navegación de vapor por el río Magdalena –obra de Mosquera– despertó a pitazos el país que dormía aún la siesta colonial. El tabaco le cerró al Cauca la puerta al mar. Así como se la cerró al norte la guerra del 75 y la expansión de la colonización antioqueña. También por el sur, Quito, la vieja rival de Popayán, le puso una talanquera infranqueable. Poco quedó del Gran Cauca. Pero tenían todavía las selvas del Caquetá y Putumayo, y hacia allá salieron los hijos gloriosos de Popayán a buscar

la quina y el caucho. Muchos hidalgos dejaron su vida tras la fortuna que la Casa Arana les arrebató sin piedad (Molano, 1998)

En José Hilario López, así como en Tomás Cipriano de Mosquera y José María Obando, se dará la autorrepresentación de una realidad convulsa, que rastrea un pasado que se renueva en el presente con sus tramas y urdimbres contradictorias, bien lo decía Walter Benjamin, en la sexta tesis sobre el concepto de historia, «articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal como verdaderamente fue. Significa apoderarse de una reminiscencia tal como ésta relumbra en un instante de peligro» (Benjamin, 2010: 22). La historia regional aún imbuida de ciertos rezagos propiciados por la herida colonial, no podrá hacer tabula rasa de estos hombres, que con sus aciertos, locuacidades, odios, querencias y tragedias dejaron su impronta marcada en las gestas guerreras de la comarca; por eso y por su decisión de vivir para la muerte, todos ellos,

[...] no podían asistir indiferentes ni evitar la tentación de tomar partido en una u otra de las grandes tendencias políticas que habían comenzado a configurarse casi en el momento mismo de establecerse la frágil y tentativa república. Todos ellos tendrían una figuración especialmente relevante en ese nuevo escenario, tanto así que tres de ellos ocuparían la presidencia de la república en forma consecutiva y sus nombres estarán vinculados a los momentos más trascendentes que caracterizan esa época, anárquica y errática por definición (Paz, 2010: 234–235).

Todos estos hombres fantasmales, que habían nacido por el mismo tiempo y que innumerables veces le habían hecho el esguince a la muerte y al cautiverio, morirían al ocultarse el siglo XIX y con ellos, exhalaban los últimos suspiros de una sociedad laica, liberal; que con todos los baches propios de la época, había intentado instaurar un modelo cuestionador del orden tradicional heredado de la colonia, remarcado por los fundamentos de un proyecto secular, que deslindaba las relaciones de la iglesia y el Estado y que promovía una sociedad menos paternalista y profundamente desprendida de la jerarquía eclesial. Muertos con ellos estos ideales, enterrados en el fango del oprobio, se instauraría la noche eterna del confesionalismo oscuro, abrazado por una élite moralista –no sólo católica, sino canibalesca– que acabó encerrándose autísticamente consigo misma, enemiga mortal de las libertades. Al país Re–generado y entregado al sagrado corazón de Jesús, no le quedaría otra vía que el clericalismo convertido en principio intelectual, intransigente, dogmático, intolerante y reaccionario, que posteriormente perviviría con sus normas y catecismos obtusos y disciplinadores, por cerca de un siglo, de velada vigilia sacramental, cuya única fuente de verdad sería el Dios cristiano y con el cual la privacidad quedaría al desnudo, en tanto se instauraría el dispositivo de la confesión encaminado a la salvación de las almas y, por otra parte, se institucionalizaría el terror incendiario bajo la impronta de múltiples formas de promoción del infierno. Restaurado el orden oscurantista, retardatario y medieval por Caro y Núñez, y sobre el imperio de la Ley de los caballos (Ley 61 de 1888) se legitimaría la arbitrariedad institucional, que en adelante podría omnímodamente

«inspeccionar asociaciones científicas, institutos docentes» y toda «sociedad o establecimiento que bajo pretexto científico o doctrinal fuese foco de propaganda revolucionaria o de enseñanzas subversivas». Así las cosas, el otrora,

Gran Cauca del siglo XIX quedó reducido hacia 1930 al fresco llamado *La Apoteosis* que preside al aula de su alma mater. Los abolengos aparecen como musas, como gracias, o como la Tempestad, y una fila de obispos, generales y bardo esperan entrar a la gloria; un niño rosetón de ojos azules hace cola. No faltan, por allá debajo, los indios, los esclavos y los peones que como un gesto de generosidad agregó don Efraín Martínez, el pintor. Por esos días se alzó el indio Quintín Lame, recorrió los mil caminos entre Neiva y Popayán recuperando territorios ancestrales y su cultura destrozada por los blancos, y a pesar de la cárcel y a pesar de la pólvora, Pijaos y Paeces sacudieron el yugo que los ataba a la servidumbre (Molano, 1998).



Cuadro Apoteosis de Popayán del Maestro Efraín Martínez

Como en la alegoría de Adrien Collaert, de finales del siglo XVI (1595), en la que se simboliza el proceso de fetichización del salvaje nativo, quien con apetitos extremos, exhibe un paisaje que condensa la barbarie encarnada en la aidez erótica de una mujer, que sentada en el lomo de un cocodrilo, muestra su incitante y feroz desnudez, rodeada de una exuberante vegetación, con lo cual se anuncia la astucia diabólica de las mujeres amerindias; de manera similar y como marca simbólica de

la herencia colonial –el tan nombrado maestro Efraín Martínez– retrata la segregación racial, prohijada en esta comarca, que por siglos se constituyó en uno de los principales centros de poder de la aristocracia criolla neogranadina; como bien lo describe Felipe García Quintero (2013: 173) a este cuadro apoteósico: «la presencia del sujeto subalterno no será considerada en el óleo como una forma positiva de alteridad o reconocimiento sino de exclusión social, discriminación cultural y racialización; procesos mediante los cuales la noción de identidad se minoriza, adultera o deforma, al grado de mostrar de las personas sólo un estereotipo social: el indio atónito ante la luces de la civilización y el esclavizado sumiso frente al poder, siendo ambos casos sólo acallada corporalidad desnuda» y, más adelante agrega:

Este mosaico de dignidades es acaso la impresión visual de un gran emblema heráldico, cuya unidad de sentido la provee la diferencia homogeneizada bajo el efecto de la representación del estereotipo social y la exaltación acaso gratuita de la diversidad sin reconocimiento, fenómeno próximo de lo que será el multiculturalismo a finales del siglo XX como política de administrar las identidades. Esto se expone respecto de las clases y etnias subalternas de naturaleza exotizada y racializada dentro del retrato jerárquico de la pintura que los sitúa en un plano espacial diferenciado de la historia urbana. Aunque los indígenas y los africanos esclavizados llegan a formar parte del gran retrato la posición asignada es la invariable histórica de la exclusión (García, 2013:174).



Alegoría de Adrien Collaert, de finales del siglo XVI

CAPITULO IV

POPAYÁN Y SUS PRÓCERES: SANTIFICADOS SEAN SUS NOMBRES, NO LOS DEJEN CAER EN TENTACIÓN Y LÍBRANOS DE LA MODERNIDAD

Quizás sea la ciudad más española inventada en el delirio desmesurado de la conquista. Parece una criatura preñada y parida por Dios para los regodeos metafísicos y los éxtasis religiosos. Su poesía la escribe, la vive y se siente en el tenue rumor de eternidad y de simplicidad que se regodea en el gesto desafiante de las blancas casonas enamoradas del jazmín y del sonido árabe que se quedó embelesado en las fuentes de agua y en los patios ebrios de geranios. Ese Popayán histórico, que tiene su futuro en el pasado, no merece la marchita suerte a la que ha sido condenada por la torpeza insensible de algunos que nunca pudieron entender lo que significan los símbolos y las dimensiones de lo quijotesco.

Víctor Paz Otero

1. En el Cauca: «Nos quitaron el potrero y nos dejaron la casa de la hacienda con el mangón de los terneros»

Popayán antes de 1910, fue una ciudad que se negó a mirar el pasado y a reivindicar las víctimas del saqueo, la explotación, la esclavitud y las guerras intestinas devastadoras sobre las cuales había edificado su legendaria y grandilocuente fortaleza, pues esta comarca era hija legítima de una matanza racial, con la cual inventó su aristocracia hacendal y ostentosa de genealogías mentirosas, con héroes hechos bajo el manto incestuoso avalado por la cristiandad mojigata. La soberbia riqueza material que identificaba a la élite aristocrática, era inversamente proporcional a la injusticia cometida en contra de indios, negros y mestizos, abuso paradójicamente realizado en nombre de dios y bajo el amparo de la aureola de la civilización y el progreso; o como lo refiere el maestro Víctor Paz Otero (1993: 53):

Un siglo había muerto y con él había muerto una forma de ser de la historia y del espíritu. La ciudad se encerró sobre sí misma para evocar y tejer en silencio su orgullosa y desventurada leyenda. La mayoría de sus gentes se fue lentamente replegando y concentrando en ese propio y singular universo y parecía demostrar un rechazo y una marcada antipatía por todos los sucesos y acontecimientos del mundo que estaba más allá de sus fronteras. Si bien la guerra les había deparado la gloria, el poder y el prestigio, y los había convencido de que el orgullo aristocrático del que tanto se ufanaban era por sí mismo una condición válida y legítima para perpetuar

su significación en esa azarosa historia a la que habían sacrificado todo, la progresiva aclimatación de la paz y la lenta acomodación de ese mundo parido entre la sangre, el dolor y el sufrimiento, a un clima de normalidad y trabajo, les arranco de un cuajo todas sus ilusiones.

Sólo los payanenses demenciales, los hijos de la guerra, como Tomás Cipriano de Mosquera, José María Obando y José Hilario López, corrieron el velo del prestigio con que habían sido cubiertos por el manto de sus familias y con una indiscreta postura camaleónica, metamorfosearon sus vidas, atentando incluso contra los privilegios de su propia parentela, a expensas de las funestas consecuencias que esto pudiese acarrear y, por supuesto, con la pesada carga que debieron soportar y el manantial fecundo de sin sabores y de odios secretos que se anidaban en su contra, en las sensibilidades de las familias más connotadas de Popayán. Muerta esta generación errabunda, perturbadora, sombría y deslumbrante a la vez, nacería la inconclusa república sobre las ruinas de los ideales libertarios prohijados por Bolívar. Desaparecida esa pléyade de guerreros que habían hipnotizado con sus gestas y acciones a la sociedad, ésta se precipitaría por los zaguanes oscuros de una dualidad diabólica, consumada en el matrimonio entre la Iglesia y el Estado; a ese proyecto se le denominaría de manera pugnaz y punzante con el rimbombante nombre de la Re-generación. Se había refundado un antiguo proyecto de corte teocrático, heredado de la conquista y la colonia, excluyente y autoritario, que partía de la premisa de: «quien no está conmigo está contra mí»; no había lugar a los términos medios, la sociedad en adelante debería de funcionar sobre dicotomías que representaban en sus extremos la positividad y la negatividad irreconciliables: bondad-maldad, verdad-error, dios-demonio, salvación-infierno.

Las libertades fueron excomulgadas por ser portadoras de maldad, error o connotación demoníaca, como no pertenecientes al mundo del bien y de la verdad, pues no se correspondían con lo estatuido por el dios cristiano en las sagradas escrituras; se las expulsaba al mundo de las tinieblas donde no brillaba la luz de la creación divina; nadie podía ser liberal y a la vez católico, ésta relación constituía un contrasentido herético; ya lo decía José Ramón Burgos, al referirse a los personajes que cargaron en sus hombros el inicio de esta época caustica para Popayán y el Cauca: «Rafael Núñez primero y el general Rafael Reyes después, destrozaron el Cauca a su antojo. El primero, por la fuerza de las armas, ya había anunciado sus propósitos al culminar la guerra de 1885., desde los balcones del palacio de San Carlos: ¡La constitución de 1863 ha dejado de existir!, con lo cual se le notificaba a los seguidores del General Tomas Cipriano de Mosquera lo que serían sus convicciones recónditas en 1886 y el segundo, por materializar la desmembración del Cauca» (Burgos, 1994). Había triunfado el conservatismo más obscuro y retardatario y su credo teológico elevado a norma constitucional con la expedición de la carta de 1886, que delineaba la ruta del siglo por venir, como lo expresa con acierto Juan David Murillo Sandoval (2012: 1992):

Durante las dos últimas décadas del siglo XIX, la elite política conservadora, integrada por notables pensadores como Miguel Antonio Caro, definió los criterios culturales que debían cimentar su proyecto de nación; los cuales, básicamente, eran la protección de la herencia hispánica, de la lengua, la raza y la religión católica. Ambas conmemoraciones, 1892 y 1910, reflejaron esta dinámica y bien pueden entenderse como momentos trascendentales en la construcción de un ideal de nación autoritaria, católica e hispanófila.

Así las cosas, sobre la recuperación de un pasado colonial, que privilegiaba los dispositivos del poder pastoral, se iniciaría el siglo XX bajo el lastre de la unión sacramental entre los discursos nacionalista y católico que marcarían en adelante la liturgia ritual del acaecer religioso y social simbolizado con la entrega del país al sagrado Corazón de Jesús, hecho éste que previamente se había elevado a norma en la constitución teologal de 1886 y reafirmado en la firma del concordato con la santa sede el año inmediatamente siguiente. A la vez todo el sistema educativo, pilar fundamental de la formación ciudadana, se le entregaría de manera falaz, a la iglesia; la Ley estatúa que la educación pública en el país debería estar regida por los cánones de la religión católica (Ley 39 de 1903, reglamentada por el decreto 491 de 1904) y, sin reparos, en el artículo 38 de la constitución se consignaba que: «La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la de la Nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social». Como si fuera poco en el artículo 55 de la carta se consagraban las exenciones fiscales sobre los bienes inmuebles de la Iglesia: «Los edificios destinados al culto católico, los seminarios conciliares y las casas episcopales y curales no podrán ser gravados con contribuciones ni ocupados para aplicarlos a otros servicios». Con la más grande desfachatez y, como retaliación a las medidas seculares tomadas por Tomás Cipriano de Mosquera, el Estado Colombiano acordaría en el concordato celebrado con la Santa Sede, indemnizar a perpetuidad a la iglesia católica, por éste haberse atrevido a realizar la desamortización de los bienes de manos muertas durante el período de las reformas liberales de 1861. Esta disputa simbólica por el nombramiento quedará consignada en una de las estrofas del himno nacional escrito por Rafael Núñez en 1887, en el que se expresa el carácter de moralidad cristiana a la que estaría abocada la sociedad colombiana al resaltar sus signos patrios, así dice:

¡Cesó la horrible noche!
 La libertad sublime
 Derrama las auroras
 De su invencible luz.
 La humanidad entera,
 Que entre cadenas gime,
 Comprende las palabras
 Del que murió en la cruz.

En la cabeza de los conspiradores reformistas, que habían devuelto la historia a la caverna platónica, desaparecerían las libertades –precarias por cierto– que se habían conseguido en casi un siglo de luchas intestinas. Con desolación se asistía a la agonía de un proyecto de nación laica con tendencias modernizantes y sobre sus ruinas se levantaría un modelo de Estado que a la fuerza espiritualizaba la miseria de la sociedad. Al final del siglo XIX, la disputa por dos concepciones de Estado y de sociedad, produciría una profunda inestabilidad política que desembarcaría en la guerra desatada hacia 1886, acto violento con el cual se le declaraba el acta de defunción a la constitución federalista de 1863. Con la nueva normatividad constitucional de la carta 1886, el régimen centralista, en vez de ser una solución, agudizaría la confrontación y, algunos departamentos no tardarían en manifestar su malestar con las decisiones del gobierno central. La llamada guerra de los mil días que se prolongaría hasta la dramática firma del tratado realizado a bordo del buque de guerra americano «Wisconsin» y la abrupta separación de Panamá un año después, demostrarían con sorprendente nitidez la precariedad del Estado para lograr, sobre el primado confesional, la unidad nacional; contrariamente Colombia, más bien parecía condenada a la desesperanza, la abulia y el resentimiento que invadían los campos y ciudades devastados por la guerra y los odios de los hermanos de sangre; con suficiente razón se decía que «en Colombia no quedaban sino ruinas. Y por donde quiera que la vista se extendiese, ya en el campo político, bien en el económico o el social, no percibía el observador sino los síntomas de descomposición que preludian, en los organismos, una muerte segura» (Lemaitre, 1994: 213).

La puesta en marcha de la reorganización centralista geopolítica de Colombia, le correspondería realizarla al General Rafael Reyes elegido presidente en 1904, quien potestativamente cerrando el Congreso extendería su período presidencial hasta 1909. El General Reyes, era un boyacense pragmático, empresario audaz, militar exitoso, cuya consigna de gobierno era simple y sencilla: «mucha administración y poca política». A él le correspondería, la desagradable tarea de la disolución del antiguo Cauca Grande, proceso que se extendería hasta 1910, cuando Popayán quedó confinada a ser la capital de un departamento achicado física y políticamente, circunstancia que determinó la pérdida de centralidad hegemónica que había ostentado y mantenido durante parte del siglo XVII y un extenso lapso del siglo XIX, derivado de auge de la minería esclava y la época feliz de la explotación de la quina. Toda la riqueza local que había servido de acicate para la emergencia de una aristocracia despectiva, marcada por las huellas visibles del esplendor pasado, sentía los ecos de la debacle que tocaba las puertas de sus mansiones y se paseaba por la calles de una ciudad suspendida en el tiempo. Dado lo inesperado y contingente del nuevo escenario, Popayán, como lo dice César Augusto Ayala (2000: 15):

[...] no estaba preparada mentalmente para afrontar el proceso de disolución del gran Cauca como tampoco gozaba de una infraestructura que hiciera menos dramático el proceso. Por eso el argumento principal, entre los payaneses, para

conservar los privilegios de ciudad capital fue su pasado de gloria y de sacrificios humanos; pergaminos que sacaba a relucir para quedarse, por lo menos, con la denominación de Cauca, nombre al que aspiraban los nuevos departamentos desgajados del viejo y extenso Estado Soberano que se desmembra entre 1905 y 1908.

La élite local, sabía perfectamente que de esa hacienda ponderosa que otrora era el Gran Cauca, no había quedado ni la sombra y que el prestigio ganado con el trabajo esclavo y servil, reflejado en la apariencia de la fastuosidad de sus ornamentos privados, estaba ad portas del colapso; paradójicamente la rueda de la historia había dado un viraje brusco y dramático: lo grandioso era el atisbo de lo trágico; la ampulosidad exacerbada de sueños mesiánicos, el sublime encanto del heroísmo guerrero, comenzaban a convertirse en realidades dolorosas; los linajes insondables empezaban a perder su fuerza simbólica de distinción. Como agravante de esa crisis, los hombres formados no poseían competencias pragmáticas para administrar la racionalidad del capital, en tiempos difíciles, pues sus más insignes y magnas figuras, estaban dedicadas al ocio creativo de versificadores sin oficio para ganar fama como poetas y relevancia en las artes doradas de la letras; por eso para enfrentar la vicisitud sólo les quedaba como recurso los relámpagos de la ardiente y rimbombante oratoria; queriendo con ello equívocamente convertirse en los más grandes servidores de la comunidad, entre ellos merece nombrarse a un «poeta malandrín y de oropel que les hizo creer con sus vacías y plagiadas sinfonías de falsa grandeza que la ciudad era de mármoles épicos, claros de lumbres y coronas, de muros invictos y de próceres de hierros. Los idiotizó y los y los convenció de que esa ciudad era la cuna privilegiada de toda cultura, de toda grandeza y de toda soberbia. Y ellos, provincianos irremediables y hechizados por los fatuos fuegos artificiales del poeta falsario, creyeron que podían mirar con desdén y desprecio hasta a los propios griegos, considerándolos casi como recién llegados a la historia» (Paz, 1993: 54–55).

Toda la élite aristocrática añoraba ese valioso poder del pasado; reminiscencia de una sociedad colonial que se esfumaba entre las penumbras de sus versos; por eso constituía una necesidad imperiosa seguir enarbolando el elemento religioso como herramienta cohesionadora de una sociedad dispersa, ahogada por el pesimismo y con una visión terrorífica del pasado. Ante la falta de interlocución nacional, el poeta Guillermo Valencia llegaría a exclamar, con ardoroso dolor, en un telegrama enviado al presidente de la república en 1904: «Nos quitaron el potrero y nos dejaron la casa de la hacienda con el mangón de los terneros»

2. La desmembración del Gran Cauca como «acontecimiento» fracturador de la inteligibilidad

El acontecimiento es un concepto del filósofo francés Alain Badiou (1999), y designa el modo en que de vez en cuando y sin que nadie lo espere, emerge con

violencia un suceso que no pertenece a las coordenadas de normalidad y al discurrir de nuestras vidas, sino que hace volar por los cielos esas coordenadas. Para Badiou el acontecimiento emerge como una contingencia, en las fisuras, en los vacíos de la situación precedente; así entonces, el acontecimiento no puede explicarse en el marco de la inteligibilidad del orden vigente, sino en la ruptura con este. Un acontecimiento es disruptivo, emerge desde el trasfondo y se revela súbitamente de manera impredecible; pero también es subversivo, en tanto perturba y disloca el sistema de creencias imperante; no está instalado en objetivos predeterminados de antemano, sino que con su acaecer crea nuevas formas de inteligibilidad y, junto al vacío que lo produce, se crea un camino interpretativo de la realidad, potencialmente abierto para todos.

Así las cosas, se puede considerar a Badiou como un filósofo que busca cultivar un espacio donde pensar a partir de las rupturas que el acontecimiento determina; esto es, su forma de reflexionar está caracterizada por la revuelta y la posibilidad y, su pensamiento, como la praxis de un compromiso inquebrantable para crear la posibilidad de pensar «lo otro del saber». El acontecimiento implica, entonces, en primer lugar una acción de ruptura, es decir, una acción que está fuera de cualquier repetición, una acción nueva, inusitada. Algo que no fue, algo absolutamente inesperado, algo que incluye un elemento de sorpresa. Dicho elemento consistirá en saber qué nuevas cartografías sociales se generan con el acontecimiento, cómo se piensa a partir de éste, cómo se actúa, cómo se transforma la situación a partir de él. En segundo lugar, el acontecimiento hace posible que tengamos que someternos a un poder indeterminado, desconocido; constituye, eso sí, una potencia infinita llena de infinitos posibles actos que no requieren más que de unas condiciones de posibilidad, de disposiciones de lo posible. El acontecimiento lo es porque puede ser. Y no es una utopía porque ocurre, irrumpe, rompe y rasga, descoloca. En este sentido, un rasgo esencial del acontecimiento consiste en que no puede ser predicho ni contado, precisamente por eso lo subvierte. Por consiguiente, en vez de describir al acontecimiento sólo como un aparecer, se puede decir que él es sobre todo la ocasión de una consecuencia: «El acontecimiento no es nada –sólo una especie de iluminación–». El acontecimiento es la aparición de un suplemento, de algo que no existía previamente para el saber legitimador, no es algo grandioso que haya descendido desde el cielo estrellado como un relámpago de verdad.

La desmembración del Gran Cauca, constituyó un acontecimiento que fracturó la inteligibilidad de la región y de la ciudad de Popayán. Este fenómeno no fue por sí mismo un hecho creador de realidad, sino que a partir de su acaecimiento generó un abanico de posibilidades, que antes de tal acontecimiento no hubiesen sido visibles ni predecibles, esa ruptura abrupta generó nuevos rumbos que antes se ignoraban. Ese acontecimiento, no pudo ser simplemente entendido como un fenómeno que acarreó encerramiento, pobreza y marginalidad, sino ante todo la posibilidad de imaginar formas de vida hasta entonces inéditas e insospechadas. En cierta medida con esa ruptura se generó un proceso de reordenamiento de los valores, precisamente porque el acontecimiento abrió brechas a partir de las cuales

se empezaba de manera soterrada, subterránea, a emerger otro tipo de subjetividad que pujaría en y desde los intersticios abiertos por el acontecimiento.

Efectivamente la nueva configuración geopolítica había dejado al Cauca en estado de minusvalidez, en tanto como consecuencia de la desmembración del «antiguo y extenso departamento, el nuevo se quedaba con la peor parte. A diferencia del Valle, por ejemplo, el nuevo Cauca, con la excepción de Santander de Quilichao, no heredaba ciudades pujantes y autónomas como Buga y Palmira, entre otras» (Ayala, 2000: 19). La herencia colonial había dejado como lastre instituciones ineficientes, basadas en la abundancia y replicadas en la plétora de lo fastuoso, con unas jerarquías de economía extractivista que promovían las desigualdades y la segregación, con hijos nacidos en cuna de seda, que garantizarían su futuro enarbolando la bandera de la pureza de sangre como poder simbólico para perpetuar la estela de los linajes. Pero, ésta élite, dado lo intempestivo del acontecimiento, enfrentaría una realidad avasallante; ese puñado de familias emparentadas entre sí, que habían gobernado como una hacienda los linderos del estado soberano del Cauca –de manera abusiva y patrimonialista– se encontraban al borde del abismo, producto de la fragmentación de una división política administrativa arbitraria. De ahora en adelante enfrentarían la fatalidad de unas fronteras difusas achicadas en los límites y en los privilegios nobiliarios, lo cual producía espanto y horror; así entonces,

[...] en la nueva configuración política del viejo Cauca no se tuvieron en cuenta los aspectos culturales, menos aún los logros económicos labrados por personajes nacidos en Popayán para quienes la grandeza del viejo Estado Soberano había estado justamente en su vastedad y para quienes la desmembración de su criatura estuvo lejos de ocupar sus pensamientos. Por supuesto, la desmembración produjo pánico, temor y un profundo sentimiento de soledad. De ahí que a Ledezma le llame la atención el impacto que produjo entre las gentes del nuevo Cauca las consecuencias de los fenómenos naturales como las erupciones del volcán Puracé, la invasión de las langostas, la viruela y las inclemencias del tiempo. Si antes se padecían estas irrupciones de manera compartida con los vecinos, ahora sólo quedaba la lejana Bogotá a la que empiezan a acudir sin cesar en busca de auxilio por encima del Valle y demás antiguos aliados (Ayala, 2000: 19–20).

Así las cosas, la imagen de ciudad inmaculada y sin mácula, la Jerusalén de América, la ciudad blanca, acogedora y fotogénica, será entonces una invención relativamente reciente, en tanto, si nos retrotraemos a comienzos del siglo XX, Popayán era una pequeña urbe antihigiénica y pestilente; con cuerpos enfermos, excrementos, animales que andaban sueltos, inmundicias, olores fétidos, lodazales, moscos y roedores; en las calles las basuras se mezclaban con el agua que corría formando un pantano que expelía vapores, a veces infecciosos con la presencia de miasmas y mal olor. Para 1904 el periódico *la Paz* fundado por Antonio Olano, historiador y miembro del Concejo Municipal, reportaba:

[...] ya no se puede pasar por la esquina noroeste de la plaza, pues al pie de las ventanas de la casa de la Sra. Ana Sarmiento hay un foco de infección cuyas emanaciones son inaguantables. Llamado de atención repetido en 1907 cuando el mismo semanario pedía a las autoridades que tomara medidas sobre la casa de aquella señora, pues es «un foco de infección de tal naturaleza que para pasar junto a ella hay que taparse las narices, amén de que sus habitantes arrojan a la calle excrementos y toda clase de inmundicias» y finalizaba preguntándose: «no será posible acabar con esa vergüenza de la ciudad?» (Ledezma, 1997: 24).

Se decía en otros reportes de la época que se le preguntara a los habitantes de la ciudad si alguna vez se habían fijado «en la casa que habita el Dr. Antonino Olano, en la parte que da a la calle de la Legislatura? pues está toda llena de telarañas y tan cacarusa que es una amenaza en este tiempo de viruela» de igual manera en otros lugares existía el mismo panorama que desdibujaba con suciedad el rostro de la ciudad, «cerca de la herrería de José Cartagena hay un ortigal que debe refregarse a los que, encargados del aseo de la ciudad, lo toleran allí» (Ledezma, 1997: 26), toda esta afrenta de fealdad había obligado a las autoridades municipales a estatuir por decreto ordenar a los dueños de las casas del centro realizar un barrido y limpieza de sus frentes todos los sábados.

Por si fuera poco las propias instituciones representativas del legado letrado y sacramental, con el cual luego se vanagloria la ciudad como culta, universitaria y sagrada, estaban contaminadas no solo de suciedad sino de un descuido estético y arquitectónico, miremos otros de los reportes que dan cuenta de la situación: en la imprenta Departamental, «las ventanas que le han hecho [...] son un atentado de lesa arquitectura. Tampoco las iglesias se salvaron de la fealdad y se suplicaba al alcalde tener en cuenta que: La iglesia llamada la Ermita tiende a desaparecer en medio de la basura que tiran sus vecinos». El alma mater representativa de las luces del saber, presentaba también un mal gusto en su ornamentación pública: «La obra emprendida por parte del Distrito, en la calle del salón de grados de la Universidad, donde más de un mes se ven removidas y hacinadas en montones las piedras del piso, [presenta] grave incomodidad de los habitantes de las casas vecinas y peligro para los transeúntes» (Ledezma, 1997: 26).

El centro de la ciudad con sus edificios de gobierno y las instituciones de recreación artística no se salvaban de la debacle del descuido estético, ornamental y de salubridad, por eso se denunciaba que en las inmediaciones de éstos edificios, «La vegetación [empezaba] a cubrir la tierra que se sacaba del salón de la obra del palacio de la gobernación a la calle del teatro, que por ésta y otra causa es la más desaseada de Popayán». Vegetación que finalmente «salía del suspendido teatro [y] empezaba a invadir las calles adyacentes». Punto en el cual se debía anotar que habían pasado nueve meses y la tierra de dicha obra continuaba estorbando al público, y la élite no hacía nada para evitarlo» (Ledezma, 1997: 27). Lo que hoy se denomina el parque Caldas constituía la plaza de mercado, cuyos comercios e intercambios, a falta total de fábricas, giraba alrededor de manufacturas, como canastos, alpargatas, ruanas, sombreros de paja, y productos agrícolas del campo,

los cuales se intercambiaban o se compraban y vendían sobre la base de un incipiente sistema de cambio monetario. El sitio donde se instalaban las mercaderías «era un lodazal en donde pastaba y retozaba el ganado; lleno de matorrales y hierbas de toda especie. Algunas cuadras abajo de esta plaza las construcciones de casas pajizas afeaban la imagen de la ciudad de Belalcázar, como la élite la llamaba. El camellón hacia el sur era intransitable» (Ledezma, 1997: 23).



Plaza de mercado de Popayán de comienzos del siglo XX

Conexo a la plaza estaba el atrio de la iglesia catedral constituida en espacio sacro por excelencia, marco de los actos de fe y de las grandes procesiones. Los ritmos de la ciudad eran demasiado lentos y los desplazamientos se realizaban generalmente a pie con una dinámica rutinaria y de rostro melancólico, su cadencia era casi estática e inmutable; el día no se prolongaba más allá de la caída del sol, pues no existía fluido eléctrico y se utilizaban faroles con velas de cebo o mechas de queroseno para alumbrar las casas de las familias aristocráticas. Para el resto de la población las noches eran largas y los días interminables, parecía que los cuerpos se arrastraran pesadamente desarrollando los trabajos serviles de la época, para ellos la medida del tiempo no era importante. Ad portas del siglo XX, en Popayán se vivía como en una aldea medieval, las referencias temporales eran de carácter físico, el apareamiento y la puesta del sol y, de carácter ritual y espiritual, el sonido trémulo de las campanas que invitaban al sosiego espiritual.

Popayán, para los inicios del siglo XX, era una ciudad devastada y perturbada, un incierto fantasma; había adquirido los visos de una comarca espectral congelada en el tiempo; en ella se recreaban las marcas de las dolorosas cicatrices de los excesos; se retrataba vivamente el tropel de los caballos de la guerra que desbocados buscaban un barranco para saltar al vacío; no era la impoluta pequeña urbe gloriosa que nos había y nos sigue vendiendo la retórica oficial, su infraestructura físico material era en extremo precaria; las guerras civiles del siglo XIX, especialmente la de 1876 habían colaborado grandemente a la pauperización creciente de la población, aunado a que con la división del territorio el departamento había quedado encerrado y privado de sacar productos a mercado exterior y como si algo faltase, la ciudad había sido estremecida por un terremoto hacia 1885 y,

Tras la destrucción y la llegada del nuevo siglo, abundaban los lotes usados como basureros, excusados, o predios sencillamente utilizados para fugaces encuentros amorosos. Existían edificaciones que daba vergüenza mostrar a los visitantes: tapias desgastadas, casas sin pintar y otras a punto de caerse. Las calles también presentaban deterioro y con el correr de las aguas lluvias se convertían en verdaderos ríos, pues no había ningún sistema de alcantarillado; en invierno se volvían intransitables.

[...] La ciudad carecía de acueducto y el agua era conducida desde Poblazón por medio de un canal de ladrillos y piedras, y el líquido llegaba hasta unas ocho o nueve pilas ubicadas en las esquinas de Popayán, lugares a los cuales acudían las muchachas del servicio y otras personas, convirtiendo estos lugares en espacios de sociabilidad. Tampoco había electricidad y eran de gran utilidad las velas y el petróleo para alumbrar las estancias de la élite (Ledezma 1997: 23).

El acontecimiento de la desmembración había producido un sisma, incluso reflexivo en la élite Popayaneja, el porvenir se encontraba en alto riesgo, era un estremecimiento que les producía agonía; el territorio sufría los embates del achicamiento y el horizonte del presente era de esterilidad y olvido, quizá cercano al espejismo. A la comarca la perseguía el fantasma de la orfandad; los vecinos le habían cobrado la arrogancia falaz de otros tiempos, la «engolfada élite a duras penas enfrentaba las embestidas de Cali y Buga, ciudades que acusando a Popayán de ser una sociedad paupérrima, le negaban no sólo su derecho a ejercer como capital sino además el de llevar hasta sus calles las líneas del ferrocarril» (Ayala, 2000:15). El encerramiento escondía el terrible secreto de la prepotencia del pasado, era la pesada oscuridad del laberinto, una suerte de trance de confinamiento asociado a la indefensión, por eso, miraban desde la utopía abstracta la posibilidad de que el ferrocarril llegara y los redimiera y entonces, en la prensa de la época se escribía con tufillo de esperanza:

[...] no cejar hasta no oír que la locomotora con su musculatura de acero bese nuestro valle y turbe nuestra quietud, confundiendo su rugido –ese verbo el más sonoro y rudo del progreso– y sus estelas de humo ennegrecido con el rugido cavernoso y las

bocanadas de humo casi blanco que en sus estertores de fiera milenaria lanza el Puracé. El día en que ese monstruo, que con sus ruedas asesina las horas y engulle las distancias nos envuelva en su hálito fecundo, ese será el día de nuestra apoteosis (Ayala, 2000: 21).

Un hecho inusitado había roto en pedazos la extensa red de privilegios; por más obvia y fastidiosa que pareciese la nueva realidad, lo cierto era que había que dar un paso atrás, para desde otra plataforma poder otear el espejo astillado que contenía su antiguo rostro. Mientras vecinos como el Valle del Cauca y la ciudad de Cali, miraban el futuro desde la perspectiva de la modernidad y del mercado, con la apertura del puerto de Buenaventura, la construcción del ferrocarril del Pacífico y el crecimiento de la industria azucarera en el valle geográfico del río Cauca; intentando valorar las racionalidades del capital, la apertura hacia la competencia, la expansión económica, la propiedad privada y un conjunto de instituciones que estuvieran acordes con el modo de producción capitalista; Popayán, el Cauca, y su clase dirigente, quedaban enclaustrados entre cordilleras, porque el llamado «camino real» constituido en el eje longitudinal andino del comercio, cuya ruta era Popayán–Caloto–Valle del Cauca, perdía importancia y era reemplazado por otro eje atravesado por el ferrocarril del Pacífico, que unía el muelle de Buenaventura–Cali–Cartago. En su imaginario la aristocracia en decadencia, pensaba que el presente y el futuro se hallaban en su pasado espectral y luminoso y, en vez de dar un paso atrás para tomar impulso, su conciencia se atosigó con la miel de los recuerdos irredentos, que no podían sacar de la sensibilidad de sus corazones adoloridos y maltrechos; «vivían un tiempo fantasmal torturante del recuerdo y la nostalgia. Los enloqueció de pasado, y su universo se fue poblando de sombras luminosas, contradictorias y trágicas, de evocaciones y delirios, y parecían vivir hechizados de irrealidad y entre ellos jamás la peste del olvido tocaría a sus puertas. [...] Manejaban códigos arcanos y enmarañados para exorcizar el repugnante presente y convocar el venturoso pasado» (Paz, 1993: 56). Entonces se les despertó la ansiosa preocupación por embellecer la ciudad, de forma que con este hecho se pudiese recuperar la inmunidad de las franquicias nobiliarias y exaltar la prepotencia de su sórdida riqueza, así las cosas, como lo sugiere Gerson Ledezma, «con el invento de la ciudad blanca, Popayán iniciaría su largo camino hacia un destino de ciudad estancada»; la limpieza de la cara sucia de la ciudad no estaba diseñada para la formación de cuerpos sanos y fuertes para la producción de plusvalor, sino para rescatar y reconstruir su imaginario de grandeza. Para la élite letrada todo esfuerzo material de pensar el mundo hacia adelante resultaba inútil, pero la contundente realidad enviaba un mensaje rotundo y aplastante,

Habían llegado tiempos difíciles para la aristocracia y por lo pronto debía de demostrar que la ciudad de Popayán fue el aposento de muchas celebridades y héroes: la mayoría habían nacido y crecido allí; otros, alguna vez la visitaron: Bolívar, Humboldt, etc. Por lo tanto, deberían mostrar con dignidad aquellos sitios, y distinguirlos con placas que hablarían, de ahora en adelante, de prohombres, fechas y días de esplendor. Ante la crisis, la élite tuvo que crear e inventar nuevos tipos de vivencias, en otras palabras, alterar el curso normal de la vida cotidiana y así, ir

aprehendiendo otro tipo de ingredientes mentales o de pensamiento respecto a su pasado, presente y futuro, para poder frentear las angustias. «Nueva vida» que en última instancia era incongruente con la realidad, ya que la élite estaba entrando en un profundo sueño hacia el pasado, como mecanismo para evadir su presente lleno de pánico (Ledezma, 1997: 23).

Las emociones antiguas y profundas, no les permitían deshacerse del boceto atesorado que delineaba con gruesas pinceladas el pasado e iban a él en búsqueda de una renovada identidad. Perdidos y recusados por el futuro, se refugian y reafirman en lo remoto de la nostalgia que irradia al presente; era la paradoja un tanto mística: alejarse del paraíso pero anhelar irremediablemente reconquistarlo para volver a él. Era también la melancólica transformación de los tiempos incendiados por el acoso de los fantasmas que perturban con sus mórbidos silencios la superficie de este mundo que se les escapaba; el cielo de la ciudad, no estaba pintado como antaño de celeste ni azul, sino que había adquirido un tono verde oscuro nostálgico, pues los prohombres que le daban el lustre estaban inmovilizados y eran incapaces de producir algo más que temor o sospecha, eso sí en la agonía que padecían en aquellos tiempos equívocos y estrepitosos, no se olvidarían de las tierras ociosas y, por eso, conservaron,

[...] vastos y devastados territorios que nadie trabajaba, latifundios inmensos y sombríos en donde de cuando en cuando pastaba una vaca soñolienta. Fincas inabarcables que producían tristeza y grandes helechales. Pero tierra de ellos, tierra arrebatada a los indios por el prurito exclusivo de sentir el goce del dominio. No derivaban nada de la tierra, sólo el deleite equívoco de una posesión vacía y la satisfacción enfermiza y depredadora de exterminar los animales de monte. Por eso eran todos pobres pero de buena familia. El tiempo del oro y de las morrocotas había concluido para siempre, pero quedaba la codicia y la codicia los empujó al delito» (Paz, 1993: 56–57).

Ante estas vicisitudes, así buscaran en lo más recóndito de sus anaqueles y bibliotecas ilustradas, no encontrarían en ellas respuestas plausibles a ese dolor profundo, que como un puño de hierro candente les aprisionaba el corazón y no les dejaba respirar el aire tranquilo y apacible de los gloriosos tiempos idos, de los cuales solo quedaba intacta la nostalgia y la tristeza compañera del olvido. Sabían perfectamente que la espera no le proporcionaría la cura, así se sentaron en sus recámaras a esperar el milagro que no llegaría, pues sus nuevos pertrechos no estaban equipados para la sumisión y la esclavitud de sus congéneres, sino avituallados por ejércitos de dudas y desesperanzas; entonces, se «volvieron burócratas oscuros e intrigantes, mendigos de abolengos, sumisos secretarios de salón y de corbata. La gloria y el orgullo del pasado lo cambiaron por el plato de lentejas y sintieron la amargura y la vergüenza de pertenecer a un tiempo que no les correspondía y lo comprendían» (Paz, 1993: 56).

2.1. La teatralización de la invención ritual de la vida y la memoria colectiva

A Popayán y a su dirigencia, obnubilados en el sueño del pasado, les era difícil o casi imposible, identificarse con el proyecto modernizador agenciado por los profetas del progreso, cuyos vientos huracanados llegaban al país y pretendían, con eventos en pequeña escala, emular las exposiciones realizadas en París en 1889, donde se anunciaba al mundo entero la llegada paradisiaco de las tecnologías de la segunda revolución industrial; convirtiendo la ciudad luz en modelo efervescente y paradigmático de la efectiva salida de las sociedades Europeas de la minoría de edad y su llegada a la madurez, pues en ese evento «se había hecho un gran despliegue de los grandes logros tecnológicos alcanzados por la humanidad con el descubrimiento del teléfono (1876), el gramófono (1877), la turbina de vapor (1884), la goma sintética (1881), la cámara fotográfica (1888), el cinematógrafo (1895), la telefonía sin hilos (1895) y los prototipos del avión (1896) (Castro–Gómez, 2009: 29). En Colombia, ciudades como Bogotá, también habían celebrado a finales del siglo XIX una exposición de «productos de la industria nacional» en la que, como era obvio, no se exhibían las invenciones e innovaciones eléctricas y mecánicas sino «únicamente productos agrícolas, animales de cría, sombreros, lazos, costales, alpargatas, mochilas, ruanas, hamacas y otras manufacturas de fique, cuero y lana» (Castro–Gómez, 2009:30), como prueba de nuestra economía primaria artesanal. Mientras estos esfuerzos para identificarse con el sueño moderno del progreso sucedía en otras latitudes del territorio nacional, la «ilustre» Popayán, protocolizaba una gran fiesta cívico–religiosa–militar, para inaugurar la pedagogía de la nueva catequesis instaurada por la constitución de 1886, que sería socializada por primera vez en la ciudad, con motivo de la conmemoración del Primer Centenario de la Independencia; plataforma simbólica a través de la cual la élite de la ciudad redefiniría su proyecto político–económico, no para abrazar los rumbos a que empujaban los nuevos tiempos, sino para definir su criterio identitario mirando con el espejo retrovisor, bien lo expresa César Augusto Ayala (2000:16):

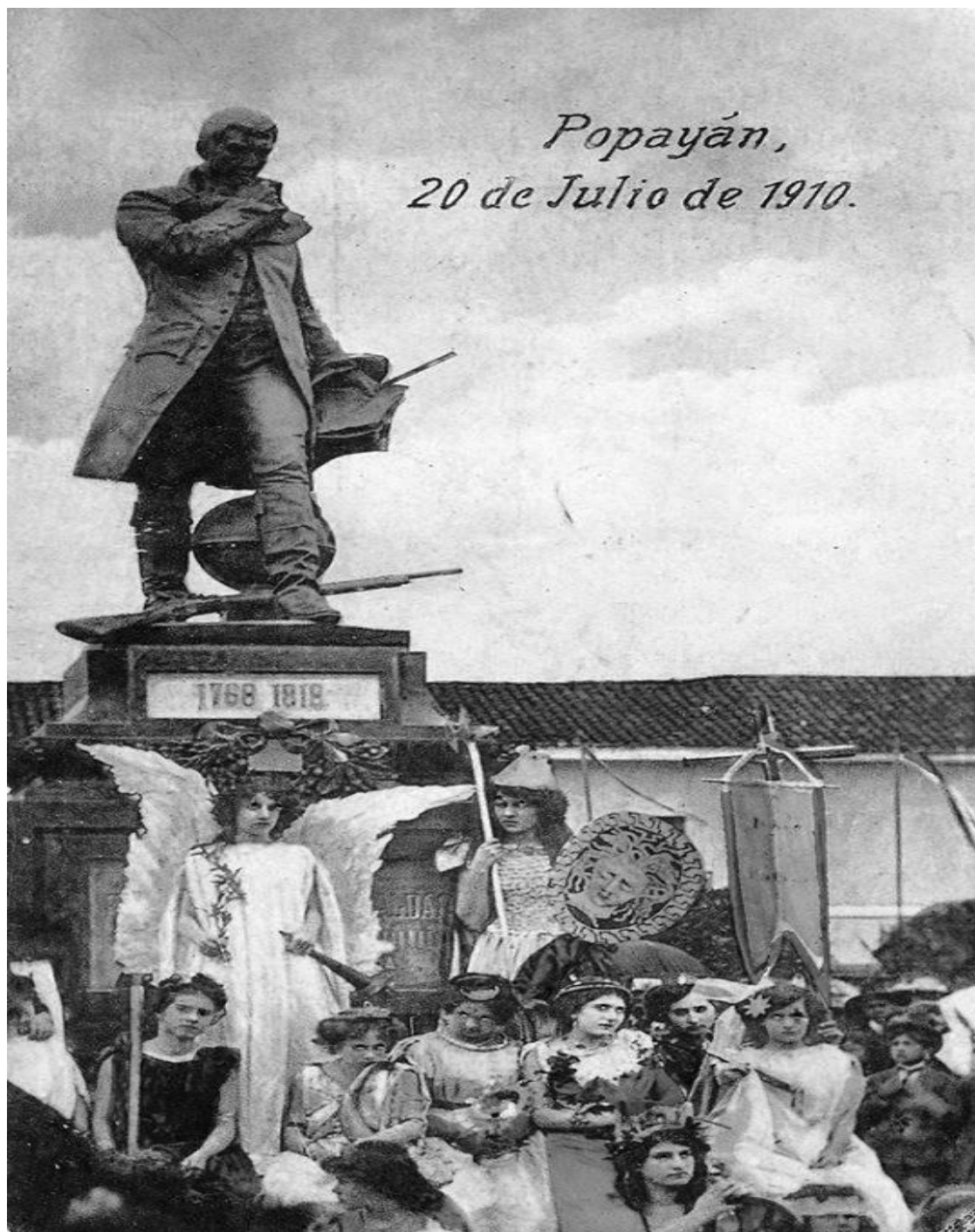
Para 1910, año del jubileo, la ciudad llevaba la delantera en las celebraciones. Justamente, desde los finales del año 1904 la ciudad comenzó los preparativos para una fiesta cívica en honor del regreso a Popayán de los restos de su hijo ilustre, el sabio Caldas. Fue una fiesta total. Vestida de colores, la ciudad sirvió de escenario para la representación de una sociedad cohesionada: gentes de todas las edades y de todas las razas y niveles sociales celebraron en las calles el regreso de los restos mortales de Caldas. El reporte de la fiesta era el vivo retrato de la sociedad que los conservadores anhelaban: el desfile ordenado de las escuelas oficiales de niños y niñas dirigidas ambas por comunidades cristianas; los gremios de artesanos con sus portaestandartes que los distinguían como carpinteros, encuadernadores, herreros, joyeros, peluqueros, sastres, talabarteros, tipógrafos, zapateros.



Popayán preparativos para la fiesta del 20 de julio de 1910



Centenario de la Independencia realizado el 19 de Julio de 1910 en Popayán. Desfile alegórico en una carreta tirada por bueyes.



Popayán 20 de julio de 1910

Desde el punto de vista ideológico, la ceremonia sería la mejor coartada justificatoria para dar vida propia al confesionalismo religioso de la constitución de 1886 y, qué mejor pretexto que un ritual festivo para ordenar el caos y la anarquía generados por las ideas disociadoras de las reformas liberales que habían pervertido diabólicamente a la ciudad y al pueblo Colombiano. Se estatúa, desde la visión de los teólogos constitucionalistas que la religión católica tenía la obligación de formar nuevos ciudadanos que fuesen además buenos creyentes, para lo cual la sociedad debería ser reconstruida a imagen y semejanza del orden celestial. Y, entonces la élite Payanesa encontraría en la razón festiva la didáctica para transmutar lo profano en sagrado y la forma de reafirmar la nueva subjetivación política, a través de la mediación de la carga simbólica que produce la fiesta respecto del orden social, por eso y siguiendo este legado político-sacramental y utilizando la acción de la lúdica del ritual, dotada de un extraño poder para configurar la realidad, la élite Payanesa descubre en ella una gran trama seductora de conducción de las conductas colectivas y con ello la inauguración de un momento de exaltación identitaria, por eso,

En 1910, la fiesta del Primer Centenario de la Independencia fue la primera gran visualización del mundo cívico-religioso inaugurado por la Constitución del 86, a través de las festividades nacionales en la ciudad de Popayán. Desde las vísperas de esta efeméride, que en Popayán duró desde el 18 de julio hasta el 20 del mismo, se observaron ejemplos de cómo la administración local se valió del fervor religioso para aumentar los ánimos en la fiesta patria. Desde el día 16, aprovechando la celebración del día de Nuestra Señora del Carmen, los miembros del Regimiento Junín ofrecieron al público, «con abundantes y escogidos fuegos artificiales, iluminación del frontis de la Catedral y verja del parque; habiendo hecho preceder dichos festejos con cantos marciales por las calles principales» (Libro del centenario, 1910: 52). El 18 de julio de 1910 comenzaron oficialmente los festejos del Centenario Popayán. Según lo programado por la Junta Departamental del Centenario: Hubo la salva de cañonazos en la Colina de Belén a las cinco a. m., y desde las cuatro de la mañana dejáronse oír las Bandas militares de la ciudad que recorrían las principales calles, tocando trozos escogidos de música nacional. Al amanecer, todos los edificios públicos, casas particulares, parque, almacenes y talleres, ostentaban a profusión, aquellos el pabellón y la bandera nacional, éstos otros infinidad de banderas y gallardetes, con los colores nacionales; gran número de particulares adornaron el exterior de sus casas, ventanas y puertas con diferentes atavíos, como coronas, guirnaldas, escudos, festones, cuadros y aun cortinas, todo apropiado a los festejos y arreglado con exquisito gusto (De la Osa, 2015: 124).

Decía Octavio Paz en perspicaces palabras que «toda sociedad moribunda o en trance de esterilidad tiende a salvarse creando un mito de redención, que es también un mito de fertilidad, de creación» (Paz, 1994: 130). Esa exclusión intempestiva y de facto a la que había sido lanzada la élite Payanesa de su mundo privilegiado de cauce subterráneo; alentó la conformación de un sentimiento de Caucanidad y, qué mejor pretexto que acudir a la teatralización ritual de la vida y de la memoria colectiva, pues la instrumentalización de la cultura podría constituirse en una astuta herramienta de poder; entonces recurrieron a la

añoranza del pasado, al mágico frenesí de un mundo encantado y seductor, con héroes trágicos que llenarían el espacio de ese agujero negro dejado por la desmembración; era necesario abrir el paracaídas y lanzar a los héroes desde el alto cielo como ángeles redentores y; por esta vía Popayán, se acantonó en ese pretérito soberbio y opulento para autolegitimarse a diferencia de otros departamentos, que habían acudido a exposiciones industriales, para significar el cambio de tercio hacia el progreso moderno, por eso, «Mientras muchas ciudades se inventaron un futuro moderno y civilizado, otras se inventaron un pasado. Es el caso de Popayán, donde, de acuerdo con su pretérito brillante, la clase alta se inventó un pasado glorioso. Esto lo pudo llevar a cabo durante las conmemoraciones del I Centenario de la Independencia de Colombia (1910–1922), al calor de la fiesta cívico–religiosa. Pero antes debieron inventar la ciudad blanca, pues el ritual desplegado por todas las calles de la ciudad requería de un sitio apropiado» (Ledezma, 1997: 22). Este invento fantástico, se constituía en una necesidad de supervivencia para la élite, si se tiene en cuenta, adicionalmente, que la situación política de Popayán no pasaba por la preeminencia soberana de los tiempos anteriores, en tanto había sido,

[...] relegada del escenario político–social, debió crear nuevas formas de llamar la atención para no quedarse desligada del contexto nacional. El año de 1904 marcó el inicio de aquel proceso reordenador de la antigua gobernación y, casualmente, con estas medidas aumentaron las amenazas de la naturaleza en contra de los miembros de la clase alta: nuevas erupciones del volcán Puracé, leves temblores y terremotos, tempestades enormes y rayos destructores cayeron sobre diversas iglesias, residencias y haciendas; para completar el cuadro caótico, no pararon las frecuentes invasiones de langostas, y se hicieron amenazantes las enfermedades infecto–contagiosas como la lepra y la viruela, las cuales rondaban por los alrededores de la ciudad. Frente a todas estas circunstancias, y al no disponer de recursos económicos y nuevas maniobras político–militares para evitar la división del Cauca, tuvieron que mirar atrás y rescatar lo único que aún les quedaba: PASADO (Ledezma, 1997: 22).

Popayán, quedaría como una provincia de segunda clase, encerrada y casi que amurallada naturalmente por las cordilleras, de espaldas al desarrollo capitalista moderno y en confrontación abierta con los otrora aliados suyos como el Valle y Nariño. Al Cauca lo desmantelaron de sus tierras y riquezas que hasta hacía muy poco representaban la marca del esplendor; las riberas sobre el río Amazonas ya no serían de su jurisdicción; Tumaco y Buenaventura los dos puertos más importantes sobre el Pacífico no harían parte de su propiedad; se había quedado sin salida al mar; las tierras limítrofes con el Ecuador fugazmente desaparecían de su mapa territorial, bien lo dice Gerson Ledezma Meneses (2007: 73):

La clase dominante se vio relegada a una región que, desde el punto de vista geográfico, no ofrecía muchos atractivos, pues se trataba de una zona montañosa, plagada de langosta, de indios y negros, según lo anotan algunos historiadores payaneses de principios del siglo XX. Los salvó de tan grave crisis la celebración del Primer Centenario de la Independencia de Colombia (1910–1919), pues esta les brindó la posibilidad de «inventar» un pasado glorioso para con él, identificarse en el

siglo XX como una de las mejores aristocracias del país. Si bien en principio se negaron a celebrar la efeméride, poco a poco cayeron en cuenta que la fiesta era la ocasión esperada para salir de la crisis. Demostraron y sacaron a relucir sus antiguos esplendores económicos y político militares, pero antes pusieron en orden la ciudad, pues llegado el siglo XX Popayán estaba al borde de sucumbir en medio de las basuras, el lodo, casas semidestruídas, etcétera. Una vez repararon en este problema y a medida que el Cauca Grande se dividía, la clase alta luchaba por sobrevivir y «fabricar» la ciudad blanca.

Las fiestas del centenario se presentarían en Popayán, como una conmemoración fuertemente cargada de simbolismo, como la gran oportunidad de reconstruir unos imaginarios del pasado anclados en la narrativa oficial de las élites, que habían estado atormentadas por un siglo que terminaba cargado de desacuerdo identitarios y, qué mejor coartada que utilizar la erótica festiva del momento para implantar y naturalizar el discurso hegemónico, fundamentado en la consolidación de un gobierno de corte centralista, católico y emparentado con los lastres dominadores hispánicos del pasado. Nos dice Felipe García Quintero (2.13: 294): «Hasta las guerras civiles de independencia vivió nuestra ciudad en el sueño hidalgo de la obtención de riqueza, lujo y confort sin mayores esfuerzos, un privilegio derivado de la economía minera y gracias a la condición jerárquica del mundo esclavista local. Al cabo de casi tres siglos de dominación española, todo ello se tradujo en la ostentación del poder político, económico, religioso y cultural, del cual ahora Popayán sólo evoca su gloria pasada como si fuera aún la realidad presente y no el fruto de una leyenda, del mito de una arcadia, a fuerza de su propio relato, inmarchitable»; éstos privilegios empezaban a desmoronarse como un castillo de arena con la crisis del gran Cauca, propiciada por la fracturación territorial, económica y política, auspiciada por la nueva reconfiguración derivada de la puesta en vigencia de la centralidad constitucional de 1886. Este panorama gris llevaría a uno de los cronistas de la prensa de la época a abogar en sus escritos por desembotellar la región abriendo la cordillera para comunicarse directamente con el Tolima, esto decía:

El día en que la cordillera nos acorte la distancia y nos comunique directamente con el Tolima. El día en que la cordillera que nos separa de ese pueblo hermano, reciba el tajo redentor, veremos venir a nosotros, por esa senda alumbrada por el sol de oriente, la riqueza del pueblo laborioso y a la vez ese mismo pueblo recibirá de nosotros grandes beneficios. La plaza de Popayán, será la llamada a ser el centro del comercio del sur del Tolima [...] Preciso es también ensanchar nuestro comercio con el sur del Cauca y ante todo atender al mejoramiento y al cuidado de las vías de comunicación de esta sección del Cauca. Triste y doloroso es confesarlo, pero hasta hoy, en todos los tiempos se ha mirado con poca preocupación a esta parte del departamento (Del Mar, citado por Ayala 2000: 20).

Así entonces la fiesta del Centenario, aparecería como el escenario por excelencia donde la nueva empresa de colonización catequística, colocaría su mira, en torno a alguno de los ídolos de bronce ideados para vanagloriar un pasado opaco, sangriento y segregador racial, porque como sabiamente lo dice el maestro Eduardo

Galeano (1992: 13): «Los dueños del poder se refugian en el pasado, creyéndolo quieto, creyéndolo muerto, para negar el presente, que se mueve, que cambia; y también para conjurar el futuro. La historia oficial nos invita a visitar un museo de momias»; por eso, en vez de contemplar la independencia –que no existió– como una ruptura con el orden establecido, la diseñarían como continuidad del pasado, es decir de la identidad española a la que nunca renunciaron las aristocracias neogranadinas, por eso no era de extrañar que, «El collage propuesto por las élites políticas e intelectuales tomaba el periodo colonial como punto de partida de la nacionalidad, de la civilización y del progreso y así mismo el periodo de las guerras de Independencia que daría como buen fruto la construcción de la Gran Colombia. Después, negaba el pasado reciente en el intento de omitir el recuerdo de las guerras civiles. Volvían a desempeñar papeles primordiales la Madre Patria, la religión católica y la lengua castellana» (Ledezma, citado por Vanegas, 2010: 6).



Commemoración de las fiestas del Centenario de 1910 en Popayán

El personaje seleccionado para el festín no sería otro que el impoluto científico racializador de negros e indios: Francisco José de Caldas; aquel lúgubre Fausto Payanés, que había vendido su alma a cambio de sapiencias prohibidas y que en su

cabeza solo admitía que fuese la raza blanca para quienes estaban reservados los beneficios, las bendiciones biológicas y geográficas para el desarrollo del intelecto y, que en contraposición, los negros eran el resultado perverso de una dotación biológica –cerebro más pequeño– que los hacía inferiores intelectual y moralmente. Este taciturno científico marginal, que pensaba y actuaba como Europeo, fue el «heroico prócer» llamado a recuperar la insignia del pasado de una élite que estaba asistiendo con estupor al espectáculo apocalíptico de una realidad jamás imaginada décadas atrás. Por eso la elevación de su nombre a imagen sagrada que encarnaría la heroicidad; buscando en el pasado «patriótico» un modelo ejemplar de memoria histórica, para lo cual se invocarían los espíritus de la deidad local y el absoluto silenciamiento de los vencidos y el ninguneo de los desposeídos, así como las otras identidades particulares; por eso como lo plantea Gerson G. Ledezma Meneses (2007: 83): «El caso de la invención de los héroes por parte de la clase alta, no se aleja mucho de tales esquemas propuestos por el psicólogo, pues para la élite el prohombre de la independencia encarnaba al hombre salvador y por si faltaba, estos héroes del siglo XIX levantaron el ánimo, la moral y el honor puesto en duda debido a la crisis afrontada a principios del nuevo siglo. En otras palabras, se convirtieron en hombres extraños que nacieron para ser grandes, para salvar a la aristocracia de la ruina total».

No de otra manera se entiende por qué invisibilizarían por completo las huellas que pudiesen fatigarlos; con ello pretendían atar la identidad nacional a la memoria de un héroe que representaba ficticiamente un pasado común; era una operación delicada de alta cirugía estética, nada menos que a través de una figura de bronce rehacer una historia con miras a superar los retos y precariedades del presente; por eso era necesario a esa historia limpiarla de toda suciedad, dejarla impoluta de toda encrucijada; eliminar las discontinuidades, las disonancias; retocar con un buen bisturí las pugnas, las contradicciones y las adversidades; de manera que ese referente histórico fuese fluido, simétrico, que anunciara en su mensaje libidinal un futuro promisorio siguiendo las huellas de los egregios y emblemáticos personajes, a quienes se les dibujaban virtudes civiles que nunca tuvieron, pero que era necesario inventarles para proponer otras relaciones sociales, esbozando los males que la patria enferma enfrentaba. Por su puesto en este mosaico de mármol floreciente no aparecerían figuras como José Hilario López, el herrero que había atentado contra los privilegios de las castas dominantes, ese personaje nefasto para ellos,

[...] había quedado estigmatizado en la memoria colectiva de esa hipócrita sociedad de señoritos, quienes, no pudiendo comprender la gloria, acabaron torturándola. Con el correr de los años, se negaron a recordarlo como a uno de los suyos. Ninguna placa señalaba la casa de donde había nacido. Ninguna estatua rescataba los perfiles de su gallarda figura para las generaciones venideras. Ninguna calle o establecimiento público llevaría su nombre, nombre odiado y vilipendiado, nombre aborrecido y digno del más despreciativo olvido, nombre que ligaron a su decadencia y a su nostalgia. Les quitó lo negros y ellos creyeron que los había hundido para siempre en la repugnante noche de la igualdad republicana. Y obedeciendo a ese

impulso ciego e incomprendido de la venganza histórica, levantaron estatuas de dudosa factura a sus frágiles héroes de barro. Sólo ensalzaron la gloria equívoca de los esclavistas y los terratenientes. Rebautizaron las calles de la ciudad en un delirio perpetuador de símbolos muertos y carcomidos por la realidad» (Paz, 1993: 54)

En cambio al denominado «Sabio» Caldas, empezarian a atribuirle facultades ideales de integridad y coherencia, que en realidad eran inverosímiles; sería el héroe aséptico, pues sus contradicciones y disfunciones sexuales, sensibles y amorosas podrían restarle el atractivo seductor a la figura perfecta que debería quedar instalada para la posteridad en el bronce de la plaza central que llevaría per se su nombre inmaculado. Por eso, Guillermo Valencia, amplificando con desmesura la identidad personal y desbordando el cauce de su biografía, en el discurso de exaltación patriótica que elaboró para la efemérides, en sus rimbombantes letras, le conferían una nueva identidad al sabio de cabecera; ya no como el agazapado cristiano ermitaño que andaba obnubilado tras las huellas del Varón de Humboldt, sino como el héroe seductor, el titán Prometeo que un día había robado el fuego a los dioses para entregárselo a los hombres. Esta patética descripción sobre el sabio, más que una exaltación parecía una oración para escapar de una realidad perturbadora; decía el poeta de marras, sobre Caldas: «Las pupilas en la divina ceguera de la estatuaria, parecen que sondean el loco abismo de Pascal, con un mirar ausente de la tierra, ebrias de misterio, perdidas por el infinito. [...] De allí adelante, es el andar energético y sin tregua para prez de Colombia. La astronomía misma quedó en segundo plano; el enigma de los cielos ha cedido a un empeño más concreto, más urgente y más humano en la vida del sabio: la gloria de la patria!» (Valencia 1935:70).

Popayán con el Sabio inmaculado se sumaba al Olimpo de la heroicidad oficial, era la contribución de un extraterrestre, con el cual se inventaba un pasado glorioso que jamás existió y de paso se inauguraba un futuro, que por desgracia si existió y que se extendió con sus diferentes matices, insubordinaciones, contradicciones e hibrideces, hasta hoy. Al descubrir el bronce que estaba cubierto con el emblema de la bandera nacional, la banda del regimiento Junín 11 interpretaría el Himno a Caldas pues no podía faltar el rito militar, que señalara que con su nombre la patria del pasado podría ser replicada como comedia y como tragedia. Su letra sería entonada dos años después en otro de los tantos actos que se inventarían para rendirle cruel y fiel tributo al tartufo científico racializador. La composición de la letra esto decía:

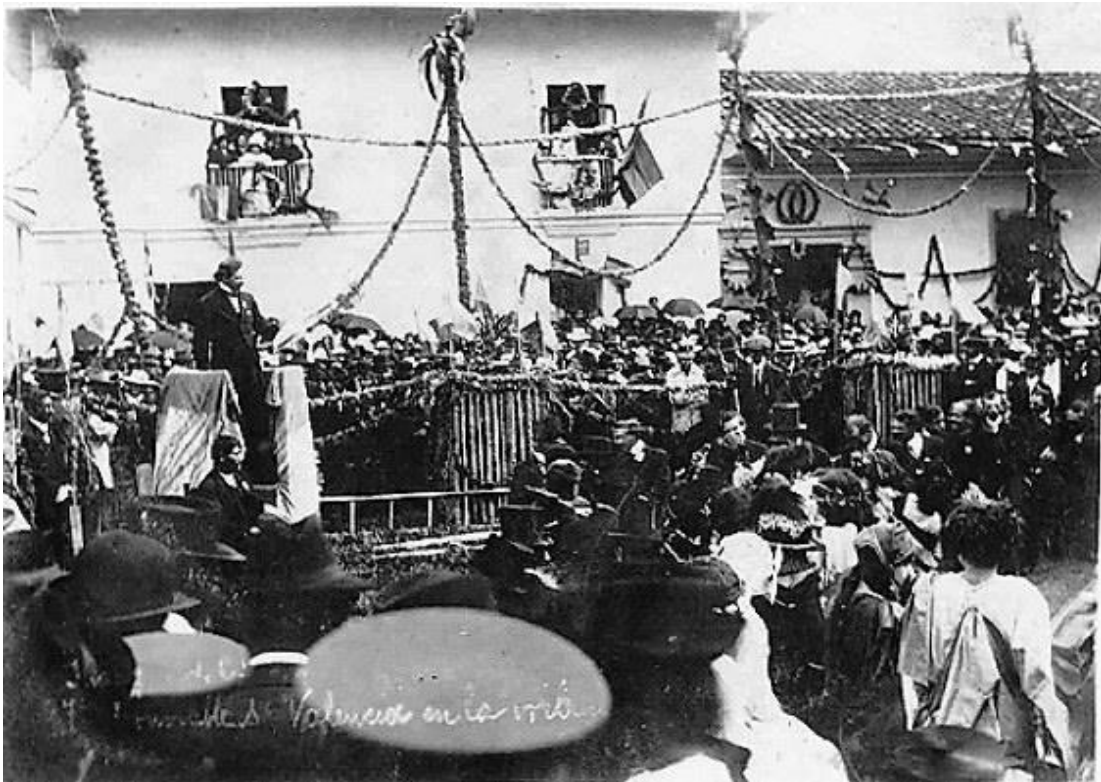
Popayán ¡hoy tus glorias ensalza Sabio atleta de un siglo pasado! El clarín de la fama ha sonado y resuenan sus ecos sin fin (Sic).

Con tu muerte troncharon la encina. Más frondosa del suelo caucano. ¡Oh Morillo feroz! ¡Oh Tirano!. Tú legaste a tu patria el baldón.

Arrancaste a este suelo el baluarte, la lumbrera de tiempos mejores; lo sumiste en profundos dolores. Oh verdugo! Cual otro Caín.

Mas, unidos estamos ahora celebrando las glorias de Caldas. Junto al Andes, en sus fértiles faldas, dio su aliento postrero exhaló (De la Osa, 2015: 132).

Juegos verbales, metáforas atrevidas de mirada idílica, completamente alejadas de la vida real, dislocaciones sintácticas que superaban hasta la ficción y que en su delirio glorificador pretendían alcanzar un final efectista: la astronomía reducida a un segundo plano y el arrojado ídolo salvador de la patria. Era el afán y la intención alegórica de que el hombre trascendiera el mundo terrenal y se convirtiera en proceso histórico; la altivez colosal del titán como fantasma redentor del poder. También en una casi oración mística y de súplica salvífica inefable, Guillermo Valencia, se refiere a Camilo Torres Tenorio, el abogado teologal, rogándole a su alma baje como un arcángel a salvar esta debacle. Esto decía en el día del descubrimiento de su estatua: «Alma de Torres, alumbranos!; martirio de Torres, confórtanos!; Virtud de Torres, muévenos!; gloria de Torres, aliéntanos!; Sangre de Torres, sálvanos! (De la Osa, 2015: 139).



Inauguración de la estatua de Camilo Torres en 1916

Valencia en su prosa quería hacer parecer como si estos personajes representaran la bóveda celeste del mundo, el topus urano de los griegos. En este sentido el espíritu del héroe era inmunizado, contra cualquier tipo de ataque que quisiese dañar su imagen; su locus redentor adquiría la capacidad de replicarse y redimirse a sí mismo; por eso el sabio llevaría en sus pies puesta la armadura y en sus costados los artefactos de la ciencia y de la razón letrada ilustre, convertida también en una forma de exclusión de las –por él denominadas– razas inferiores: los negros y los indios. Al parecer el poeta estaba enfermo de grandeza, sumido por alguna tara retardatoria orgánica y visceral, que lo conminaba a entrar en no sé qué trance místico y fantástico, para en ese estado embeber su pluma con dardos de letras puestas como lanzas sobre un arco triunfal, más imaginario que real.

2.2. La heroica aureola salvífica y el restablecimiento de unos lazos del pasado que quizás nunca acabaron soltándose

La creación de esta aureola heroica–salvífica, más parecía un proceso de beatificación y de canonización, con protocolos de solemnidad y con una feligresía que avalaba las virtudes y la fidelidad de un pasado grandioso y, un elemento fundamental que garantizaba que la memoria de los héroes no se perdiera consistía que en torno a cada personaje se organizara una comunidad de culto. Como la élite Patoja, requería construir un futuro amparado en el pasado, inventaron de entrada el símbolo seductor del gran «sabio impoluto» como modelo de vida e intercesor ante el pasado, en este sentido la inauguración del parque central con su nombre,

Era solo el comienzo. En 1910 se inauguró la estatua de Francisco José de Caldas, la misma que preside hoy el parque central del mismo nombre. Vinieron luego las conmemoraciones de las batallas libradas por la independencia en la región: las del Bajo Palacé en 1911 y la de La Ladera de 1912. En junio de 1916 se inauguró la estatua a Camilo Torres en la Plazuela de San Francisco precedida de una fiesta cívica de varios días y que significó el clímax pero no el final del proceso de configuración de la simbología patria al servicio propio. Para cerrar la deificación de Caldas y Torres se conmemoraron, ese mismo año de 1916, sus fusilamientos (Ayala, 2000: 17).

Para completar la pantomima histórica de ese pasado heroico, las élites no tuvieron el menor recato en inventarse un concurso científico, no para proponer soluciones o claves de nuevos descubrimientos pertinentes o, reflexionar críticamente para aprender a pensar lo no pensado del conocimiento, sino por el contrario, para volver a recrear asuntos especulativos de la vida del sabio y, entonces realizaron eventos «como el científico, evocando no trabajos actuales o adelantos conseguidos en cien años de vida independiente, sino que, desde ya, su pensamiento sin perspectivas futuras voló al pasado para sumergirse otra vez en los descubrimientos del Sabio Caldas de una centuria atrás. El concurso que ahora propusieron consistía en estudiar los adelantos científicos del héroe, ‘especialmente el de la medición de

latitudes por el grado o temperatura de ebullición del agua, o sea del hipsómetro» (Ledezma, 2007: 74). En un escrito de Vergara y Vergara, éste colocaba en entredicho la rigurosidad matemática y astronómica, de la que hacía gala el científico payanés o la que le había atribuido sus áulicos de cabecera; Vergara desnudaba las inocuas reflexiones del héroe de la siguiente forma:

Popayán no se explica como ciudad sino como quinta o villa italiana, o sitio real. Fue puesta adrede en un lugar donde se pudiera retirar de ella la antipática agitación del comercio; pero sus ricos fundadores no buscaban agitaciones sino dulzuras. Su clima [...] sabéis cuál es su clima. El sabio Caldas tomó la tarea de fijar las alturas, latitudes i climas de todos los lugares del Virreinato, i a cada uno le Puso su 35° o 15 m, o su 24°; y al llegar a Popayán, él, el inventor de un nuevo ipsómetro, no encontró cifra ninguna que diese idea de aquel clima, patria de las rosas, i apuntó, en vez de un número una frase, «Parece, dijo, un clima inventado por los poetas». He aquí la altura de Popayán (Vergara, citado por Sebastián, 1986: 3).

Estas efemérides pretendían colocar en vigencia el pasado, haciendo celebraciones en el presente que crearan una conciencia del futuro y la manera efectista fue a través de los distintos ceremoniales de ritualidad pública que diseñaban una «apoteosis surrealista». Esta suerte de actos litúrgicos tenía como objetivo la renovación periódica de la memoria que se materializaba a través del recuerdo de las hazañas y virtudes y hasta de sus armas y prendas de vestir, representaciones todas encaminadas a rescatar a los personajes que de una u otra forma habían intervenido en la vida política de la república. Era necesaria la intervención masiva de la población movilizandolos sentimientos que rememoraran los grandes funerales de los héroes decimonónicos, con lo cual los complejos ceremoniales estaban imbuidos de una carga ritual que interpelaba las pasiones de los pobladores de la comarca; por eso como lo describe Gerson Ledezma (2007: 75):

Si bien el señor José Bolívar Mosquera no quiso comprometerse con la Junta del Centenario cuando de recordar el pasado y sacar a relucir las glorias pretéritas se trató, estuvo listo a desenvainar la espada de su padre Tomás C. de Mosquera para exhibirla en el evento. Dejó ver además, que su relación con el pasado no se establecía apenas a través de su árbol genealógico, pues otras prendas hablaron de la amistad del General con el Libertador: parte del cabello, una astilla del ataúd, pedazos del pantalón y de la camisa, un busto en mármol, objetos pertenecientes anteriormente a su padre y, hoy a su hijo. Así mismo procedió Guillermo Valencia quien se apareció en la Exposición con el escudo de armas de Pedro Felipe, Conde de Casa Valencia, grabado en mármol. Higinio Paz compareció con un retrato al óleo del Libertador para rendir tributo a la causa patriota. Igualmente, Vicente Arboleda ofreció un pedazo de la cortina del catafalco de Simón Bolívar y una carta certificando la autenticidad de la prenda. Doña Natalia Diez de Iragorri demostró que su familia estaba ligada desde principios del siglo anterior, al patriotismo bolivariano, pues llevó para exhibición un cuadro en miniatura del prócer, donado por él mismo en la hacienda del Japio a doña Matilde Pombo de Arboleda, pero para que nadie dudara de ese pretérito relacionado con amistades de esa naturaleza, mostró también un pedazo de la caja de plomo en que estuvo enterrado el Genio de las Américas. Tal parece que las prendas del héroe venezolano fueron disputadas por

los popayanejos, pues otro pedazo de su camisa había ido a parar a manos de Gonzalo Arboleda.

Una de las nietas del general José María Obando sacó del baúl de los recuerdos el bastón de su tío. La hacienda antigua con sus trigales enormes que funcionaba gracias a las labores serviles de docenas de indígenas, fue recordada por la señora Soledad O. de Varona por medio de un pequeño molino que había servido como modelo al sabio Caldas en la construcción del implantado en Paispamba. Enrique Arboleda V., procedió, siguiendo el ejemplo de Poncio Pilatos: comprobando que sus ancestros no habían sido realistas sino patriotas, para tal efecto descolgó de las viejas paredes de su casa la Medalla de Ayacucho conferida a don José Rafael Arboleda con el certificado del Consejo de Estado del Perú, además, de un retrato del héroe honrado por el gobierno del país andino. La esposa del extinto Tomás Cipriano de Mosquera, doña María Ignacia Arboleda, con gran orgullo exhibió el uniforme de parada de su marido.

Por otra parte se debía despertar el sentimiento patriótico a partir de la nostalgia y el sacrificio, reviviendo las emociones con los recuerdos, para que se convirtieran en fuerza y potencia rememorativa. Era por tanto necesario contar con un mito para fundar una idea de nación, por eso había que introducir también el culto y la alabanza a los símbolos patrios y, en este sentido, los payaneses fueron llamados a su veneración plasmando este enaltecimiento ritual en las costumbres de las celebraciones cotidianas, entonces, «el acatamiento y juramento de la bandera por parte de los escolares a la manera como se estaba llevando a cabo en los Estados Unidos de América. Se publicaba en la prensa local sobre la historia de la bandera colombiana y para finales de 1911 se [introduciría] en el departamento el día de la bandera, una fiesta cívica más que se inventaba» (Ayala, 2000: 18). De ese pasado que marca el presente nos dice Santiago Sebastián (1986: 2):

Popayán pertenece a esa serie, muy reducida, de ciudades con personalidad propia, inconfundible. Recostada en los Andes, vive de espaldas al presente, ensimismada en la contemplación de su glorioso pasado. El viajero, acostumbrado a las ciudades en serie, gusta de encontrarse con esta ciudad melancólica, que ha sumergido su alma colonial en un profundísimo baño de silencio, como dijo Iriarte. En la ubicación de la ciudad, la naturaleza fue pródiga en hermosos y extraordinarios dones. Esta mezcla de lo grande y de lo bello –escribió Humboldt–, estos contrastes tan variados que la mano del Todopoderoso ha sabido colocar en la más perfecta armonía, llenan el alma de las más grandes e interesantes imágenes.

Y como para vacunar de inmunidad e impunidad el pasado, que había permanecido dormitado contemplando cómo transitaba la vida sin afujías, no dudaron, en este momento de crisis, en volverlo a retratar haciéndolo ver una y otra vez como real; por tanto, organizaron otra exposición, ahora de reliquias históricas, magnificando inútiles utensilios, bienes materiales y lisonjas, para que no quedaran dudas de la grandeza de los padres de la patria, imbuidos de su supuesta templanza y buen juicio; alegoría de virtudes inexistentes, pero creadas ficcionalmente para la ocasión; por eso,

Para no olvidar que «todo tiempo pasado fue mejor», tal como ahora lo reconocían las élites payanesas, a petición del Gobernador la Junta resolvió organizar una exhibición de reliquias históricas en el salón del Concejo Municipal para lo cual designó a los señores representantes más puros de los viejos abolengos de Popayán: Jorge Iragorri, Santiago Arroyo, Manuel Caicedo Arroyo y J. Bolívar Mosquera. La exposición mostró el censo de la ciudad levantado en 1791, el espadín de gala de don Jerónimo de Torres, el sable del comandante Gregorio Angulo, payanés jefe realista del sur del Cauca, lo cual indicaba que de los héroes realistas, a pesar de opacados por los patriotas, quedaban aún vestigios de sus ideales. El sable aparecía como fantasma para recordar a sus herederos que el legado no podía perderse de vista tan fácilmente. El arma indicaba que la clase alta de Popayán no sufría de amnesia; si hoy rendían homenaje a los patriotas no era porque desconocieran la historia ni porque su memoria fuera débil; en este momento de crisis les era mejor evocar la verdad pero «hacerse los olvidados» y vivenciar otra realidad favorable a sus intereses. (Ledezma, 2007: 75).

Les era imprescindible inventar eufemismos levantados sobre el crisol de una máscara de consuelo, sustentada en el criterio de que «todo pasado siempre fue mejor» y que el presente y el futuro eran una forma avasallante de trituración de los sueños y cuyo enfrentamiento los abocaba al riesgo de desaparecer sin contemplación ninguna. Toda esta simbología escénica, no era otra cosa que la posibilidad de crear lugares comunes de memoria iconográfica, amamantada por las prosaicas nostalgias, visiones que se anticipaban a un futuro incierto e imposible y que pesaba ante los ojos de una élite temerosa por lo que vendría como apocalipsis inevitable, pues entre más peso se le cargase al pasado redentor más espacio se le abriría a las arenas movedizas de la fatalidad. Gracias a estos artilugios lograrían sobrellevar temporalmente una realidad que había colocado sus anclas en el pasado de apariencia salvífica, lleno de una deshilachada historia, con claras huellas de espanto y de terror; a ese mundo perfecto de antaño, se le ocultaba la luz y las diminutas piezas que subsistían y que quedaban consignadas en el banco de la fatalidad como reliquias de un mundo de añoranzas que se escapaba como rumor viviente arrastrado por el viento.

También la celebración del centenario colocaría sobre el tapete, la producción y reproducción de testimonios monumentales, que debelaban las luchas entre unos personajes cuyas acciones de vida habían sido colocadas al servicio de la conservación y extensión de los privilegios y, otra que, a despecho de quienes acostumbrados al tejemaneje de los artilugios leguleyos y científicos, había asumido su existencia con el vértigo de la guerra, en el intento de construir una nación laica durante el siglo XIX, pero que habían muerto sin consumir ese sueño fallido y demencial.



Estatua de Francisco José de Caldas Popayán

Una descripción desde la narrativa simbólica dominante de la estatua de Francisco José de Caldas diría que, aparece el sabio con la cabeza inclinada, en actitud pensativa, propia del científico aséptico y puro. En su mano izquierda lleva unos papeles que aluden a su extensa obra periodística y letrada desarrollada en el Semanario del Nuevo Reino de Granada (1809–1811) y, a sus pies una esfera celeste, que manifiesta sus grandiosos trabajos en astronomía. Esta sería una fotografía plana que esconde la verdadera historia de los que no tienen historia, porque fueron borrados literalmente de los anales y de las letras oficiales; de los que ven solo lo que les conviene ver, porque la verdad está en lo subterráneo, en los intersticios y, ellos allá no van en su exploración porque se descubrirían el rumor doloroso de sus falaces mentiras.

3. El monumentalismo de la aristocracia Payanesa: una máquina de poder desde la sutileza de la suntuosidad del artefacto

Frente a la falta de verdaderos ancestros nobiliarios, la élite Payanesa, matizó el precario pasado y su moral de vasallos, con ornamentos, vestuario y construcciones suntuarias, constituidos en artificiosos despilfarros como sucedáneo de la nobleza. Ese boato cortesano fue alimentado permanentemente como un poder simbólico, que legitimaba la falacia de su abolengo paranoico e inexistente. Por necesidad de reconocimiento, el orden colonial no dejaba espacio a pretensiones igualitarias; la aristocracia requería enarbolar su grandeza imperial con exageraciones que se materializaban en su aplastante soberbia; la fanfarronería, el lujo, la opulencia, serían apariencias que tendrían que mostrar, para paliar la vanidad de la soledad de un poder que no les pertenecía; en contraposición a la pobreza, la marginación, modestia, sencillez y naturalidad de las gentes de color quebrado, sometidas a la condición inequívoca de siervos sumisos; como lo describe el maestro Víctor Paz Otero (2005: 28–29) refiriéndose a la aristocracia Payanesa:

Los privilegios y los abusos, muchos propiciados por la Corona española, les facilitó enriquecerse y ser altivos y despóticos contra las sumisas masas de indígenas atónicos que, descuartizados por el poder embaucador del Evangelio y el fulgor atemorizante de arcabuces y espadas, acabaron convertidos en una nueva categoría de siervos de la gleba que pagan tributos, reciben humillación y ofensa y obedecen la arbitraria altivez de estos follones envanecidos.

[...] Una vez sometidos los indios, han importado negros relucientes y flexibles del África enigmática y desconocida. Los han encadenado y esclavizado. Los han envilecido y obligado a trabajar con desmesurado horror en el infierno caluroso y exterminante de las minas. Y ellos, los recientes «señores», se han enriquecido y poco a poco se han ido convirtiendo en cansados parásitos que improductivamente bendicen el ocio y la pereza, y cuyo sueño esencial es edificar un paraíso que sí pertenezca a este mundo.

Como testimonio de esas depredaciones del pasado, han ido quedando huellas que no están muertas, ellas evocan un monumentalismo fúnebre, de una ciudad construida con sangre sacrificial de indios y negros, sobre el cuerpo irredento de los cuales, se edificó el estruendoso poder nobiliario de ocio parasitario. John Potter Hamilton, un viajero inglés, después de las guerras de independencia, recorrió algunas provincias y anotó en su diario de viaje, muchas anécdotas y sensaciones de lo encontrado en su trasegar por estas tierras. Cuando pasaba por la hacienda el Japio de propiedad de la familia Arboleda –nos dice– fue invitado a descansar en las huestes ostentosas de la casa de estos connotados esclavistas y terratenientes de Popayán y, esto relata, admirado el esporádico caminante:

Al entrar a la alcoba que se me destinara, quedé pasmado ante el exquisito primor del decorado con que todo estaba, y el lujo de los artículos de tocador que sólo gastan las familias más ricas de Europa y que nunca esperé encontrar en el remoto aunque

bellísimo Valle del Cauca. Servían de dosel al lecho cortinas a estilo francés, ornadas de flores artificiales, y en una consola se veían frascos de agua de colonia, jabón de Windsor, aceite de Macassar, «crème d'amendes ameres», cepillos, etc. Dormí profundamente en mi lujosa cama que bien podía considerarse por todo aspecto como un lecho de rosas. Temprano a la mañana siguiente, un criado entró a anunciarme que el baño frío estaba listo. Todo aquello me parecía cosa de ensueño mágico o encantamiento y me sentí como un héroe de las Mil y una Noches transportado por los aires a un palacio; tan mezquinos habían sido los alojamientos y tan pobre la mesa de que había podido disfrutar durante mi viaje. El buen gusto con que todo estaba dispuesto en aquella casa daba alta idea del refinamiento de nuestra huésped y debo confesar que nunca había encontrado en Colombia nada que pudiera parangonarse con aquella morada (2008:13).

La portentosa hacienda del Japio constituye hoy una reliquia muda de las vejaciones a que eran sometidos los esclavos en esos centros de encierro panóptico, se dice que aquí: «Los patronos y mayordomos encerraban todas las noches a los esclavos en sus cabañas, las cuales estaban amontonadas en un campamento cerca de la gran casona. Las patrullas y el toque de queda eran permanentes. Ningún esclavo podía salir del área de confinamiento sin un permiso especial, ni siquiera los días de fiesta y eran castigados si tomaban trago. El temido cepo, lugar donde se cobraban los latigazos a los rebeldes, «huidos», ladrones y fornicadores, sobreviven como una tumba donde la sangre escribió la huella de ignominia de una época dolorosa» (Burgos, 1994). El dueño de la hacienda era Jacinto Arboleda un esclavista español llegado a los territorios del norte del Cauca hacia 1620, proveniente de Anserma donde en principio había instalado su empresa de extracción de oro y, a quien los indígenas de la región, lo habían expulsado con su cuadrilla de esclavos no permitiendo la explotación; entonces se desplazaría a Caloto, lugar en el que instalaría definitivamente su emporio criminal, convirtiendo a esta región en la mayor proveedora de recursos auríferos de toda la provincia de Popayán.



Hacienda el Japio en Caloto

Otro ejemplo de pomposidad, fastuosidad y monumentalidad del siglo XIX, la constituye la hacienda de Calibío, que en lengua indígena significa Río Blanco. La casona fue levantada por don Marcelino Mosquera y Figueroa, tío de Tomás Cipriano de Mosquera, hacia el año 1793, ese sitio de veraneo de la familia Mosquera es descrito por Antonio José Lemus de la siguiente forma:

Calibío es de doble piso, y en su construcción si invirtieron no menos de ochenta mil patacones oro, ya que sus dueños tuvieron el orgullo de erigir aquel hogar para desafiar los tiempos y darse el lujo, por entonces, de que fuera la mejor vivienda campestre del país. Para este logro no importaron los gastos, ni tampoco las vidas de los esclavos, ni mucho menos el largo acarreo de bloques de piedra, y la traída de maderas, de las más durables y valiosas.

Amplias piezas de alcoba, sala para grandes reuniones, cuarto para huéspedes, comedor con anchas alacenas, reposteros, cocinas, cuartos de servicio, pesebreras y caballerizas, todo en demasía, para deslumbrar en esos tiempos a los visitantes.

Anexa a la hacienda se alza la capilla vice-parroquial, y muy bellos y frescos cuadros al óleo decoran los muros con la serie de todos los Apóstoles, amén de los elementos del divino culto: imágenes, un excelente cuadro de la Santísima Trinidad, otro de San

Marcelino, ornamento de seda y oro, de soberbios brocados, misales y vasos sagrados; erguido ciprés, dice, según la usanza española. Que allí hay una casa de oración.



Frente de la Hacienda Calibio situada al norte de Popayán



Capilla de la Hacienda Calibio situada al norte de Popayán

El lujo ostentoso del patriciado Payanés, será replicado luego en la colonia y en la república y hará parte de la segregación y herida colonial que hasta hoy persiste en la sensibilidad del «patojo raizal» como copia y símbolo nostálgico de ese pasado que se esfuma inexorablemente. El honor aristocrático estaba íntimamente vinculado a la fortuna, constituida en una suerte de recurso para lavar títulos nobiliarios; el maestro Víctor Paz Otero nos alecciona con su relato clarificador:

Empezaron con las fachadas. Contrataron maestros de obra, artífices consumados en la mampostería, artesanos virtuosos en la decoración en yeso y oropel, que ya los había en abundancia en los reinos cercanos de Quito y el Perú. Y como por ensalmo, y al conjuro de los poderes alquímicos del oro y la riqueza, la ciudad en muy corto tiempo adquirió un relativo esplendor y una solemne y atractiva presencia donde la infinitud de iglesias, algunas ampulosas y recargadas, servían de hermoso testimonio a ese fantástico proyecto de convertir a malandrines, follones y malnacidos en arrogantes y espurios exponentes de una presunta nobleza que podían imitar con los recursos truculentos de la apariencia, pero que no les era dado instaurar en la esencia de sus almas envilecidas por el crimen y la perpetua felonía (Paz, 2002: 82).

Toda la arquitectura de las construcciones, así como los artefactos decorativos testimonian el valor simbólico otorgado por las élites Payanesas a estos dispositivos, como marca registrada de nobleza y de buen gusto que realzaban e incorporaban en su mobiliario: en las porcelanas, en las joyas, en los retablos, en los canapés, los armarios, los sillones, las consolas y cuadros alegóricos de la familia, que pasaban a ser parte del patronazgo oficial de cada clan y que emulaban el boato de las grandes familias imperiales. Es evidente que el retrato constituía otro aderezo que no podía faltar en el hipertrofia de la pompa fastuosa, pues éste era un símbolo que además de servir como decorado ennoblecía al personaje, mucho más si las prendas con las cuales se cubrían los cuerpos correspondían a trajes que replicaban los diseños traídos desde Europa, en tanto el vestido y el adorno corporal se erigían como formas de reafirmar la individualidad frente al vulgo o colectivo. Toda esta escenografía de la sociedad aristócrata criolla, tenía implícita la distinción y el prestigio y constituía formas sutiles y encubiertas de borrar su origen incierto y bastardo.

Para despistar el aislamiento de esta ciudad, enclavada en el valle andino de Pubén, la aristocracia hereditaria hacía alarde de la suntuosidad y el lujo, de allí que, si se realiza un recorrido por las fastuosas mansiones de los Mosqueras o los Valencias; aún se conservan en sus salas de museo –verdaderas centros de egolatría–, refinados objetos de decoración, la mayoría traídos de Europa; muebles, lámparas, cuadros, vajillas; se suman además, sus fotografías, bustos y retablos con pinturas al óleo que autodignifican su presencia; al igual que las condecoraciones, escudos de armas, bibliotecas personales, trajes, sillas de cabalgar, instrumentos científicos, armas y el fin otras espléndidas y sublimes exquisiteces; que manifiestan la profunda nostalgia por los abolengos heredados y que hacen parte de las genealogías compradas antaño; podría decirse con Rafael Gutiérrez Girardot que esta aristocracia: «no tenía otro camino para justificar con el oro de los marcos, el mármol de las mesas, las

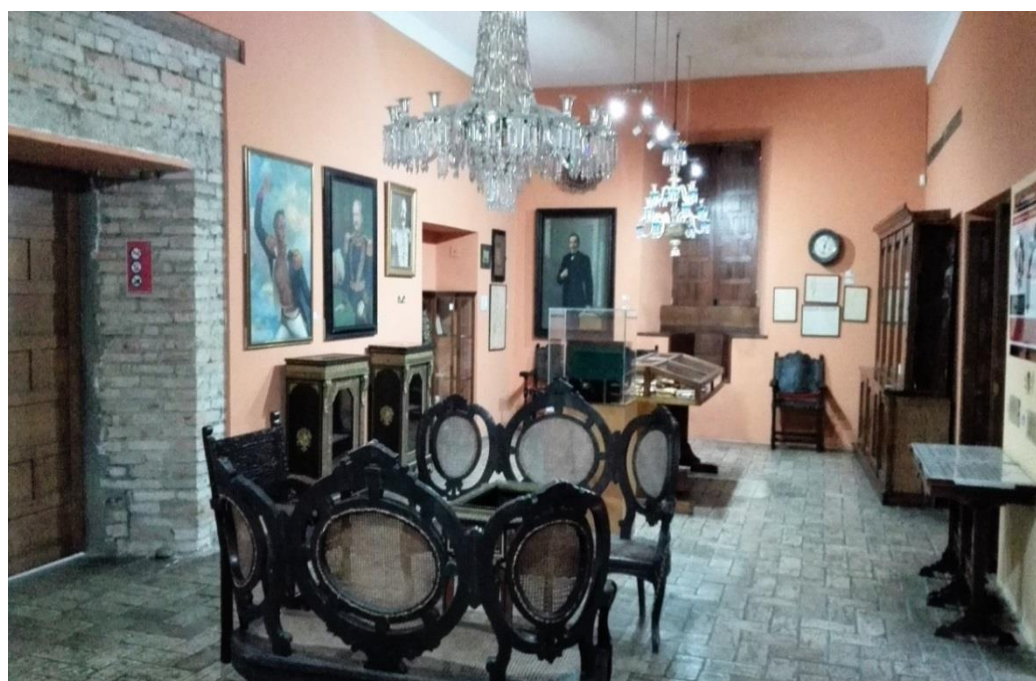
alfombras, la semioscuridad de las cortinas, los cristales, el bronce y la loza exótica lo que desde la colonia había caracterizado a la mayoría de las familias que habían encontrado en el Nuevo Mundo la posibilidad de ascenso social: el árbol genealógico» (Gutierrez, citado por Silva, 2006:13).



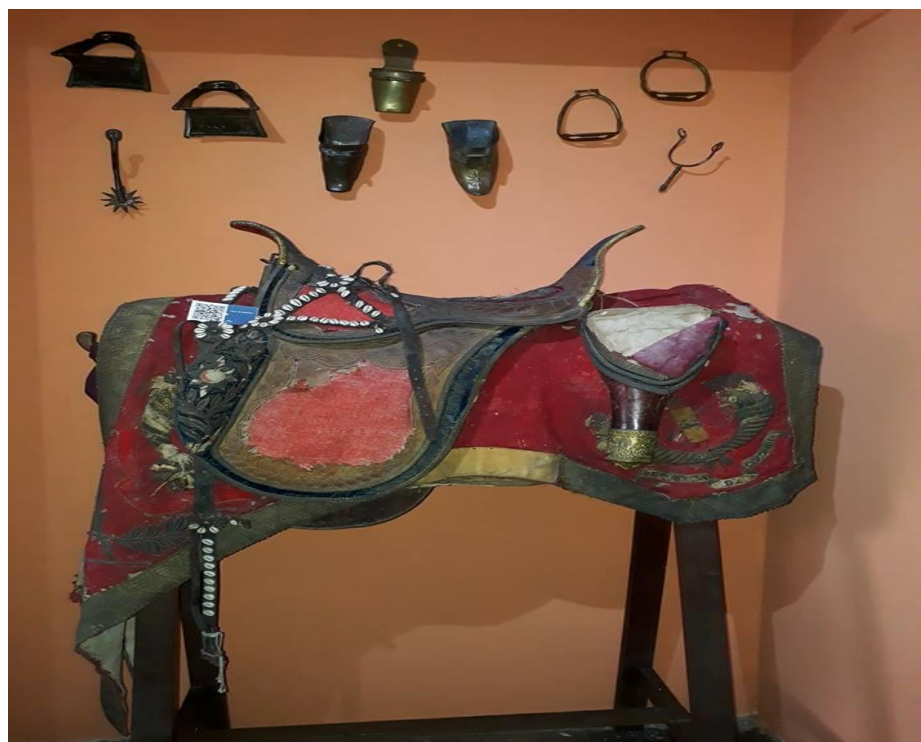
Casa Museo Valencia. Cuadro de Guillermo Valencia. Foto Adriana Zambrano



Escritorio de Tomás Cipriano de Mosquera. Casa Museo Mosquera. Foto Adriana Zambrano



Casa Museo Tomás Cipriano de Mosquera. Foto Adriana Zambrano



Silla de cabalgar de Tomás Cipriano de Mosquera. Casa museo Mosquera.
Foto Adriana Zambrano



Traje de gala recubierto con laminillas de oro de Tomás Cipriano de Mosquera. Casa museo Mosquera. Foto Adriana Zambrano



Sala Casa museo Mosquera. Foto Adriana Zambrano



Casa Museo Valencia. Al fondo retrato de Guillermo Valencia dialogando con Baldomero Sanín Cano. Salón Rojo. Foto Adriana Zambrano

Así las cosas, Popayán a través de la historia de larga duración, ha sido marcada como «ciudad proceras»; «ciudad ilustre»; «ciudad culta»; «ciudad Universitaria»; «ciudad blanca»; «Jerusalén de América». Todas estos eslogan constituyen la utopía de la ciudad imaginada que estructuró la corona Española, desde la ya remota época de 1558, cuando se le otorgó a Popayán el escudo de armas con la inscripción de la «muy noble y muy leal ciudad». Por tanto, la ciudad desde su fundación colonial, fue pensada desde el dualismo ontológico occidental, como escenario ideal y a la vez como régimen fuertemente regulado, restrictivo y disciplinario. Este discurso normalizador anclado en la simbólica de imaginario dominante, crea una exterioridad, fabrica una idea–realidad de lo otro, como lo desordenado, lo anormal, lo excedentario, segregaciones que perviven hasta hoy.

Entre otros, son estos fenómenos y circunstancias los que dan muestra del porqué se le otorga a Popayán, la concentración del poder simbólico y real, a través de las cuales se expresa la hegemonía de las castas coloniales, a quienes se les asignó la tarea de replicar el modelo de colonialidad y de preservarlo a través de agenciamientos educativos, monumentales, icónicos, patrimoniales, etc. «Este choque entre novedad y tradición, entre la pertenencia a una comunidad con fuertes lazos con el pasado y la aceptación de nuevos ideales fue el que se presentó desde mediados del siglo XVIII en la América española y en la gobernación de Popayán, con un movimiento de ideas provenientes del viejo mundo que fueron rebautizadas en el «nuevo». Con un cambio en la visión del mundo que se alimentó de las dos vertientes: científica, progresista y tradicional monárquica» (Jiménez, 2010: 3–4).

Caminar por el centro histórico de Popayán, es rememorar, de algún modo, el pasado colonial Colombiano, con sus edificios uniformados de arquitectura cartesiana que manifiestan orden, suntuosidad, homogeneidad; con su plaza mayor, la catedral, el centro administrativo, las ermitas y los grandes balcones, dispuestos simétricamente, en una suerte de sincronía entre lo metódico y religioso. Una arquitectura conventual panóptica, en la que fusionan instituciones de encierro con el ojo de dios que controla, vigila y castiga. Es innegable, que la configuración de la «simbología sistémica», está atravesada por la influencia de la tradición judeo–cristiana, que ha inventado el pecado y la compasión como subterfugios de salvación, constituidos en un poderoso dispositivo que produce y reproduce formas de subjetividad, inscribiendo en los cuerpos un modo y una forma de ser, reforzando de esta manera, el cierre simbólico del orden colonial establecido. En una suerte de fábrica de simulacros, la élite parasitaria de la aristocracia «patoja», desde el propio siglo XVI, propició a través del ritual de la «semana santa», el medio para producir creyentes y por tanto practicantes de una religión que nunca fue la nuestra, pero que a través de milenios ha inervado y saturado el imaginario del cuerpo social, multiplicando esos comportamientos como modelos narrativos, como copias de relatos impresos en las ritualidades sacras de nuestras gentes, convirtiéndolas en feligresía de la cristiandad, esa sacralidad que no permite el

cuidado de sí, porque interviene la vida privada; no de otra manera puede comprenderse cómo:

Popayán formo a sus hijos en el ethos de una religión que no separa lo público de lo privado, expresándose en una religiosidad externa, aquella que nos presenta sus mártires atormentados, es una religión para sufrir, donde lo único verdaderamente legítimo es la salvación del alma inmortal, la que ritualmente se reaviva anualmente en las procesiones de Popayán, la que no permite construir un pensamiento abstracto que desemboque en un proceso racional, sino que mediante la catequesis del dogma crea seres sumisos, obedientes, súbditos del rey del trono tradicional (Urreste, 2008: 6).

Bien escribía Nietzsche que: «Al cristianismo se lo llama religión de la compasión. La compasión es antitética de los efectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital: produce un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando compadece. Con la compasión aumenta y se multiplica más aún la merma de fuerza que el padecer aporta en sí a la vida» (Nietzsche, 1978: 31). Todos esos dispositivos discursivos de la moral religiosa cristiana, como el arrepentimiento, la tentación del demonio, la cercanía a dios, la promesa de un mundo del más allá o vida eterna, el juicio final, etc.; constituyeron y siguen constituyendo una teología imaginaria y ficcional, encaminada a odiar lo natural, a expulsar de la vida, las intuiciones, lo pulsional; es decir, a estatuir un profundo descontento y desencuentro con el mundo de lo real, extirpando de éste las sensibilidades, los impulsos placenteros por considerarlos como anormales y vergonzosos. En esta comarca, hacia mediados del siglo XIX, existieron intentos fallidos, por dar al traste con esta forma encubierta de promesa de «salvación de almas» heredada desde la colonia, fundamentalmente con la introducción de la masonería –constituida para la época– en un proyecto opuesto a la inexorabilidad de la canonización cristiana. Sería Tomás Cipriano de Mosquera, quien sentiría una fascinación por pertenecer a esta logia, ante todo por oponerse a su hermano, «el arzobispo Manuel José Mosquera, con quien mantenía una pugna cerrada y violenta, por quien profesaba a veces un odio desmesurado que condensaba y resumía la gran y progresiva ira que en el fondo de su alma sintió siempre por todos los miembros de su irritante familia» (Paz, 2004:73).

3.1. Popayán y la metamorfosis del tiempo litúrgico: caminando el pasado para recrear un presente travestido

Los colonizadores que imaginaron a Popayán pretendieron dar a luz una cartografía de ciudad concéntrica que proyectara orden, suntuosidad, dominación, construyendo zonas miméticas en la periferia; un modelo que invisibilizara y segregara la otredad. El centro fue el lugar privilegiado para dejar de ser el otro, constituyó el espacio para vivir la mascarada imitativa de lo foráneo; así lo ejemplifica el dos símbolo icónicos: Uno, la «Torre del Reloj», que fue construida entre 1673 y 1682 y cuyo instrumento tecnológico traído de Inglaterra, no se

instaló en lo más alto de ese monumento para regular y sincronizar las actividades propias de la racionalidad del capital y para pergeñar una economía de los tiempos del trabajo; sino como dispositivo de la rutina lenta que enmudecía las horas canónicas dedicadas a la contemplación divina en los monasterios, como símbolo moral e instrumento que ayudaba a ordenar la vida espiritual. El tiempo marcado por el campanario de la «Torre del Reloj», es un tiempo litúrgico, responsable del gobierno espiritual de la feligresía, que invitaba a las gentes a levantarse temprano para cumplir consuetudinariamente con el sacramento de la eucaristía y la comunión y al finalizar la tarde las campanas emitían su sonido, cuyas ondas señalaban, la hora del recogimiento y del rezo de gracias por los favores piadosos del día concluido; la dureza de su metal, simboliza la fortaleza y constancia del pastor del rebaño para reprender los vicios y las desviaciones y el encausamiento de las conductas para salvar las almas descarriadas y someterlas nuevamente a su redil. Las campanas se fueron constituyendo entonces, en símbolos de la vida, que anunciaban y precisaban, con golpes de ritmo solemne, la contemplación, el reposo, el duelo, el dolor, la muerte y hasta la esperanza o, como lo describe Hernán Torres (1999: 24):

La campana del reloj de la Torre tiene grabadas dos inscripciones en latín: una de éstas urge a las gentes a levantarse por ser ya la hora adecuada, *Hora est iam nos de somno surgere*; la otra inscripción invita a los fieles a rezar al llegar la noche, *Nocte surgente oremus omnes*. El reloj marca hora tras hora, con el correspondiente número de campanadas, y también cada cuarto y cada media hora. Cuatro horas específicas de la rutina diaria son particularmente marcadas tanto por la campana del reloj como por el repique simultáneo de las siete campanas de la Torre. Estas son: las seis de la mañana, las doce del día, las dos de la tarde y las siete de la noche. El repique de las campanas en estas cuatro ocasiones no es controlado mecánicamente, sino que depende del oficio del campanero.

Todas las iglesias en Popayán han sido construidas a la usanza española, con una cúpula que sobresale por sobre toda su arquitectura y que reifica el puente entre el cielo y la tierra. El sonido de sus campanarios produce resonancias perturbadoras; una obsesiva y patética búsqueda de un más allá inexistente, que hace que la ciudad desprecie el tiempo que corre raudo y sobrevalore la experiencia de la quietud, como bien lo describe Silvio Avendaño, al interpretar la obra pictórica de Peter Walton y que bosqueja el corazón del centro histórico: «Más allá está presente la luz que ilumina al hombre que camina por la calzada y al ciclista. En el aire sereno se eleva la torre del reloj, que culmina en el campanario y el reloj que permanece estático, pues en la ciudad el tiempo no es importante. Parece que la sucesión de instantes transcurriera sin importancia, cuestión que se percibe cuando a las citas cotidianas se llega media hora después de lo acordado y quien se ofende no es quien pide un poquito de puntualidad» (Avendaño, 2015:150).



Popayán, inicios del siglo XX

Las iglesias de la ciudad, con el repique de sus campanarios, desde hace siglos forman parte del patrimonio colonial; ese doblar sonoro que excita los ánimos de los fieles a la devoción, alecciona a los corazones para pedir auxilio a dios; con su sonido seductor han ido construyendo un «habitus» religioso, que conduce las conductas y subjetividades de los Payaneses, en tanto –como lo dice el canon cristiano–, el tiempo, es irrecuperable y no puede ser dilapidado en el goce de las vanidades mundanas y; quizá lo más significativo, el reloj se instaló como imagen y espacio ritual de poder y de reconocimiento colectivo. Con el tiempo litúrgico, el cuerpo es intervenido, define por ejemplo, el periodo fisiológico prohibiendo durante la cuaresma la relación carnal, el divertimento y la sensualidad; la división bíblica del tiempo condiciona e interviene la cotidianidad mundana de la feligresía. Sobre la cinética apacible del Popayán, Jorge Eliécer Quintero (2008: 5), nos dice: «el tiempo pasa ‘pero no corre’. Este fenómeno parece simbolizarlo la Torre del reloj, una mole de ladrillo convertida en el punto de referencia físico del devenir payanés, una metáfora de lo perenne e inamovible donde la aguja marca cuando quiere, despaciosa y evocadoramente, el ritmo de un orden social en el que las costumbres mezclan lo nostálgico, lo utópico y lo moderno». Pero, la reconfiguración de la ciudad, ha ido paulatinamente resignificando el valor simbólico de ese estandarte y, como lo acota Hernán Torres (1999: 10):

El campanero murió; las campanas se silenciaron y el reloj dejó de dar la hora. «La Torre del Reloj» se desdibuja en el panorama de la ciudad. Murió este pequeño anciano de barbas blancas, jorobado por el peso de los años y por ese manojito de llaves que siempre llevaba al cinto, y que le abrieron las puertas del espacio y del tiempo de Popayán. Año tras año repicó su tiempo en la ciudad –marcó las dos aunque fueran las cuatro– y a nadie le importó, pues la angustiada sucesión de abstracciones la convirtió en actividad e ilusión para las gentes. Vivió por encima de todos, resguardándose de los vientos de octubre en la pequeña y carcomida buhardilla del reloj, rodeado de desteñidos calendarios, imágenes devotas, espermas, humo y telarañas. Desde allí podía ver también las cometas revoloteando en el cielo de agosto. Talló con su navaja, en el cielorraso del aposento, un zodiaco ingenioso, entre hora y hora, entre toque y toque... un cielo antes del ¡Cielo! Pero este anciano solitario de la «Torre del Reloj», no estaba solo...

En la antigua ciudad colonial de Popayán, en el suroccidente de Colombia, la «Torre del Reloj» ha señalado desde 1682 el foco espacial urbano y ha establecido los ciclos rituales temporales de la comunidad.

El reloj se consagró como un referente simbólico, de disputa política, una disputa del poder desde la sutileza de un artefacto, que se fue convirtiendo a la usanza Foucaultiana en un ojo que mira sin ser visto, con una mirada que está por doquier, aún sin estarlo realmente, y que con su mirar mimético institucionalizó y normalizó la vigilancia como monopolio exclusivo de la religión, interviniendo de esta manera los cuerpos y las almas, y propiciando la pérdida de la libertad y la intimidad; pérdidas éstas aceptadas voluntaria y hasta gustosamente; toda vez que los dispositivos confesionales se constituyen en suaves formas de persuasión que hacen posible la invasión de la intimidad personal y colectiva. Ya San Agustín de Hipona, había predispuesto ordenar la experiencia personal, en relación de dependencia con el tiempo espiritual, de forma que el cristiano verdadero, pudiese aproximarse a dios, en este mundo, midiendo el tiempo por periodos y fechas definidas por el calendario cristiano que, sería en adelante, el encargado de determinar la experiencia vital de las personas, así como el horizonte final y la llegada de la eternidad. Ese poder simbólico y arquitectónico penetró los cuerpos y las subjetividades de la gente y tal como lo reporta Hernán Torrez (1999: 16–17):

La Torre del Reloj, la Plaza Mayor y los demás majestuosos edificios del centro de la ciudad, emergen como elementos materiales que denotan un particular orden social con unas claramente definidas y diferenciadas jerarquías investidas de símbolos locales de autoridad, pero este plan ajedrezado expande también los símbolos locales más allá de sus limitados significados, y los proyecta como valores religiosos universales. Así, durante las celebraciones anuales de la Semana Santa, por ejemplo, las rutas seguidas por las procesiones nocturnas son trazadas desde el centro de la Plaza Mayor; los ciudadanos describen esta distribución de las rutas procesionales como formando la cabeza de una cruz latina, una figura con cabeza y brazos pero sin un cuerpo, atribuyéndose entonces a esta configuración espacial–ritual significados que trascienden a la experiencia cotidiana.



La torre del Reloj y el tiempo litúrgico

Dos, el llamado «Puente del Humilladero», «un viaducto de estilo romano con doce arcos, y una longitud de 240 metros», otrora constituido en la puerta de entrada a la ciudad de dios, donde las gentes humildes de color quebrado debían doblegarse, para dar gracias y encomendarse de manera genuflexa al Santo Ecce Homo de Popayán; dispositivo simbólico que delimitaba el ethos entre lo profano–mundano, entre lo sagrado–celestial, que desde entonces se instituiría en la semiótica arquitectónica para producir efectos de verdad, con sus estructuras monumentales que proyectan eternidad; con su parte antigua que presume, pureza, sacralidad, infinitud y legitimidad y; la otra cara oculta, la de los entremuros, en los que se instalan las fuerzas excedentarias, disruptivas, aquellas que vuelven oscuras las cosas claras, las que hacen posibles los excesos hiperbólicos. Estas formas arquitectónicas son clara muestra de la concentración del poder simbólico y real, de la hegemonía de las castas coloniales, que posteriormente en la era republicana se convertirían en las élites ilustradas locales.

Un suceso icónico, que da cuenta de historias subterráneas de cuyo acaecer fue testigo esta mole de ladrillo y, que no ha sido registrada en los anales de la narrativa oficial de la ciudad, lo constituyó la vejación de que fue objeto y víctima Manuel

Quintín Lame, a manos de la «impoluta y poética» familia Valencia. Aunque se resistan en reconocerlo, esta familia considerada del patriciado Payanes hizo su fortuna con la explotación del trabajo esclavo en las minas del Chocó¹¹. El propio poeta Guillermo Valencia, renegaba de la liberación de los esclavos, pues esta acción nefasta para las élites, había constituido una acción atentatoria en contra de los privilegios nobiliarios amparados en la felonía y la rapiña, que hasta ese entonces, los había convertido de manera milagrosa en grandes potentados de la comarca¹². El poeta, expresaría en alguna oportunidad, sobre el patrimonio de su familia, que «no era rico, porque la libertad de los esclavos llevó a la bancarrota la industria minera de mis abuelos; vivíamos, por tanto, con provinciana modestia, en un viejo caserón payanés, de esos genuinamente españoles, ajenos a todo ornamento y mueble superfluo».

Esto explica, de alguna manera, su visceral adhesión al enervante conservatismo obsecuente, que de manera hipócrita defendía las sanas costumbres amparadas en una moral que teñía de sangre sus glorias inmarcesibles. Ante el acontecimiento de liberación de los esclavos negros, debió la familia Valencia diversificar los negocios para ampliar sus fortunas y, entonces se dan a la deliberada tarea de apropiarse violentamente de territorios indígenas, expandiendo las fronteras terratenientes a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Conjuntamente con la familia Mosquera, Zambrano y Arboleda, detentarían de manera fraudulenta títulos de propiedad sobre territorios sagrados y ancestrales de los pueblos indígenas, a pesar y en contra de lo prescrito por ley 89 de 1890 que garantizaba el carácter inenajenable de las tierras de los resguardos. En defensa de este abusivo despojo, se levantaría el

¹¹ «En un informe dado en 1750 leemos: «Las sierras de Yurumanguí son sumamente ricas en minas de oro corrido. En el año de 1743, por parte de D. Pedro Agustín de Valencia, se descubrieron y beneficiaron nuevos minerales en el río Yurumanguí, Provincia del Raposo». La explotación de los aluviones del Yurumanguí dio muy cuantiosos productos al señor Valencia. Sus descendientes siguieron beneficiándolos con esclavos hasta el año 1851. En 1749 se abrió la Casa de Moneda de Popayán, que prestó grandes servicios a la industria minera y en la que se han amonedado cosa de \$64.000,000 en moneda de oro» (Restrepo, 1888).

¹² Alfonso Valencia (1994: 52), refiriéndose a la crisis de la minería en el Chocó que impactó la economía regional, nos dice: [...] las experiencias mineras en la Costa Pacífica chocoana y caucana dejó para la provincia un conjunto de familias acaudaladas, ciudades renovadas y una vasta población negra esclava que aún no hallaba su horizonte. Desde mediados del siglo XVII se advierte un descenso en las ganancias de los reales de minas. Este hecho, que se extendería al siglo XIX, condujo a que los mineros trasladaran las cuadrillas de esclavos a sus haciendas del Valle del río Cauca y a sus estancias en la periferia de Popayán. Algunos, para saldar sus deudas, los remataron a bajos precios y a plazos en los mercados de domingo.

El revés de la economía minera propició, en cierto sentido, que la esclavitud invadiera todos los ámbitos de la provincia. Los campos, donde los esclavos en pequeños grupos habían cumplido limitadas faenas en las haciendas, se cubrieron de trabajadores negros dedicados a roturar tierras vírgenes o sólo pisadas por el ganado sediento. Para muchos propietarios, ahora sus tierras podían ofrecer algunas ganancias, que aunque limitadas, eran seguras. El paisaje rural cambió, amplios lotes de las haciendas fueron dedicados al cultivo de nuevos y viejos productos destinados a las ciudades. Las familias aristocráticas destinaban numerosos esclavos al servicio doméstico».

dirigente Manuel Quintín Lame, quien por tal atrevimiento, se granjearía el odio furibundo de los Valencia; no podían concebir que un indio patirrajado se atreviera a realizar una osadía de esas proporciones.



Manuel Quintín Lame

El propio poeta Guillermo Valencia, fue uno de los fervientes incitadores para que se capturara y posteriormente se sometiera a tortura al dirigente indígena en 1915. Se dice que cuando Quintín Lame era conducido por el Puente del Humilladero, el feroz poeta, que lo veía como una amenaza inminente, le lanzó un puñetazo y un escupitajo a la cara; otros argumentan que una vez confinado en la cárcel, Valencia y todo su séquito de rufianes lo molieron a patadas, además de solicitar su destierro de los territorios del Cauca. Esta es la desnudez agresiva de la considerada gentilicia familia Valencia, que consiguió sus riquezas con el pillaje, la esclavitud y el oro, y erigieron con orgullo y vanidad su realeza mentirosa y la herencia estamental de magnificencia despótica, típica de la élite Payanesa.



El Puente del Humilladero, que con sus dos arcos cruza el río Molino, es una construcción de mampostería levantada en 1873 por Fray Serafín Barbetti.

Por su parte, Luz Mari Giraldo, refiriéndose a la arquitectura con la cual se construyeron nuestras ciudades nos dice: «El modelo arquitectónico y urbanístico responde, por su puesto, al fundacional; con él reiteramos, llegan las ideas, los comportamientos sociales y morales, los principios administrativos y éticos, asumiendo el sistema peninsular con un carácter de superioridad frente al de los naturales que se mira como inferior e insignificante» (Giraldo, 2001: 5–6). Por su parte Moreno Durán, relaciona la arcadia colonial, con una visión «hacia el pasado y con su profunda convicción feudal», afirmando que no es más que la representación del «desaliñado espíritu conservador, monolítico y exclusivista que la oligarquía [...] ha hecho subsistir, e impone aun la memoria sobre los centros urbanos en que se atrincheró (Moreno–Durán, 1996: 93).

Esa ciudad conventual imaginada por los conquistadores, reflejada en parte, el poder de las órdenes religiosas, estaba diseñada desde siempre, para replicar el

modelo segregador heredado de la nobleza española, por esta razón, las casonas eran confeccionadas arquitectónicamente para consumir los rituales y vigiliadas, encaminadas a crear ambientes propicios de alabanza a dios y de expulsión del demonio, con objetos y artefactos puestos allí para ser consumidos por la mirada; eran verdaderos conventos o microcosmos en pequeña escala, en los que prevalecía la privacidad y la introspección y se alababa la «aristocracia del espíritu»; imágenes que replicaban el refinamiento cortesano; no de otra manera puede explicarse, el ambiente de arquitectura sacra en el que había sido criado Rafael Maya, un insigne reproductor de la caridad cristiana en Popayán, de cuyo testimonio da cuenta su sobrino, en el siguiente pasaje:

Por el timbre y vibraciones de su carácter que formaron sus padres dentro del más profundo sentimiento religioso, y por ese ambiente de misticismo melancólico en que en las grandes casonas payanesas se encierran nuestras mujeres y se encerraban a nuestros niños con ojos acostumbrados a mirar por todas partes cuadros de santos, oídos enseñados a oír oraciones a toda hora, olfato acostumbrado al incienso que ardía ante la imagen del crucificado, manos habituadas a manejar paños de altar, y en donde para la lectura ordinales se hallaba siempre sobre una mesa a San Francisco de Sales, a Tomas de kamps, a la condesa de Flavigny o la Santa Biblia (Maya, citado por Urreste, 2009: 26–27).

Esta fantasía de la élite aristocrática, es el resultado de la invención de una particular concepción de la historia, en la que a fuerza de repetición del pasado, se hace posible la congelación de las imágenes, creando la sensación de inmovilismo, de inmutabilidad, contra todo lo que pretenda colocar en entredicho la construcción simbólica de ese robusto y perfecto refinamiento simbólico ornamental y fastuoso. Es una suerte de metafísica, enfocada a resaltar la lógica del ser absoluto, con un enorme poder persuasivo, que intenta erradicar del mundo la experiencia y las sensaciones de los sentidos; en el que la ciudad real, es solamente una degradación, un reflejo mal hecho de la fantasía de la ciudad ideal, la que debería estar separada de la experiencia cotidiana, considerada como irrelevante. Es esa concepción que viene desde la antigüedad y que, como Parménides y Platón, proscriben el mundo de los sentidos por considerarlo imperfecto, impuro, aparente y degradado, el que se implanta a través del dogma cristiano en estos territorios, condenando el cuerpo a través del mito fundante del pecado original.



Foto casa museo Mosquera–Fotografía de Camilo Osorio

La suntuosidad del Popayán concéntrico, con sus construcciones y aderezos constituyeron y, hoy en menor escala –siguen constituyendo–, el escenario de representación del culmen depredador de la conquista y la colonia, en el cual quedaron subsumidas la riqueza de las minas y la explotación brutal del trabajo esclavo de los negros y el tributo de los indios, que con sudor y sangre impunemente derramada, la vieron nacer; como bien lo describe la pluma del maestro Víctor Paz Otero:

Edificaron la ciudad a imagen y semejanza de su soberbia. Casas palaciegas de patios innumerables y siempre perfumados por el olor embriagante de las begonias, de los geranios y de los jazmines. Patios con fuentes de piedra tallada donde el susurro afrodisíaco del agua les trasmitía la magia de su herencia árabe, erótica y violenta, que resplandecía en el torbellino pasional de su sangre y de su estirpe española. Hombres hipersensibles y contradictorios, en la mayoría de ellos pugnaba siempre una lucha secreta, sorda y tumultuosa, entre dos fuerzas igualmente poderosas y violentas: la razón y el instinto. Por la razón, eran en ocasiones fríos y brillantes en el análisis de muchas de esas circunstancias históricas y personales que les habían tocado vivir (Paz, 1993: 40–41)

Esa portentosa arquitectura, signo de un sueño y de un orden que serviría para

perpetuar los privilegios nobiliarios, se materializaría en edificaciones y mansiones, con casonas de frescos patios y balcones enrejados; con ricos y soberbios conventos; convertidos hoy en centros Universitarios, hoteles, museos; fisonomía urbanística que pervive en el tiempo, gracias a que está prohibida su modificación; y que aun constituyen el arte urbano de la blanca e impoluta ciudad de dios; apartada de lo excedentario por el denominado «Puente del Humilladero». Desde la tradición oral se dice que «los esclavos negros fueron humillados y azotados cruelmente para que construyeran ‘el puente del humilladero’, y lo peor es que la historia se completa con la siguiente afirmación de cómo con la sangre de estos pobres esclavos se hizo la mezcla para pegar los ladrillos del puente, debido a este miserable y cruel destino el puente recibió el nombre del ‘humilladero’» (De la Rosa, s.f.).



Foto casa museo Mosquera–Fotografía de Camilo Osorio



Foto casa museo Mosquera–Fotografía de Camilo Osorio



Patio central de la Casa Museo Mosquera–Fotografía de Adriana Zambrano

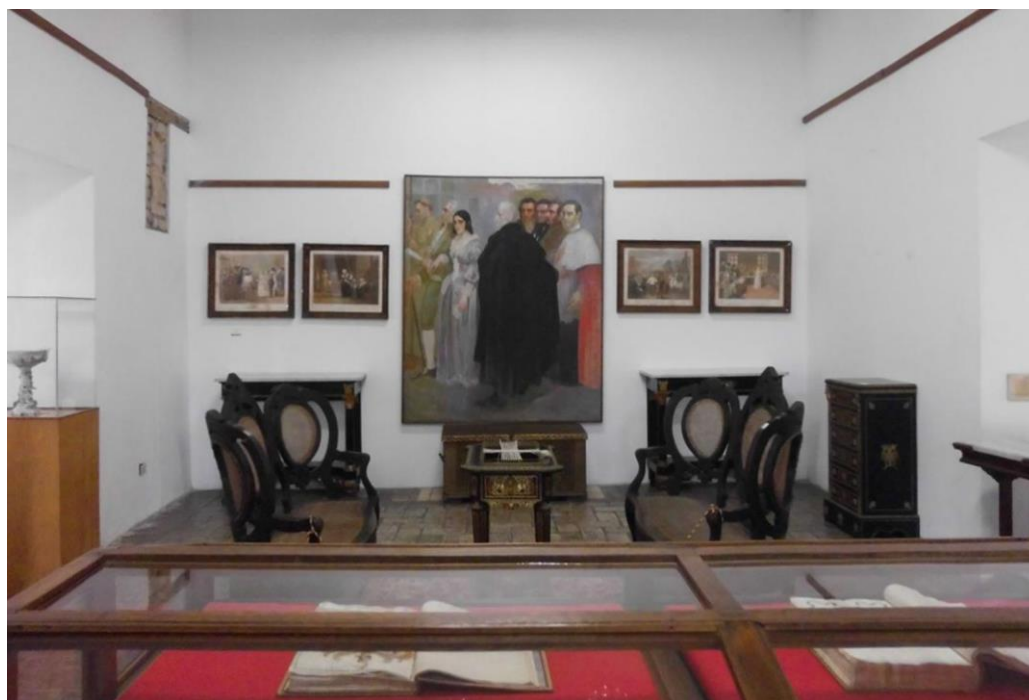


Foto casa museo Mosquera–Fotografía de Adriana Zambrano

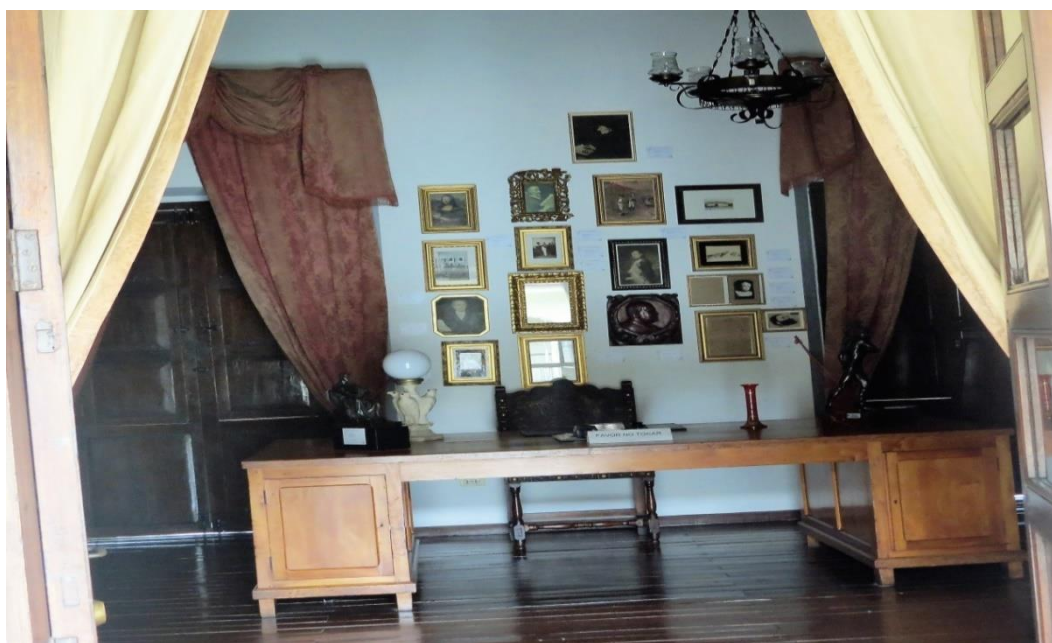


Foto casa museo Valencia–Fotografía de Adriana Zambrano

Si instalamos la mirada desde la fastuosa casa del «patriarcado» familiar de los Valencias, se puede otear al fondo el antiguo Callejón, hoy barrio Bolívar, allí en el punto preciso donde termina la mampostería fotogénica de los doce arcos, que soportan la inmensa estructura de ladrillo, se muere la belleza apacible, serena y colonial, pero nace el espacio de la sospecha; de lo intuitivo mundano; de lo profano, el espacio de los buscadores de sensaciones puras y extraordinarias; esa otra urbe travestida de arrabales, con gentes de color quebrado, cuyas prácticas ocultas, pero no por ello comunes y ordinarias; diseminadas y heterogéneas; se escapan al poder disciplinario y domesticador de la ciudad concéntrica del sagrado Ecce Homo. Esa carga simbólica emblemática que por centurias, se le ha asignado arbitrariamente a este dispositivo arquitectónico, se ha ido metamorfoseando con el peso de múltiples historias que día a día lo atraviesan revelando lo que callan los textos y la historiografía oficial.



Casa de la aristocrática familia Valencia

En los últimos años se ha venido subrayando la gran importancia que tiene la noción lugar, como el espacio practicado, vivido y sentido y como parte sustancial de la cotidianidad. En el lugar se anudan una serie de relaciones aleatorias, anónimas, episódicas; por eso no es de extrañar, que a la entrada de la «ciudad

procera», se construya un lugar sibilino; ese de los mercaderes otrora expulsados del templo. Allí, junto a las puertas de la mansión del poeta parnasiano, se disparan a cuatro vientos las letanías de ventas de productos para potenciar la capacidad viril; los embaucadores prometen, ya no el otro mundo, sino este plagado de placeres sodómicos; el hombre prestigiador con el periquito de la buena suerte, predice el futuro en los negocios y en el amor, traficando ilusiones y vendiendo fantasías; el culebrero que saca su caja de cartón en donde esconde una serpiente a la cual le extrae el veneno –según él– para preparar los brebajes, pócimas y bebedizos que curan toda clase de males; el vendedor de novelas inventa los finales felices; el fotógrafo callejero, hace posar a su cliente y le vende a precio de ganga su mejor perfil; el carterista y el apostador vicioso, estafan impunemente al incauto, sin que éste se dé por enterado de lo ocurrido; los libreros ambulantes le ofrecen hasta la vuelta al mundo en tres días, etc. Todas excentricidades que rayan en lo sórdido. Frente a la falta de oportunidades de trabajo, el trashumante de la calle instala, en ese sitio, la episódica vanguardia comercial de los cacharros; en tanto el librero en sus estantes maltrechos, materializa la realización de su singular centro editorial. Son escenas caóticas, intensas, en las que se entrecruzan los extremos de la experiencia humana por la sobrevivencia; para estos personajes la calle, no es un lugar de tránsito, o de convocatorias institucionales; sino un lugar de los extremos, de la sobrevivencia en medio del riesgo y las persecuciones; un muestrario Darwiniano de sálvese quien pueda, una caricatura hirviente de la precariedad humana. Estos quehaceres cotidianos, nos permiten develar las cadencias extravagantes y ocultas de la ciudad, con sus códigos secretos, con sus pautas de sobrevivencia y con sus particulares y variadas topografías existenciales. El lugar de entrada a la ciudad de dios, es entonces, un cuadro alegórico, que condensa la miseria, contrastada con la figura augusta de la opulencia; la invasión lenta de los lastres de la civilización. Paradójicamente es la belleza hecha monstruosidad.



El antiguo Callejón, hoy denominado Barrio Bolívar



Foto exterior del museo Valencia–Fotografía de Adriana Zambrano

De este Popayán imaginado como arcadia colonial, se guarda la nostalgia, en cabeza de la maltrecha nobleza que aún subsiste, rememorando las glorias de ese pasado «portentoso», ese que demarca la imagen de un mundo mítico y feliz, con un universo perfecto que alude a tiempos pretéritos de nostalgias perdidas y ausentes; con identidades fundacionales patricias; con rémoras de un pasado que definen el presente; con una temporalidad que invita al regreso melancólico de la ciudad de privilegios nobiliarios y aristocráticos.

A mediados del siglo XX aún seguían existiendo personajes que alababan con espíritu poético denodado, las hazañas de un criminal que refugiado en las penumbras de la ignorancia, cargaba en sus alforjas de guerra la llama incandescente del terror, con la cual sembró su ignominia bastarda en estas tierras fértiles; esto nos dice Rafael Maya, en el discurso pronunciado en la inauguración de la estatua del fundador de Popayán el 26 de diciembre de 1940:

Aquí, desde este mismo sitio, donde el indio emplumado adoraba al sol, debió Belalcázar de contemplar este paisaje, hace cuatrocientos años. Las mismas colinas vestidas de multicolor follaje; las mismas hondonadas con rumor de aguas saltantes; la misma ondulación de la tierra que aquí se deprime formando abrigados regazos, y más allá se curva en graciosas redondeces, en tanto que la sombra y la luz, en serie

de admirables contrastes, le prestan interés humano al paisaje y animada expresión al semblante de la naturaleza. Todo cuanto desde aquí contemplamos embargó sin duda el ánimo del tostado capitán para quien la naturaleza sólo había sido, hasta entonces, una fuerza hostil que se oponía a sus invencibles arrestos. Aquí no. Un aire puro dilató los pulmones del soldado que había cruzado la mortífera selva, la agria marisma, el pantanoso manglar; y sus pupilas, habituadas al espectáculo de la sangre y del polvo, se dilataron ansiosas por la pureza del aire, captando en toda su extensión la variedad del panorama (Maya, 1940: 169).

Después de que las pupilas del gran conquistador se habían dilatado ante el esplendor de la inconmensurable belleza del altiplano; después del sufrido caballero haber padecido indefenso las inclemencias hostiles de la selva y el manglar, no le quedaba otra alternativa, al imaginativo poeta redentor, que anunciar en su diatriba la llegada –con el otrora criador de cerdos– de la divina providencia a estas tierras paganas poseídas por el demonio. Religión y deseo se conjugan fatalmente en este personaje; ser cristiano devoto pero a la vez español o europeo, provocan en él una conciencia capturada, cercenada y sin posibilidades de ejercer el libre examen; es la transferencia, en carne ajena, del dogmatismo cristiano reforzado por el carácter opresivo del conquistador español, conjugación perversa que está adherida a la piel de este poeta bastado, que prosigue en su injurioso discurso diciendo:

El Adelantado pronuncia una plegaria; y yo sé que incontables generaciones han seguido repitiendo estas palabras sacrosantas; y que enseñadas al borde de las cunas son repetidas sobre las piedras de los sepulcros; moduladas por la doncella, encuentran eco en el pecho de los guerreros; y si el poeta las engarza en el poema, el estadista exorna con ellas el documento político. Esa primera oración cristiana vinculó en esta tierra el espíritu de los grandes creyentes de la raza conquistadora, de sus santos y visionarios, de sus apóstoles y mártires, de sus monjes y ascetas. En esos píos vocablos palpita el alma de quienes erigieron monasterios y catedrales para refugio de reyes mediatibundos y de frailes poetas; para dar penumbrosa tranquilidad al soldado que cambiaba los arreos militares por la estameña del penitente; para ofrecer asilo al pensador y al filósofo que, al mismo tiempo que labraban las palabras con gusto y habilidad de orfebres, enriquecían el pensamiento universal con adquisiciones de orden jurídico o con profundas intuiciones divinas (Maya, 1940: 170).



Ceremonia de Descubrimiento de la estatua de Sebastián de Belalcázar en el morro de Tulcán y discurso de Rafael Maya

Esa imagen idílica que aún persiste, está replicada además, en elementos pintorescos relacionados con el paisaje urbano y sus personajes; las numerosas iglesias, los parques con estatus de próceres; casonas solariegas convertidas en museos con sus pilas y acueductos propios de la época colonial; con los faroles dispuestos simétricamente que en las noches y días apacibles, entregan un ambiente de sosiego espiritual; con rincones románticos que forman una coreografía sensual de amor caballeresco. Se argumenta que Popayán «podría llamarse la ciudad de las iglesias, debido a la abundancia de templos que en ella encontramos. Se dice que las iglesias son más importantes para los payaneses que las fábricas; los museos que los edificios de oficinas; y que las artes son preferidas a la tecnología» (Weber y Zamorano, 1975:133–134). Una ciudad que, muriendo el siglo XX, sus élites le sigue rindiendo culto apologético a un pasado fastuoso, así lo deja ver César Negret Mosquera, cuando argumenta:

Popayán es uno de los tesoros históricos más importantes, no sólo por los hombres ilustres de lo que es y ha sido madre sino por, el estilo de sus construcciones, tranquilidad de sus calles, riqueza de su pasado y la cultura de sus gentes [...]. La ciudad, no obstante su acervo histórico y su tradición, ha ido deteriorando su carácter, ya que no se proyecta hacia el país como lo hiciera otrora a través de sus

ilustres: Torres, Mosquera, Obando y Valencia. Duele afirmarlo, pero Popayán, se enfrenta a un grave proceso de deterioro y de relajamiento en sus costumbres y valores, a semejante situación sólo podemos hacer frente quienes sentimos orgullosamente nuestra tierra y estamos dispuestos a ofrecerle todo nuestro esfuerzo y capacidad. Los que no sienten amor por este suelo por no pertenecer a él o por desconocer su tradición y su pasado, no pueden en momento alguno, dirigirla adecuadamente y es tiempo de regresar al lugar de donde algún día llegaron traídos quien sabe con qué ilusiones o intereses (Negret, 1982:1).

Esa evocación del pasado, sin posibilidad de actuar sobre el presente para transformar el futuro, constituye un esfuerzo inútil de los coletazos de las élites por recuperar los privilegios de lo vivido; un sentimiento convertido en resentimiento por el dolor de la pérdida de ese mundo idealizado, encerrado sobre sí mismo y que está aferrado a la perennidad de los tiempos inmemoriales, de un lugar intocado e intocable, por fuera del cual, no existe verosimilitud pensable. Es esa carga nostálgica la que expresa César Negret cuando cree que el pasado tiene una pureza y una candidez que ni el presente ni el futuro pueden alcanzar, mucho menos cuando de los ilustres apellidos tan sólo queda una pertinaz sombra, que poco o nada es recordada por las nuevas mentalidades de este Popayán travestido de otros colores, olores y sabores, de estas otras formas de estar, construir y vivir la ciudad.

Las prácticas e imaginarios de Popayán como ciudad, aquellos que constituyeron una invención de las castas coloniales y, que de una u otra forma se reproducen hoy, reapropiados, hibridados de mil maneras en múltiples identidades presentes, no han seguido, ni siguen una secuencialidad lineal y cronológica; atraviesan el tiempo de manera profunda y compleja. Los diferentes dispositivos y agenciamientos no pueden ser representados como momentos que unen secuencialmente eslabones de una misma cadena sobre el entramado de una historia lineal: las jerarquías raciales y sociales; los conflictos del poder; la iglesia y la religiosidad; los íconos y emblemas; las fiestas, los rituales y las imágenes; las expresiones populares; el despliegue de las representaciones y las sensibilidades; todos estos hechos han estado y siguen estando presentes, hacen parte de una memoria siempre cambiante, inacabada e inacabable, que en el presente se expresa en disímiles formas de abordar los imaginarios de ciudad.

El pasado no ha muerto, su potencialidad reside en reconocernos en él, volver a él, alejarnos de él, apropiarlo no como nostalgia, sino como una historia, una genealogía que se arma a partir de los problemas del presente. Esta relación contradictoria y compleja entre el presente y el pasado no tendría sentido, si a éste le colocamos mojones, lo encerramos en las jaulas de muertas de los museos que cosifican los fenómenos que atraviesan la historia de la ciudad.

CAPITULO V

**POPAYÁN DE FINALES DEL SIGLO XX: CIUDAD DONDE NO HABÍA
GRAN DISTANCIA ENTRE LO QUE SE ANHELABA Y LO QUE
EFECTIVAMENTE SE PODÍA VIVIR**

Cuando el cristo despierte y escape de los cofres de oro y de sus representantes falsos, dirá que amar a otros como así mismo no es lástima, ni misericordia, ni bondad, «es igualdad y punto».

Cuando el Cristo despierte y vuelve a sus andadas, no le clavarán en un madero, por no respetar las leyes de los hombres, sino treinta años de cárcel por rebelión, concierto para delinquir y terrorismo.

Luis Fernando Moncada Ospina

1. Popayán de finales del siglo XX: ciudad de quietud donde la gente se moría de muerte natural

Una cosa es la Popayán como ciudad imaginada desde la narrativa homogénea moderna-colonial y, otra bien diferente es la ciudad habitada, heterogénea y contradictoria, en la que confluyen diversas identidades, prácticas cotidianas, sueños, que se expresan de manera disímil, en símbolos, agenciamientos, que son usados en la construcción de referentes existenciales, en los que nacen otros mundos, es decir, multiplicidad de mundos producto de la imaginación históricamente situada de personas y grupos que por diversas circunstancias, pueblan –para el caso que nos ocupa– la ciudad de Popayán.

Para las décadas de los años 60, 70 y 80, Popayán era una comarca hecha ciudad perdida, despojada de sus últimos títulos nobiliarios y blasones que, como señal de identidad habían heredado las «familias nobles» generación tras generación y que otorgaban prestigio y reconocimiento, pero también era una comarca fracturada en sus identidades fundantes de arcadia colonial, una ciudad decadente en la que se imbricaban entrecruzamientos, inclusiones y exclusiones, en donde tan solo quedaban unos cuantos apellidos de «las familias nobles tomando en silencio sopa de carantanta, y añorando el hielo que los abuelos de Baudilia traían del Puracé

para hacer helados¹³» (Molano, 1998). Albeiro Napoleón Tobar Manzano, grafica y da cuenta de cómo era ese Popayán, aquel que con la desaparición de la funeraria más importante de ese entonces –como lo relata Albeiro– y, del bar donde se espiaban los últimos dolores y se iniciaba el duelo hacia el punto eterno del no retorno, también se escenificaba la emergencia de una modernidad desbarrancada.

Eran los comienzos de los años ochenta –nos dice–. Popayán, era una hermosa ciudad–pueblo, donde todos nos conocíamos y la gente se moría de muerte natural. Su centro histórico, plagado de monumentales iglesias, simbolizaba la religiosidad de cada habitante.

La Cuarta era una recta calle que partía desde el Barrio La Pamba, y finalizaba en el Cementerio Central, atravesando veinticuatro cuadras. Por su paso se encontraban las iglesias de Santo Domingo, La Capilla del Carmen y San Francisco. La Funeraria Hurtado era la más importante de aquel entonces. Su viejo carro mortuorio, modelo 1930, absolutamente negro y que se prendía con ‘manivela’ era el símbolo de respeto, donde el sarcófago era llevado lentamente por la Calle Cuarta, hasta la morada definitiva: el Cementerio Central –única necrópolis en aquel entonces–.

Los dolientes y amigos, caminábamos a paso lento detrás, del viejo carro. En las casas de la Cuarta, la gente salía a las puertas para ver el desfile funerario y acompañar a su manera –con la mirada, y persignándose– al muerto que todos conocían. Y al llegar a la Carrera 17, faltando escasas siete cuadras para llegar al Cementerio, ocurría algo maravilloso: la Calle Cuarta cambiaba de nombre, y se transformaba en la Calle de la Última Lágrima. En aquel cruce existía un viejo bar que llamaba poderosamente la atención: La Última Lágrima que con doloroso –pero magnífico – humor negro, su dueño había bautizado así.

Dicen los que tienen memoria de elefante, que algunos de los amigos del fallecido, se desviaban hacia el bar La Última Lágrima antes de llegar al Cementerio, a ahogar con aguardiente y con música de Julio Jaramillo, el dolor de la partida del compañero, y que finalmente se unían a ellos –ya enterrado el muerto– los parientes cercanos... La música aumentaba el dolor, ahogaba las penas, y de cuando en vez, también hacía reír recordando con nostalgia las historias y anécdotas del que «descansó en la paz del Señor».

Hoy todo es diferente: el viejo carro de la Funeraria Hurtado desapareció. La Funeraria Hurtado, ya no existe, hay múltiples cementerios en la ciudad, que incluso determinan el estrato del muerto, y dan fe que hasta la muerte es un negocio. Las casas de la calle cuarta, desaparecieron y en su sitio hay ferreterías. Ya no hay vecinas santiguándose ni personas caminando detrás de un féretro –ahora pasan

¹³ La heladería Baudilia, inició su negocio al terminar la década del treinta del siglo XX, en poco tiempo sus productos adquirirían un prestigio inusitado y novedoso. Esos manjares eran elaborados con frutas tropicales y hielo, materia prima con la que se procesaban los helados artesanales de paila –pues para la época no existía refrigeración–. Los bloques de hilo eran traídos a lomo de mula desde las estribaciones del volcán Puracé, para ese entonces con sus nieves perpetuas, desvanecidas hoy por acción depredadora del progreso moderno.

buses y carros raudos y veloces acompañando al muerto—. Ya nadie se conoce, y desde ya hace más de dos décadas, es bien difícil morir de muerte natural.

Dicen que el dueño del Bar La Última Lágrima —que también desapareció— desde hace ya largo tiempo se encuentra en el Cementerio Central, habitando sus espacios fantasmales. Y dicen los que evocan el recuerdo, que cuando el dueño del Bar murió. Nadie pudo tomarse un trago, ni recordar con Julio Jaramillo, las anécdotas del muerto: El Bar ya no estaba y por él, nadie caminó lentamente detrás de un viejo carro, ni derramo La Última Lágrima: La modernidad había llegado a mi ciudad.



Foto: José Vicente Erazo

Tal vez el miedo a los sismos que habían derruido y alterado innumerables veces, la vida y el rostro de la llamada «Jerusalén de América», como estigma imperecedero de un dios castigador e inmisericorde —que cada cierto tiempo se ensañaba en destruirla— me arrebató la posibilidad de mirar apaciblemente la Popayán de mi temprana juventud, esa en la que la gente paseaba las calles sin afujías, como si fuesen los dueños y amos del pueblo de entonces y, donde en las tardes dominicales, el paseo más exótico, era desplazarse con la familia al aeropuerto de Machángara a ver y sentir el vértigo del sonido estridente del aterrizaje o despegue del único avión, que por entonces arribaba una vez por semana a esta comarca de relaciones cotidianas, solidarias y afectivas; o deleitarse con las aguas frías del río Cauca en el

sitio la Cabaña, espacio de recreación, donde las familias realizaban sus paseos dominicales y preparaban el sancocho de olla al aire libre; o desplazarse a los kioscos del bañadero de los dos brazos a bailar los ritmos «estereotipados» de las músicas mulatas que hacían su entrada triunfal por las márgenes de la «ciudad blanca». Era ese Popayán, «de domingos asombrosamente quietos, de atardeceres pasmosos, donde los popayanejos se aburrían sabroso, con su barrio de malandros lunfardescos y tangos de trastienda, sus veredas de indígenas y guarapo, un ferrocarril que la comunicaba con Cali y que fue ominosamente levantado; en esa ciudad de casas blancas y faroles que se prendían manualmente a las seis de la tarde» (Delgado, 2013: 2).



Balnearios del río Cauca

Popayán, para entonces era esa comarca, cuyas relaciones públicas aún estaban definidas como una extensión de las relaciones familiares, la madre permanecía confinada en casa, los hijos dependían en grado sumo de ella, quien era la encargada de ordenar el mundo doméstico, que era femenino, moralizante y

conservador; en tanto el padre, se movía en el espacio de las relaciones laborales; siendo el guardián del umbral de la casa, él decidía quien entraba y salía de ella discrecionalmente. Las relaciones públicas se entrelazaban en un ambiente de gentes conocidas, mediadas por apellidos y alianzas familiares; el mundo se movía entre instante e instante; cada palpitación de la ciudad, cada gesto iba marcando el acontecer humano; todo cuanto sucedía podía ubicarse en algún lugar y en algún momento demarcado por la tradición.



Popayán de los cafés y tertuliaderos

2. La fotografía de Luis Hernando Ledezma: «un instante único que se desprende del tiempo y se convierte en siempre»

Nunca se me había ocurrido pensar que cuando miramos una foto de frente los ojos repiten la posición y la visión del objetivo.

Julio Cortázar, *Las babas del diablo*

Confinado en su casa de descanso de uno de los barrios más antiguos de Popayán, «El Empedrado»; encontré apacible, con su caminar lento, su vos nostálgica y su

cúmulo interminable de fotografías a Luis Hernando Ledezma, con sus tendones añejos y el cabello completamente blanco, me recibió y desafiando a su propia memoria de 85 años me contó sin apuros, historias de los tiempos idos, de ese Popayán que añora y que registró en sus anaqueles con sigilo y maestría; pude notar de entrada cómo sus ojos se perdían en los estantes donde guarda metódicamente la memoria de este pueblo de sus amores, cuya registro lo construyó encerrado en esa suerte de cuartos mágicos de los fotógrafos de antaño, en donde tan sólo con espichar el interruptor y hacer clic, en unos pocos segundos se dejaba la impronta de algo que pasó hace tiempo y que permite hoy tener una mirada hacia atrás, para descubrir los sucesos de otras épocas y de otros espacios vitales, que hacen brillar la llama de la memoria anidando recuerdos dejados esparcidos. Esa imagen, que a decir del maestro Eduardo Galeano (1992: 60), «emerge de las aguas del revelador y la luz se fija en sombra para siempre, hay un instante único que se desprende del tiempo y se convierte en siempre. Estas fotos sobrevivirán a sus protagonistas, y a su autor, para dar testimonio de la desnuda realidad del mundo y de su escondido fulgor».

Conversar con el «Mono» Ledezma es transitar por la huellas de ese Popayán iconográfico, es acariciar, de manera táctil la sensualidad del pasado; es encontrarse en una especie de cuarto de revelación, donde se escuchan ecos de cada sitio fotografiado; diálogos con otros personajes, con otros sitios y con otras historias; es enceguercerse con cada sombra proyectada y enmudecerse con cada sonido imaginado; es dejarse seducir con todo lo que está allí registrado y embriagarse con lo que no está, pero lo recreamos en la memoria; eso que se sabe o produce inquietante sospecha. Con su lente, retrató –como se decía entonces–, mujeres, hombres, chicos, viejos, niños, niñas; su cámara captó los rostros de miles de personas y eventos; fue testigo de excepción de muchos acaeceres que trasformaron la fisonomía de la ciudad; como lo cuenta Jesús Astaiza Mosquera, en el registro fotográfico del «Mono» Ledezma, «cada rincón aparece con sus propios encantos, su valor y sus recuerdos gratos. Se agolpan las leyendas y los cuentos ante el bello rescate de la realidad y del imaginario, pues en cada foto recortada se agregan las propias, como el viejo rosal cuyos brotes nuevos perfuman los antiguos patios solariegos». Walter Benjamín sentenciaba que: «El analfabeto del futuro no será aquel que no conozca por cierto las letras, sino quien no conozca la fotografía», ese trabajo dispendioso de los otrora antiguos fotógrafos, casi al borde de la extinción, que si no se rescata quedaremos analfabetos en los tiempos por venir, porque, «En las fotos, ese instante de luz atrapada, ese destello, nos revela lo que no se ve, o lo que se ve pero no se nota: una presencia inadvertida, una poderosa ausencia. Ella nos avisa que el dolor de vivir y la tragedia de morir esconden, adentro, una magia poderosa, un luminoso misterio que redime la aventura humana en el mundo» (Galeano, 1992: 60–61).

Como otras tantas formas testimoniales, las imágenes fotográficas no son intencionalmente creadas, pensando en los futuros historiadores o intérpretes. Sus creadores, como el «Mono Ledezma», tienen sus propias preocupaciones y sus

propios códigos de interpretación. A pesar de ello, he intentado parcialmente –desde mi lectura vivencial– acercarme a entregar una de las múltiples visiones sobre el Popayán de los personajes típicos. Los espíritus de las fotos serán los fantasmas que perseguirán a Luis H. Ledezma por el resto de sus días; escenas que transportan fragmentos de realidad, que colocan la memoria al aire libre como forma de dar vida y luz al pasado, como un acto de fe escrutador y vivificante.

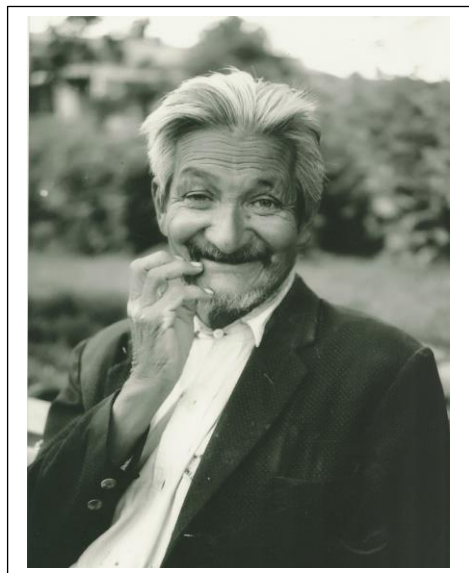
Luis H. Ledezma, como un cazador oculto, lograba a través del sigiloso ojo de la cámara, que es el suyo propio, construir un instante imaginativo y onírico, donde plasmaba el rastro y el vestigio, guardando ese indicio en la memoria icónica de la cámara, que luego permitiría observar en el presente la imagen de un pasado que imperceptiblemente se iba esfumando. Esas sombras grises o de color sepia, a veces hasta borrosas, son destellos turbadores, que nos permiten hoy volver atrás la mirada, porque la fotografía embalsama el tiempo para conservarlo, para hacerlo trascendente; permite en el sintiempo, buscar el ausente mentalmente, más allá de los límites arbitrarios del espacio y el tiempo. La fotografía nos compele a tener una cita con el pasado para rubricar la presencia inefable de haber estado allí. Ese estar allí, ha sido para Ledezma la fuerza interior, que desataría en él, el lado profundo de su creatividad, para recuperar el protagonismo de la vida Payanesa, en aquellos años, en que los fotógrafos poseían la reconfortante sensación de pertenecer al ampuloso mundo que les llegaba a través de los sentidos y en los que, con arte y filigrana, registraban otras estéticas, otros misterios, otros deseos, todos contaminados de estremecimientos de fe y de deseo. Sus fotografías sobre la intimidad de la ciudad, sobre sus calles, muros, efigies, rostros, personajes y en general sobre la cotidianidad apacible de esta comarca de ritmo lento, fueron elaboradas y registradas con sigilo empírico y, sin otra retribución que el «amor al arte» y a la aventura artesanal de ver plasmada una iconografía en un trozo de papel, obviamente precedida de una mirada atípica y distinta a la de sus contemporáneos. Su trabajo constituye un legado con inmenso valor documental, en sus imágenes se recrean figuras taciturnas, luminosas, espectrales y emocionales; instantes solemnes o momentos sobrios, de ese Popayán que es a veces gris y melancólico y otras se trasmuta en un pueblo refulgente con sus atardeceres multicolores que invitan al fotógrafo a organizar las figuras antes de disparar el obturador.



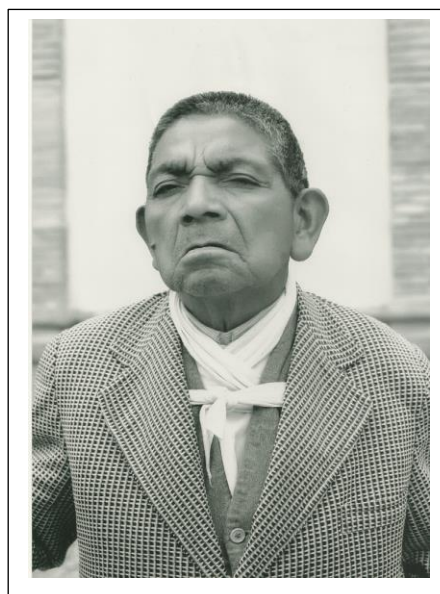
Borrachera



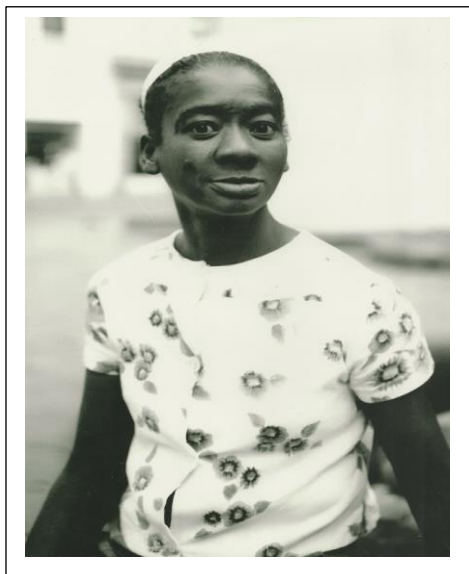
Caquiona



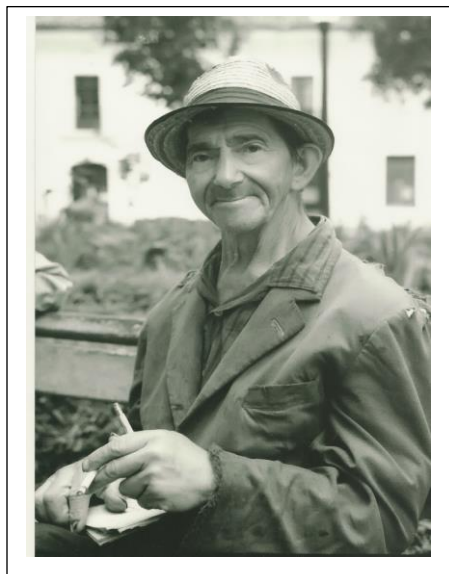
El millonario



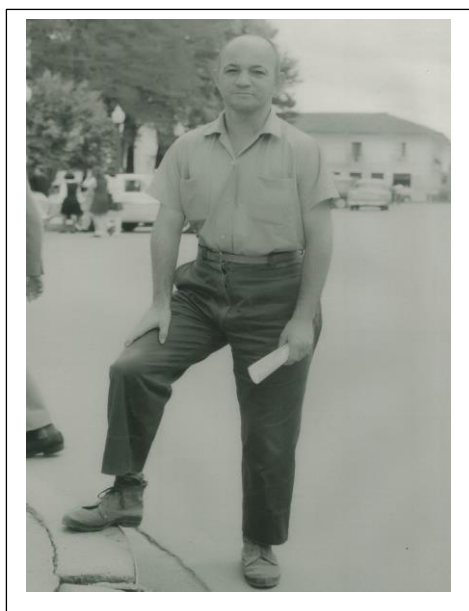
Barbera



La negra Chispas



El Pintor



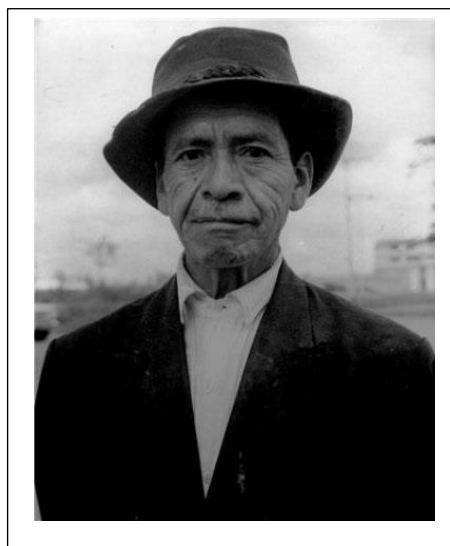
Timbilimbo



Ratón de Iglesia



Doña Trina



Murillo

2.1. «Hay que descubrir el héroe y el loco y utilizar la gorra de bufón y el arte de la travesura»

La sátira es el arma más eficaz contra el poder: el poder no soporta el humor, ni siquiera los gobernantes que se llaman democráticos, porque la risa libera al hombre de sus miedos.

Darío Fo

A mediados del siglo XX, en Popayán las gentes nacían y su vida transcurría de manera apacible, sin que el medio cambiara radicalmente generación tras generación. Hacia la década de los 70 y siguientes, comenzaría a gestarse un quiebre importante en los imaginarios de ciudad; a partir de entonces, empezaría a fracturarse el *staus quo*, lo que Francois Laplantine ha denominado el «modelo acumulativo de vida», que consiste en que, «el ideal de una sociedad en la que su conocimiento memorizado y capitalizado no se cuestiona todavía, así como un tipo de relación con la historia que se entiende como un legado que debe ser transmitido y un pasado que ha de ser cultivado y al mismo tiempo transformado» (Laplantine citado por Morin, 1993: 84).

Hoy por ejemplo, se rememora tenuemente a ese Popayán coloquial, aquel que podría recorrerse con una sensación de seguridad y de placer, porque en él había una demografía escasa y todavía manejable; un espacio urbano en el cual era posible ejercer las tradiciones en una cierta correspondencia con las apetencias y deseos de sus habitantes; no había gran distancia entre lo que se anhelaba y lo que efectivamente se podía vivir. Era ese Popayán en el que se podían fotografiar los amaneceres desolados, gozar el poderío estético de las estatuas, las iglesias, los balcones, los muros y plazuelas y, junto a esa estética sentir apacible la perfección del aislamiento; deleitarse con las trasgresiones de personajes típicos como: «Baldomero», «el Jorobado», «Borrachera», «Doña Trina», «El Millonario», «Cucarrón», «Mitigal», «Guineo», «El pintor», «Ratón de Iglesia», «Zócalo», «Pate Guaba» «Caquiona», «la Negra Chispas», «Guarapo», «Chancaca», «Timbilimbo», Barbera, etc.; todos ellos con sus singulares genialidades y locuras; o como lo dice el maestro Gustavo Wilches-Chaux, personalidades, con las «cuales convivimos por lo menos dos y aún tres generaciones de popayanejos, son representativos de esa ciudad que fue, y de esa manera inasible de ser los patojos¹⁴, en la cual eran –y en algunos casos– todavía son difusos y confusos los límites entre la locura, la genialidad y una «cordura» entendida y ejercida muchas veces de manera no convencional»; todos ellos registrados magistralmente en la lente mágica de Luis

¹⁴ Horacio Dorado (2016), realiza una descripción muy gráfica del ser «patojo», de manera muy coloquial, nos dice: «Ser «patojo», es: rezar la plegaria al Santo Ecce Homo: «Detén ¡oh Dios benigno! tu azote poderoso y...», rogando calmar las tempestades; es respetar esas reglas de Urbanidad que nos enseñaron con el librito de Manuel Antonio Carreño, el buenazo profesor Arévalo y otros tantos Maestros, con mayúscula; es sentir la «piel de gallina» al escuchar las notas musicales de: «El Sotareño», «El Regreso», «Feria de Popayán»..., sintiendo agrandado el corazón y achiquitado lo demás. Es, ser poeta o hijo de poeta.

Ser «Patojo», es: deleitarse con la comida payanesa: pipianes, ternero nonato, rellena, envueltos de maíz, de choclo; carantanta, tortilla, envuelto, sango; indios y archuchas rellenas... y todas esas viandas exquisitas de la A hasta la Z de nuestra tradición culinaria. Ser «patojo», es: pedir chuspa o papel aluminio para llevar pastel de las fiestas. Ser «patojo», es: ir a ver la llegada y salida del avión, que junto con la escalera eléctrica y el paso de los carros en el puente «deprimido», son eventos únicos en Popayán.

Ser «patojo» es: Tertuliar todo el año de la Semana Santa, creer hasta en los rejos de las campanas; pero también, colgar matas de sábila en el portón, hacer riegos los viernes con ruda, artemisa... para ahuyentar las malas energías. Es cargar en el bolsillo trasero, billetera con la estampita del «Amo», peineta y pañuelo como lo enseñaron en la escuela.

Ser «patojo», es hacer cola para comer chontaduros en las esquinas, interrumpiendo el tráfico; es hacerse invitar como «periodista» a todos los eventos para engullir pasa bocas, diciendo, «es que esto no se ve todos los días». Es, llegar a casa con «un pararrayos», «chuleta de pobre», cuando aterriza a la madrugada. Y a la hora de pagar, regatear pidiendo rebaja o la ñapa.

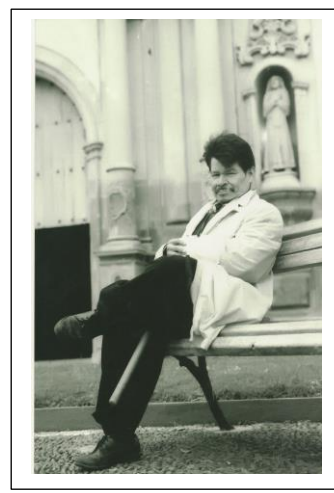
Ser patojo es: asistir a eventos públicos «de agache», o con boletas de cortesía; es hacer bolitas de jabón sobrante recordando las de jabón de la tierra envueltas en cincho de hoja de plátano. Por último, a todo «patojo- raizal, en su dulce infancia, lo peinaron con agua de linaza; le dieron frascos tras frascos de bacalao; lo purgaron con aceite de ricino, zumo de la yerba sagrada: verbena. ¡Patojo admirable, nace con chispa patoja! Y san se acabó».

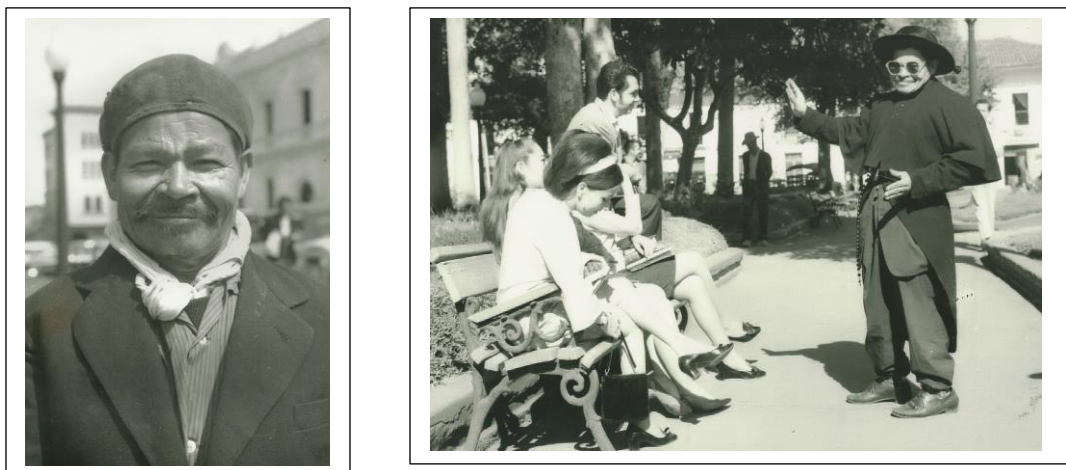
Hernando Ledezma, que nos proporciona una mirada polisémica y un mensaje que articula el pasado con el presente, para mirar sus transformaciones a veces imperceptibles a simple vista. Esas fotografías y sus personajes, nos permiten despertar de un largo letargo y zambullirnos en el éxtasis y el deleite de lo fantasmagórico, porque como lo expresa Joan Fontcubierta (2004: 36): «La fotografía no es sólo objeto histórico sino también agente articulador de la historia. [...] la fotografía puede ser inscripción y escritura a la vez [...] hurgando en el pasado del medio descubrimos entre sus pasos iniciales más balbuceantes se encuentran no ya toscas tentativas sino obras bien logradas explicando historias [...] la imagen se hizo retrato [...] allanando el terreno a tantas tendencias contemporáneas de la creación visual, se sitúen en el ámbito de lo documental o en el de la ficción».

2.1.1 Eulogio Bolaños «Guineo»: la hiperrealidad del Charles Bronson Patojo

Éstos personajes –todos actores de la cotidianidad, símbolos de la calle–, estaban más allá del bien y del mal, porque en las esferas en las cuales actuaban y se movían, no existía la premura de la condena moral, de lo justo o lo injusto, de lo bueno o lo malo; por eso tenían licencia para trasgredir lo normativo institucional, así lo demuestra el famoso Eulogio Bolaños «Guineo», quien con sus actuaciones histriónicas en las calles de Popayán, sorprendía de manera desafiante; unas veces encabezando y dirigiendo los desfiles sacros, vestido con los ornamentos arzobispales para destacar su calidad de legítimo sucesor de los apóstoles y de jefe de la arquidiócesis; otras, rompiendo el protocolo disciplinario y rígido de los desfiles militares, para posar con su traje de guerra y sus chamarras de gran general, arrogándose la investidura de militar de alto rango, que imaginariamente el mismo se había concedido; entretejiendo una suerte de humor, ficción e hiperrealidad; tiñendo de comicidad y apología la realidad, con una ironía ácida y provocativa irradiando fulgores sobre el mundo, como un relámpago incendiario que cayendo ilumina todo cuanto abarca. En otras ocasiones, se le veía muy apuesto, con vestimenta de gala imitando los trajes de la aristocracia Popayaneja, sombrero en mano, corbata con chaleco y saco cruzado. Con la fantasía de su vestimenta y su espíritu contestatario, engalanaba todo lugar por el que pasaba; su figura menuda y jovial, divagaba como un fantasma, a diario por las pueblerinas calles, divirtiendo con sus discursos y extravagancias a todo quien osara entablar un diálogo, o mejor un monólogo, locuaz con sus ocurrencias, que afloraban de manera tan espontánea como estrambótica. A veces y sin proponérselo, parecía descendiente de los zares Rusos, se cubría la cabeza con una gorra simulando los fastuosos atuendos que denotaban los privilegios nobiliarios. Toda la gente lo conocía y en cierta medida lo apreciaba y lo quería, porque Popayán era uno de esos lugares de afectos familiares; dentro de sus límites geográficos, se podía caminar sin extraviarse, hasta perderse en el tiempo.

Eulogio, con su desfachatada personalidad, trasmutaba a la ciudad del rigor sacramental a la aventura humana de lo inédito, contingente y espontáneo. El Doctor Gustavo Wilches Chauz describe a «Guineo» de esta manera: «recordarán quienes lo conocieron que se parecía, en muy chiquito, a Charles Bronson, el actor, en su metamorfosis de cura a jerarca civil y a militar, era una caricatura viva, sarcástica, urticante y permanente de las instituciones y de la sociedad. A uno, francamente, le parecía normal». En este sentido, la calle se coinvertía en un escenario ritual, en ella, estaba presente, abierto o escondido, el dramatismo de la vida; allí entre tramas invisibles se potenciaba una suerte irracionalidad ociosa; constituía, además, el territorio capaz de desubjetivizar al individuo y colocarlo en dialogo con el inconsciente colectivo y subsumirlo de frente ante lo fáctico y lo fatídico del corpus existencial; porque la calle no tiene límites, en ella se grita o se enmudece; se está estático o se divaga; ella permite liberarse de la carga tediosa y asfixiante de la racionalidad productiva, haciendo posible que se prolongue el dilatado ocio y que todos los días de la semana se conviertan en un perpetuo domingo. En ella todo lo insospechado puede suceder; pero el testimonio siempre estará presente, como posibilidad de construcción del lugar, donde se depositan las luchas, los avatares, los credos, los gustos y disgustos, la recreación espacial y, en fin, la apreciación estética y vivencial; porque la imaginación humana puebla el espacio dotándolo de sentido. Podría hasta decirse que la calle es platónica, porque constituye el ideal para aceptar la infinitud del instante, esa infinitud que a veces es murmullo y otras silencios milenarios, adheridos a la piel de sus transgresivos caminantes.





Fotografía de Luis Hernando Ledezma

2.1.2. Olmedo Vidal «Chancaca»: el comediante de enrancias delirantes

Parecería extraño hablar en la historia reciente de Popayán de Olmedo Vidal, conocido en vida como el famoso «Chancaca», este negro larguilucho y desgarbado, con la piel curtida por el frío de las noches; tenía la extraña cualidad de extraer de su errante vida sencilla y bohemia, una carcajada para espiar el drama de su propia vida y con su flauta de carrizo, hacer vibrar de júbilo a quienes detenían sus pasos para escuchar los acordes musicales que salían de sus pulmones como vientos de redención. Era un comediante de enrancias delirantes y vagabundas, con su gracia natural y su espíritu lúdico y festivo, se daba licencia para burlarse del mundo y de su reducido entorno andariego: el centro histórico de Popayán y los arcos del puente del Humilladero, donde había construido su morada natural. Cuenta Horacio Dorado en uno de sus relatos que «Chancaca»,

[...] caído en el vagabundaje con rumbo incierto, soñaba las jumas en los sardineles, en los portales, debajo del puente del «Humilladero», donde le cogiera el «agurnís» o le cayera la noche. Una vez reposando la «perra» en el portón de la hoy Cámara de Comercio, llegó la «Jaula» a levantarlo porque era prohibido dormir en la calle. Un policía lo zangoloteó, para que se ausentara del lugar, de lo contrario se lo llevarían para la «guandoca». Al cabo de un rato, volvió a pasar la «tomba» y encontrándolo aun dormitando, lo estrujaron con mayor dureza, diciéndole: «Chancaca no te hemos dicho que aquí no se puede dormir». Enojado, con voz aguardentosa, levantándose les respondió: «Y con la joda de Ustedes quien duerme» (Dorado y Alarcón, 2010: 126).

El secreto de esta suerte de «orisha» mágico de figura magra, residía en colocar a dialogar la música con la gracia verbal de su palabra; su fuerza cautivante estaba en el chiste repentino, en la frase altisonante, dicha en el momento justo, pero con un

trasfondo satírico, disparatado y con una muy habitual socarronería. Cuentan las historias, que una vez sucedido el desastre del terremoto de 1983, esa fatídica danza de que hizo llorar la tierra y temblar el mundo, gran parte de los habitantes de Popayán tuvieron que asumir como su lugar de residencia la intemperie y «Chancaca», con la lucidez que le producía el alcohol exclamó: «Ahora sí quedamos todos igualitos»; con esa frase lapidaria determinaba de manera concluyente, que somos carne mortal, finita y caediza y, que se necesitaba que las ruinas y los estertores del dolor y la muerte sucedieran para igualar la esquivada condición humana y extraer de ella la belleza que incubaba en su seno, el devenir inesperado de un acontecimiento trágico. Esas cinco palabras, al parecer ingenuamente dichas se constituían en una profunda burla social a lo encontrado en las profundidades de los escombros de una ciudad destruida físicamente y en sus imaginarios de nobleza; enseñanza elemental que denunciaba cómo más allá de la verdad o la mentira, estaba la tozudez de la realidad de la vida misma, que no admitía interpelaciones.

Un día cualquiera de la semana santa, cuando «Chancaca» dormitaba bajo los efectos del éxtasis del «guarapo», en uno de los arcos del puente del humilladero, un grupo de cámara interpretaba en la tarima de ese mismo lugar una de las obras clásicas de Juan Sebastián Bach; entre el silencio protocolario que suelen requerir estos eventos, se escucha un silbido de flauta que rompe, como un rayo, la escena nobiliaria. El público selecto, silva al intruso e impertinente personaje que se ha colado, por las rendijas, sin ser invitado. El director de la orquesta suspende el acto musical e invita al flautista que suba al escenario; «Chancaca» acepta la invitación y de inmediato interpreta uno de sus temas preferidos. El público absorto escucha; el director y los músicos lo aplauden por su versatilidad interpretativa. Entonces «Chancaca», con su caminar lento y encorvado abandona la tarima; no sin antes advertir con astuta picardía: «me voy pero me llevo mi música». La música era para él el perfume natural que habitaba su piel y lo atrapaba en la ebriedad para silbarle los cánticos a la ciudad dormitada en su conservadurismo pacato. Mientras la ciudad, como un árbol, se deshojaba, «Chancaca», colocaba sobre el tapete los extremos de la lucidez extraídos de la locura y; apacible, sin prisa, verbalizaba en sus soplos las melodías que soslayaban la desolación que se producía en las calles cubiertas de escombros y de miedo. Horacio Dorado lo describe poéticamente de la siguiente forma:

Personaje que es hombre elemental
y de modo de ser bien primitivo
pero goza de un talento musical
que natura le dio como exclusivo.

Su tez cobriza, su barba descuidada,
el pelo ensortijado y harapienta ropa
dan a este mendigo la apariencia rara
de algún espantapájaros de estopa.

Un aliento aguardientoso exhala
al soplar en lo huecos de carrizo
mientras bambucos y pasillos traba
con otros ritmos de sabor mestizo.

De gran altura e inclinada su cabeza
a su instrumento con pasión arranca
ayes de alegría, de dolor o de tristeza
que él acompasa con su pata zamba.
La magia de las notas que entresaca
tocadas con amor y con empeño
le dieron nuva vida a «el sotareño»
y eterna gloria al inmortal «chancaca» (Dorado y Alarcón, 2010: 128)

El depredador criterio cartesiano de «pienso luego existo», ha sido más dañino en la historia de la humanidad que el «bebo luego soy», esa borrachera de la conciencia humana que ha creado un cúmulo de obras literarias sensacionales; Grecia y Roma –nos dice Oscar Collazos–, no podrían concebirse sin el vino que regó las páginas de su historia. Por otra parte, «Chancaca» era también, la fiel expresión contrapuesta al tiempo lineal, uniforme y monótono, el tiempo del reloj; él lo sustituiría por el tiempo corporal, ese que ningún instrumento puede medir, porque con su música y su onírico divagar imponía su propio ritmo y duración; era el tiempo del ámbito de la experiencia, del suceso inesperado, del acontecimiento inaudito y desaforado, que se convertía en duración convulsa, indescifrable e infinita. Con la flauta marcaba el compás de su existencia y, desde allí, se reía de la vida, se reía de nosotros, se reía de la sociedad que le tocó enfrentar como destino, como tragedia o quizá como redención. Como buen nómada se bañaba en el río Heraclitiano; cargaba dentro de sí su choza ligera, plagada de simplicidad; refractaria por naturaleza a la fama y la riqueza material, que no la necesitaba; era una suerte de adolescente aligerado de deberes, prefería vivir flotando, como lo deberían hacer sus delirios al anochecer en las bancas del parque o en los recovecos del puente del humilladero. Chancaca le enseñó a esta sociedad mojigata, que para él la penitencia terminaba con el juego sonoro de su flauta, y la obligación con el placer del divertimento de hacer lo que le viniera en gana.



Olmedo Vidal «Chancaca», en la fotografía de Luis H. Ledezma

2.1.3. Gerardo Delgado Jordán, «Ratón de Iglesia»: la hibridez mojigata entre lo sacro y lo pagano

Entre cantos litúrgicos, púlpitos y los mensajes de salvación, carreando los pasillos se le veía consuetudinariamente divagar por los templos de Popayán a Gerardo Delgado Jordán; viendo pasar a los pecadores al frente a recibir el perdón de dios. Había construido su vida exhalando los humos del incienso redentor. Como buen representante –en miniatura– del alma aristocrática payanesa, vivía imbuido de una suerte de estética de la apariencia, las mañanas las dedicaba a peregrinar por las iglesias honrando los dones espirituales de la cristiandad y, terminada la jornada se confinaba, en un cuarto de mala muerte, que había alquilado por las estribaciones del puente del humilladero; allí hundido en la fascinación de la pornografía recreaba sus fantasía eróticas en revistas que le producían una caricia perturbadora; desconocidos humores, que hacían vibrar su cuerpo sin posibilidad de la consumación de los placeres ardorosos de la carne; se me antoja, parafraseando a San Agustín de Hipona, oírlo exclamar: «Señor, hazme casto, pero

no todavía»; porque él –supongo entendía– desde sus intuiciones, que los placeres imaginados en el más allá eran el reflejo de una gran aceptación de los placeres en el aquí y ahora.

La rutina en la visita y estadia en la iglesia hacía parte fundamental de su vida imaginaria que la combinaba, recortando «periódicos y revistas en delgadas y bien perfiladas trillas con tal esmero que cualquier artesano envidiaría su destreza. Como si fuera por encargo las distribuía en sendos montoncillos, que antes que ocio parecía un trabajo de alta filigrana» (Dorado y Alarcón, 2010.: 123). A la usanza de la aristocracia europea llevaba siempre un bastón y una capa negra que le cubría desde el cuello hasta casi los pies, atuendo que exaltaba su figura de hombre alto y delgado, de orejas grandes y ojos pequeños como cabezas de alfiler. Los transeúntes, para divertirse le gritaban «Ratón de iglesia» y, él montando en cólera gesticulaba palabras de grueso calibre, sin importar que en su homilía grotesca, agrediese el silencio respetuoso de un desfile sacro o un acto litúrgico, tan común en esta ciudad de la farsa mojigata y de la hipocresía de una aristocracia incestuosa, que proclamó, desde siempre, en los salones públicos la misericordia de dios, de manera ciega y cómplice, con una moralidad del miedo, del rebaño; una moralidad de la debilidad, la mansedumbre, la obediencia y el sacrificio; pero que escondía en público la depravación endogámica de su origen, en la que, «Todos tenían lasos entre sí, morboso pozo de incesto y de pecado. La ciudad era la única madre, la única deidad mítica ante la cual sobreponían sus odios y sus venganzas para no devorarla con el apetito insaciable de sus pasiones y sus perversiones» (Paz, 1993: 39).

Ratón de Iglesia, como caricatura de ese rebaño de la élite «patoja», que no había abandonado la quimera del mundo del más allá, heredada como marca colonial, se infiltraba en cuanto acto celebratorio cristiano se diera en la comarca, desde la ensoñación del rito sacramental del bautismo, pasando por el contrato sacrificial del matrimonio, hasta la liturgia que separaba el cuerpo del alma, para que ésta finalmente abordara su viaje impoluto hacia la última morada, ese viaje efímero y laberíntico del más allá. Él quería estar y ser participe, en toda esa comitiva puritana hipócrita; quería ser testigo de excepción de los mandamientos y prohibiciones del cristianismo; quería hacerse parte de esa vida agitada y convulsa que tenía lugar en la «ciudad de dios». Y, a suerte que lo consiguió con su presencia, fue copartícipe de esa maraña sacramental, reproducida en Popayán como festín de la herencia colonial, esa que hasta ahora no ha roto con las cadenas que la ataban y la siguen atando a los tiempos pasados; tiempos de respeto irrestricto a los rituales sacros y a la vanagloria de las escrituras sagradas de la santa madre iglesia, o al cumplimiento irrestricto de las normas disciplinarias del catecismo del padre Astete, aquel que nos decía que nacemos en pecado y, por consiguiente estamos perdidos y que de ese estado de perdición sólo nos salvaremos con la gracia del señor, porque él se compadeció de nuestra precaria desgracia y nos llamó a la gloria de ser cristianos.



Gerardo Delgado Jordán el popular «Ratón de Iglesia»
Fotografía de Luis H. Ledezma

2.1.4. Jorge Eduardo Artunduaga Jordán «Timbilimbo»: la seducción arcaica del Marketing callejero

De los personajes típicos de Popayán, quizá sea Jorge Eduardo Artunduaga «Timbilimbo» el último eslabón, el más pequeño remanente, pero el más importante, que quedó de ese Popayán tradicional; era un hombre pausado que caminaba al ritmo de la cinética de la ciudad, es decir lento. Conocía las calles de memoria y avanzaba con prudencia en la medialuz del amanecer, con el sol canicular del medio día o, con el crepúsculo del atardecer, esquivando los transeúntes que ni se enteraban de su existencia. Las aceras de las calles de «la ciudad procer» para las décadas de los 70 y 80 no estaban abarrotadas de vendedores ambulantes, eran espacios de tránsito y los desplazamientos se efectuaban generalmente a pie. Con su trabajo minucioso –que antes que un sacrificio constituía una bendición– «Timbilimbo» era el correo urbano, portavoz de buenas y malas noticias, notificador

de las historias inmediatas y de los sucesos de la comarca; su compromiso era hacer llegar la información esencial y de primera mano de la vida comercial y del espectáculo de la comarca. A pesar de la lentitud de sus pasos, con sus manos ágiles y los dedos exactos en cada movimiento, pegaba con engrudo en las columnas de anuncios, los carteles publicitarios, especialmente en las paredes externas del café eléctrico o frente al edificio de Modesto Castillo. También se constituía en el correo humano que, con gentileza repartía mano a mano a cada transeúnte, la propaganda de la última película a rodarse en los teatros municipal, Popayán, Palacé, Bolívar o el Anarcos, no era una publicidad invasiva pero sí efectiva. Fue inventor de su propio trabajo, no hablaba mucho, pero era reconocido desde cuando asomaba a una esquina cualquiera del centro de la ciudad, pues no solamente ayudaba a vender las mercaderías y los espectáculos, sino que con su transitar laboral silencioso estaba desde siempre adherido a la piel de la ciudad.

Con «Timbilimbo» el cartel publicitario se convertiría en el marketing callejero por excelencia –así las paredes de la ciudad no estuviesen hechas, en principio, para pegar afiches– pero era quizá la única forma provinciana y provisoria de capturar al cliente, de seducirlo, con carteles tipográficos que representaban la creatividad gráfica de sus diseñadores. Aprendió por generación espontánea a dominar la calle, antes que ésta lo devorara; con habilidad primitiva de torero circense, esquivaba las amenazas de la calle, para llegar indistintamente con el mensaje a hoteles, oficinas, peluquerías, tiendas, empresas, despachos de gobierno y hasta el más recóndito lugar de la urbe patoja.



**Imagen 2. Café El Eléctrico a mediados del siglo XX.
Fuente: Dr Andrew H. Whiteford Copyright © 2006 Andrew H. Whiteford.**

Durante cerca de tres décadas, este personaje sencillo, fue el medio de comunicación y publicidad más eficiente y prolífica de que se tenga noticia. Con la extinción de este nómada publicitario, desaparecerá en Popayán el mensaje cara a cara y, con él se extinguirá el lenguaje icónico de los tableros de las esquinas, que transmitían, de forma sugestiva, mensajes creadores de vínculos parroquiales que respondían a estímulos de una localidad aun fuertemente enraizada en sus mitos y tradiciones y, empezaría a inaugurarse una nueva época, en la que los dispositivos eléctricos, mecánicos y de movilidad –como prótesis adheridas al cuerpo–, aceleraban paulatinamente los ritmos de la vida cotidiana, modificando de esta forma, la percepción del tiempo y el espacio e incidirían y potenciarían el diseño de una urbe que ya no tendría puntos de llegadas sino cruces e intersecciones y flujos de indiferencia; pues el capitalismo exige salir del enclaustramiento y circular «‘Moverse’ significa, precisamente, romper con los códigos legados por la tradición, abandonar las seguridades ontológicas, dejar atrás el abrigo de las esferas primarias de socialización para salir tras la conquista de una ‘exterioridad’» (Castro-Gómez, 2009: 65); Marc Augé diría que en el mundo contemporáneo nos movemos del «lugar» al «no lugar», de territorios de reconocimiento a espacios del anonimato, en

los que nos liberamos del contexto espacial y su interacción social. Así entonces, se puede inferir que la ciudad es algo vivo, no inerte; es el nicho por excelencia constructor de sentido, es uno de los referentes básicos del ser humano urbano; ese que caminando construye lo que De Certeau (1980) denomina «las artes del hacer», tácticas de los débiles y resistencias frente al orden instituido o, como lo expresa Luis Jesús Galindo:

La ciudad es nuestra memoria y nuestro olvido, es más fija que nuestra existencia efímera, pero también cambia, ha tenido mil rostros, mil vidas y mil muertes, y sigue ahí. Sus rincones están asociados con el dolor, con la alegría, con la indiferencia. También es la guerra, la lucha cuerpo a cuerpo, lo sublime y lo ridículo. La ciudad está fuera y dentro de nosotros, la ciudad es nuestra y pertenecemos a la ciudad. Aquí se gesta el sentido y la trascendencia o la náusea o la nada. La ciudad es el centro, reconocerlo es poner la mirada en el centro. (Galindo, 1986: 208).

En medio de esta urdimbre, que era Popayán, construyó y desarrollo su vida sencilla Jorge Artunduaga, con su trabajo y caminar anónimo, delineó –sin proponérselo– una carga de significados de la ciudad vivida y practicada, esas representaciones que la cartografía moderna borra y oculta, pero que gentes como él, con sus «artes del hacer» trasgrede, diseñando croquis que no se ven, pero se sienten; croquis que deshacen los mapas oficiales y los colocan a funcionar al revés. Creo con certeza que este ser excepcional a quien se conoció con el remoquete de «Timbilimbo», revoloteaba el festín de la vida, sin el penoso número de deberes y responsabilidades agobiantes de los tiempos modernos, sino tan solo siguiendo el camino de lo elemental, de lo empírico, con lo cual obtenía su merienda diaria sin las afujías de perder el apetito en el proceso de su consecución, podría parangonarse a Jorge Artunduaga acudiendo a Lin Yutang (2005), un filósofo Chino, que refiriéndose a las palomas decía: «vuelan en torno al campanario sin preocuparse por lo que van a tener para el almuerzo».

Con la muerte de «Timbilimbo», irán muriendo los apacibles horarios litúrgicos, ya no serán las campanas de las torres de las iglesias, quienes determinarán el ritmo del acaecer parroquial; ya los hombres no se detendrán en la calle o interrumpirán la charla en el café Alcázar, en el café Eléctrico, para sincronizar la hora de sus relojes con la hora eclesial de las campanas o de la sirena de los bomberos; esos dispositivos sacros serán reemplazados por los horarios laborales y comerciales. Así las cosas el fluir del agua del río aristocrático, paulatinamente se irá esfumando, para ser reemplazada por la turbulencia caótica y desordenada de la colonialidad del mercado capitalista; prueba de ello es la «Semana Santa», esa experiencia cultural de ritualidad religiosa, que será capturada y cooptada por el capital; embotellada en una etiqueta comercial para mostrar sus atractivos seductores e inscribirla en el marketing publicitario como ritual sacro, por excelencia, de la «Jerusalén de América» y venderla al mundo entero como proyecto y lugar turístico e inversión.

Así entonces, las huellas simbólicas del pasado colonial y republicano, empezarán a superponerse unas a otras con los emblemas de la ciudad moderna y comercial, en una suerte de colch caótico y antiestético que irrumpe abruptamente con su banalidad publicitaria; ya lo anunciaba Néstor García Canclini (1995: 101) sobre cómo en los «centros de las ciudades latinoamericanas se alternan iglesias del siglo XVII, edificios del siglo XVIII, del XIX y de todas las décadas del siglo XX, interrumpidos o alternados por carteles publicitarios, con imágenes del siglo XXI. Igualmente, dice el autor, allí todo es denso y fragmentado, y el transeúnte, flaneur urbano, debe, como buen lector del entorno, plegarse a los ritmos discontinuos y efímeros». Ya lo decía el maestro Jesús Martín Barbero «que la ciudad sólo es visible desde la experiencia y los relatos de los habitantes» y más adelante acotaba:

Es desde ahí que vislumbramos la compleja geografía de las identidades, al remitir tanto a las figuras que demarcan las calles y las plazas como a las fisuras que introduce el desorden de las experiencias y los relatos. Y frente a los modelos arquitectónicos y las estéticas racionalistas, que ven la ciudad como un sistema cerrado, de partes nítidamente delimitadas y sometidas a un régimen fijo, la pista de las fisuras hace posible des-cubrir otra visión y otra dinámica: la de las fluctuaciones y los flujos en que se gestan otros órdenes. (Barbero, 2009: 64).



Timbilimbo, en la fotografía de Luis H. Ledezma

Todos estos personajes no han sido registrados en la memoria oficial, pues en la narrativa histórica hegemónica y dominante sólo se acotan los nombres de innumerables héroes a quienes se les han otorgado, por encargo, connotados títulos nobiliarios a la usanza de la nobleza feudal y cuyos restos yacen en el denominado Panteón de los Próceres, sarcófago de estilo corintio, que resulta ser un cementerio estático, jerárquico y patriarcal; rememorativo del imaginario oficial; en el que la aristocracia patoja confina y rinde culto a las cenizas de la nostalgia puritana local criolla; al mito excluyente de una ciudad homogénea, blanca, monoteísta y masculina; ciudad en donde desde su muy temprana formación se asentó «Una ‘pequeña nobleza’ de origen incierto y títulos equívocos y de alma aventurera, cabalgando en la codicia y en la sed de nuevos horizontes y paisajes, [que] vino de España y se asentó en ella en un pretérito que ahora ya es brumoso y le permitió hacer de la ‘muy noble y muy leal ciudad’ de Popayán un lugar que es grato a la piel y confundidor con el espíritu» (Paz, 2010: 141).



El panteón de los próceres en Popayán

Esa nobleza hoy ha sido petrificada en su quietud histórica y habita con sus fantasmas las salas de los museos y es convocada en los imaginarios a hacer parte de la vida cotidiana, con «Casonas displicentes, despreciadoras y amadoras del espacio. Coquetas sempiternas de la lluvia y el relámpago. Asediadas por balcones donde las lunas llenas devoran con la luz incierta el existir desde las alcobas y el balbuceo de los amantes» (Paz, 2010: 143). Pero cuando traspasamos el umbral del silencio de sus patios y de sus cuartos que demuestran la suntuosidad de otras latitudes, nos transportamos inmediatamente a esa atmósfera, donde encontramos a personajes inéditos como la «la Negra Chispas», «el Pintor», «el Millonario», «Baldomero», «Ratón de Iglesia», etc., todos ellos iconografías reales, sin certificados de nobleza comprada, que los acredite para sentirse de mejor familia; seres de vida modesta, contingente, lo que significa –a la usanza Nietzscheana, demasiado humanos– a quienes se les ha invisibilizado desde el menosprecio; pero que son recordados en la memoria colectiva por sus anécdotas, su humor ácido, su picardía y desfachatez; seres auténticos; que emprendieron su viaje libre de equipajes, moviéndose de manera ligera y dúctil por los intersticios; resbalándose por las superficie de las calles para producir risas; con relatos que subrepticamente levantan su propia polvareda; pequeñas historias ricas en creatividad; en expresiones lúdicas; desencadenantes de una suerte de burla social con lo establecido, que escruta las debilidades de una sociedad que se resiste a ver con otros ojos y a escudriñar y escuchar otra multiplicidad de voces y, que para ello, con la risa, se soslaya, esa realidad excluyente e intolerante. La risa, en estas circunstancias, abre un paréntesis en la rutina cotidiana, construye estados de éxtasis, ausentes de dolor, desdobra la moral de normas externas, en las que lo insólito y a veces incongruente, no se condena sino que se convierte en un ritual suavizador de la existencia. Por eso es necesario asentir con Mijaíl Bactín (1991: 468), que: «La risa destruye el miedo y el respeto al objeto, al mundo, lo transforma en un objeto de contacto familiar, preparando con ello la investigación libre y completa del mismo», o como lo dijera el propio Nietzsche, hay que descubrir el héroe y el loco y utilizar la gorra de bufón y el arte de la travesura para crear la distancia que posibilita la risa y el llanto, para poder ser libres sobre las cosas e, incluso, sobre la misma moral, que nos hace avergonzarnos de nosotros mismos; o desde otro ángulo asentir con Charles Baudelaire que,

[...] la risa es satánica, luego es profundamente humana. El hombre se encuentra el resultado de la idea de su propia superioridad; y, en efecto, así como la risa es esencialmente humana, es esencialmente contradictoria, es decir, a la vez es signo de una grandeza infinita y de una miseria infinita, miseria infinita respecto al Ser absoluto del que posee la concepción, grandeza absoluta respecto a los animales. La risa resulta del choque perpetuo de esos dos infinitos. Lo cómico, la potencia de la risa está en el que ríe, no en el objeto de la risa. (Baudelaire, 2001:30).

Quizá estos emblemáticos personajes que habitaron las bancas del parque Caldas, por aproximadamente tres décadas, sean una parodia, a la holgazanería de la aristocracia patoja que se refugió en los cafés o en las bancas de la plaza central, exaltando como una virtud su capacidad de permanecer ociosos cantándole loas a

la ciudad del pasado, que entre iglesias y paredes blancas, veía como la rueda de la historia corría rauda e inexorable en distintas direcciones. Su forma de vida ostentosa, paulatinamente ha ido desapareciendo, lo cual supone jugar el juego del tahúr, con reglas pero sin cartas marcadas. Quieren seguir aparentando posiciones que les otorguen reconocimiento y respeto, pero para ello tan solo dependen de su imagen construida en el pasado; las riquezas labradas con vejación y oprobio se han ido esfumando de la comarca, como el agua entre los dedos, pero además su condición de aristocracia parasitaria, no les permitió en el pasado, ni les ha permitido en el presente, abordar trabajos materiales pues opacan su dignidad; es decir, en su condición de caballeros, no es dado para ellos desempeñar oficios que menoscaban su honra, se trata de una irónica contradicción: requieren de recursos pero el trabajo estaba vetado pues era y sigue siendo inversamente proporcional a la pérdida de su autoestima. Esta ciudad que fue embellecida con cal y canto y con la sangre de indios y esclavos negros, ve cómo emerge una nueva dramaticidad con fenómenos transgresivos que otorgan nuevos sentidos a la realidad. Parangonando este escenario podría decirse con ayuda de Georg Büchner (1992:161): «Yo tengo la gran ocupación de andar ocioso, tengo una extraordinaria habilidad para no hacer nada, poseo una inmensa capacidad de vagancia. No hay callos que deshonren mis manos, la tierra aún no ha bebido una sola gota de mi frente, todavía soy virgen en el trabajo, y si no fuera demasiado esfuerzo, haría el esfuerzo de explicarle a usted más detalladamente esos méritos».

2.2. Las otras epistemes: pobladas de gestos transgresivos, de palabras andantes, de emociones subrepticias, de sensaciones inauditas

Todas estas expresiones constituyen una suerte de textura liviana del tejido social, formas otras de re-existencias sociales, expresiones de la micropolítica, esa que se fuga de los poderes centrales; se rehúsa a ser representada y se desmarca de los poderes instituidos; creando otros territorios; inventando formas de encontrarse, lugares, donde es impredecible la reconfiguración del espíritu humano y donde la «ciudad se vuelve realmente humana cuando se muestra como un «teatro» en el que el verdadero actor es el hombre, envuelto por las dimensiones de aquella aventura humana cuya imagen trágica y cómica y a la vez ejemplar y desconocida, patética y burlesca, recompone «las luces de la ciudad» animadas por Charlie Chaplin» (Gennari, 1996:35). Estas prácticas, ajenas a las desarrolladas en el espacio geométrico, geográfico y panóptico de la ciudad «blanca» erigida como un gran monasterio, remiten por el contrario, a agenciamientos u operaciones específicas a «maneras de hacer», a «otra espacialidad»; a una experiencia trashumante, metafórica, mítica del espacio; a una esfera, oculta opaca y ciega de la ciudad habitada, diferente de esa ciudad ordenada, planificada y legible que representa y visibiliza la narrativa oficial, que desde su organización jerárquica institucional y racional rechaza todas «las formas otras» de contaminaciones físicas, mentales o políticas que pudiesen comprometer su imaginario de «asepsia y limpieza de moral cristiana pacata». En una época de prevalencia de la seriedad monacal, de

aislamiento y soledad, entre muros y paredes blancas, con la incitación dominante de la iglesia al terror y temor a dios; el flâneur que recorre a pie la calle encuentra en la locura y la risa un escape y solapamiento de sus angustias existenciales; el «espacio urbano guiña los ojos del flâneur, pero también le engatusa el olfato, le agudiza el oído, le colma el gusto o convierte el tacto en protagonista de sus deseos más velados. La tierra del flâneur, es el ‘paisaje formado de pura vida’» (Garrido, 2007: 179).

Todos estos personajes que deambularon, por cerca de tres décadas, las calles apacibles de Popayán, imperceptiblemente nos enseñaron, que existen otras epistemes, que están pobladas de gestos transgresivos, de palabras andantes, de emociones subrepticias, de sensaciones inauditas, de movimientos iconoclastas; que enfrentan una episteme oficial acartonada que sigue creyendo que el cuerpo es la cárcel del alma y que las emociones hacen parte de los agenciados pecaminosos legados por mito cristiano del pecado original y, que por tanto, es necesario aprender a controlarlas. Todos ellos fueron individuos extraordinarios, que con los testimonios de sus propias vidas, colocaron en corto circuito y en crisis, la linealidad de una historia y el entramado de normalización prohiado por las élites oficiales. La calle y la vía pública les permitieron, ser protagonistas de la vida ciudadana; porque la calle constituyó el escenario por antonomasia de lo transgresivo; la calle les enseñó y les mostró el verdadero rostro de la existencia, sin trucos, ni maquillajes; en ella el cuerpo se presentó descarnado y sin cortapisas que marquen el campo de acción de estos transeúntes.

Así entonces, los cuerpos de estos caminantes, se convirtieron en un movimiento descolonizador; en donde se registraron las experiencias vividas y por tanto posibles; el cuerpo no sería la máquina biológica inerte que nos venden las ciencias, sino una unidad significativa e intencional, que con su permanente invención de la realidad, denunciaba la farsa del legado oficial de hacer creer que Popayán es la ciudad procerca, la ciudad ilustre; la ciudad que por cuenta de esa imagen fantasma, exalta con efigies, estatuas, panteones y museos, la memoria siniestra de nuestros propios verdugos. Esas trashumancias, constituirían, una suerte de locura parroquial, en la que se resalta y reivindica lo fantasmagórico que hay en ella, ese desquiciamiento de la razón, que sin entrar en abierto conflicto con lo real, produce múltiples sensaciones placenteras. La locura no es enfermedad del cuerpo que se refleje en el alma, o la posesión del cuerpo por algún espíritu diabólico, es un acto liberatorio a la vida apolínea del orden y la seguridad. Obsérvese lo que nos dice de Erasmo de Róterdam (citado por Barceló, 1996: 37):

Verdaderamente hay dos clases de locura: una, la que las Furias engendran en el infierno cada vez que lanzan las serpientes que despiertan en el pecho de los mortales la pasión de la guerra, la inextinguible sed del oro, un indecoroso y abominable amor, el parricidio, el incesto, el sacrilegio, y cualquier otro designio depravado; o cuando alumbran la conciencia del culpable con la terrible antorcha del remordimiento. Pero hay otra locura muy distinta de ésta, que precede de mí y que es apetecida por todos. Normalmente se manifiesta por cierto alegre extravío de

la razón que al mismo tiempo libera al alma de sus angustiosas preocupaciones y devuelve el perfume de múltiples deleites. Este extravío es el que, como supremo don de los dioses, pedía Cicerón, cuando escribe a Ático, para que pudiera perder la conciencia de sus numerosas adversidades.

Estas pequeñas historias personales, pertenecen a ese alegre extravío de la razón, pues subvierten y se ubican por encima del orden y la regularidad de la rutina diaria, creando vacíos o agujeros en los relatos de la ciudad «blanca»; en los mandatos oficiales, violando la ley y los protocolos uniformizantes; pero constituyendo formas *sui generis* de invención de lo cotidiano. Todas estas historias comienzan «al ras del suelo, con los pasos. Son el número, pero un número que no forma una serie. No se puede contar porque cada una de sus unidades pertenece a lo cualitativo: un estilo de aprehensión táctil y de apropiación cinética. Su hormigueo es un innumerable conjunto de singularidades. Las variedades de pasos son hechuras de espacios. Tejen los lugares» (De Certeau, 1980: 105). Horacio Dorado, un patojo raizal, que ha dedicado parte de su vida a recordar las nostalgias de las glorias pasadas del Popayán tradicional, nos dice refiriéndose a este quiebre simbólico:

Hasta los años 60 todo era tranquilo en Popayán, se podía tomar café o jugar billar con los amigos en el café de la esquina del parque Caldas: el bien recordado y añorado café Alcázar, en donde era atendida la clientela por las «coperas» para luego salir a pie y sin riesgo alguno para la casa. En cada cuadra del barrio había un policía, sinónimo de respeto, hoy es causa de recelo. Uno no sabe si acercarse o alejarse.

Todos nos conocíamos con el lechero y el panadero. En el arte de comer bien éramos expertos. «Cielo, tierra y pan el de Popayán». En panificación la ciudad ha tenido gran reputación con sus pambazos, pan de maíz por ese sabor que dan los hornos de leña.

Los asados no tenían colesterol (o si lo tenían no lo sabíamos). Se comía frito los lunes donde la «bruja» y ternero nonato, los jueves en la carrera 8^a. Bis. Los platos típicos más apetecidos eran tamales y empanadas. En estos tiempos es difícil conseguir hasta las hojas de plátano (Dorado y Alarcón, 2010: 77).

El contexto de la década de los 70, y 80, significó para Popayán, un punto de inflexión, un quiebre en los imaginarios de ciudad, que colocó en el escenario otro entramado simbólico subalterno en el que «se ponen en juego las fuerzas constitutivas del estar». A esa Popayán apacible y tradicional, la de los cafés y tertuliaderos; el de la urbanidad de Carreño, como dispositivo disciplinador de los valores; el Popayán de la última lágrima y del carro mortuorio, modelo 1930; el de los helados de Baudilia; el de los paseos de olla a las orillas del Cauca o de Saté; le empezaron a aparecer fracturas en su interior, que la transformaron de manera considerable, tanto en su fisonomía como en la imagen de ciudad: de espacio arquitectónico cerrado y elitizado a espacio social convulso; de la representación de ciudad ideal (imaginada y utópica) a ciudad real contradictoria y fragmentaria y

disglósica. Un fenómeno social importante que sucedió en estas décadas lo constituyó el «decentramiento» y «deslocalización» de la ciudad, literalmente se rompió el centro, como nicho por excelencia de todo cuanto se experimentaba, se producía y se vivía.

La importancia de éstas décadas, son traídas como referencia porque significaron para la ciudad, una crisis profunda de los espacios simbólicos y sus representaciones sociales, que tuvieron su expresión en la configuración de una suerte «anomia social», reflejada en la tensión entre un orden instituido y otro instituyente, que emergió como movimiento subalterno, como algo distinto de la cultura dominante, aristocrático y de élite; «estructuras del sentir» a las que puede definirse como un tipo de conciencia social cuyo elemento fundamental es la conciencia práctica, casi siempre diferente de la conciencia oficial o cultura hegemónica. O como bien lo sugiere Jesús Martín Barbero (1998:46), para la época:

Colombia vivía un desplazamiento del peso poblacional del campo a la ciudad que no es meramente cuantitativo sino el indicio de la aparición de una trama cultural urbana heterogénea, esto es, formada por una enorme diversidad de estilos de vivir, de modos de habitar, de estructuras de sentir y de narrar, pero muy fuerte y densamente comunicada. Una trama cultural que desafía nuestras nociones de cultura y ciudad, los marcos de referencia y comprensión forjados sobre la base de identidades nítidas, de arraigos fuertes y deslindes claros. Pues nuestras ciudades son hoy ambiguas, enigmáticos escenario de algo no representable ni desde la diferencia excluyente y excluida de lo autóctono ni desde la inclusión uniformante y disolvente de lo moderno.

Quizá, sea a partir de la década de los 80, cuando en Popayán, a raíz del sismo de 1983, se generó una ruptura abrupta entre los viejos y los nuevos tiempos. Desde el plano de la vida cotidiana, se demarcarían con claridad dos ámbitos, que si bien estuvieron en espacios separados, desde ese ahora girarían sobre órbitas extrañas y lejanas y en oportunidades opuestas: la privada y la pública. Ya, Popayán, no sería en adelante escrita con el abecedario de las campanas, como era el deseo de Helcias Martán Góngora, donde el poeta olvidaba la sed de lejanía; sino, se escribiría con la tinta anárquica de una modernidad desbarrancada y truculenta y tan solo quedaría la añoranza de saberla «que fue grande cuando era chiquita», como la concebía en su nostalgia del pasado Juan José Saavedra Velasco. Jairo Tocancipá describe este periplo de la siguiente manera:

El distintivo de «Ciudad Blanca», apelativo aplicado a Popayán por su centro histórico y colonial, es un ejemplo de una forma de estereotipo que se ha divulgado ampliamente, no sólo en la región, sino también en los ámbitos nacional e internacional. Este apelativo, sin embargo, se vio afectado a partir del sismo de 1983, cuando los cimientos del centro y buena parte de la ciudad fueron socavados y estremecidos. El efecto de este evento natural puso así al descubierto otra «ciudad», o lo que el sociólogo Víctor Otero llamó hace más de treinta años la «otra Popayán». De acuerdo con este autor, es otra ciudad «marginal», un «Popayán ajeno y extraño al mundo estereotipado de la leyenda, un Popayán que carece de fachadas, una ciudad

agazapada en medio del lodo, el abandono y el olvido» (Otero, 1984: 5A, citado en Tocancipá-Falla, 1988). Esta «otra Popayán» que refiere a una «ciudad escondida» fue representada inicialmente por 24 asentamientos que surgieron en el período posterremoto, y que luego, en cinco años, aumentaron a 44. Buena parte de la dinámica expansiva de la ciudad en décadas subsiguientes partió de esta primera fase expansiva posterremoto (Tocancipá, 2014: 25).

Con el terremoto de 1983 prácticamente se fundaría una nueva ‘ciudad popular’ extramuros, que se extendería especialmente hacia el sur occidente de la capital, con base en una población inmigrante venida de la cordillera y de diversas regiones del territorio nacional. Hasta el presente, la mayor parte de la urbanización resultante, ocuparía y ocupa terrenos ejidos, y configuraría otra ciudad diferente. Con anterioridad al acontecimiento del sismo, el sector histórico central y su plaza emblemática, constituía un símbolo o ideal del ascenso social, un símbolo de la aristocracia payanesa, de alguna manera como lo expresa Felipe García (2013: 86): «Ninguno de los tantos terremotos, por ejemplo, ha hecho desplazar el centro histórico del lugar que hoy sigue ocupando en la ciudad. De esa persistencia espacial de la ciudad durante más de 450 años interesa resaltar el papel del urbanismo colonial arquitectónico, remozado muchas veces a imagen y semejanza del ayer hispano como lugar hegemónico de producción cultural, y en virtud de ser este escenario el otorgante del mayor sentido de la identidad ciudadana hoy»; de igual manera Whiterford (1963) evidencia que en la ciudad se tenía la creencia de que cuando más lejos se estaba de la Plaza Caldas menos se estaba ligado a las significaciones de Popayán; era el símbolo del estar adentro. Después del terremoto de 1983 se fundaron espacios ajenos históricamente, extraños estéticamente a Popayán, que no serían Popayán, sin vértice en el tiempo y por ende sin significado para los popayaneses raizales.

Ese Popayán, que para los propios payaneses, así como para los muchos otros colombianos que en el pasado oyeron hablar de ella y sintieron y «padecieron» su presencia a la manera de un entidad viva, de una fuerza con capacidad de influenciar y redefinir en parte significativa algo de los destinos nacionales, ahora solo es una desdibujada entidad fantasmal, una especie de lejana y nebulosa leyenda que se quedó disuelta habitando la irrealidad de una evocación imaginaria donde solo fructifica la nostalgia (Paz, 2017: crónica 14).

Las nuevas dinámicas sociales que aflorarían harían imposible mantener la armonía imaginada por la arcadía de las paredes blancas; que se trasmuta en una convivencia humana caótica engendrada por la crisis, los desconciertos, las soledades, y sobre todo un divorcio entre lo que se es y lo que se desea ser, una distancia angustiosa entre interioridad y exterioridad, y en muchos casos, la imposibilidad de establecer la identidad misma. Precisamente, es esa trama desigual, generada a partir del terremoto de 1983, que marca una clara consolidación de dos Popayanes: la ciudad procera con sus iconos y símbolos, de una parte, y la ciudad con numerosos focos de pobreza, exclusión e invisibilidad, de otra.

CAPÍTULO VI

EN POPAYÁN «DIOS SE DURMIÓ A LA SOMBRA DEL MANZANO DEL PARAÍSO»: LA IMAGINACIÓN CREATIVA DE LAS ARTES DEL HACER

Me gustan los estudiantes porque son la levadura del pan que saldrá del horno con toda su sabrosura, para la boca del pobre que come con amargura. Caramba y zamba la cosa

Violeta Parra.

Como la paloma se cagó en la estatua, en la catedral, en el capitolio y en el palacio de justicia, lanzaron lechuzas con sierras en las patas, fusiles en las alas y picos ponzoñosos a poblar el territorio nacional.

Luis Fernando Moncada Ospina

1. La efervescencia febril en tiempos convulsionados: A propósito de la juventud rebelde de Popayán en los estertores del siglo XX

Corren los inicios de la década de los 70 y sobre la orfandad que acarrea las muertes atávicas de la modernidad colonial, como lo son la muerte del principio que garantiza la certeza y la posibilidad de la unidad interna en el sujeto, llámese indistintamente religión católica o razón científica; irrumpe en la ciudad de Popayán, una coreografía trasgresora, que ya no era seducida por la promesa redentora del más allá, ni el paraíso perdido del más acá. Paradójicamente, son los claustros de encerramiento educativo los que posibilitan la apertura del camino. Popayán, era para aquella época una provincia a la cual le empezaban a llegar los vientos de rebeldía proyectados por el influjo de la revolución cubana, el imaginario de la construcción de «un hombre nuevo» personificado en la figura emblemática del «Che» Guevara; apropiada por una juventud estudiantil, que pretendía ser la caja de resonancia de las luchas locales y, que a la usanza del mayo Francés, creía «necesario explorar sistemáticamente el azar» y, que además le era imperioso «llevar en sí mismo un caos para poner en el mundo una estrella danzante» como lo explicitara Nietzsche (1987:13). Vivíamos, como lo dijera Daniel Cohn-Bendit un destacado líder de la revuelta del mayo parisino, «una época embriagadora y angustiada. Muchos de nosotros seguimos preguntándonos qué nos empujó a levantarnos y a pelear a principios de los años 70. Creo que teníamos la voluntad de modificar el curso de nuestra vida, de participar en la historia que se estaba escribiendo y semejante ambición selló nuestro destino arrojándonos a un

activismo político tan rico en experiencias muy intensas como cargado de peligros y de riesgos difíciles de estimar. El gusto por la vida, el sentido de la historia, ésa fue la clave de nuestro desafío» (Cohn-Bendit, 1987:13).

Si las motivaciones de los estudiantes parisinos estaban instaladas en denunciar la crisis general de los valores burgueses, la rapacidad de la libre empresa, la exacerbación del individualismo, los mitos de la abundancia y el carácter seductivo de las mass media, etc; en Popayán el movimiento emergía, como un rechazo a la insondable arrogancia de una élite aristocrática, que haciendo uso del dispositivo de la blancura de sangre, se había empotrado desde tiempos inmemoriales, perpetuando un régimen segregador y abusivo. Muchos jóvenes, atraídos por las imágenes de los héroes románticos de la época, decorarían sus cuerpos, imitando la vestimenta de sus ídolos; se colocarían la boina negra con la estrella roja de cinco puntas sobre sus cabezas; intentarían dejarse crecer su púber barba; se colgarían la mochila al hombro, cargando libros –a veces inútiles– pero que servirían como estandarte de lucha y, que además, otorgaría el estatus de creerse un intelectual de la revolución. «No te me acerques ni me saludes, que te puedes «quemar», solía vociferar Pedro Galindez, un prototípico personaje, quien con su traje llamativo, se creía descendiente directo del «Che» Guevara y de la revolución cubana».

Es este marco el que serviría a la juventud insurrecta de los 70, para empezar a idear estrategias que movilizasen sentimientos, afectos, esperanzas, pasiones, en la perspectiva de reinterpretar el sentido auténtico de la contradictoria urdimbre social. En este proceso de fermentación contraconductual de finales de la década de los años 70 e inicios de los 80, se ubican: «Tuto» González, Carlos y Edgar Támara «Los Támara», Enrique «El Kique» Mosquera Vidal, Francisco «Pacho» Astudillo, Ricardo León Paz «Tololón»; Rodrigo Illera (el cavernoso), Manuel Ayala, Mercedes Panchoaga, Esperanza Cerón, Gersaín y Aril Tobar (las vacas), Alfonso Ruiz (el fedayín), Juan Cajas, Marieta y Lula Calvache, Marco Zambrano, Miguel Ángel Concha, Rodrigo Ortega, Fidel Martínez, Miguel Fernández (Rica Rondo), Libardo Valencia, Néstor Arturo, Jorge Gómez, Luis y Carlos Calderón, Luis Evelio Álvarez, Danilo Vivas, Diego Ceballos, José Pérez y, un largo etc. Aflorarían concomitantemente los primeros movimientos estudiantiles liderados por esa juventud, contra las férreas estructuras confesionales de impartir educación, básicamente en los colegios oficiales más connotados de Popayán: el Liceo Alejandro de Humboldt, el Francisco Antonio de Ulloa; los aguerridos colegios femeninos Gabriela Mistral y San Agustín.

Con la efervescencia febril que provocaba la juventud, llegaban los tiempos de los sueños de la revolución, atravesados por los sucesos de una época convulsionada. En Washington se había planeado la maniobra premeditada del crimen del presidente Chileno Salvador Allende, que por designio del imperio americano no podía ejercer el acto legítimo de gobernar su pueblo. Aquel demócrata que en medio de los escombros de las llamas de palacio, en los últimos minutos de su vida, había dicho –en un difuso murmullo– que se escuchó en todo el mundo, «que valía

la pena morir por todo aquello sin lo cual no valía la pena vivir» y, acto seguido, observamos, en la Tv blanco y negro, cómo el dictador Augusto Pinochet se sentaba horondo en la silla ensangrentada dejada por el mártir. A los pocos días del cuartelazo fatídico, muere Pablo Neruda, quizá no del cáncer que lo aquejaba y padecía sino de la pena y tristeza que le producía la impunidad internacional de los acontecimientos.

El 30 de abril de 1975, en Saigón, la antigua capital de Viet Nam del Sur y, en medio de una atmósfera áspera, con un horizonte tenso y oscuro, transitaba una marcha triunfal, bajo la dirección del querido tío Ho, que avanzaba irreductiblemente hacia el palacio presidencial, último nicho y símbolo agonizante del poder colonial, otrora francés y en ese momento yanqui. Los tanques derribaban las verjas del fortín del palacio y las tropas insurgentes corrían airoosas hacia la azotea del, antes, temible edificio, mientras plantaban la bandera del Frente Nacional de Liberación de Viet Nam del Sur, en señal de derribamiento del insaciable buitre imperial, que por el camino había dejado una estela de sangre de millones de mártires inocentes. El mensaje era contundente: el imperialismo Norteamericano era un tigre de papel.

El cono sur del continente americano, era un hervidero de satrapía imperial; en Bolivia, Paraguay, Argentina, Chile; las dictaduras inspiradas en la «doctrina de la seguridad nacional», torturaban y desaparecían a inocentes, en la oscuridad o a plena la luz del día, con la simple prueba «fehaciente» de la sospecha. Era la época del terror oficial, puesto en el plato del orden del día; para ello se había creado una organización siniestra denominada «El Plan Cóndor», institución oficial, que actuaba a la sombra y clandestinamente, encargada de practicar el terrorismo de estado, a la cual estaban adscritos los servicios de inteligencia militar de Argentina, Bolivia, Paraguay y Uruguay. Su función, no era otra que, apresamientos, asesinatos y desapariciones forzadas de miles de opositores políticos de esos países.

Hacia mediados de los 70, supimos que en centro américa, un grupo de rebeldes fundado en 1962, reivindicando el nombre del mártir Augusto César Sandino, ese jefe de la guerra civil Nicaragüense (1926–1927), se habían levantado en contra de la dictadura de Anastasio Somoza. En 1979, escuchamos la noticia –a través de Radio Sandino– de que los jóvenes del grupo «Patria Libre o Morir», daban la buena nueva de la huida del país de Anastasio Somoza y su guardia pretoriana y que en su lugar se instalaba, un gobierno de sacerdotes, escritores, poetas y personalidades con sensibilidades humanas profundas y con una iglesia comprometida con la teoría de la liberación. Esa era la agüita fresca que llegaba, en medio del desastre.

En la lúdica musical de nuestros cuerpos, se recepcionaba la obra del genial cuarteto que revolucionó la música: Los Beatles, que con su raro hechizo enervaría nuestras sensibilidades auditivas y sensuales; eran los extraños sonidos de una «nueva era»; su ritmo poseía una electrizante dulzura, alguien decía que «el Rock, era subversivo, no porque pareciera autorizar el sexo, la droga y otras emociones

fáciles, sino porque animaba a la gente a juzgar por su cuenta los tabúes de la sociedad»; sobre todo la nuestra, la de esta comarca cerrada e impenetrable, con su rutina de tiempo lento y circular, solo medible a través de la quietud de las manecillas del dispositivo de la torre del reloj. Con esta banda estridente, aprendimos que era posible cambiar las normas de quietud de esta sociedad anestesiada en el pasado y que caminaba al ritmo del trinar fúnebre de los campanarios de las iglesias.

Pero también, desde los sonidos rebeldes latinoamericanos, oíamos la voz indiana hiriente de Violeta Parra cantando: «Que dirá el santo padre que vive en roma que le están degollando a sus palomas. Miren como nos hablan del paraíso, cuando nos llueven balas como granizo. Miren el entusiasmo con la sentencia, sabiendo que mataban ya a la inocencia». O, escuchábamos las canciones de Víctor Jara, ese trovador rebelde inmolado por la dictadura pinochetista. Cantamos al unísono con el argentino Piero, ese cantautor del mundo –como él suele autocalificarse– que convocaba en sus letras a propiciar actos de insubordinación en contra de lo establecido, cánticos que exaltaban la carrera y la algarabía de ver pasar corriendo los estudiantes porque los perseguían los vigilantes; y en contraposición sarcástica, ver pasar a los vigilantes porque los perseguían los estudiantes. O ver pasar a una niña con traje escotado y un cura siguiéndola y cayendo en pecado. Desde Cuba, el denominado para entonces «Territorio libre de América», nos llegaban las trovas y los acordes de Silvio Rodríguez y Pablo Milanés, quienes con pinceladas rebeldes plasmadas en sus letras, expresaban la inconformidad de los humildes y excluidos; sus interpretaciones y cantares eran poesía hecha música.

A nuestros años adolescentes, indiscutiblemente, se despertaban los deseos de amar, de hacer rebosar en los corazones la alegría; emergía entonces, la necesidad de entenderse en su mismidad, independientemente, que no pudiese dar respuestas a las incógnitas y vacilaciones inocentes; por eso recurrimos a la poesía y la música, como puente liberatorio de las angustias que producían las incertezas de la vida y el amor, pero también para sentir el suave calor del rescoldo, en lo más profundo de las fibras de nuestra sensibilidades afectuosas; bien nos lo dice Carlos Fajardo: «Mientras el mundo giraba con sus ruinas y problemas, una generación contorsionaba sus cinturas, se estremecía escuchando las constantes letras que educaban una sensibilidad necesitada de amor; una sensibilidad de solitarios tímidos, deseando saltar los muros entre su ardiente deseo y una realidad impositiva de normas morales con sus culpabilidades y fracasos» (Fajardo, 2014: 2).

Acompañados de un vino caliente, nos dejábamos cautivar y acompañar, en las noches ardorosas y furtivas por Mario Benedetti, quien nos aleccionaba sobre la necesidad de salvar la utopía de los bombardeos de un mundo convertido en mercancía, haciéndonos un llamamiento, con respuestas a sus propias interrogantes, esto decía: «Soy un poeta viejo y un viejo poeta, que en lugar de pensar –como muchos de los de mi generación– que los viejos somos sabios, me

pregunto, cada día que pasa, si el mundo no estará así porque no les dejamos lugar a los jóvenes».

Mientras, esto pasaba en nuestras vidas, en Colombia, para la década de los 70, habían alternado el poder Misael Pastrana Borrero (1970–1974 conservador) y Alfonso López Michelsen (1974–1978, liberal); indistintamente de su filiación política, ambos gobiernos propinaban golpes certeros a nuestras esperanzas. Los estudiantes de las universidades públicas, lanzados a las calles, vieron y sintieron, como los gendarmes del Estado los encarcelaban, los sometían a vejaciones; eran arrastrados por las calles hasta quedar moribundos a la intemperie o en las aceras. Una vez terminado el gobierno de Alfonso López Michelsen, se posesionaría Julio César Turbay Ayala e, inmediatamente se inauguraría un vorágine de terror, al proferir el sangriento «Estatuto de Seguridad», un férreo instrumento legal, que le otorgaba facultades omnímodas a la fuerza pública, para enfrentar los retos del orden de la nación y con él se ahondarían y legitimarían las masacres «legales del estado», en contra de los sectores populares, incluido el movimiento estudiantil, que veían como se desangraba un país bajo el impulso de una guerra oculta, o como lo dijera Carlos Fajardo (2013: 4):

La muerte nos parecía que era nuestro patrimonio cultural y la identidad a la cual nos sometíamos. Sentimos que nos volvían adultos a punto de vejámenes y que la adolescencia pasaba ligera, quedaba guardada en los armarios, en los cuadernos de colegiales. No la vivimos demasiado dichosas, más bien solitarias. Nuestros barrios sentían el gravamen de una nación en guerra oculta; sin embargo, tuvimos tiempo de bailar y de cantar nuestras baladas, y bailamos y cantamos sobre las cenizas de un país desnacionalizado que nos aparecía oscuro y extraño a los ojos.

Durante todo este periodo, en Popayán se vivía la euforia de las batallas callejeras, donde se mezclaba la piedra, el ladrillo y los gases lacrimógenos; bolas de cristal que pinchaban las patas de la caballería policial, los cocteles molotov que se aprendían a hacer con los ácidos robados de los laboratorios de química; el escenario de batalla, eran los alrededores del parque Caldas y las inmediaciones del morro de Belalcázar, miniterritorios convertidos en un verdadero festín de carnaval; las impolutas paredes blancas, después de la erótica confrontación, quedaban manchadas de rojo vivo con la sangre de los heridos de parte y parte. Los salones comunales de los barrios populares: Cadillal, Pandiguando, Alfonso López y muchos otros, abrían sus puertas para recibir a los jóvenes teatreros los colegios Liceo Nacional Alejandro de Humboldt (TEL), del Francisco Antonio Ulloa (TEU), quienes con sus coreografía artesanales, proyectaban obras bastante simples, pero con un trasfondo y contenido social, donde se promovían otras estéticas que denunciaban el carácter racial de las élites y, sobre todo llamaban a luchar por un cambio social. Esos actores y actrices a través un lenguaje sencillo, intentaban a través de sus actuaciones histriónicas, construir un escenario cultural desde las márgenes, pues entendían que el camino más corto que separaba el sueño de la realidad podría encontrarse en la teatralización de la vida, esa vida hecha risa y caricatura o, como lo dijera Federico

García Lorca: «Yo arrancarí de los teatros las plateas y los palcos y traería abajo el gallinero. En el teatro hay que dar entrada al público de alpargatas».



Luchas estudiantiles en los alrededores del Liceo Nacional Alejandro de Humboldt



Movilización estudiantil de los años 70. Colegios femeninos: San Agustín y Gabriela Mistral.



Movilización estudiantil de los años 70. Colegios femeninos: San Agustín y Gabriela Mistral.

De entre esos artistas espontáneos nacería la iniciativa de crear el centro cultural Plutarco Elías Ramírez, en homenaje a ese escritor y poeta patiano, que había bebido de las fuentes sensibles de Pablo Neruda, Walt Whitman, Maiacovski, Miguel Hernández y Nicolás Guillén y quien aturdido por el rumor estridente de la guerra, había contaminado su alma de rebeldía, abordando la escritura como su trinchera de combate; de esto da cuenta su poemario «Amor entre las calles» y posteriormente «Soledades Urbanas, Cantos de la soledad y Colillas». Sus letras, estaban impregnadas de sentimientos extremos que fluctuaban entre la protesta y el amor por los desvalidos, en el que se rescataba el oculto resplandor de la intensidad del espíritu; letras quemantes que decían: «Si mañana te cobran, estudiante, el arriendo y tienes que empeñar tus dos vestidos y te queman los libros y los lápices y te saquean la cama y las cobijas, sal desnudo a las calles y a las plazas, golpea en las puertas, llama a los transeúntes, y con un trozo de carbón de piedra escribe en las paredes, bien teñido, que ha Fermín Charry ya lo asesinaron y siguen vivos aún sus asesinos».

En contraste, en Popayán, los remanentes de la élite caballeresca, cada año, en ceremonias extenuantes, rememoraban –como hoy– sacramentalmente el sacrificio de Cristo, el cual es ambientado por el traqueteo de las matracas –instrumentos sonoros que unen en comunión, al hombre con Dios– con cargueros que exhiben sus hombros llenos de callos, paseando un cristo abatido, llagado y humillado; clavado y cosido al madero de la cruz, manando sangre por todos los poros del cuerpo como señal del triunfo de la gracia sobre el pecado, frente a la mirada impávida de las gentes –que absortas por este ritual macabro– caminan, sin esperanza, en fila india las aceras silenciosas de las huestes coloniales. Procesiones hechas para alabar a dios, pero con un dios ausente y lejano, un dios que expulsa por esa semana de pasión a los mendigos, prostitutas, harapientos, vendedores ambulantes, del centro de la impoluta y aséptica ciudad blanca, pues esta chusma infamante no puede hacer parte del sacrosanto oficio, so pena de ensuciar la cara oculta del ceremonial. Paradójico escenario, en la casa de dios: poder y humildad se repelen. Pasado el ceremonial, los que ofrecieron el incienso y el holocausto de Cristo, se confinarán en la cofradía de la Junta Pro–semana Santa, a diseñar el maquillaje que conservará la bonita imagen del cordero de Dios, que en el siguiente año, quitará nuevamente todos los pecados del mundo. Ese acto de renovación aséptico y simbólico que se repite cada año, lo registra Felipe García Quintero de la siguiente forma:

Cada año, antes de celebrarse la Semana Santa, se engalanan de blanco las paredes del centro histórico que da albergue a las procesiones; paso previo, mas ya constitutivo del ritual, que forma parte sustantiva de la purificación espiritual del cuerpo ciudadano. Esto se integra también a un procedimiento estético de higiene urbana, que busca purgar de males, culpas y pecado a la ciudad; con un efecto adicional del enlucimiento necesario, y es que la diferencia cultural de Popayán resulta abolida. Si las fachadas se limpian de voces, lenguajes, escrituras y memorias, todo aquello disonante del canon religioso de asepsia, expresados en textualidades

modernas y juveniles del tipo graffitis o esténciles, por ejemplo, es porque resultan feos para el criterio moral hegemónico y, por ende, malos a juicio del imaginario colonial purista que le teme a la mancha de la diversidad social, y prefiere acoger en cambio la monocromía y univocalidad de lo homogéneo y simétrico que proporcionan los atributos del color blanco, para generar así una aparente idea de igualdad, armonía y paz, encarnado en el mito de Popayán como arcadia colonial o ciudad de Dios (García, 2013: 95).

La herida colonial, ha dejado marcas indelebles, en las prácticas ancestrales; señales que están inscritas en los cuerpos; en tanto el pasado se expresa en el presente, a veces, de manera trágica, otras de manera cómica. El cuerpo revive esa memoria de larga duración (*longue durée*) e introduce un poder sobre la vida, para normalizar prácticas, como la de los cargueros, los moqueros, las sahumaduras o, la imagen del «patojo raizal», que quiere replicar el espíritu holgazán y caballeresco de la aristocracia decadente de la ciudad; observemos su comportamiento:

Por regla general, es glamuroso, le gusta la buena vida, las grandes ganancias con el mínimo esfuerzo, vive en casonas añosas y le gustan los muebles antiguos, exhibe en la sala un recuadro de su árbol genealógico y ornamenta sus aposentos con reliquias religiosas. No tiene sociedades comerciales, ni invierte en negocios que exijan dedicación, pues le da miedo asumir riesgos.

En la esfera intelectual, se las pica de ateo, librepensador e impío, en los comicios electorales es liberal, pero en Semana Santa se convierte en piadoso, amigo del párroco para ganar la sindicatura de algún paso. Los primeros estudios los hizo en la escuela apostólica, el seminario conciliar o en la escuela San Camilo de los Hermanos Maristas, afrontó con valor el misterio del ánima sola, añora la alcayata, las alpargatas y el barrote, se trasforma en un ser puritano, tímido y melindroso, no va a misa pero hace ayuno y abstinencia, no come carne los viernes durante la cuaresma y no falla el miércoles de ceniza para exhibir con orgullo la cruz en la frente. Pasada la pascua, el patojo de marras vuelve a sus andanzas mundanas.

Con acento México-caucano, usa el «voceo» y abusa de los diminutivos, utiliza locuciones como: ¿cómo estás? ¿Cómo te va? Vení de prestico, ahorita voy, traé una chuspita de pambazos o molletes para que tomemos «entredía» mientras esperamos a misia Julia en el campo de aviación. Pronuncia casi adrede el fonema de la M por N, pam, Popayam, pipiam, y la S al final de ciertos verbos conjugados en segunda persona: fuistes, vinistes, dijistes, hicistes. Cuando va a regar un chisme no lo asume, pues utiliza la expresión «La gente dice». Es envidioso y le duelo el progreso de su vecino, es quejumbroso y siempre dice estar muy ocupado (Urbano, 2015).



Pasión y Muerte de Jesús. Semana Santa de Popayán

2. «Adoraremos a Lucifer el Ángel de la rebelión, el profeta de la destrucción creadora»

Mientras los estudiantes payaneses, desempupitrábamos los cuerpos de los saberes encerrados, para liberarnos de la herida colonial que nos atormentaba, la burocracia de esta maltrecha aristocracia hereditaria e incestuosa, no podía descifrar lo que estaba sucediendo, quizá –pensaban en sus adentros– que esta anarquía salvaje y demencial, podría ser obra de un designio divino irremediable, que había tocado las puertas de la sacrosanta ciudad; profecías que para su desilusión, estaban registradas en las sagradas escrituras, en el libro del apocalipsis, por lo que era inexorable su realización; pues, allí se había profetizado la llegada del demonio, personificado en el anticristo, que vendría al final de los tiempos, acompañado de un huracán desolador que arrasaría el reino de dios. Ese huracán, había iniciado su recorrido por las estrechas calles de la ciudad colonial de Popayán y, estaba comandado por una manada de desadaptados parias advenedizos, que

reclamaban a gritos de combate, infamias igualitarias y democráticas. Esos demonios, no eran otros que esos jóvenes que: «Hartos de corrupción y de la hegemonía de gobiernos liberales y conservadores [le apostaban a] la posibilidad de transformar el mundo, y vieron en la toma del poder, la esperanza de construir un futuro más prometedor. Los partidos de izquierda canalizaron la desesperanza y transformaron el ímpetu juvenil en punta de lanza de la guerra revolucionaria que habría de llevar al pueblo a una moderna tierra prometida: "¡Patria o muerte, venceremos!» (Cajas, 2004: 119–120).

Por entonces llegaba clandestinamente, el manifiesto Nadaísta, como herejía trasgresora; como texto irreverente, perturbador, blasfemo e iconoclasta, que de alguna manera decretaba el asesinato de esta realidad, que por desgracia o por destino trágico, nos había tocado vivir; sus elucubraciones nos impactaban, nos capturaban, pues colocaban en tensión nuestra forma de estar en el mundo; en él se profanaba lo visible y se enarbolaba la bandera de lo oculto, lo sacrílego que hay en la vida del ser humano; era la herejía hecha ensoñación; era un llamado a vivir y explorar nuevas estéticas de la existencia, entre otras cosas esto se plasmaba:

En vista de que nadie hace nada; en vista de que todo sigue peor; en vista de que ya truenan los regimientos Atómicos; en vista de que estamos hartos de hacer «literatura»; en vista de que Dios se durmió a la sombra del manzano del Paraíso; en vista de que el Diablo se durmió sobre sus adormideras; en vista de que la Historia es un mito sanguinario; en vista de que el Famoso Espiritu Moderno apesta a intestinos rotos; en vista de todos... los Nadaístas resolvemos decir ¡ B A S T A ! a estas sublimes porquerías; declarar cesante el mito de la Inteligencia, y llevar a su casa, a su conciencia, un átomo de locura, de duda, una Bomba de Desesperación Salvadora para que usted despierte, o en caso contrario, reviente.

Pateamos la piedra tumbal y resucitamos. Sonó la hora de bautizar la Tierra con una nueva barbarie purificadora. El planeta hiede a almas muertas. No más resignación, no más éxtasis, no más nihilismo. Se abre el proceso: vamos a acusar, a enterrar a los muertos, a limpiar la Tierra de excrementos. ¡Vamos a vivir!
[...] Somos Ateos por estética, pero si hemos de sustituir a Dios por otro mito, adoraremos a Lucifer el Ángel de la rebelión, el profeta de la destrucción creadora. Con este demonio purgaremos el error de ser hombres, esta horrible cosa arbitraria que resultó de un juego de azar entre un Dios alfarero y el barro más hediondo de la Naturaleza, de cuyas manos salió la embarrada que se titula «Homo Sapiens».

Verdaderamente nos subleva que usted, señor Homo Sapiens, viva como un muerto, como una babosa, como un Ángel, abrazado a las cien púas del erizo de la imbecilidad, creyéndose un genio por la gracia de Dios, aceptando por toda aventura vital despertar cada mañana para ir al trabajo, dormir para descansar, y comer para sostener en pie su pobre esqueleto.

Sinceramente nos preocupa su situación, nos asusta que usted ni siquiera cometa un crimen al día, y permita que el Bien y la Virtud se apoderen impunemente de su Existencia.

Deje de sonreír idiotamente al Destino y tómese en serio antes de reventar. Deje de hacerse ilusiones con el embeleco de que usted es eterno. Lo que debe preguntarse antes que nada es para qué está vivo, y asumir el terror de lo que este milagroso acontecimiento significa para usted y para el astro que habita.

No sea inocente, deje de tener fe en tanto fetichismo. Ya sabe que el Diablo no perdona tener fe, ni nosotros tampoco.

Les advertimos que si ustedes no cambian, nosotros nos vamos a desafiliar de la Raza Humana, pues hoy lo peor que le pueda pasar a un ser, es ser hombre, o sea, esta salsa para aliñar el Banquete Atómico.

Nosotros estamos avergonzados de pertenecer a la Humanidad. Nos repugna tener dos orejas, dos patas y los otros pares de cosas, y pensar que por este solo hecho uno está condenado a identificarse con la inmundicia humana.

Estamos terriblemente inconformes de ser vuestros semejantes, vuestros granujas y vuestros cómplices de putrefacción. Por el momento consideramos impúdico atribuirnos un Alma Inmortal, esa cosa fétida en que ustedes fundan vuestro orgullo y vuestras ilusiones de ir al Cielo a disfrutar los dividendos del negocio Teológico, consistente en el crimen de sacrificar la vida de hoy por el cobarde Más Allá.

Sí, amigos, algo nos tiene que diferenciar de ustedes, y en honor a esa diferencia renunciamos gratuitamente a tener alma. Para sentirnos «humanos» nos bastará con tener ombligo, y considerar por toda tradición espiritual del petulante Homo Sapiens, la egregia cultura que nos viene de los micos del Putumayo.

Para iniciar esta revaluación del Espíritu, les comunicamos que mediante un Pacto en el Abismo, los nadaístas le hemos vendido el alma al Diablo, no a cambio de la Inmortalidad, sino de la Vida.

¡Ahora nadie tiene derecho a estar por encima de nosotros, ni siquiera el cielo!

Tenemos el propósito de aceptar el reto de Lucifer, emanciparnos de toda sumisión y fundirnos a la luz del mundo en calidad de simples planetarios que nada tienen afín con la abominable Historia de la Humanidad, ni con sus despreciables conquistas políticas y científicas.

Si usted desea embarcarse en esta peligrosa aventura del Hombre-Sol, en este comunismo de la libertad para conquistar el mundo que aún no existe, pero cuyos pasos de Dragón se avecinan sembrando la muerte en el alma y en los cimientos de esta vil cultura nuclear, ¡rompa las Tablas!; desafíese de toda vaga noción de Humanidad; arroje sus prejuicios en los hornos crepitantes del desprecio; yérgase con coraje frente a los presagios siniestros del porvenir; ámese como si usted fuera el primero y el último de los hombres, pues con usted nace y termina la Historia.

No hay que ser blandos ni compasivos. Hay que ser crueles, insobornables al Bien. Hay que ser peores que virtuosos. Hay que consumir la muerte del Humanismo en esa región del Espíritu donde el hombre está muerto: en sus ilusiones. La Razón es

una rata muerta, hiede. Un vaho de putrefacción asciende por los poros hasta el alma, infecta la carne, la vida, el planeta.

Nosotros haremos la Dedetización del Espíritu, y aplicaremos dosis letales a aquellos cuyo diagnóstico metafísico sea «INRI», y aquellos otros cuyo diagnóstico histórico fundamenten su razón de vivir en el Oriente Mesiánico o en el Maquinismo Occidental.

Todos los valores de esta Civilización maxfactorizada y marxista hay que arrojarlos a la cañería sin excepción. El hombre está corrompido desde la cabeza hasta el coxis. Hay que desmentalizar la carne, adanizar el Espíritu. Nuestra literatura será el purgante para que el hombre, en vez de caca, defeque sus razones.

Para que el hombre no sea aniquilado, para que el Espíritu no sea sentado en la Silla Eléctrica, para que un resto de dignidad animal no nos sea arrebatado por esta Civilización de acero, nosotros prometemos hacer un arte de ignominia que consista en aplastar al hombre sobre un Water Closet, hasta que se eleve como por encima de un pedestal en sus propios excrementos, y sienta que todo eso perfumado que llamaba «Los Valores», no era más que un montón de mierda (Arango, 1995).

Sin tardanza, asimilamos todo este cúmulo de sucesos y empezamos a defender las seductoras ideas que llegaban y que acogimos con beneplácito como propias. Los centros de recepción, donde se inoculaba el virus epidémico de esta rebeldía, que derribaba los ídolos de antaño eran: El colegio Liceo Nacional Alejandro de Humboldt, Gabriela Mistral, Francisco Antonio de Ulloa, San Agustín, la industrial y la Universidad del Cauca, la institución educativa más tradicional en el sur occidente Colombiano, pues había sido iniciativa directa de Francisco de Paula Santander, fundarla hacia 1827. Los cuerpos de esa juventud, pretendían desembarazarse de los estigmas pedagógicos de la educación confesional y vincularlos a la lucha por la superación de las carencias sociales extremas de la población. Este viraje, en el que están presentes las artes del hacer y las estructuras del sentir (Grosso, 2012: 98), es descrito por Juan Cajas, de la siguiente manera:

La ciudad, un bucólico enclave colonial de familias ilustres venidas a menos, pero poseedoras de escudo de armas, paraíso de poetas, locos y el récord de haber visto nacer a 17 presidentes de la República, se convirtió en un semillero de jóvenes revolucionarios, violentos y aguerridos, reclutados para acciones difíciles en diversos puntos del país. En distintos lugares de la ciudad se ocultaban buzones de armas y las casas de seguridad funcionaban día y noche, adiestrando comandos en la técnica del sabotaje, el manejo de dispositivos electrónicos, manipulación de explosivos y diseño de propaganda. Un mundo aparte, insólito, coreografía de sombras, en una ciudad enteramente religiosa, profusa en iglesias y que año tras año se entrega con inusual empeño a los rituales celebratorios de la Semana Santa (Cajas, 2004: 122).

Eran décadas de la aventura sin reposo, para no transitar a una muerte sin gloria, también la posibilidad de escapar al cerco de la náusea y el hastío, era una juventud, que se sentía con capacidad de cambiar el mundo, con una energía que

movilizaba, que empujaba, que estaba en constante ebullición. Allí nos forjamos en la abierta aceptación del riesgo, valoración vedada para el hombre sometido a la rutina tenebrosa y acomodaticia. Jóvenes que empezábamos a construir otra historia, quizá hoy olvidada por el relato oficial. Pero a la par, era también la época de los derribamientos sacros del poder pastoral; en una ciudad dormitada y enmohecida en los sueños monásticos de sus glorias pasadas, de la crisis económica de una oligarquía aristocrática de a millón, sumida en la más deplorable feudalización del poder, pero más aún de las ideas. Vivíamos en una ciudad, que nos vendía a precio de costo, un sueño patriarcal, con imágenes de machos y militares elevados a la categoría de héroes nacionales: el abogado teologal Camilo Torres Tenorio; el timorato «Sabio» Francisco José de Caldas; Francisco Antonio Ulloa; pero sospechábamos, que detrás de esa efigies se escondían los oprobios de la ciudad blanca y que en los suburbios y en sus márgenes, se abrían otras puertas que conducían a no sé qué nebuloso nuevo paraíso terrenal.

Eran tiempos de efervescencia, tiempos en donde una sola chispa podía incendiar los corazones trasgresores de una juventud ávida de nuevos referentes, diferentes y opuestos a los de las absurdas jerarquías hipócritas de la élite patriarcal. Eran tiempos y espacios de alindamiento en movimientos estudiantiles, en sindicatos independientes, en organizaciones barriales, en expresiones culturales que funcionaban en forma paralela a las estructuras oficiales; en fin lugares otros de las disidencias de vida, de resistencia política abierta; ejemplo de ese carácter intempestivo de la juventud, quedaría plasmada en la muerte del primer estudiante, que caería bajo el rigor de las balas del sistema policial en Popayán el 4 de marzo de 1971, ese era Carlos Augusto «Tuto» Gonzales; como lo relata Hernán Bonilla (2009):

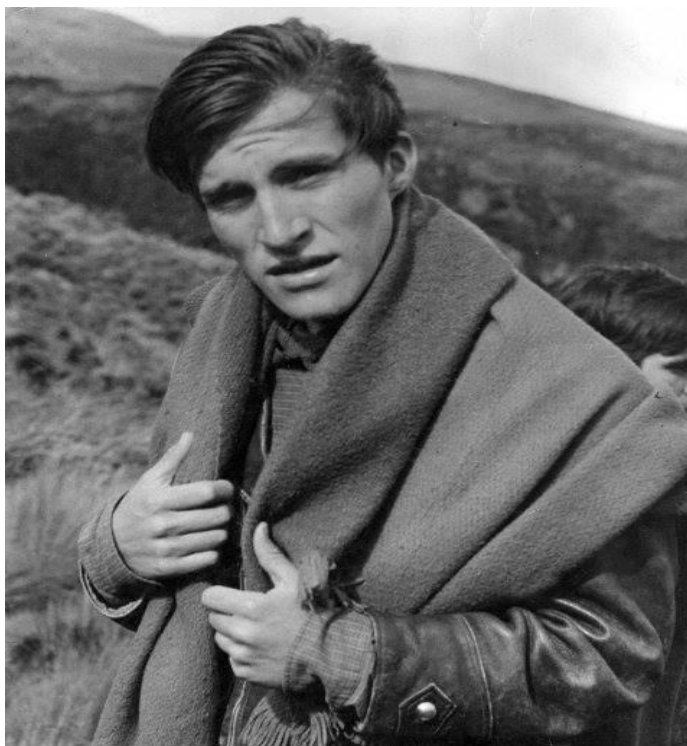
Desde días antes la ciudad estaba literalmente sitiada por el ejército, decenas de soldados de la Patria se apostaban en las calles en posición de combate, el parque de Caldas en sus cuatro esquinas estaba cercado con alambre de púas, cerco idéntico al que hemos visto en las películas de guerra y varios soldados se hallaban apostados en el suelo con sus ametralladoras apuntando hacia el resto de la ciudad y hacia las palomas y los gorriones que volaban asustadas y asustados, evidenciando el miedo bajo sus alas. El ambiente permanecía tenso, mientras que los estudiantes y su beligerancia despertaban día tras día gran simpatía entre el resto de la población y a ellos se sumaban, profesoras, profesores, periodistas, intelectuales, artistas, empleados, desempleados, madres y padres de familia, vecinos, comerciantes, estudiantes de bachillerato de casi todos los colegios, amas de casa, algunos clérigos, los hambrientos, los marginados; se les habían sumado una multitud, «las masas» que alcanzaban dimensiones de peligrosa ola de saqueos y atentados, masas que parecían calentarse bajo el fuego incandescente de la palabra nacida del Movimiento Nacional Estudiantil.

Ese fatídico 4 de marzo muere «Tuto» Gonzáles, en plena calle cerca de su casa, entre ruidos y espasmos; con la cabeza perforada para garantizar que no siguiera pensando; una bala atravesó su cerebro en medio de la borrachera celebratoria del

séquito oficial. «Ese fatal 4 de marzo manchó para siempre las paredes de aquel barrio de clase media, que lleva el apellido del prócer independentista Francisco José de Caldas y con ello quedaron también manchadas las paredes de la Ciudad Blanca. Ese 4 de marzo de 1971, cuando dijo lo que dijo y su decir hirió el corazón del déspota, alguien puso su nombre en una bala de fusil: ‘Carlos Augusto González Posso’» (Bonilla, 2009). Posteriormente se constituiría este hombre inmolido, en un mito como cristalización de un sueño colectivo y que perfectamente pudiera ser dibujado con la siguiente pincelada:

Los setenta sorprendieron a la pequeña ciudad con gases lacrimógenos y fuego de fusil. Las campanas doblaron a duelo. Un joven estudiante había muerto, abatido en un desigual combate callejero con los soldados de una República consagrada al Sagrado Corazón de Jesús. Horas antes el joven sacrificado había escrito en la soledad de su recámara, un breve texto premonitorio: «Miren, miren la muerte recorriendo las calles». El sacrificio lo transformó en héroe. La ciudad se cubrió de luto. Las sirenas anunciaron el toque de queda. Pese a las advertencias familiares y a las amenazas de las autoridades de hacer cumplir la ley, muchos jóvenes no se quedaron en casa, salieron e inauguraron la vorágine de la conspiración (Cajas, 2004: 120).

A nivel nacional, en los inicios de los años 70 y especialmente a lo largo del año 1972, los estudiantes de las universidades públicas Colombianas, libraban la lucha más prolongada y masiva de la historia nacional, hasta ese entonces; cuyas motivaciones eran, entre otras, el rechazo al plan educativo de Rudolph Atcon, definido en Washington; la autonomía universitaria; las formas democráticas de gobierno; la educación pública gratuita y el respaldo al desarrollo científico. Mientras tanto en Popayán, el movimiento estudiantil, además de apropiarse de estas reivindicaciones, avanzaba en la búsqueda de una utopía igualitaria, como punto de apoyo Arquimédico, para mover el mundo. Los fundamentos religiosos o filosóficos de la narrativa oficial, serían cuestionados por otra narrativa que reivindicaba la contingencia de las instituciones y los valores, colocando la idea de los fines sublimes como imaginario articulador de una forma otra de ver y de ser.



Carlos Augusto «Tuto» González Poso

En estas luchas, que adquirieron el tinte de populares, había una irrupción de lo pulsional, de lo corporal, una especie de «goce mortífero» inscrito en los cuerpos. En este caminar sin reposo, aprendimos en la clandestinidad de nuestras recámaras, a balbucear los poemas de Plutarco Elías Ramírez, ese poeta Patiano, que en su prematura madures escribía:

Un día yo fui un niño...
Y sentí la tristeza de los viajes sin rumbo.

Yo era un niño y quería ser marino.
¡Y no conocía el mar!

Y sabía la nostalgia de las playas
cuando un barco se va,
cuando un atardecer ojos y labios
se dan un adiós,
cuando el mundo naufraga en una lágrima
porque el amor se va y no volverá.
Yo era un niño;

y tuve miedo
de mirar más allá...!

2. La ilusoria idea de la inminente revolución y la erótica de la lucha vivida desde el extremo de la desmesura

Los años 70 y 80 constituirían una fuente inagotable de imaginación, en donde la juventud trató de interpretar el mundo, a la medida de sus sueños, a veces desbocados y erráticos; pero sin robarle un ápice al ímpetu trasgresor y demoledor, para cuestionar al sistema que por siglos había ejercido con desfachatez y oprobio la opulencia del poder a través de una mezquina casta de bufones de tercera. Fueron esos jóvenes, de entonces, que desembarazándose de los estigmas pedagógicos de una educación formadora de súbditos obedientes y católicos creyentes; se revelaban en contra de ese poder instituido y se vinculaban a la lucha por la superación de las carencias sociales extremas de la población. La ilusoria idea de la inminente revolución que caminaba a pasos agigantados por América Latina, capturó el deseo de esta generación de pertenecer a la primera organización que le prometiera realizar esa aventura, despertando esa ansiedad de no quedar por fuera de la rueda de la historia cuando tales transformaciones se concretaran.

Aunque tardíamente llegaban las tesis del Marxismo a Popayán, los centros de estudio y trabajo revolucionario, se constituirían en una suerte de cofradías, en donde balbuceábamos las primeras lecturas y hacíamos hermenéutica de lo encontrado, frases que despertaban la inquietud de la sospecha e incitaban a la acción y con su influjo, empezamos a entender como lo dice Ronald Barthes, que existen textos de placer y textos de goce, porque una cosa es leer con los ojos y otra leer con la imaginación. Con la imaginación efervescente de adolescentes, se erotizaban las sensibilidades que llamaban a la acción, pues se decía que hasta ahora todos los filósofos se habían encargado de interpretar el mundo y de lo que se trataba era de transformarlo. Karl Marx (1988: 426), en la segunda tesis sobre Feuerbach, nos decía: «El problema de si al pensamiento se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico». A bien, que esta tesis se convirtió en una consigna interiorizada para la acción revolucionaria; la lucha había que abordarla de manera excitante, a veces anárquica e irresponsable, pero siempre vivida desde el extremo de la desmesura y por qué no de la locura, en tanto queríamos cambiar el mundo al ritmo mágico y frenético de las pasiones. Se trataba de una generación, que ingenuamente quería transformar el destino y por eso, como potros desbocados, no respetábamos los abismos que en el trasegar se cruzaban, más bien buscábamos el deleite del extravío, del atajo, para saltarlo, sin percatarnos que podríamos –como

efectivamente sucedió— ser náufragos de una crisis que sobrevinía con el colapso del siglo que pasaba y del milenio que estaba por llegar.

Ese movimiento nos empujó y sedujo a la obligatoria fascinación por la lectura; leíamos sin descanso y religiosamente los textos del nuevo catecismo Astete: El libro rojo, las tesis filosóficas de Mao Tsetung; el imperialismo fase superior del capitalismo, la revolución proletaria y el renegado Kausky de Lenin; cuestiones del Leninismo de Stalin; las obras escogidas de Marx y Engels; las revistas de China Reconstruye que mediante un correo mágico llegaban con precisión a nuestro lugar de residencia y, un largo etc. El fantasma del comunismo que recorría Europa anunciado en el manifiesto Marxista de finales del siglo XIX, había llegado un siglo después a la coloquial Popayán, en donde no existía clase obrera para convertirla en vanguardia de la revolución, porque aquí en esta apacible villa, sobrevivían desde la colonia, más templos sagrados que empresas capitalistas usufructuarias de la plusvalía. Para entonces, en la ciudad, existía un molino de harina en ruinas (Moscopán), una destilería oficial de licores y la sucursal de una embotelladora de cerveza Bavaria, en representación de la industrialización moderna.



Molino Moscopán en estado de deterioro

Una gran cantidad de trabajo, era realizado artesanalmente por maestros que en nada envidiarían a los gremios medievales; los vestidos de los hombres y los trajes de las mujeres, eran confeccionados sobre medida por sastres y modistas; existían los tradicionales herreros, hombres rudos, creativos y talentosos, orfebres quienes tenían por oficio labrar el hierro, sometiéndolo a la fragua hasta volverlo incandescente, para luego al rojo vivo moldearlo e iniciar el proceso de forjado; de entre ellos se conserva la memoria del maestro Julio Ramos y el maestro Aranda; proliferaban los barberos, que en sus vetustas sillas giratorias laboraban en un sitio pequeño, acogedor –lugar obligado de hombres–, espacio secreto y confidencial, donde la vida fluía como un ritual, y el corte de las barbas y el cabello, eran tan solo el pretexto saludable y plausible para viajar por la máquina del tiempo.



Don Julio Ramos el herrero de Popayán en su taller aldeaño al puente del humilladero
Foto aportada por el Arq. Tomás Castrillón Valencia

El Marxismo había inoculado la nueva idea redentora, esa imagen edénica del nuevo paraíso terrenal: el comunismo o en otros términos, «la sociedad sin clases» y nos la creímos ingenuamente, sin percatarnos que ya Stalin había creado los

campos de trabajo forzado en los hielos de Siberia, llamados prosaicamente con el nombre de Gulag, panóptico el que se destruían sistemáticamente las vidas de seres que no compartiesen la catequesis de la religión comunista; una verdadera muerte en vida, que convertía al condenado en un ser dócil y productivo, como un simple animal después de ser apaleado. Por eso se prohibía leer *Crimen y Castigo* o *Memorias de la casa muerta* de Fedor Dostoievski, escritor que en viva voz podía contar la experiencia de sus cinco años confinado en esa mazmorra; o quizá porque también la literatura constituía y constituye una forma de denuncia a los excesos y horrores cometidos por la experiencia socialista y, porque además a través de la imaginación y la fantasía se expresa la insatisfacción y rebeldía frente al estatu quo, constituyendo una crítica incesante al adormecimiento que producen los autoritarismos; por eso como lo dice el maestro Mario Vargas Llosa:

[...] el socialismo decide suprimir para siempre esa facultad humana que es la creación artística y eliminar de una vez por todas a ese espécimen social que se llama el escritor, o admite la literatura en su seno y, en ese caso, no tiene más remedio que aceptar un perpetuo torrente de ironías, sátiras y críticas que irán de lo adjetivo a los sustantivo, de lo pasajero a lo permanente, de las superestructuras a la estructura, del vértice a la base de la pirámide social. Las cosas son así y no hay escapatoria: no hay creación artística sin inconformismo y rebelión. La razón de ser de la literatura es la protesta, la contradicción y la crítica.

La literatura contribuye al perfeccionamiento humano impidiendo la recesión espiritual, la autosatisfacción, el inmovilismo, la parálisis, el reblandecimiento intelectual y moral. Su misión es agitar, inquietar, alarmar, mantener a los hombres en una constante insatisfacción de sí mismos, su función es estimular sin tregua la voluntad de cambio y de mejora aun cuando para ello debe emplear las armas más hirientes. [...] Compréndanlo todos de una vez: mientras más duros sean los escritos de un autor contra su país, más intensa es la pasión que arde en el corazón de aquel por su patria. La violencia, en el dominio de la literatura, es una prueba de amor (Vargas, 1983: 86 –87).

Claro está que, como lo expresara Foucault, Nietzsche ni Marx estuvieron en condiciones de controlar el uso que se dio a su pensamiento por parte del nazismo y el stalinismo.

A pesar de todo este panorama, esta juventud cansada y desolada y quizás ingenua, había decidido enfrentar y abocar la vida de otra manera, entonces, surgía el ethos de tomar la política como transgresión, como el preámbulo de «procesos revolucionarios» o simplemente la condensación excitante y pasional, de prácticas consideradas rebeldes en su momento. En esos tiempos hacíamos muchos panfletos en mimeógrafos que repartíamos en las calles durante las noches. El acaecer de Popayán en este periplo, puede ser vista de la siguiente manera: «Aislada del mundo, la pequeña ciudad enclavada en los Andes, despertó una mañana con los gritos de un loco de ojos cavernosos, la cabeza enfundada en un viejo gorro de lana, y la camisa por fuera sin el último botón, que repetía frases de Bob Dylan, trepado en el monumento que la ciudad erigió a su sabio de cabecera: ‘El orden se está hundiendo

rápidamente. Y el primero de hoy será el último mañana. Porque los tiempos están cambiando» (Cajas, 2004: 119).

El líder aparecía como héroe trágico, aquel que luchaba contra lo inexorable y en ese impulso, exponía la totalidad de su vida entregando toda la experiencia vital a esos ideales, era esa suerte de Prometeo, queriendo robar el fuego a los dioses para entregárselo a la humanidad vilipendiada y desvalida. De entre esa pléyade de jóvenes recuerdo las hazañas de Néstor Raúl Arturo y de Rodrigo Illera Rivera, que con sus discursos exacerbados desnudaban la mudez inalterable de una realidad conservadora que por décadas sometía a las generaciones al dictamen insulso y despreciador de la palabra y de otras formas de ver y sentir este mundo aristócrata y parroquial. Esos gritos quizá desesperados, que azuzaban con alevosía a la multitud estudiantil, pretendían sobrepasar el silencio cómplice y la amnesia de quienes no querían escuchar y recordar el furor de las nuevas voces; esas voces, que desenterraban de los escombros del pasado, el talante hipócrita de quienes se habían apropiado –mediante la burocracia genética– de las instituciones generación tras generación, desde el propio momento de la conquista, pasando por el otrora Cauca grande, hasta este presente nebuloso y gris que potencia el hastío y la desilusión.



Rodrigo Illera Rivera «El Cavernoso»



Néstor Arturo

Recuerdo ver en las revueltas del camino, a Rodrigo Illera, un joven de estatura mediana, delgado, de rostro angular y de ojos claros y cavernosos; precisamente por esa fisonomía, se le bautizó con el remoquete de «El cavernoso»; se enfundaba en su

cabeza un gorro de lana, que inmunizaba su estética puritana contra la prematura alopecia, que para su desgracia, se insinuaba de manera incierta con la precoz caída de sus cabellos. Era un narrador que hacía maromas y peripecias con la imaginación y la palabra; en medio del estupor y el fragor de la batalla, expulsaba la adrenalina de la rabia contenida; sus intervenciones incendiarias tenían una plástica seductora, romántica y peligrosa y, sin ruborizarse, con sus elucubraciones temerarias, enfrentaba de forma directa las afrentas y los cantos de sirena del poder confesional, que se había instalado, sin reparos hasta entonces, por todos los intersticios de la educación, del quizá más connotado colegio oficial de Popayán: el Liceo Alejandro de Humboldt, bajo la dictadura de Alberth Harthman y Eliécer Lacera; con profesores dueños de la palabra y el lenguaje, que exigían bajo la amenaza punitiva de la nota, ver la realidad con gafas ajenas; con raras excepciones, se negaban a decir lo que pensaban, por miedo o por ignorancia; asustados por lo incomprensible de una realidad que los avasallaba. Recuerdo que en una clase de religión, el profesor de manera inquisitiva le preguntaba a un estudiante: ¿Dígame por qué en la guerra del Perú ganamos nosotros? El estudiante muy acucioso le responde con cierta sorna: profesor dios se inclinó por el que tenía más cantidad de fierros. Irritado el profesor le replicó: No, no señor, Dios nos apoyó incondicionalmente porque este país está dedicado al Sagrado Corazón de Jesús. Eran cerebros rebosantes de prejuicios.



Gersaín Tobar Manzano Garfiel

En el marco de estas aberraciones prejuiciosas de un pasado inscrito como herencia colonial, emergían los estudiantes como una fuerza telúrica; estrategias de la lucha política y de enfrentamiento directo contra las fuerzas del estado; ejemplo de esa inquietud indomable, son las figuras de Manuel Ayala «el hijo de la vendedora de chontaduros de la galería de la esmeralda», Gersain Tobar Manzano «Garfiel o el estratégico» y Ariel Tobar Manzano «El Ojón», sus personalidades adustas no reconocían términos medios, estaban dispuestos a enfrentar los acontecimientos con una fuerza indubitable; ningún objetivo era absurdo, cuando se trataba de enfrentar las injusticias; se negaban a ocupar la última fila en el gran espectáculo dantesco de la inequidad humana; la vida para ellos estaba fecundada por una profunda ilusión y ese entusiasmo mantenía viva la utopía de su lucha que era pasión, deseo y extravío; era el norte que los hermanaba en su compromiso común ante los avatares del mundo. En esta trama, a veces desgarradora, la rebeldía sería la carta de navegación; la sentían como connatural al hombre, como expresión de malestar e inconformidad con el orden establecido; un fenómeno inherente a la conciencia; caminaban siempre entre las tinieblas de lo incierto, empujados por una realidad que pareciera martirizarlos y, en este devenir contingente la muerte sería el desenlace doloroso de sus deseos y sus afanes; porque el rebelde, era un ser desamparado; el que sacrificaba y desafiaba la autoridad del superior, para liberarse del conformismo y derribar ídolos e instituciones, como bien lo definiera Albert Camus (1989): «El rebelde desafía la autoridad de Dios, no la niega, le habla de igual a igual mediante una polémica animada por el deseo de vencer, lo cual lleva al hombre rebelde a derribar el trono de Dios para fundar [...] el imperio de los hombres».



Ariel Tobar «El Ojón»



Manuel Ayala

Revelarse, significaba entonces, para estos hombres un juicio de valor sobre lo existente, pero también armar un litigio con la muerte, para ver quien salía primero de la escena. Significó también realizar un acto de confrontación perpetua contra su propia mismidad; una confrontación íntima con la moral de la renuncia; un intento por apostar todo, agotarlo todo antes de morir, salvo la llama pura de la vida. Por eso, sacrificando sus familias, se jugaron la vida contra inexorabilidad del destino. Para ellos existía el conflicto como necesidad cósmica propiciadora de la libertad individual y colectiva. Habían tratado de escapar a esa vida apacible y tranquila y abordar lo inesperado, lo convulso; entender que el futuro era un horizonte transformable; no desde la certeza de la comodidad casa y de la ciudad, donde el tiempo corría al ritmo de los pasos de la semana mayor de la ciudad sacra, sino desde aventura de lo incierto, desde los tiempos de las pasiones irredentas. Salir de la monotonía, de la abulia y el aburrimiento era una exigencia visceral de sus vidas; era dar un giro completa a la proa del barco y al contrario de Ulises, dejarse tentar y encantar por el excitante ruido avasallador de las sirenas, para encontrar la desquiciante erótica de la locura trágica, por eso nunca quisieron quedarse estacionados en un presente sin huellas, mirando impávidos pasar la rueda de la historia, abrasada por el fuego del dolor de aquellos condenados de la tierra, que con sus manos y su sangre habían construido la belleza puritana de la ciudad blanca.

Al igual que Manuel, Ariel y Gersaín, todos quienes participamos de este acto de rebeldía, éramos muchachos de sectores populares, que estábamos saliendo del catecismo impuesto por la narrativa gigantesca de una parroquia llamada Popayán; se trataba de realizar una problematización a lo establecido y no una afirmación de lo mismo. Por tanto, empezamos a desfilar por sus calles somnolientas y a realizar mítines en las esquinas, en los parques, en donde encontráramos audiencia; se repartían las chapolas que llamaban a la insubordinación. La noche era el lugar para la conspiración, pintar un tablero (un muro), con la consigna prohibida y sancionada policialmente, era prepararse para la aventura y el riesgo; algo que se hacía en compañía del otro o los otros clandestinos, del estafeta que anunciaba la presencia del peligro, de la inmediatez de la cárcel. Correr el riesgo juntos con la tribu, era hacer bullir la adrenalina pura, era colocar en juego la pulsión emocional, una suerte de goce erótico, en búsqueda de satisfacciones inmediatas.

En las asambleas muchos se inscribían para el uso de la palabra, si mal no recuerdo, daban cinco minutos para sobresalir con sus argumentos; la plazoleta del colegio Liceo Nacional Alejandro de Humboldt y del Francisco Antonio de Ulloa, eran el ágora deliberativa en donde se transaba la palabra, en la que cada orador debía referirse a la situación internacional; denunciar al imperialismo como un «tigre de papel» y de acuerdo a su visión, vincularlo como el causante de la ruina, el descuaderne y el desangre nacional y, por su puesto, sus repercusiones en lo local. El Mimeógrafo, la resma de papel, la tinta y el estencil hacían parte del menaje diario de un revolucionario. En la librería ambulante del «Ñato», encontrábamos los textos de obligada lectura, su trastienda estaba plagada de obras prohibidas, que

hablaban de todo, menos de la realidad que intentábamos comprender; estos manuscritos, la mayoría provenientes de la editorial progreso de Moscú, nos robaban las horas de sueño, quemándonos las pestañas en los intentos infructuosos e impertinentes por entender lo obviamente incomprensible. Obras que en su tiempo eran tan míticas como inútiles.

En este teatro de operaciones, tengo la imagen fotográfica de Néstor Arturo, una suerte de héroe trágico, cuyo destino fatal que le había tocado como predestinación, lo enfrentaba con decisión luchando contra él, a pesar de él y sus adversidades. Sabía que el horizonte de ese destino era ocre, brumoso y escurridizo, pero se empeñaba en dar la batalla para revertirlo, es decir, luchaba denodadamente contra toda cortapisa que se encontrara hasta vencerla; se me antoja, una especie de Sísifo Payanés. En los combates callejeros, en sus arengas incendiarias –al igual que el «cavernoso»– creía tener el triunfo entre sus manos y hacía hasta lo imposible estirando su imaginación al extremo para alcanzarlo; pero el destino, a veces terminaba imponiéndose y sellando la desventura. Entonces, como buen héroe, desde el permanente o cárcel municipal de entonces, ubicada la calle cuarta con séptima –donde constantemente era confinado por su irreverencia compulsiva– escribía frases lapidarias, en papeles extraídas de bolsas de cemento; mensajes sugestivos que animaban a la jauría, que lo esperaba impaciente en las asambleas callejeras y estudiantiles, a continuar la lucha hasta las últimas consecuencias. Ese eco que hablaba desde el silencio y la soledad de la mazmorra donde estaba recluido, revelaba una épica personal acompañada del mensaje salvífico; era un personaje atrapado en la fatalidad angustiosa de su tiempo, sombras recogidas de su praxis vivencial; era el lamento impotente frente al destino adverso que por suerte o desgracia le había tocado enfrentar, o como lo dijera el maestro Gabriel García Márquez: «Los seres humanos no nacen para siempre en día en que sus madres los alumbran, sino que la vida los obliga a parirse a sí mismos una y otra vez». Era el primado del cumplimiento de los deberes; «realismo heroico», que implicaba sacrificio y entrega a una causa sublime, que hiciera posible que no se eternizara la injusticia ni la desgracia de la humanidad.

Iniciando la década del 80, más precisamente hacia 1983 se produce un terremoto que devastaría la ciudad por completo; derivado de este acontecimiento se fracturaría violentamente el orden inteligible de la ciudad y se fundarían espacios ajenos históricamente, extraños estéticamente a Popayán, que no eran Popayán; sin vértice en el tiempo y sin significado para los payaneses raizales. Este hecho generó procesos de desterritorialización y reterritorialización de la ciudad porque las gentes que llegaron de diferentes lugares debieron confrontar un territorio extraño con códigos ajenos a los de sus lugares de origen y, quiéranlo o no, debieron acomodarse para sobrevivir en un medio inhóspito y agreste. Este panorama crítico potenció la capacidad de organización comunal, en la cual se amalgamaron distintas fuerzas sociales y aparecieron líderes provenientes del movimiento estudiantil y sindical que se habían formado como aguerridos luchadores por las causas populares en la otrora emergencia de la rebeldía juvenil de la década de

1970. Esa juventud desinteresada vivió una época llena de energía, de entusiasmo, de carácter, de convicción profunda y, sobre sus hombros pudo depositarse la responsabilidad de las grandes tareas de la transformación social. Un ejemplo emblemático de este liderazgo quedó reflejado en la figura Luis María Calderón Llantén, quizá el,

[...] dirigente estudiantil que logró no sólo cautivar las simpatías del pueblo payanés, sino la unidad de la izquierda. ¿Pero de dónde provino su inmenso valor y su entrega a una causa? Su escuela fueron los años de lucha como estudiante nómada que tuvo que recorrer varios colegios en busca de la verdad y así como él muchos compañeros de esos años maravillosos aún hoy siguen liderando procesos similares a los del terremoto y la Carpa del Benito Juárez. De esta jornada, de este terremoto social quedaron como testimonio los barrios: El Lago, Los Braceros, Berlín, Los Campos, El 31 de Marzo, Carlos I, José Antonio Galán, 25 de julio y otros. Pero un terremoto social como aquel, era lo que necesitaban los payaneses para despertar de su eterno sueño colonial (Erazo sf).

«Lucho» Calderón, enarbolaría las banderas de los marginados, de los sintecho, aquellas gentes a quienes el estremecimiento telúrico, los había dejado en la noche oscura de la desolación física y moral. Popayán había sido devastada, dos mil quinientas casas quedarían completamente destruidas y siete mil averiadas. En el cementerio central, se asistía a una vorágine inesperada pero real y mucho más desgarradora, cientos de familias cavarían con urgencia –en medio de la desolación y la desesperanza– las fosas donde darían el último adiós a sus seres queridos o, donde sepultarían por segunda vez los cientos de cadáveres que caían esparcidos como barajas de naipes, de las bóvedas que eclosionaban en medio de una marea apocalíptica y un ambiente dantesco, viendo los perros alimentarse con los detritos de los restos humanos.

La ciudad, por siempre pintada del impecable e implacable blanco, con sus calles impolutas y sus balcones de apacibles opulencias, adornados con begonias y enredaderas florecidas, sería enterrada entre nubes oscuras y densas de polvo que se cernía sobre las calles y que se asimilaban a el hongo de la explosión atómica de Hiroshima y Nagasaki. El movimiento telúrico, en cosa de segundos, había clausurado el ritual sacro de la semana mayor, que prometía ser majestuoso y soberbio, al igual que el concierto Violín opus 64 de Mendelssohn, programado para darle realce al principal evento de la realeza patoja. Después de los minutos fatídicos, nos cuenta Eduardo Rosero Pantoja (2013):

La ciudad se conmocionó toda en lo físico y en lo social. En lo físico: nos contó, por esos tiempos, don Silvio Sandoval que desde su fábrica vinícola en el barrio Calicanto, las montañas bailaban «como serpientes verdes» y que su padre «nadó en vino», porque se rompieron todos los barriles de su bodega. En lo social: en grueso de la gente tuvo que endeudarse para tener un techo y seguir luchando a brazo partido para conseguir los medios de subsistencia. Una parte considerable de los damnificados fueron a dar al barrio «Benito Juárez» donde tuvieron que vivir bajo toldos por varios meses. Allí se veían, como en otros lugares de refugio, los emblemas

de la Cruz Roja Internacional y de la Media Luna, de la solidaridad mundial musulmana.

Ese 31 de marzo sería el comienzo de un drama que duraría años. Popayán era una ciudad que había quedado desolada y con las heridas abiertas en su cuerpo físico y social. Fue una época inesperada, que llegó preñada de grandes incertidumbres e inquietantes novedades, pero también de insondables desazones y de robustos optimismos.

Tal vez estas imágenes, impactarían la sensibilidad de un muchacho como «Lucho» Calderón, formado en los avatares del movimiento estudiantil de los años 70; circunstancias éstas que harían aflorar en él virtudes como la generosidad, empoderamiento, humildad. Él podía comprender más que nadie lo que significaba el sacrificio, la filantropía, el altruismo, la emotividad, que desplegaba con una gran dosis de pasión, vehemencia y amor por el semejante; lo que lo llevaría a protagonizar actos extraordinarios de una valentía sin límites; esto nos dice Esperanza Cerón, una amiga entrañable de este luchador inmolado por las balas oficiales:

Lucho» Calderón es un amigo entrañable, se forma muy cerca de esta casa, es una persona cuya memoria tendría que ser reivindicada como se merece, porque «Lucho» realmente es la persona que se entrega las 24 horas del día todos los días a movilizar, a ayudar a organizar, a promover, a facilitar todo lo que sucede en la carpa del Benito Juárez; no solamente él, pero él es una figura que se constituye en el corazón de esa carpa. La verdad hay que ser justos con otro grupo de personas, la diferencia es que Lucho tenía la entrega total y un corazón de oro. «Lucho» es un muchacho que su vida entera, como al final sucedió, la pone al servicio de todo lo que es el proceso de reconstrucción con las comunidades. Entonces, es un poco duro, porque él solía pasar aquí cuando venía de la carpa, como a las 11 de la noche cuando estaba destruido y hacíamos un arroz con huevo, que era lo único que había y a veces era lo único que se había comido en todo el día. Yo creo que los pasos literales, físicos de «Lucho» Calderón, marcan toda la nueva ciudad que es Popayán, es una persona que merece que su historia sea escrita y que la gente joven conozca, pues la gente joven heredó una ciudad distinta, una ciudad que rompió muchos estereotipos de clase, gracias a lo que fue el terremoto y a acciones como las desarrolladas por «Lucho» Calderón y «Lucho» Solarte y como otras personas y líderes de los barrios que fueron asesinados en esa época.

«Lucho» Calderón, sería uno de los fundadores del Comité por los Derechos Humanos en Popayán, miembro del Comité de Solidaridad con los Presos Políticos; el más grande y reconocido dirigente cívico del proceso de reconstrucción de Popayán; organizó y participó en la «Marcha por la Vida» en julio de 1983. Para la época de su asesinato cursaba la carrera de Filosofía y Literatura en la Facultad de Humanidades de la Universidad del Cauca. Colocó su vida al garete para cumplir con un destino: fundir el amor con el dolor por los desvalidos. Su lucha fue denodada denuncia, pero también canto y celebración a la vida; su pensamiento estuvo siempre sintonizado y comprometido con el mensaje de solidaridad y el

cariño legítimo, puro y verdadero de ese hombre nuevo que había escuchado en las prédicas del guerrillero heroico Ernesto «Che» Guevara, por la época cuando con su hermano Carlos daba inicio a su periplo rebelde en los centros de estudio y trabajo revolucionario del colegio Francisco Antonio de Ulloa. Allí, en ese recinto estudiantil, aprendió el ABC de la insubordinación y la resistencia, como claves para comprender la erótica seductora que significaba la lucha. Aprendió la filigrana de la palabra clara y abarcadora, la mirada universal y la síntesis; cualidades que lo erigieron como un visionario conductor de las multitudes.

En la carpa del parque Benito Juárez, su presencia como dirigente fue más que indiscutible; allí en ese recinto a la intemperie vibró volcánica su sensibilidad. Hermanado con los sintecho, murió soñando cambiar el mundo; sin cálculos, recelos ni egoísmos. Sacrificó su vida y la tranquilidad familiar, para exaltar una utopía moral profundamente humana. Su lucha fue cuerpo a cuerpo y con la cara descubierta, para que el enemigo supiera de qué estaba construido su talante; fue un hombre alucinado por la terquedad de una lucha que asumió como propia. En eso radicó la grandeza de su nombre.



Luis María Calderón Llantén

Pese a las múltiples prohibiciones, la juventud de los 70, luchaba de forma denodada y casi visceral, en la perspectiva de abrazar un proyecto colectivo y, por eso se quería sustituir el devenir de los múltiples tiempos sociales, que caminan a diferentes ritmos y a veces en contravía, por la batuta de voceros iluminados que delineaban el cauce de la arquitectura del mundo. Se pretendían cambiar las herencias coloniales, fermentadas y cuajadas en cinco siglos de sujeción confesional, bajo la presencia del dios cristiano, que había moldeado el espíritu sacro de nuestras gentes y que estatúa los rituales sagrados adheridos a la piel de una feligresía invulnerable; por los cánticos paganos de una ideología lejana y extraña, que entendía la religión como el «opio de los pueblos». Queríamos desde nuestra sordera y ceguera ideológica, prohijada por la dirigencia geronocrática del partido único, sustituir la hermosa ceremonia de ritualidad pagana del primero de mayo, esa, de la subida del Ecce Homo¹⁵ a la Iglesia de Belén, único día en que las clases populares disfrutaban y siguen disfrutando aun, de una fiesta báquica entregada a la economía del gasto y de las sensibilidades afectuosas; por un desfile de una clase obrera inexistente y fantasmagórica, que sólo estaba registrada en el reporte de las chapolas y panfletos repartidos en el desfile caricaturesco, que realizaban las organizaciones sindicales y que iluminaban esa noche de los trabajadores con antorchas de un micromundo tan ilusorio como irreal.

A diferencia del ritual colonial de la «semana santa», la adoración del Ecce Homo, en sus orígenes, tuvo motivaciones populares. Cuando despuntaba el siglo XVII y empezaba el asentamiento definitivo de la población en Popayán, los grupos hegemónicos desarrollaron sus rituales sacros, intentando homologarlos a los de la nobleza de la «madre patria»; pero también desde la orilla opuesta, se descubrían otra forma de devoción, que reflejaba la complejidad de la sociedad Payanesa de la época, especialmente en lo relacionado con la diferenciación social, racial y económica; por tanto, los matices y orígenes de la devoción eran diferentes. El fundador de la fiesta del Ecce Homo, fue un negro liberto, el señor Juan Antonio de Velasco, lo cual sirve para explicar por qué la devoción a ese patrono, estuvo arraigada entre las gentes humildes y de color cobrizo. El carácter popular del santo Ecce Homo, deja ver, hasta hoy, la tendencia festiva pagana de su celebración, a pesar de los dogmas que impone el oficialato clerical; desde el principio esa

¹⁵ Por informes de cronistas e historiadores locales, se sabe que la devoción al santo Ecce Homo tenía su arraigo entre el vecindario desde principios del siglo XVII (1612). Ahora bien, fueron el crecimiento poblacional, la expansión de los yacimientos mineros y los temores por las pestes, las sequías, las plagas y los temblores continuos los que impulsaron la dinámica social y el arraigo del culto entre los demás vecinos de la ciudad y otras comarcas. El origen de la devoción al santo Ecce Homo, en la ciudad de Popayán, [...] ilustran claramente que el momento en que muchas de las devociones religiosas se consolidaron fue la segunda mitad del siglo XVII. La crisis económica desatada en ese medio siglo afectó a tal punto la vida en la ciudad y el campo que los hacendados y ganaderos de Cartago, Buga, Cali, Popayán y la provincia de Antioquia se lamentaban por la repentina muerte de sus ganados, al tiempo que los cabildos de esas ciudades se vieron en la obligación de enlistar, por semanas y meses, a quienes serían los encargados de suministrar los ganados para el abasto de carne y garantizar el consumo de esa fuente de proteína entre el vecindario (Meneses, 2015: 26)

devoción estuvo teñida de múltiples colores de sangre, en el ritual confluían artesanos, comerciantes, esclavos e indios. La cultura popular antepone su ritual a la asepsia del ritual sacro de la cultura de élite; esa herencia contrapuesta tiene su expresión hasta el presente. Cuan equivocados estábamos condenando, esa forma otra de re-existencia efectiva, que antepone y antepone su lucha desde el plano de la disputa simbólica, no impuesta por una ideología, sino practicada colectivamente.

3.1. Popayán y la catequesis Marxista: preámbulo de una desilusión anunciada

Desde que llegaron los sacerdotes del partido con el nuevo evangelio marxista, se avizoraba, el fracaso de esa camarilla teocrática de nuevo estilo, aquella constructora hipotética del nuevo orden. El mundo había cambiado mucho desde que Marx, el 14 de marzo de 1883, se quedó dormido para siempre junto a su mesa de trabajo y, sus teorías construidas en Europa, seguramente no eran aplicables y plausibles para interrogar, interpretar, comprender y actuar en estas realidades barrocas y muy singulares, que caminaban a otros ritmos y velocidades históricos. Se nos insistía en estudiar rigurosamente las «Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo»; esos tres componentes que según Lenin eran: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés. Qué tenían que ver estos arquetipos estrambóticos con una sociedad, como la Payanesa, que para la época, aun creía que el mundo caminaba en el sentido que uno iba y que –como hoy– seguía rindiéndole culto apologético a Francisco José de Caldas, su sabio de cabecera, que en el devenir de su existencia, obnubilado por la cientificidad positivista pacata, no había hecho otra cosa que segregarse y vilipendiar a los negros e indios por considerarlos inferiores biológica y culturalmente, razas harapientas y en proceso de degeneración con respecto a los blanquitos criollos, coartada necesaria para así perpetuar el régimen de servidumbre e ignominia de nuestras gentes sencillas de color quebrado .

Fuimos herederos de una generación rebelde que colocó un sinnúmero de muertos, con la esperanza ilusoria de cambiar el rumbo de la historia; quienes canalizaron esa rebeldía iconoclasta, fueron luego nuestros propios sepultureros y así vimos desplomarse la utopía cuando quisimos llevarla hasta el extremo romántico de nuestros sueños, allí recordamos a la triste figura del «Torquemada Patojo»; se autodenominaba –no sé por qué designio– con el seudónimo de «Nutibara» o camarada Marino. Entonces empezamos a entender, a golpe de tristeza, que toda revolución tiene su doble costado: uno derecho y otro izquierdo, muchas veces se confunden y se tocan y en su colisión aparece el exterminio y, también tardíamente comprendíamos como lo dijera Gustavo Le Bon que: «No se es religioso únicamente cuando se adora a una divinidad, sino cuando se aplican todos los recursos del espíritu, todas las sumisiones de la voluntad, todos los ardores del fanatismo al servicio de una causa o de un ser que se ha convertido en la meta y guía de los sentimientos y las acciones» (Le Bon, 2000: 59).

Sobrevino el dolor, la desesperanza y la desolación y, sacando valor de lo más recóndito de las reservas de nuestras fuerzas, exorcizamos la desolación interior, para enterrar en el sarcófago de nuestras penas del alma a: Manuel Ayala, Francisco Galíndez, Ariel Tobar «El Ojón», Gersaín Tobar «Garfiel» o el «estratégico» y a Oswaldo Gómez el periodista desaparecido. El mesianismo revolucionario de un anhelado y remoto futuro feliz, de la mano de la clase obrera, vanguardia de la revolución, había muerto conjuntamente con nuestros compañeros. Bajo un cielo tormentoso, con la luz de un pálido relámpago, decidimos abandonarlo todo, desenredar la telaraña del engaño y recoger la tolda de nuestras convicciones; desbaratar el campamento y volvernos caminantes del destierro, para intentar desaparecer con nuestros pasos nostálgicos, en la arena movediza del desierto, continuando el viaje pensativos en la quietud de la noche, guiados ahora, por otras enigmáticas estrellas que delinearían el sendero de otros caminos inciertos; entonces compartimos la sentencia de Albert Camus: «La sociedad de los vivos temía constantemente dejar paso a la sociedad de los muertos. Ésta era una evidencia. Claro que siempre podía uno esforzarse en no verla. Podía uno taparse los ojos y negarla, pero la evidencia tiene una fuerza terrible que acaba siempre por arrastrarlo todo».

La secta Marxista, incapaz de pensar más allá de las categorías imperiales y como ideología limitante, había pescado en río revuelto y encontrado en éstos jóvenes el terreno abonado para sembrar el odio y el rencor, incluso en sus propias huestes. Habían inoculado una jerga oscura y de cliché, azuzando a su feligresía, a la usanza del circo Romano, a devorarse en la arena como leones turbados que, como fieras bebiendo sangre, se enfrentaban tribalmente en batallas campales definiendo la «línea política correcta». Entonces se veía a los mamertos, emeles, troskistas, moirosos, tendenciosos, jupas y toda suerte pequeños grupúsculos entreverados en aberrantes disputas ideológicas que nada tenían que ver con nuestros problemas y realidades locales. El ímpetu hizo que cayéramos en esta orgía de guerra, sin el mayor esfuerzo, en tanto poseíamos aun intacta nuestra «virginidad» intelectual y política; podría decirse, parafraseando de manera contraria, a Carl Von Clausewitz el militar prusiano, que la política en nuestra comarca, era la continuación de la guerra por otros medios; el Marxismo como lo dijera el maestro Victor Paz Otero, sería para la época «un vehículo de odio y degradación, un instrumento de visión plana y fanática que no proporcionó nada sino unos cuantos libros, pobres, esquemáticos y sin imaginación ninguna» (Paz, 1993: 191 – 192). Así entonces, como lo describe largamente Juan Cajas (2004: 124 –125):

La disputa teórica fue cruenta y se polarizó en dos bandos: «oportunistas de izquierda» y «oportunistas de derecha». Adjetivos típicos de la época. En el primer bando se adscribían hombres como «Garfield» y su hermano, jóvenes brillantes y maduros en sus ideas, consentido del tiempo y fuertes convicciones; en el segundo, los burócratas, los patriarcas de un clandestinaje a ultranza, sin riesgos; los dueños de los órganos de dirección: la nomenklatura. Lo que en principio se planteó como una disputa ideológica rápidamente se transformó en una réplica de los «procesos de Moscú». A nombre del centralismo democrático y de la purificación del dogma, las

diferencias dejaron de ser ideológicas para convertirse en «crímenes contra el partido». Y por castigo, la muerte. «Garfield» y otros militantes fueron sancionados; su hermano recibió una Sentencia sumaria.

Se desmoronó el sueño de toda una generación. Ahora asistía estupefacta al espectáculo de una cacería injusta, sanguinaria y bandolera. Fanáticos fundamentalistas, jóvenes desorientados, instruidos en falsas lealtades, fueron utilizados para la eliminación física de los compañeros de armas. Los primeros atentados fracasaron, pues siempre había alguien para filtrar información sobre los operativos de ajusticiamiento. En su totalidad eran crónicas de muertes anunciadas. «Ojón», le decían sus allegados cuando lo encontraban departiendo su inevitable café con leche y almojóbanas en las cafeterías del centro de la ciudad, «cuídate que por ahí te andan buscando». Él reía, acariciando la culata de su aparatoso revólver, un «fierro viejito pero respondón». Un día cualquiera cayó preso en una fallida acción. Meses después, al poco tiempo de haber salido de la cárcel, caía víctima de un alevoso atentado. El asesino le saludó cordialmente y con un cinismo estremecedor, sin mirarle a los ojos, le descerrajó tres disparos a quemarropa. Tardíamente se arrepintió de haber dejado su inseparable revólver en casa. Murió creyendo en los ideales del partido y en los ojos trágicos de la adolescente que lo acompañó en la emboscada. La muerte del «Ojón» abrió el periplo de las ejecuciones y el desencanto de la política. Muchos jóvenes fueron desaparecidos por sus camaradas de armas y sus cuerpos nunca fueron encontrados; páginas aciagas que podrían agregarse a la borgiana Historia universal de la infamia.

El partido y los prontosaurios camaradas, con su vademécum irreductible, habían cercenado nuestra capacidad analítica de la realidad social. Los nuevos obispos, habían empezado a aplastar sin compasión, los sueños juveniles, que con mística e ímpetu sacrificial, indoblegable y disruptivo, empezaban a cuestionar las liturgias del pasado y del presente; pues en el combate callejero cara a cara, sin intermediaciones de ninguna índole, se develaban las máscaras en las cuales se guarecía de manera sórdida y soberbia la tradición segregadora de la élite patoja, esa de los Mosquera Chaux, Irigorris, Arboledas, Valencias, Velascos, Angulos, Caicedos, Obandos, Ayerves, todos ellos autoexaltados con sus linajes comprados otrora por sus distantes «nobles» antepasados. Con todo y a pesar del sinnúmero de extravíos incautos a los que había sido empujada esta juventud, ella expresaba en sus voces y acciones intrépidas, la necesidad de salir de ese laberinto de réquiem eterno con lo establecido y, con discursos intrépidos, ásperamente imaginativos, inclusive por fuera del credo marxológico, travestían la normalidad de los claustros; era una juventud ávida de referentes, sometida a una elevada dosis de incertidumbre, indefensión y desengaño.

El final de la década de los 70, significó para las juventudes estudiantiles payanesas, una suerte de purga interna, pronto nos daríamos cuenta que estábamos en el umbral del abismo y, que deliberadamente habíamos sido adiestrados en la mezquindad de una ideología foránea, hija bastarda de la revolución, a la que habíamos sido convocados como adeptos gregarios de una causa extraña. En China, que era nuestro referente inmediato, se había realizado la revolución cultural, cuyo

objetivo no era otro, que el de establecer una limpieza a toda influencia capitalista y del pensamiento burgués, lo cual condujo, a que el partido comunista Chino, realizara una serie de purgas políticas, ejecuciones, trabajos forzados, exilios, contra millones de personas, muchas de ellas enviadas a granjas especializadas, donde supuestamente se les daba la reeducación; coartada justificatoria de un genocidio colectivo. Mientras esto ocurría en la patria de Mao Tse-Tung, a miles de kilómetros de distancia, en la Popayán colonial, se replicaba, como copia fiel, esa hipócrita alevosía partidocéntrica; los máximos sacerdotes de la nueva ortodoxia dogmática, desatarían el pestillo de su caja de pandora y con el prurito falaz de señalar a los jóvenes, como extremo izquierdistas, oportunistas y revisionistas –eslogan ideológico truculento–; iniciarían desde el zaguán del anonimato y en las tinieblas de sus ocultas reuniones, la gran debacle desesperanzadora y aniquiladora de un sueño, al cual se le empezaban a lanzar dardos envenenados que daban en el flanco del corazón de una ilusión truncada.

La incertidumbre se convirtió en un fenómeno deliberado, confuso y perturbador; los máximos camaradas daban la orden de la purga interna, decretando con el protocolo de «orden cerrado», el ritual de muerte sin «fórmula de juicio»; en este sentido, podemos asentir con Cioran cuando dice que: «Lo trágico del universo político reside en esa fuerza oculta que conduce a todo movimiento a negarse a sí mismo, a traicionar su inspiración original y a corromperse a medida que se afirma y avanza». Una juventud, que se había levantado erguida contra cualquier forma de injusticia y dolor, ahora solo veía en el horizonte una espesa y brumosa neblina; tarde nos enteramos, que caímos inocentes ante la infamante e irrespetuosa procacidad de la ignorancia de una camarilla que aún no ha sido juzgada por el tribunal de la historia. Esa organización purgada de afectos y de emociones, no tuvo otro recurso que, exhibir la desnudez de la muerte, para aterrorizar y preservar sus jerarquías; de este periodo da cuenta Juan Cajas, alguien que vivió esta satrapía y que así lo relata:

Las ejecuciones desembocaron en escepticismo, incredulidad y retraimiento de la juventud frente a la acción política. Principio del fin; la helleriana «presión del péndulo hacia la autodestrucción». Algunos militantes migraron hacia otras organizaciones político-militares buscando protección; y éstas otorgaron refugio. Muchos salvaron la vida de este modo, «Garfield» entre ellos. Otros salieron al extranjero, a fundir su desencanto generacional en otras guerras, a vivir y pelear revoluciones ajenas, en Nicaragua o El Salvador, donde el reto de liarse en una confrontación directa con los gringos, más que ficción era una realidad. A «Garfield» le sorprendió la muerte de su hermano estando en la cárcel y el dolor lo hizo desplazarse como fiera enjaulada. Meses antes, al abandonar transitoriamente la clandestinidad para entrevistarse con el «Ojón», había sido capturado y llevado a juicio. El fiscal centró su alegato en evidencias endebles que lo asociaban con la subversión. Nunca se le pudo comprobar nada. En sus trabajos no dejaba pistas. En la cárcel eludió la muerte; los presos, delincuentes comunes, crearon en torno a él una muralla inexpugnable. Nadie osó tocarlo. La orden de ejecución reposaba en los bolsillos de un preso político, capturado por la policía recientemente.

Una vez libre, el escenario para un hombre como él era lamentablemente desolador. A la fatiga de algunos meses de reclusión se aunaba el escepticismo de sus antiguos compañeros, y el temor a la purga. Tras largos años de militancia, la razón de su vida: el partido, era una figura desteñida. La revolución estaba más lejos que nunca; sus ardas ya no escuchaban las voces de Sorel, ni el sonido de cornetas llamando a la revolución. Sin trabajo y con la responsabilidad económica de sus pequeños hijos, «Garfield» resumía el proyecto truncado de toda una generación que lo apostó todo a una causa perdida: la utopía revolucionaria (Cajas; 2004:125).

Con el ensimismamiento, vanguardista y salvífico, autoapropiado por la dirigencia geronocrática del partido, para liberar a la organización de la «pestilencia contaminante» del extremo izquierdismo, se le daba un entierro de tercera a ímpetu volcánico de un colectivo soñador. Saturada por la integridad doctrinaria del purismo marxistoiide, esa alucinación surrealista, se desintegraba en múltiples fragmentos. Inmodificables fracciones que, se autoproclamaban defendedoras la línea correcta, sucumbirían de forma tan discreta como falaz. Privadas de cualquier contacto sustantivo con la realidad, morirían más con pena y sin ninguna gloria, atenazadas por una oscura teología personal, bajo la sombra catastrófica de una dirigencia bisoña y claudicante, una caricatura matizada de revolución. Esa juventud payanesa, había pagado con creces el precio de su ingenuidad; había corrido desbocada y a destiempo por fuera de la pista; creyendo que el cielo sería su límite, por eso, apropiamos la consigna de los estudiantes parisinos de «prohibido prohibir», como guía metodológica para alcanzarlo. Cansados de escuchar en cámara lenta la misma vigilia aristocrática de la herencia colonial «patoja», nos habíamos alzado para tener voz propia, increpando la tradición de las costumbres jurásicas, que sólo eran el reflejo de una luna ajena y distante. Las tercas ilusiones, de esa insubordinación juvenil, habían sido cooptadas en su propio nacimiento por otros falsos profetas, y reducidas a un deleznable castillo de cristal, quebrado por una realidad avasallante; el barco cargado de ilusiones, se hundía fracturado por el marasmo de la desesperanza y la amargura, que había llegado a posarse sobre la proa como un animal espeluznante y de mal agüero. Y así muchos salimos camino al exilio, antes del fatídico encuentro con la muerte; «Garfield», será el ejemplo insigne de esta aventura sin retorno:

Una «noche de copas, una noche loca», me confesó «Garfield», escuchó a Gardelito, y su último tango, Sangre maleva, en El Sotareño, el viejo bar de los años perros, recorrió por última vez las calles, y dio el salto: tomó su pistola, el amoroso instrumento de los años de fuga, el nostálgico fetiche adquirido con su primer salario, y la obsequió de despedida a la dueña de algunos insomnios. «Con mi arma – le dijo, citando a Fito Páez–, yo vengo a ofrecer mi corazón». Rito de paso que marcó su ruptura con la política de izquierda. Tomó sus cosas y sin avisarle a nadie, despertó en México, con un grueso fajo de dólares en el bolsillo y la idea de cruzar el hueco. Esa noche del mes de abril de hace ya varios años, erráticos, caminamos largamente por el Paseo de Reforma. La madrugada nos sorprendió, ebrios y delirantes, cantando «la vida no vale nada», con un mariachi en la Plaza Garibaldi.

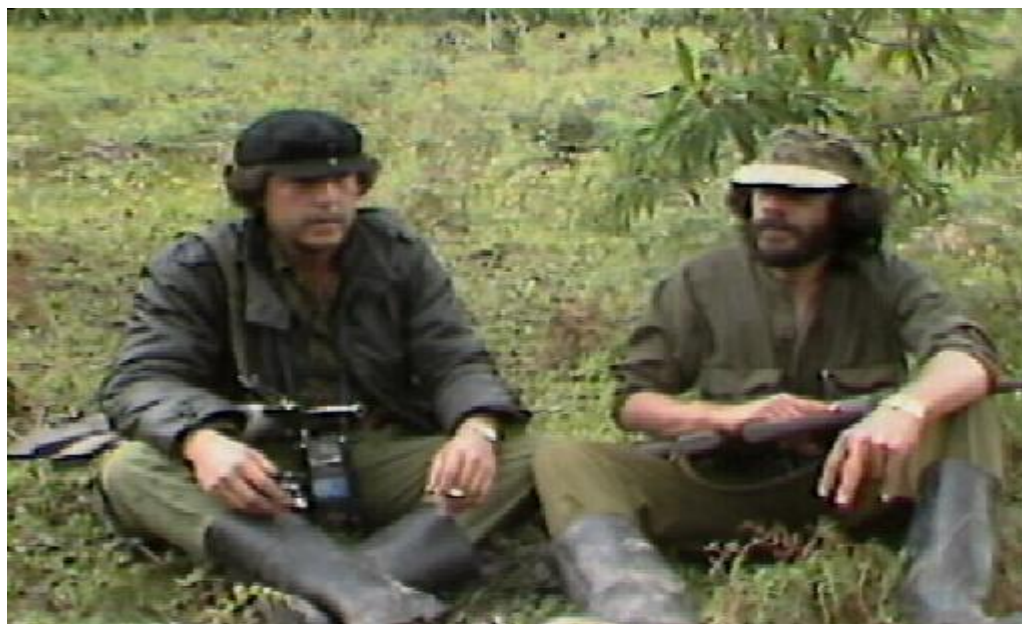
El «letargo posnapoleónico» (Steiner, 1992), guarda cierta similitud con el letargo que precede a la caída del gran relato revolucionario de los ochenta, cuando el marxismo se diluye en una pintoresca nigromancia. Época de lúgubre apatía política para los jóvenes. «Garfield» es sólo el ejemplo de una suma de individualidades que vieron ceder bajo sus pies la seductora utopía de los de abajo, sin tener la oportunidad de volar hacia el crepúsculo, tal como el inspirado Hegel deseaba al mítico búho de Minerva (Cajas, 2004: 127–128).

La década de los 80, retomaría el viejo orden conservador y autoritario, se recrudecería la guerra fría; Margaret Thatcher, sin ruborizarse diría: «La economía es el método, el objetivo es cambiar el alma»; mientras al otro costado Ronald Reagan un actor de Hollywood, prometía recuperar el orgullo americano, aplastando definitivamente el sueño inédito de los jóvenes del 70. Si los 60 representaron el sueño de los irredentos, los 80 fueron su contracara. Inaugurando esta década morirían Jhon Lennon y Jean Paul Sartre; la figura de Rambo ganaría en las pantallas la guerra del Vietnam; Freddy Kruegger en sus Ocho Pesadillas, masacraría con su espeluznante guante de afiladas cuchillas, a jóvenes adolescentes de una pequeña aldea, que hacían el amor mientras fumaban marihuana. La nueva enfermedad devastadora, el SIDA, reemplazaría el amor libre y, las nuevas generaciones se refugiarían somnolientas el walkman, la computadora personal y el video cassette. El mercado, había cumplido su cometido creando un nuevo sujeto narciso, imbuido de libertad –libertad de empresa, libertad de comercio, etc– pero preso de su propia esclavitud: el emprendedor. El emblemático Travolta de finales de los 70 pasaría de moda, sería visto como anacrónico, decadente y de mal gusto; nacerían los yuppies tecnocráticos cuyo sueño ya no sería cambiar el mundo, sino surgir y enriquecerse gracias al esfuerzo y sacrificio individual; era otro individuo diseñado por el capital, que engullía comida chatarra y bailaba otra música estridente.

La desesperanza se instalaría entre nosotros y se manifestaría bajo la forma de desconsuelo, desesperación, intolerancia, rechazos, odios, que dificultarían el encuentro de las miradas. Para completar el cuadro trágico, a finales de 1985, en las montañas de Tacueyó, un resguardo indígena del norte del Cauca, la televisión y la prensa escrita, dejaban ver imágenes macabras de combatientes encadenados, quienes en medio de cadáveres agonizantes esperaban impávidos la orden de muerte sin fórmula de juicio, por parte de dos esquizofrénicos comandantes del grupo denominado Ricardo Franco: Javier Fedor Rey (alias Javier Delgado) y Hernando Pizarro Leongómez (hermano del comandante del M–19). El delirio fantasmal de la guerra los llevaría a justificar esta satrapía, bajo el pretexto de ser ellos los artífices del «más grande éxito revolucionario contra la inteligencia militar colombiana», que, había osado infiltrar de manera numerosa ese grupo guerrillero disidente de las FARC. Álvaro Fayad, entonces máximo comandante de M–19, rechazaría contundentemente este accionar diciendo:

Nosotros no aceptamos ningún resultado de una investigación basada en el crimen y la injusticia. Y si la victoria –como la llama el Ricardo Franco– es acosta de la sangra

y a costa de manchar las armas, las mentes y los sueños de los revolucionarios, no queremos ese tipo de victorias; porque es la derrota de la revolución. Porque la revolución se hace para lograr la justicia y la dignidad, y aún en medio de la guerra, cuando más dura sea ésta, más profundos, más limpios tienen que ser los mecanismos, las actitudes, las manos, las banderas y las miradas de los revolucionarios.



Javier Delgado alias Fedor Rey Máximo dirigente del Ricardo Franco y Hernando Pizarro León-Gómez, segundo al mando



Matanza de Tacueyó Cauca

Por su parte, al enterarse Carlos Pizarro Leongómez, de lo sucedido no dudó un solo instante en convocar a sus tropas a un «orden cerrado», allí entre la neblina de la cordillera exclamaría:

Es doloroso para un revolucionario enjuiciar a otro grupo al que tratamos de entender y con el que tratamos de construir el proyecto de la democracia. No es fácil enfrentar, en estas circunstancias a hombres que fueron nuestros amigos y, aún, como en mi caso, nuestros hermanos: enfrentar una situación que lo degrada a uno en su sangre, en su espíritu, en su concepción de la vida y de la revolución. Y no es fácil decirle a un país que los cien o más muertos, torturados y asesinados, desafortunadamente no son víctimas de los grupos terroristas de esta oligarquía, sino fruto de las manos ensangrentadas de hombres que se reclaman revolucionarios y que, además, combatieron a nuestro lado.

La lucha ferviente de esta juventud Payanesa, había concluido, antes de empezar a ver sus realizaciones. Ahora, el nuevo horizonte estaría arropado por el ensangrentado lienzo con el cual se limpiaba, la estupidez del aniquilamiento del otro. En adelante, en el fuero interno de cada uno de nosotros, se repetía la monotonía de un horizonte sin futuro, y entonces, nos marchamos rumiando el amargo sabor de la derrota; tan sólo con el consuelo de saber que, «nada puede ser terminado por completo, todo trabajo supone una construcción en abismo, en la que cada pliegue remite a otro pliegue, y desplegar las hendiduras de un texto o un recuerdo conduce al encuentro de nuevas hendiduras» (Sarlo, 2000:34).

CAPÍTULO VII

MÁS ALLÁ DE LA PICTOCRACIA BLANCA DE POPAYÁN: EL FÚTBOL UN SENTIMIENTO COLECTIVO CREADOR DE SENTIDO

El fútbol es como atrapar la infancia, es ponerle un paréntesis a la vida real. Pero esto no significa que sea una mentira, porque el paréntesis se considera un signo aclaratorio.

Ricardo Silva Romero

Trabajarás cinco días a la semana, como dice la Biblia. El séptimo se lo dedicarás al Señor. El sexto día es para el fútbol.

Anthony Burgess

1. El fútbol: ritual sagrado contenido en la lúdica festiva del cuerpo

No puede concebirse una sociedad que no sienta la necesidad de reafirmar su existencia, sus sentimientos e ideales colectivos por fuera de un ambiente de ritualidad religiosa, pues solo a partir de este fenómeno social, se pueden entender los actos ceremoniales de diversa naturaleza que atraviesan el imaginario colectivo y que se expresan en disímiles rituales que comunican asuntos que generalmente no suelen ser discutidos explícitamente en la vida cotidiana, pero que sirven como polea de transmisión para expresar muchos de los símbolos culturales que están implícitos u ocultos en el quehacer de la sociedad; ya Durkheim¹⁶ (1989: 398) advertía, «hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que se ha recubierto sucesivamente el pensamiento religioso» y mediante los cuales la sociedad se autorepresenta y se reproduce, con gran poder e intensificación; en otro apartado de su obra, este autor argumenta: «Toda fiesta, aun cuando sea puramente laica por sus orígenes, tiene ciertos caracteres de la ceremonia religiosa, pues, en todos los casos, tiene por efecto acercar a los individuos, poner en movimiento a las masas y suscitar así un estado de efervescencia, a veces hasta de delirio, que no carece de parentesco con el estado religioso. El hombre es transportado fuera de sí, distraído de sus ocupaciones y de

¹⁶ Durkheim (1989: 79), entiende la religión como «Una religión es un sistema solidario de creencias siguientes y de prácticas relativas a cosas sagradas, o sea, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en la misma comunidad moral, llamada iglesia, todos los que a ella se adhieren. El segundo elemento que aparece en nuestra definición no es menos esencial que el primero; pues, mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de iglesia, hace presentir que la religión debe ser cosa eminentemente colectiva».

sus preocupaciones ordinarias» (Durkheim, 1989: 441–442). Por su parte Daniel Bell (citado por Sánchez, 1998: 173), «le apuesta en los tiempos presentes al regreso a lo sagrado a través de la resurrección de la memoria, en tanto la religión hunde sus raíces en lo existencial, eliminando con ello la «escisión entre lo vivido (sagrado) y lo pensado (profano)». Solo mediante lo sagrado, se colocan en relación las significaciones supremas y existenciales a través de los signos, cuando el hombre a partir de su existencia y experiencia cotidiana adquiere conciencia de su finitud en este mundo.

De lo sagrado nunca se podrá prescindir por completo, como fue la prédica Comteana que consideraba lo teológico vinculado a la etapa infantil de la humanidad, superada tan solo por la racionalidad positiva del conocimiento científico o, la propuesta de tradición Marxista, que definió a la religión en el mismo estatus de una ideología de falsa conciencia. En el mar de la inquietud, la religión, cualquiera que sea, provee a la vida de cierta estabilidad psíquica, de cierto consuelo a las almas quebrantadas por las vicisitudes existenciales. En la vida racional a la cual el proyecto moderno ha empujado compulsivamente al conjunto de la sociedad, ésta reclama también encontrar un sentido último a los afanes terrenales, a las precariedades y sufrimientos a los que el capitalismo ha lanzado a la humanidad encerrándola bajo los barrotes de la jaula de hierro; esta humanidad, necesita hallar un sentido superior y absoluto, el cual se expresa en los disímiles trazos y experiencias vitales que las prácticas sociales construyen e inventan permanentemente y que se exteriorizan en los diferentes rituales sagrados contenidos en la lúdica festiva del cuerpo y, en los que el deporte, constituye uno de los medios más idóneos para su materialización, porque como lo argumenta Clifford Geertz, la religión para cualquier formación social está referida a «un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de orden general de la existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único» (Geertz, 1973: 89).

Ahora bien, de manera distinta a como el cristianismo se impuso como religión oficial, prohibiendo y sustituyendo todas las fiestas y conmemoraciones en honor a los dioses plurales, invisibilizando y destruyendo la exhibición o veneración de sus divinidades; los espacios barrocos de nuestras sociedades, han resignificado lo religioso en una suerte de sincretismo febril y fértil entre lo sacro y lo pagano¹⁷,

¹⁷ El término pagano comenzó a aplicarse a partir del siglo IV d.C., cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial y obligatoria en el inicio de la decadencia del Imperio Romano, llevada a cabo por el Emperador Constantino I. En este sentido, se prohibieron todos los ritos o festividades que estuviesen por fuera del dominio del dios Cristiano, tales prohibiciones, por problemas de conexión, tardaron significativamente en llegar a los lugares más lejanos del imperio, zonas rurales alejadas de los centros de poder que se les conocía como «pagus» y a sus habitantes «paganus». Al desconocer estos aldeanos la imposición religiosa unívoca de la cristiandad se les comenzó a estigmatizar como «paganos», en clara referencia a sus prácticas rituales diferentes.

dejando ver la conformación de ritualidades lúdicas que proveen de sentido a las prácticas sociales y comunitarias. Reivindicar las pasiones corporales de los dioses paganos, no es otra cosa que honrar a Dionisos y Baco, en ellos se vuelca secularizado el espíritu libertario de culto a los instintos, a la sinrazón; remplazando la liturgias y los catecismos disciplinadores de la moral cristiana, por los agenciamientos primitivos de la magia y el misterio; así sucede cuando en la tribuna de una cancha de fútbol cualquiera; el individuo como gregario de la tribu y amparado en el anonimato del tumulto; da rienda suelta a sus impulsos y a la aniquilación simbólica del contrincante. Podría decirse que en las sociedades postcoloniales de nuestra América barroca, coexisten los opuestos en el mismo espacio: orden y caos, Dionisio y Apolo, real y fantástico, dando cuenta de cómo se imbrica lo racional con lo irracional, sin dejar de lado ese sentido del «estar», planteado por Rodolfo Kusch y, con el cual nuestras prácticas populares interpelan a la narrativa moderna, que privilegia la explicación racional de todo fenómeno, bien sea de orden natural o social, intentando colocar la jerarquía de la razón para hacer desaparecer el delirio de lo fantástico, como bien lo expresa Julio Cortázar (1973:10):

[...] a mí me sucede todo el tiempo, en cualquier momento que podemos calificar de prosaico, en la cama, en el ómnibus, bajo la ducha, hablando, caminando o leyendo, hay como pequeños paréntesis en esa realidad y es por ahí, donde una sensibilidad preparada a ese tipo de experiencias siente la presencia de algo diferente, siente, en otras palabras, lo que podemos llamar lo fantástico. [...] lo fantástico, ese sentimiento, ese extrañamiento [...] consiste sobre todo en el hecho de que las pautas de la lógica, de la causalidad del tiempo, del espacio, todo lo que nuestra inteligencia acepta desde Aristóteles como inamovible, seguro y tranquilizado se ve bruscamente sacudido, como conmovido, por una especie de viento interior, que los desplaza y que los hace cambiar.

Ni siquiera en el mito fundante de la creación del primer hombre y la primera mujer, hechos a imagen y semejanza del creador, se puede sostener esa estructura jerárquica del orden sobre el caos, observemos:

La contraposición entre orden y caos, es materializada en el mito de la expulsión del paraíso; es la pareja original, la que destruye lo establecido, y viola las normas que impiden expresar el sentido más humano del hombre: el deseo. Como consecuencia se da la expulsión a un mundo caótico, pero lleno de vida. En el caos el ser humano se asimila, y descubre que las pulsiones que alimentan su motor vital, son las mismas pasiones que le impiden vivir bajo el orden divino o el orden social, que constantemente aprisiona su creatividad y coarta su libertad de expresión (Useche, s.f.: 7).

De otro lado, es necesario explicitar que cuando aquí se habla de lo sagrado no está referido exclusivamente a las religiones monoteístas, pues éstas son profundamente castigadoras del cuerpo y sus pasiones, especialmente en lo referido a la sexualidad;

así lo registran en sus prácticas las grandes religiones monoteístas de la humanidad como el Budismo, el Judaísmo, el Cristianismo, el confucionismo, todas restrictivas de las pasiones libidinales, que condenan los impulsos primarios del hombre estereotipándolos bajo la impronta del respeto a las normas morales, demarcando normativamente la distancia entre lo sagrado y lo profano, como correlato del bien y el mal.

1.1. Las diversas escenas rituales del fútbol y su tiempo espeso y pasional

Fernando Carrión (2006: 9), nos ha dicho: «El fútbol no es un espejo ni un reflejo de la sociedad, es simplemente parte de ella y como tal, un escenario de la representación social donde, por un lado, se visibilizan muchos de sus componentes y, por otro, se materializa un simbolismo colectivo. Es un ámbito donde –simultáneamente– uno se ve y es visto; porque es un espacio con gran densidad de representación». Dentro de los noventa minutos y más en que puede prolongarse un partido, por ejemplo, emergen momentos emotivos de gran excitación, en donde la temporalidad lineal es borrada; el gol establece un ritmo rupturante, es un tiempo espeso, pasional, marcado más por la riqueza del goce que por su duración cronológica y, en cierta manera también el gol «lleva consigo la muerte, y esta se admite como dada por el personaje abstracto que es «la jugada». Cuando la jugada es de gol, la muerte está ahí y el jugador únicamente actúa para re-matarla. En todos los goles se hospeda una porción de culpa, de muerte. Su naturaleza mortal y su agregado de culpa se reconoce ceremonialmente» (Cachán y Fernández, 1998: 13–14). También, alrededor del juego se desarrollan formas simbólicas de diversos tiempo en el que circulan las anécdotas, los recuerdos, los mitos, la memoria oral que está siempre presente para recrear las evocaciones de un tiempo ido, pero que a la vez alimenta el presente en una suerte de fuerza cósmica que hace posible el encadenamiento histórico de las imágenes y rememoraciones que se desprenden de la lúdica del cuerpo. Así las cosas:

El fútbol es un espacio público de representación porque crea múltiples adhesiones colectivas (o adicciones) y, por tanto, diferencias –incluso antagónicas–, en un ámbito plural de planos: en el espacio simbólico serán las identidades simultáneas y múltiples; en el simbiótico un mecanismo de la integración y en la comunicación, de transmisión y recepción del poder simbólico del fútbol. Allí se desarrollan las adhesiones de la población, por ser un elemento de atracción social, confluencia de intereses diversos e, incluso, de representaciones; es decir, de la alteridad (Carrión, 2006: 15).

Cada triunfo o derrota del equipo es asumida como suya por el aficionado, miméticamente se comparte en el altar de las pasiones el goce de la victoria o la desazón que provoca la desventura de la pérdida del partido; la propia palabra «hincha», con la cual se denota al seguidor, deriva de «hinchar», que no es otra cosa que exacerbar las emociones con la esperanza de someter al contrincante. Como lo dibuja el maestro Eduardo Galeano (2010: 7), en la cancha:

Aunque el hincha puede contemplar el milagro, más cómodamente, en la pantalla de la tele, prefiere emprender la peregrinación hacia este lugar donde puede ver en carne y hueso a sus ángeles, batiéndose a duelo contra los demonios de turno.

Aquí, el hincha agita el pañuelo, traga saliva, glup, traga veneno, se come la gorra, susurra plegarias y maldiciones y de pronto se rompe la garganta en una ovación y salta como pulga abrazando al desconocido que grita el gol a su lado. Mientras dura la misa pagana, el hincha es muchos. Con miles de devotos comparte la certeza de que somos los mejores, todos los árbitros están vendidos, todos los rivales son tramposos.

Y más adelante remata diciendo:

Cuando el partido concluye, el hincha, que no se ha movido de la tribuna, celebra su victoria; qué goleada les hicimos, qué paliza les dimos, o llora su derrota; otra vez nos estafaron, juez ladrón. Y entonces el sol se va y el hincha se va. Caen las sombras sobre el estadio que se vacía. En las gradas de cemento arden, aquí y allá, algunas hogueras de fuego fugaz, mientras se van apagando las luces y las voces. El estadio se queda solo y también el hincha regresa a su soledad, yo que ha sido nosotros: el hincha se aleja, se dispersa, se pierde, y el domingo es melancólico como un miércoles de cenizas después de la muerte del carnaval.

Ese apasionamiento que se introduce en el genoma de las relaciones sociales es descrito por Andrés Dávila Ladrón de Guevara (1998:77), de la siguiente manera: «Ningún deporte, por sí mismo, ha mostrado la inmensa capacidad del fútbol para meterse en la vida de la gente. Día a día, semana a semana, la vida de millones de personas se construye alrededor de un juego muy particular [...] en un rectángulo cubierto de césped bien cuidado, que parece a la vez un pedazo de campo en plena ciudad, de allí lo bucólico [...]un escenario particular y apenas demarcado para el desarrollo de un gran ritual».

Así entonces el fútbol, es un fenómeno social, que en su trama lúdica produce significados, es de alguna manera, un acto de subversión simbólica frente a la ética y estética occidentales. Como bien lo plantea José Ignacio Barbero (1993: 13), «el deporte y sus prácticas deportivas fueron construidas como representaciones de batallas simuladas en las que siempre hay contrarios y oponentes reales o simbólicos a los que vencer o superar». Por otra parte, el fútbol al fundir una multiplicidad de sensaciones, es también una forma de comunicación social, así lo expresa Fernando Tuesca (2008.: 1):

En el fútbol hay mucho de primario y tribal, manifestándose en la propia lucha por vencer, en la dicotomía de la victoria y la derrota, en la adhesión de las barras convertidas en tribus con gritos de guerra, creando ídolos y héroes populares. El fútbol es recuerdo, memoria y emoción.

Sin embargo, el fútbol no es sólo lucha, es también el intento constante de crear una comunidad que crea armonía, por lo que se celebran goles que provienen de múltiples toques. O creación de belleza, que sólo lo logran unos pocos para algarabía de muchos. Pero esa adhesión no es una membresía formal sino una, de carácter pasional. Por todo esto, a través del fútbol, también se puede entender un país y muchos rasgos de su cultura.

El fútbol como un deporte de pasiones desmedidas, como sinónimo de movimiento, de tensión, de adrenalina, puede analizarse desde la perspectiva de los rituales, esas fábulas que alimentan otra forma de ver y de pensar la vida; así lo hace el Principito cuando le pregunta al zorro: «¿Qué es un rito? –Inquirió el principito–. Es también algo demasiado olvidado –dijo el zorro–, es lo que hace unos días diferentes de los otros días, una hora diferente de las otras horas. Entre mis cazadores hay un rito, los jueves van a bailar con las chicas del pueblo, y entonces, ¡el jueves es un día maravilloso! Yo voy a pasear hasta el viñedo. Si los cazadores bailasen un día cualquiera los días serían todos iguales y yo no tendría descanso» (Exupéry, 2003: 23).

El deporte es un fenómeno social que va más allá del juego, en él se condensan sentimientos, admiraciones, confrontaciones, a la usanza de las batallas épicas. En buena medida el fútbol, como deporte, sigue siendo una batalla épica donde la destreza se mezcla con la audacia, y las confrontaciones producen permanentemente ídolos y héroes que obnubilan la retina de quien observa y comparte las sensaciones que produce. Su carácter festivo, ha hecho que a su alrededor se aglutinen poblaciones enteras, en tanto los tiempos regulares de la rutina cronológica son fracturados por tiempos cíclicos de goce y escape; Mircea Eliade señala que «toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, ‘al comienzo’. Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal ‘ordinaria’ para reintegrar el tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma» (Eliade, 1998: 43).

Ese fenómeno festivo se manifiesta «desde el momento en que el acontecimiento deportivo implica una ruptura con la cotidianidad, con las normas habituales. Sus contenidos y resultados excepcionales, difícilmente repetibles (de goles memorables y de records) son expresión de los valores típicos de la emergencia festiva: el deporte rompe con la norma común y con lo habitual, al producir sucesos insólitos y de actuaciones ejemplares» (Medina, 1985: 70), o como lo sugiere Ramón Llopis Goig (2007: 116):

Lo que aquí se defiende es que el fútbol es un ejemplo del proceso de transfiguración de los rituales y fiestas en las sociedades de la modernidad tardía y de su encarnación en fenómenos de masivo seguimiento como los espectáculos deportivos y los conciertos musicales. Un objetivo de esta naturaleza resulta relevante, tanto en el ámbito teórico como en el empírico, habida cuenta que las teorías clásicas de la modernización sostuvieron que la racionalidad y la eficiencia técnica acabarían

extinguendo cualquier vestigio de acción ritual y festiva, destruyendo con ello la sociabilidad tradicional. Según esta visión de la modernidad, en la sociedad actual ya no habría lugar para el ritual, como encuentro comunitario, emocionalmente intenso y dotado de una expresividad y significado existencial. Se pensaba, desde este tipo de planteamientos, que la acción ritual y la fiesta devendrían elementos propios de las sociedades primitivas, que decrecerían ineludiblemente como consecuencia de los procesos de transformación de las sociedades contemporáneas.

Para muchos de nosotros el fútbol es un acto ritual, con veintidós dioses como protagonistas; por supuesto ninguno de ellos tiene la verdad revelada del olimpo. El fútbol se asimila a un acto litúrgico, celebrado los sábados, los domingos o fiestas de guardar, en el que la cancha se transforma en «el templo de la religión pagana». En el día convocado para ese regocijo, en las horas previas hay toda una preparación para esa fiesta del cuerpo: el alistamiento de los aperos, el masaje muscular, las minucias que debe contener el maletín. Ya, en el campo cuando el azar nos juega una mala pasada y soplan sin cesar los vientos de la derrota en la contienda, se guarda un silencio absoluto como en el acto de la comunión, interrumpido abruptamente por enormes gesticulaciones y gritos de euforia cuando la contingencia hace que el partido cambie de tercio y sea el nuestro el que ha tomado la iniciativa de avasallar al contrario. «A menudo se han comparado los partidos de fútbol con una ceremonia religiosa, en donde los hinchas son los fanáticos religiosos, los jugadores estrellas son idolatrados por sus admiradores y considerados jóvenes dioses, el campo de fútbol es referido como el «césped sagrado» y los entrenadores son considerados como los sacerdotes que offician las ceremonias religiosas, es decir los partidos de fútbol. En el transcurso de los mismos se realizan prácticas mágicas y conjuros por parte de los entregados hinchas y se entonan canticos a coro como se hace en las iglesias» (Olivera, 2007: 22). Las intromisiones inesperadas de los hinchas al campo de juego, se asimilan a las invasiones: meterse en la batalla e intentar contener las injusticias cometidas por el árbitro, quien a propósito,

[...] es una instancia represora en constante vigilia, es el principio activo de la muerte artificial, muerte producida en la generación y renovación del juego. Corrige las apariencias y les confiere categoría de verdad. Los resultados que él produce son inamovibles. Es el personaje que ha venido a implantar castigos. Cuando sale al campo flanqueado por sus dos ayudantes y el balón en la mano, un caudal de muerte sigue sus pasos. El árbitro es la realización del fútbol, su verosimilitud y su muerte concentradas. El árbitro, como el magistrado (sin mazo pero con silbato) o el sacerdote son castigadores, represores de la vida a granel y promotores de una purificación a la que contribuyen mediante el exterminio (expulsión, excomunión, exilio) o la purga (amonestación, confusión, reclusión) de lo inmundo. Los tres han vestido de negro, y qué se puede decir de la relación simbólica negro–muerte. (Cachán y Fernández, 1998: 13).

Para otros, el fútbol, es una metáfora de la propia vida, pues tal como lo advierte Adolfo Bioy Casares: «La mejor forma de adquirir temple ante la adversidad es ser hincha de un club perdedor»; o como ritual del goce del cuerpo, se dice: «el gol es el

orgasmo del fútbol» es el acto que marca el clímax ritual en el que el cuerpo excitado encuentra su máximo placer, o dicho de otra manera, es una especie de relación amorosa entre «el eros y el tánatos, el amor y la muerte se expresan en la cancha. En el subcódigo erótico el gol es como un coito» (Medina, 1995:91); o en clave teológica como lo describe el maestro Eduardo Galeano, «la única religión que no tiene ateos»; por supuesto, que esta aseveración se comprueba en las canchas de nuestras barriadas: quién no ha visto al goleador agradecer, al más allá, con la mirada al cielo como buscando la redención por su hazaña o con rodilla en tierra y la cabeza baja escudriñando en la inmediatez de su mirada la explicación de la osadía que le permitió divertir a la fanaticada, que ruge travestida con gritos estridentes, a la mejor manera de una animalidad estrafalaria; Balandier propone la expresión «culto de la religión deportiva», para denotar como este fenómeno se expresa a través de ciertos rituales o, como lo describe Darío Silva (2006:3):

No es de extrañar, entonces, que este ingenioso juego se halle ligado, en muchos casos, a la hechicería y los agüeros. Antes del partido, el camerino es pintoresco altar de un Jesús descuartizado: el Divino Rostro, el Sagrado Corazón, la Mano Poderosa, rodeados de floreros y veladoras. En un rincón, el tarot con sus presagios. Descuadrada junto a los útiles del aguatero, una Biblia abierta en Apocalipsis. ¡Qué profanación! Escapularios y medallas colgantes, pirámides a escala. Un José Gregorio Hernández, un Judas Tadeo, un Niño del 20 de Julio. Odres con guía de las siete hierbas, cuarzos de la Nueva Era, la oración del justo juez. Toda una siniestra parafernalia.

Otros gritan, bailan, entrelazan sus cuerpos con un gran abrazo, que deja sentir, al unísono, el estrépito de los latidos de un corazón colectivo: es el culto a la plegaria pagana de la libertad y a la osadía de vivir, es la vida en ebullición, con los pies en febril imaginación. Así entonces, como lo grafica George Balandier, lo «sagrado se nos aparece construido por una infinita variedad de fenómenos, delimita no sólo el espacio de los dioses, espíritus y otros seres personales, sino que puede manifestarse bajo formas insospechadas» (Balandier, 1985, 222), así como lo hace el masajista, que es una suerte de alquimista con sus brebajes y linimentos, pues «siempre ha tenido una función de curandero o hechicero, más que de fisioterapeuta, pues tan pronto como establece contacto con el futbolista lesionado, debe aparecer la mejoría». (Cachán y Fernández, 1998: 13), o, el propio campo de juego donde sus delimitaciones físicas adquieren un carácter de símbolos colectivos, así entonces: «Al medio, una raya blanca señala los territorios en disputa, en cada extremo aguardan los arcos que serán bombardeados a pelotazos, y ante los arcos, el área se llama zona de peligro. En el círculo central, los capitanes intercambian banderines y se saludan como el rito manda». (Galeano; 2010: 9), o como lo refieren Roberto Cachan y Oscar Fernández (1998: 13–14):

Las porterías se alzan como una figura de dominación. Su altura es superior a la de todos los jugadores y su amplitud excede la capacidad humana para cubrir todos los ángulos. Su posición vertical reproduce la topología de los tótems, en lugar inmóvil y dependiente de las capacidades de los súbditos, parece destinada a ser batida. Ante la

puerta se encuentra el «punto fatídico» y en su interior sólo reside el balón muerto. La portería es el fin, la meta. Un poste quemado es, en la tradición primitiva, el símbolo de la muerte y los postes de las porterías de fútbol se han cubierto de un zócalo negro de pintura negra: la marca de haber ardido.

No hay nada más desolador que una cancha vacía, porque ahí se percibe la pasión en agonía; los jugadores y el público son los componentes básicos en un partido de fútbol, pues jugadores y público constituyen una suerte de simbiosis indisoluble, los primeros son la esencia transgresiva que propicia la pasión y el goce mortífero, los segundos son el séquito afectivo que delira con el gozo de las proezas y de la plasticidad de los pies, bien con un túnel criminal que desnuda la vergüenza del contrincante o con la sincronía perfecta de una chilena, expresión de la potencia, coordinación y fuerza expresiva que asimila el cuerpo a una tijera en movimiento; o al dribling imposible y endemoniado de un atrevido irresponsable que olvidando por un instante las tácticas y las estrategias, se embriaga con la pelota para sentir el placer de la intuición y los sentidos. «Rara vez el hincha dice: «hoy juega mi club». Más bien dice: «Hoy jugamos nosotros». Bien sabe este jugador número doce que es él quien sopla los vientos de fervor que empujan la pelota cuando ella se duerme, como bien saben los otros once jugadores que jugar sin hinchada es como bailar sin música» (Galeano, 2010: 7). Pareciera que el fútbol, con los pies propusiese un regreso a nuestro pasado tribal, donde las manos no tenían mucha funcionalidad, algo así como lo plantea el poeta Antonio Deltoro, que ha escrito que batallas del fútbol, representan «la venganza del pie sobre la mano»; otros lo asimilan como el ajedrez del atletismo:

El portero es el rey: se mueve en un espacio restringido y todos los rivales le quieren dar mate, es decir, meterle el gol. Los defensores laterales o marcapuntas equivalen a las torres, por su función de defensa y ataque y porque actúan en líneas rectas. Los backs centrales se asemejan a los alfiles, pues forman al pie del rey y su juego se desarrolla en diagonal. Los mediocampistas son los caballos del balompié: se desplazan en cuadros hacia atrás y hacia adelante. El volante de armado, el talento de la cancha, aquel jugador alrededor del cual se plantea técnica y tácticamente el conjunto. [...] Finalmente, los delanteros son peones, no solamente por su posición, sino porque coronan (Silva, 2010: 2-3).

La mayoría de los seguidores de este deporte popular, provienen de sectores populares, esto explica los interminables peregrinajes detrás de los colores que engalanan el arco iris de las pasiones, porque encuentran en el balón las sensaciones rituales que la jaula de hierro de la sociedad racional no puede desplegar. Es el fútbol una fuerza inédita que nos retrotrae a la infancia a ese cerebro del que emergen las sensaciones impulsivas; Jorge Luis Borges, ese gran escritor Latinoamericano poco afecto a este deporte alguna vez dijo que: «El fútbol era una cosa estúpida de ingleses [...] un deporte estéticamente feo: once jugadores contra once corriendo detrás de una pelota no son especialmente hermosos». Pero claro, para los intelectuales ensimismados en el cultivo de las letras, las pasiones humanas son simples aberraciones insulsas, malas formas de perder el tiempo; en

cambio para nosotros que cultivamos el desvío y la inarmonía del mundo, el fútbol tiene que ver con otras cosas, no solo son veinte dos tipos que en su brutalidad se desloman tras una pelota, como diría irónicamente Borges; por el contrario, en el rectángulo de la cancha de juego, se entrecruzan infinidad de fantasías, muchas de ellas que tatúan en la piel las esencias profundos de la vida, como la solidaridad, la amistad, el coraje, las glorias pero también las precariedades que en muchas oportunidades nos cobijan a los humanos. Contrariamente a este agravio, Pier Paolo Pasolini, ha sido quien de manera brillante ha vanagloriado este deporte encumbrándolo de manera lírica con la siguiente parábola:

El fútbol es un sistema de signos, por lo tanto es un lenguaje. Hay momentos que son puramente poéticos: se trata de los momentos de gol. Cada gol es siempre una invención, es siempre una subversión del código: es una ineluctabilidad, fulguración, estupor, irreversibilidad. Igual que la palabra poética. El goleador de un campeonato es siempre el mejor poeta del año. El fútbol que produce más goles es el más poético. Incluso el dribbling es de por sí poético (aunque no siempre como la acción del gol). En los hechos, el sueño de cada jugador (compartido por cada espectador) es partir de la mitad del campo, dribblar a todos y marcar el gol. Sí, dentro de los límites consentidos, se puede imaginar en el fútbol una cosa sublime, es ésa. Pero no sucede nunca. Es un sueño (Pasolini, citado por Brienza, 2014: 31).

Esta sublimación de la realidad empírica, empuja a que lo ficcional encarne verdades que se entronizan con aspectos de la realidad. El carácter azaroso, veleidoso e indeterminado del juego, puede producir efectos eufóricos y de gran excitación¹⁸ o, por el contrario cierto aire de abrumadora desolación, piénsese por ejemplo, en el penalti que enerva las tensiones del castigador y el castigado; las tarjetas amarilla o roja, símbolos condenatorios que conducen al exilio, sin lugar a defensa ni al debido proceso; las lesiones físicas que te sacan por largo tiempo del placentero goce del cuerpo. Todas estas narrativas están presentes en la práctica cotidiana que inunda el mundo empírico de este deporte; siempre tatuadas con el tinte de la simulación, la teatralidad carnavalesca y, de ese dramatismo que inunda la escenificación, con un balón que rueda sin destino prestablecido, pero siempre con la ilusión de guarecerse finalmente en la red contraria; por eso se dice que el fútbol dispone de su propia épica, de su propia sonoridad y cadencia. Esa propia épica en la que se conjugan el mimetismo con la crudeza de la vida real, observemos:

¹⁸ Los estados eufóricos, que devienen de las prácticas deportivas, en la gran mayoría de escenarios modernos, son mirados con desdén y como producto de instintos irracionales, así lo expresan Norbert Elias y Erik Dunning (1992: 57): «Mientras la excitación es severamente reprimida en el ejercicio de lo que comúnmente consideramos las cuestiones serias de la vida –salvo la excitación sexual, confinada en sentido más estricto a la intimidad–, muchas actividades recreativas nos proporcionan un escenario ficticio para hacernos sentir una excitación que imita de algún modo la producida por situaciones de la vida real, aunque sin los peligros y riesgos que ésta conlleva. Películas, bailes, obras pictóricas, juegos de naipes, carreras de caballos, óperas, historias de detectives y partidos de fútbol, todas estas y muchas otras actividades recreativas pertenecen a esta categoría».

Si preguntamos de qué manera las actividades recreativas suscitan sentimientos en nosotros o nos provocan excitación, descubrimos que generalmente lo hacen creando tensiones. El peligro imaginario, el miedo y el placer, la tristeza y la alegría miméticas son desencadenados y quizá disipados por la puesta en escena de los pasatiempos. Éstos evocan estados de ánimo diferentes y quizá contrapuestos, como los de dolor y júbilo, agitación y paz espiritual. Así pues, los sentimientos que en nosotros despierta la situación imaginaria de una actividad recreativa son de la misma naturaleza que los que se suscitan en las situaciones de la vida real –eso es lo que la palabra «mimético» significa–, pero los últimos están ligados a los interminables riesgos y peligros de la frágil vida humana, en tanto que los primeros aligeran momentáneamente la carga, grande o pequeña, de riesgos y amenazas que pesa sobre la existencia humana (Elias y Dunning, 1992: 57).

En el fútbol, confluyen esas sensaciones ineludibles, que van desde la euforia de las gestas triunfales, hasta la desolada tristeza que produce la pérdida; ambas experiencias despiertan éxtasis, como fácilmente se comprueba después de los partidos, como lo expresa gráficamente el poema de Pablo Handke (citado por Navarro, 2010: 81): «El fútbol es la música de los nombres de los futbolistas. Antes de que la televisión volviera reales a los futbolistas, los futbolistas eran nombres que se oían por la radio, que se leían en el periódico: una música, la música de las alienaciones y los goles radiales».

Muchas veces he sentido esa alegría y la euforia provocada por el triunfo de un equipo de fútbol, o la perplejidad y el estupor que deviene en la hinchada y los jugadores del equipo perdedor. A veces hasta me pregunto, por qué el correr tras una cosa redonda y meterla entre tres palos, constituye una especie de hazaña realizada por héroes míticos que transmiten sensaciones que se viven en directo con ímpetu desmedido. Y, la respuesta es sencilla, porque quienes lo practicamos no necesitamos de la razón, ni de argumentos, ni de partituras, ni de estadísticas para justificar las emociones; «Cada partido es único: sobre la cancha se crean situaciones imposibles de repetir que parecen impuestas por el destino, esto lo hace apasionante, le confiere su sentido estético y su plasticidad. [...] En el partido de fútbol el balón es la expresión del azar. Cuando el balón rueda nada está previsto: es como la ruleta que ‘en su rodar cualquier cosa depara’» (Medina, 1995: 69–70). Al ser lanzada la pelota a danzar, con ella nacen inesperadamente un sinnúmero de posibilidades y contingencias, «muchos adoradores de la pelota juegan con ella en las canchas y en los potreros, y muchísimos más integran la tele platea que asiste, comiéndose las uñas, al espectáculo brindado por veintidós señores en calzoncillos que persiguen la pelota y pateándola le demuestran su amor» (Galeano, 2002a:1).

El rito es, lo que rompe la rutina trágica de la razón, lo que hace de la fiesta un día diferente de los otros días, así sucede un sábado o un domingo, cuando fracturamos la cotidianidad para gozar antes y después de un encuentro de fútbol en una cancha de una barriada cualquiera, de esas que abundan en la trastienda de nuestro patio latino. Por eso el zorro aconseja al Principito: «sería mejor que vinieses siempre a la

misma hora; si vinieses, por ejemplo, a las cuatro de la tarde, a las tres yo ya empezaría a ser feliz [...] pero si vienes en cualquier momento yo no sabré jamás cómo preparar mi corazón. Es necesario el rito» (Exupéry, 2003: 71). Este acto liberatorio puede ser expresado en una cancha de fútbol, observemos:

Igualmente pueden los espectadores de un partido de fútbol saborear la emoción mimética de la batalla que se libra en el terreno de juego, sabiendo que ni los jugadores ni ellos recibirán daño alguno. Como en la vida real, pueden sentirse desgarrados entre la esperanza del triunfo y el miedo a la derrota, pero también en este caso los fuertes sentimientos evocados en un espacio imaginario y su expresión abierta en compañía de muchas otras personas pueden ser tanto más gozosos y quizá liberadores, porque en la sociedad en general la gente está aislada y tiene pocas oportunidades para la expresión colectiva de sus sentimientos más vivos (Elías y Dunning, 1992: 58).

El fútbol se transforma en ritual, cuando –como el diálogo entre el principito y el zorro–, su práctica popular rompe las coordenadas de normalidad del tiempo y del espacio cotidiano, toda vez que desde que se lanza la moneda al aire para iniciar el partido, hasta cuando el árbitro levanta la mano inquisidora para dar por terminada la representación teatral del drama, jugadores y afición vibran con él, movilizándolo en sus entrañas no solamente la energía física que requiere la competencia, sino ante todo los afectos y pasiones que hablan acerca de la transformación de las sensibilidades, del mundo simbólico, de la apropiación de los ritos colectivos, convirtiéndose así en un fenómeno social de masas, más allá de aquella frase peyorativa e ingeniosa e ignominiosa tomada del Marxismo que lo considera como el auténtico «opio del pueblo»¹⁹, así lo expresa Jean Marie Brohm (1976), cuando dice: «El fútbol tiende no sólo a colonizar todos los países, sino igualmente a suplantar las prácticas corporales tradicionales, los deportes populares o los juegos ancestrales. [...] el fútbol, al que la casi totalidad de la «gente de

¹⁹ Jean Marie Brohm (1976), considera que los sectores populares que practican esta disciplina deportiva no son más que víctimas de una ideología dominante; individuos instrumentalizados al servicio de ocultos intereses que escaparían por otra parte a su voluntad. «La institución deportiva es una petrificación ideológica que participa en el mantenimiento del orden burgués, destilando masivamente la ideología dominante».

No hay que desconocer por supuesto que el fútbol ha sido utilizado por las estructuras de poder para su legitimación así ocurrió por ejemplo con el Real Madrid, en la época de la dictadura Franquista. Eduardo Galeano (2010: 40) lo expresó en los siguientes términos: «El Real Madrid andaba por todas partes y siempre dejaba a la gente con la boca abierta. La dictadura de Franco había encontrado una insuperable embajada ambulante. Los goles que la radio transmitía eran clarinadas de triunfo más eficaces que el himno Cara al Sol. [...] Como el Cid Campeador, el Real Madrid reunía las virtudes de la Raza, aunque su famosa escuadra se parecía más bien a la Legión Extranjera». De la misma manera ocurrió en la Unión Soviética, en donde el partido Comunista pretendió «convertir a los deportistas de élite en auténticos «deportistas de Estado» encargados de mostrar al mundo la superioridad del «socialismo» y de desviar la atención de la población de las flagrantes contradicciones entre la ideología oficial y la miserable realidad social del régimen burocrático ruso» (Corriente y Montero, 2011: 267).

izquierdas» ha adulado siempre en tanto que deporte popular, escuela de vida, medio de integración cultural, etc., es el ejemplo típico del opio del pueblo». El cuerpo ha sido desde siempre una superficie de inscripción; desde el Platonismo, pasando por el cristianismo Agustiniiano, hasta alcanzar la sociedad moderna, se ha pretendido moldear un cuerpo para hacerlo dócil y maleable; ni siquiera expresiones del Marxismo escaparon de esta concepción, Jean Marie Brohm (1976), sostenía desde el materialismo histórico «que la lógica del cuerpo es la del rendimiento, observando en el deporte y en otras tendencias expresivas de la actualidad, renovadas formas de alienación en cuanto trata de instaurar la ideología del cuerpo como máquina robotizada; en tanto escuela de formación de carácter, formadora de estructuras de personalidad, autoritarias, agresivas, narcisistas y obedientes». Ni Álvaro Mutis Jaramillo (2008), ese gran poeta y escritor colombiano, escapó a la condena y al desprecio por el deporte, así decía:

El deporte es una actividad humillada y miseranda, el deportista nada arriesga, cultiva sus músculos y adiestra sus reflejos para exhibirse ante una multitud enclenque, de ideas usadas y agrias. El público hace del atleta su ídolo, le atribuye virtudes que quisiera poseer, y, detrás de la opulenta trabazón de músculos, supone atributos heroicos que no existen, aún más, que el atleta niega. Es éste un eunuco que la multitud cubre con deseos imposibles y antiguos, ya perdidos hace tiempo. De allí que el deporte, como la prostitución y el alcohol, se convierta en una pingüe industria en manos de mercaderes inescrupulosos. Mercaderes de atletas. A Grecia debemos esta vergüenza. Los obtusos atletas griegos inventaron el logos y los métodos de razonamiento que rigen hasta hoy y que han ahogado la preciosa fuente del misterio, el fluir natural y fértil del inconsciente que distingue a pueblos anteriores y contemporáneos al heleno. Después, en Roma, cuando quienes vigilaban la vasta frontera del imperio eran soldados de razas nuevas y sanguinarias, los romanos se extasiaban en el circo, clausurando un mundo. Mala época la de los atletas.

Y más adelante en una suerte de blasfemia contra el deporte de multitudes, elabora una diatriba premonitoria y humillante, que sentencia hasta el futuro que le espera a la descendencia, «Denuncio la vergüenza del deporte. Condeno la pantomima dopada de los estadios. Moriremos víctimas de las artimañas de los traficantes del estéril ejército muscular. Nos matará un onanismo colectivo sin la gloria de un largo deseo. Dejaremos como herencia a nuestros hijos la habilidosa y ruin gracia de los futbolistas. [...] Lloraremos por nuestros hijos, nacidos bajo la sombra de los estadios, burdeles de la gloria» (Mutis, 2008).

1.2. El Juego del fútbol: una especie de poesía colectiva, de delirio sensible

Hasta los más prestigiosos premios noveles, y literatos les ha picado el bicho por opinar sobre este deporte, que –para algunos de ellos– es antitético con la literatura. A quienes nos gusta el fútbol y nos da placer –nos dice el maestro Mario Vargas Llosa (2010)– no nos sorprende en absoluto la jerarquía que ha alcanzado entre los entretenimientos colectivos, pero hay muchos que no lo entienden y además lo

deploran y critican. Y, prosigue: «El fenómeno les parece lamentable porque, dicen, el fútbol enajena y empobrece intelectualmente a la multitud, distrayéndola de los asuntos importantes. Quienes piensan así olvidan que divertirse es un asunto importante. Olvidan también que lo característico de una diversión, por intensa y absorbente que sea, y un buen partido lo es en grado sumo, es ser efímera, intrascendente, inocua, una experiencia en la que el efecto desaparece al mismo tiempo que la causa». Nuestro insigne Gabriel García Márquez «Gabo», mientras escribía para en *El Herald* de Barranquilla, no dudó en entregar su opinión sobre el fútbol, sin nunca haber pisado un estadio; el Nobel colombiano cuenta cómo perdió el sentido del ridículo y se convirtió en hincha:

No puedo menos que confesar mis sentimientos de respeto por quienes se instalan en una gradería, desde las primeras horas y bajo un sol que ciertamente no debe tener nada de deportivo, a esperar que once caballeros vestidos de niños, se empeñen en demostrarles a otros igualmente vestidos, que con las extremidades inferiores puede hacerse, en determinadas circunstancias, mucho más de lo que habitualmente se hace con la cabeza. Tanto más profundo es mi respeto hacia los profesionales de ese fanatismo deportivo cuanto más incapaz me siento de llegar alguna vez a descubrir el misterioso secreto de su entusiasmo. [...] Sin embargo, después de lo dicho, no me queda un recurso más sensato que el de reconocer que los insípidos y los tontos somos los de este lado, los que nos estremecemos ante un programa de fútbol casi tanto como frente al proceso de una ecuación de segundo grado (García, 2014).

Otros grandes literatos y escritores han visto el fútbol como una escuela del aprendizaje: El francés Albert Camus, premio Nobel de Literatura en el año 1957, escribió: «Todo lo que sé con más certeza respecto a la moralidad y a las obligaciones del hombre, lo aprendí del fútbol» (Carrión, 2006: 31); el mismo Camus, cuando jugó como portero en un equipo parisino, exclamaba que: «no había un lugar de mayor felicidad humana que la que él experimentaba en un estadio lleno de fútbol». Alguna vez también exclamó: «Lo jugué varios años en la Universidad de Argel. Me parece que fue ayer. Pero cuando, en 1940, volví a calzarme los zapatos, me di cuenta de que no había sido ayer. Antes de terminar el primer tiempo, tenía la lengua como uno de esos perros con los que la gente se cruza a las dos de la tarde. [Gracias al futbol] aprendí que la pelota nunca viene hacia uno por donde uno espera que venga. Eso me ayudó mucho en la vida, sobre todo en las grandes ciudades, donde la gente no suele ser siempre lo que se dice derecha». Por su parte, la controvertida escritora francesa Françoise Sagán, autora de *Buenos días tristeza* decía: «El fútbol me recuerda viejos e intensos amores, porque en ningún otro lugar como en el estadio se puede querer y odiar tanto a alguien»; o el novelista checo Milán Kundera, quien al referirse al fútbol decía: «El fútbol es un pensamiento que se juega, mucho más con la cabeza que con los pies». Günter Grass, el alemán que en 1999, fue premiado con el Nobel de Literatura y recibió el premio Príncipe de Asturias, escribió el siguiente poema:

Lentamente, el balón ascendió en el cielo.

Entonces se vio que las tribunas estaban llenas
habían dejado sólo al poeta en la portería
pero, el árbitro pito: Fuera de Juego.

Tampoco el fútbol escapa de las adivinanzas: «Todos dicen que me quieren para hacer buenas jugadas, y, en cambio, cuando me tienen me tratan siempre a patadas». (El balón).

Como hemos visto, lejos, muy lejos de ser una forma de alienación moderna, el fútbol es una especie de poesía colectiva, de delirio sensible; quien no haya sentido esta sensación, seguramente es porque nunca ha tocado y acariciado un balón, ni se ha deleitado con el gusto que produce este artefacto redondo que baila las dichas y las desdichas de la vida o como apunta el novelista y premio nobel Mario Vargas Llosa (citado por Mauri, 2010): «Un partido puede ser una novela, por supuesto, porque tiene un arranque, un desarrollo, unos momentos de intensidad emotiva, con finales felices y a veces trágicos. La crítica de fútbol es una formidable máquina creadora de mitos, un espléndido surtidor de irrealidades que alimenta el apetito imaginario de vastas multitudes». Con todo cuanto sucede en una cancha he venido descubriendo que el fútbol y sociedad son parte de una misma cosa, pues hablar de fútbol es remitirse a colectivos, a grupos humanos, de alguna manera a la convivencia en sociedad y, porque además, el fútbol se constituye en una excelente metáfora idónea para desentrañar las contradicciones y la guerra cotidiana que es la vida, ante todo, porque cada uno de nosotros carga en sus hombros, no tanto los grandes momentos y las más significativas hazañas de su tribu, sino y principalmente, los silencios que produce la esperanza y la ineluctable capacidad del ser humano para construir sueños, sin utilizar dogmas ni fórmulas mágicas que lo conduzcan, sin mayor esfuerzo al paraíso terrenal.

El fútbol ha sido una suerte de coctel narcótico, que hemos venido bebiendo y disfrutando trago a trago, desde el mismo momento en que recordamos tener conciencia de nuestro ser y, la razón podría estribar en que las sensibilidades sobre el fútbol están ligados a la infancia, y más íntimamente a los escapes obligados de nuestra juventud, que como –en este deporte– poseen un cierto sabor a reminiscencia, en donde se atesoran momentos singulares de nuestra vida, que a veces brillan con mayor intensidad, por encima de muchos otros sucesos del pasado. Siempre la cancha de fútbol, ha sido un lugar de liberación de las pasiones humanas,

Cualquier partido de fútbol esconde un guion secreto, una trama finamente hilada en cada tiempo, la inmaculada irreversibilidad del momento único. «El fútbol es la suma de poesía, ajedrez y misterio», decía Rodolfo Braceli. Lejos de la táctica, la técnica, la decisión arbitral o la suerte, el fútbol oculta un código romántico, una poética propia, porque como afirma el escritor Manuel Juliá, el fútbol «tiene estadísticas pero también literatura, y que hay un escenario que es el propio estadio, un sueño verde,

que no tiene ni el Bolshoi, sobre el que no hay actores porque los que están sobre él se creen su papel» (García, 2015: 29).

Eduardo Sacheri, le sale al paso a aquellos que catalogan y proscriben el deporte subvalorándolo como productor de ciertas formas emociones, intuitivas y pasionales de menor valor, manifestando de forma contundente: «Hay quienes sostienen que el fútbol no tiene nada que ver con la vida del hombre, con sus cosas más esenciales. Desconozco cuánto sabe esa gente de la vida. Pero de algo estoy seguro: no saben nada de fútbol» (citado por García, 2015: 33). Sin duda, el fútbol produce esa sensación de libertad que palpita en los versos, como acicate que expresa la versatilidad de las letras para regatear y hacer el esguince a la censura prohijada por quienes aborrecen esta pasión de los pies y del alma; con sus entonaciones y sus versos Jesús Obed Ruiz Guerra (2015: 15), realiza una muestra de esa relación metafórica que emerge singularmente entre el deporte y la vida. Miremos:

A lo Panenka

Traté de colocar la pelota
justo en el centro,
en el manchón penal
de tu cintura.

Me perfilé con la diestra
y te miré de frente
decidido a anotar,
a ser el mejor goleador del año,
el mejor poeta del año.
Esperabas a una distancia
exacta de doce pasos.

En cuanto alcé la mirada
tus brazos se extendieron
deseando abrazar
intempestivamente
el embate que pretendía
perforar tu red.

Detrás del arco
las fotografías de tus padres
y los quince años de tu hermana
se concentraban en hacerse
escuchar desde la distancia,
se empecinaban en horadar
el esfuerzo casi profético

que realizaba para ignorarlos.

A mis espaldas
llevaba auestas los ánimos
de mis amigos de barrio,
con sus rostros
cuadriculados por el enrejado,
estremecidos en silencio,
pero alentándome
desde las oraciones
casi involuntarias
que elevaban a un
dios omniausente
para que me ayudara
a acertar el blanco.

Cerré los ojos con tibieza
antes de quebrar la cadera,
escupir al frente
y retroceder agachado,
rozando el pasto con la yema
de los dedos medio y anular
que dejaron escurrir
sobre mi frente
(al persignarme)
un par de gotas
que se habían regado
dentro de la media
luna de tus pechos,
minutos antes del encuentro
para dotar
con mayor rapidez
el terreno.

Comenzaste a saltar
de un lado a otro,
sobre una línea horizontal
e invisible dibujada
debajo tus piernas,
apurándome a que ejecutara
la pena máxima.

En las manos sostenías rehiletes
y la división de Cassini
no habría sido suficiente

para devolver tus ojos
a sus órbitas.

Los bóxers que llevabas puestos
recordaban a los jugadores
de los años ochenta;
las medias apenas
habían sufrido un ligero
rasguño cuando atajaste
a mano cambiada
mi primer ofensiva,
y la sudadera de colores
que usabas de pijama
–una Campos de imitación–
habría sido perfecta
para dirigir el tránsito
afuera de alguna primaria.

1.3. El maravilloso contenido de lo irracional en el fútbol: esa otra narrativa misteriosa y fantástica

Entiendo que un deporte como el fútbol, por su carácter ritual, por su espíritu lúdico e impredecible y por ser una fuente excepcional y rica en historias –una vez el balón circula por el césped– ha seducido a un gran número de escritores, toda vez que en él encuentran narrativas que pueden expresarse literariamente, ya Walter Benjamin (citado por De la Garza, 2000: 98), indicaba que, «la modernidad se explica por la primacía del mito sobre la verdad y la verdad se pone al descubierto en la esencia del lenguaje. Por eso la primera tarea del narrador no es la de informar, sino la de hacer de lo narrado experiencia del que habla y de los que oyen. En este sentido, la narración es palabra intersubjetiva, hecha para conocer, para recordar». Pero, para la narrativa occidental, las respuestas a los innumerables problemas de la humanidad y de sus prácticas sociales, están reservadas para ser interpelados exclusivamente desde los estrechos marcos del conocimiento experto; otras formas narrativas han sido expulsadas por la falta de «rigor» en su capacidad cognoscitiva e interpretativa; desde esta atalaya, se dice que la literatura solamente está hecha para narrar, contar historias; pero afortunadamente, a este concepto de realidad mezquina y perezosa, emparentada con los derroteros del imaginario moderno de un progreso devastador e ilimitado, le vienen surgiendo otras narrativas que llenan el vacío copado desde esa razón calculadora y totalizadora,

que en su intención invisibilizadora considera como ridículo, aquello maravilloso que contiene lo irracional, lo misterioso y fantástico²⁰.

Para quienes pretenden reducir la vida a la simplicidad del logos, a la empobrecida ceguera y sordera de la razón, es necesario recordarles, que existen otras narrativas que dan cuenta con mayor pertinencia de lo súbito e inédito de la condición humana, que trasgrediendo incluso, el orden establecido, desentieran y hacen visible otras facetas y nuevos aspectos de la realidad. Así entonces, con la poesía se recupera la sonoridad de la vida, o como lo sugiere Octavio Paz (2002: 1):

La poesía es conocimiento, salvación, poder, abandono. Operación capaz de cambiar al mundo, la actividad poética es revolucionaria por naturaleza; ejercicio espiritual, es un método de liberación interior. La poesía revela este mundo; crea otro. Pan de los elegidos; alimento maldito.

Aísla; une. Invitación al viaje; regreso a la tierra natal. Inspiración, respiración, ejercicio muscular. Plegaria al vacío, diálogo con la ausencia: el tedio, la angustia y la desesperación la alimentan. Oración, letanía, epifanía, presencia. Exorcismo, conjuro, magia. Sublimación, compensación, condensación del inconsciente.

Y, más adelante remarca en –una suerte de epitafio de la vida–, cómo la poesía «Pura e impura, sagrada y maldita, popular y minoritaria, colectiva y personal, desnuda y vestida, hablada, pintada, escrita, ostenta todos los rostros pero hay quien afirma que no posee ninguno: el poema es una careta que oculta el vacío, ¡prueba hermosa de la superflua grandeza de toda obra humana!». Esa forma otra de ver el mundo, la encontramos en Héctor Negro (2004: 84), cuando vanagloriando la palabra más rimbombante y más nombrada del diccionario futbolístico, nos dice:

iii Gol!!! (Génesis del grito)

Quando la «G» se agolpa en la garganta
como miles de «GES» que se atropellan,
para buscar la «O», irse con ella
y alargarla en el aire que se exalta.
Y se sueltan las dos, diseminadas,

²⁰ En el prefacio del libro *Deporte y Ocio en el proceso de la civilización*, Eric Dunning, al abordar la desprotección que ha hecho la sociología del deporte, reduciéndolo a un hecho marginal en la analítica disciplinaria, dice: «Más aún, la sociología ha tendido a limitarse a los aspectos «serios» y «racionales» de la vida, resultado de lo cual la diversión, el placer, el juego, las emociones y las tendencias «irracional» e «inconscientes» de hombres y mujeres reciben escasa atención en la teoría y la investigación sociológicas. El deporte, la guerra y las emociones tal vez parezcan el saco viejo donde se guardan los temas olvidados, pero si reflexionamos sobre ello un momento veremos cómo se traslapan entre sí y hasta puede que de manera significativa. Así, el deporte y la guerra implican tipos de conflicto que se entrelazan sutilmente con formas de interdependencia, cooperación y formación de grupos «nosotros»–«ellos». Además, ambos pueden despertar emociones placenteras tanto como dolorosas y conllevan una compleja y variable mezcla de comportamientos racionales e irracionales» (Elias y Dunning, 1992: 13-14).

detrás de otras iguales que estallaron.
 Y disparan peñones que rodaron
 y van por las distancias asombradas.
 Y la «L» final, como un tañido,
 como un sonido de metal vibrante,
 tiembla cuerda de pulso electrizante,
 buscando el diapasón de los latidos.
 Juntas las tres serán el grito sumo.
 El que esperó creciente, agazapado.
 El que se da o no se da, más dado
 tiene pólvora, chispa, explosión, humo...

1.3.1. El fútbol en Popayán un fenómeno social estereotipado callejero y vagabundo

El fútbol es también un pretexto para recordar la adolescencia. Recuerdo los potreros de ese Popayán suburbial y pueblerino, donde se practicaba este deporte de escapatorias a la seriedad coloquial de la ciudad ensimismada en su pulcritud mojigata; Mario Delgado, al referirse a esa Popayán de finales de la década de 1970, la ha descrito como:

[...] una ciudad provinciana cuya vida giraba alrededor de la Universidad del Cauca. Los estudiantes que llegaban de varias regiones de Colombia le daban un colorido al acontecer y un aire más cosmopolita que otras ciudades de la provincia andina colombiana después del Frente Nacional. Popayán había sido una de las ciudades claves para la conformación de Colombia. Había nacido allí uno de los personajes históricos más importantes para el país en el siglo XIX, Tomás Cipriano de Mosquera, secretario de Bolívar, reformador liberal que fue por dos veces presidente de Colombia. Varios próceres y familias criollas importantes, asimiladas por fuertes palancas y parentescos a la burocracia estatal, tenían su origen en Popayán y el aire que se respiraba era el de una ciudad decadente pero que todavía poseía un peso específico en el acontecer nacional. Popayán, según un poema de Gustavo Wilchex, era una noble y vieja tía venida a menos que no se quiso ir a vivir a Bogotá por miedo a los divorcios y a los ascensores. (Delgado, 2009: 7).

Para esa época, a las fuerzas retardatarias de la élite gobernante, se le escapaba entre los dedos la visión hegemónica de su poder ante las fuerzas emergentes que en sus prácticas producían intermitencias, movimientos, turbulencias y simultaneidades, en los que los modos de vida adquirían connotaciones singulares, espacios fragmentarios pero creadores de ciertas afinidades, quizá mediadas por las necesidades de reconocimiento que provocaba ese nuevo lugar de incertidumbres, soledad y anonimato. El jugador de fútbol de esos tiempos era un personaje de zonas ambiguas donde la ciudad se mezclaba con el campo; el pequeño casco urbano de Popayán estaba rodeado por extensas pastizales, lagunas y potreros, espacios en los que se improvisaban las canchas; quizá muchos de los jugadores que nos reuníamos

proveníamos de zonas campesinas o productos de las migraciones que empezaban a posicionarse en esos lugares y a «deslucir» con sus asentamientos la asepsia y pulcritud de la añorada «ciudad blanca», la «Jerusalén de América». Esos escenarios de práctica deportiva se constituyeron en nichos de acercamiento, de confluencia de formas de ser y de estar, que propiciaron nuevos usos y prácticas del espacio urbano, escenario de múltiples e insólitas relaciones, en las que fluían disímiles narrativas en constante movimiento producidas por esas coyunturas relacionales. Esos muchachos surgidos de los baldíos y de los ambientes refractarios se convertían en jugadores, antes de emprender el camino al trabajo o decidir el rebusque en la calle, porque frente al desarraigo y la soledad, el fútbol –con su culto al coraje, a la astucia, al individualismo– se erigía en una tabla de salvación contra la socialización forzada provocada por en el imaginario y la narrativa de una aristocracia en decadencia, o como de manera aleccionadora lo refiere Eduardo Galeano (2010: 243–244):

Juego, luego soy; el estilo de jugar es un modo de ser, que revela el perfil propio de cada comunidad y afirma su derecho a la diferencia. Dime cómo juegas y te diré quién eres: Hace ya muchos años que se juega al fútbol de diversas maneras, expresiones diversas de la personalidad de cada pueblo, y el rescate de esa diversidad me parece, hoy día, más necesario que nunca. Estos son tiempos de uniformización obligatoria, en el fútbol y en todo lo demás. Nunca el mundo ha sido tan desigual en las oportunidades que ofrece y tan igualador en las costumbres que impone: en este fin de siglo, quien no muere de hambre, muere de aburrimiento.

En estos escenarios barriales de la Popayán de los años 70 y 80, se fermentaba y cuajaba la trasgresión y la anormalidad, esas otras formas de sociabilidades desbarrancadas, que se viabilizaban a través de este deporte, donde los arcos eran imaginarios, la escogencia de los jugadores para el «picado» se realizaba por sorteo jerárquico desde el más avezado crack hasta el de menor rango y cualidades individuales para acariciar la pecosía. Esos potreros, todos casi extinguidos por la invasión de la devastadora modernidad constituían y –constituyen hoy– nichos rememorativos de un pasado no muy lejano: La casilla del soldadito, el parque infantil de Alfonso López, los Sauses, Llanolargo, El Templete (hoy Tulcán), El Guayabal, El Maracaná (Santa Inés), el Achiral, el molino Moscopán, Obras Públicas, las canchas de los Hoyos, la Villa Olímpica, etc.; todos lugares donde el fútbol se volvía romántico y la reivindicación y defensa del barrio era signo de identidad. En esos espacios, se fue volviendo costumbre, cada sábado o domingo, escuchar un grito colectivo cuando la pelota era recogida en el fondo de la red temblorosa, previamente adornada por el dribbling que encandilaba las pupilas y producía una inefable sensación de gozo, una suerte de metafísica irracionalista practicada por un cúmulo de descarriados y desarraigados que estaban allí para hacer un quite doble: al contrincante y a la vida, con su instinto humilde y su sabiduría popular, porque el fútbol es eso: «Un juego hermoso, canallesco, lírico, especulativo, épico, asquerosamente trivial; y que remite en nosotros a la belleza y a la tontería, a la alienación y al placer más genuino. En el fondo, es una defensa razonada de algo que nos involucra y define. Se puede cambiar de partido, mujer,

religión, sexo y nacionalidad sin que lo acusen a uno de traición, pero no es posible pasarse a otro equipo sin perder el derecho a mirarse al espejo» (Sasturain, citado por Bocanera, 2005: 14).

Cuando corrían los finales de la década de los 70 y, se inauguraba una nueva década, aún el fútbol en Popayán tenía dolientes, recuerdo los torneos de la liga, que enfrentaban a los barrios más populares de la ciudad: Alfonso López, Los Hoyos, las Américas, la Esmeralda, el Modelo, Pandiguando, Los Sauces, etc.; con dirigentes connotados como Gerardo Zamora, Hernando Guzmán, Hernando Albán, Pedro Bonilla, Pablo Hincapié, Saturnino Guzmán, Eduardo «El Tarato» Álvarez, el Sargento Marcos Rivera, por tan solo citar unos cuantos. Para aquella época descollaban figuras emblemáticas del fútbol Caucaño como Hugo Guevara, un zaguero corpulento de andar pesado y decisiones ágiles, era un lugarteniente del área; iba al choque sin dudar, al igual que un depredador marcaba su territorio como un animal de presa, dejando su propia señal de presencia inefable, no permitiendo pensar por un instante al delantero; anunciaba libidinalmente a sus potenciales rivales que ese espacio donde él instalaba su generalato había sido ocupado dictatorialmente; ese imperativo constituía una declaratoria de defensa de la propiedad, para mantener a sus competidores a cierta distancia. Leía el juego con capacidad de anticipo y colocación; para él no existían medias tintas, su carácter fuerte y su impulso anímico en la cancha le conferían un liderazgo natural para oponerse a la fuerza agresiva del adversario. Delante de él como la avanzada de una batalla, se ubicaba Germán el «Chonto» Lugo, un mediocampista multifacético, quien con su dinamismo y fuerza aportaba el talento sobre todo alimentando a los volantes de creación; mantenía el control de la acción ofensiva del rival; con el buen manejo del balón realizaba lanzamientos aéreos devastadores hacia el área contraria; se constituía en una suerte de epicentro del equipo, encargado de retardar el ataque del contrario cortando y elaborando el juego con habilidad; realizaba cambios de velocidad y múltiples asistencias para la llegada al gol. Fue un jugador temperamental, impetuoso, no obstante, equilibrado y ordenado en su desempeño.

Quizá estos dos jugadores que pasaron por el equipo profesional de los Millonarios, sean los últimos referentes de ese fútbol exquisito de las otrora glorias del fútbol caucano de la década de los 60, que según cronistas de la época, fueron verdaderos estandartes, artistas del balón, que desparramaban las miradas cuando tomaban la pelota para hacer circular sus fulgores; entre los que se destacaban están: Fernando «el bombillo» Castro, Iván «el ternero» Salcedo, Ramiro Viáfara, Pedro Sánchez, Luis Bermúdez, Otoniel Quintana, Víctor Truque, Omar Fernández.



Selección Cauca 1965



Equipo profesional de Millonarios. Germán «Chonto» Lugo, tercero de izquierda a derecha en la fila de pie. Hugo Guevara, cuarto en la misma fila.

Entre ellos el de mayor visibilidad fue Fernando «el bombillo» Castro, jugador de la selección Cauca de 1965, Millonarios, Deportivo Cali, Bucaramanga y la Selección Colombia. Cuenta el propio protagonista, que desde la cuna vivió un mundo de vicisitudes; su familia estaba conformada por catorce hermanos, siete hombres y siete mujeres; pero también desde que tubo uso de razón, le había confiado un secreto a su madre, le confesó que en la aureola de uno sus sueños recónditos, estaba indefectiblemente impreso, con letras de mármol, ser jugador de fútbol profesional y ella –sin conocer una cancha– había avalado sin reparos esa osadía fantasmagórica, convirtiéndose a partir de entonces en su fiel y más acérrima confidente; pues como lo dice el propio «bombillo» Castro, para la época Popayán era un pueblo perdido en las coordenadas de la geografía nacional, cuya única conexión con la ciudad más cercana que era Cali, se hacía a través del ferrocarril en aproximadamente doce horas. Pero él empeinado en cumplir su sueño que, era una especie de tempestad que empezaba a arrasarlo, no escatimó esfuerzos para abordar esa aventura entrañable que le permitiría escapar al tortuoso futuro que para la época le esperaba en esta comarca irredenta y gris que discurría en medio de un letargo monocorde.

Recuerda con alegría, cómo después de vender al vecindario del barrio Empedrado y sus alrededores, los tamales más exquisitos preparados con arte y magia por la sazón de su querida madre; dejaba junto a la cancha el canasto y el producido del día, para entregarse al divertimento erótico del fútbol, en el potrero del parque infantil, en donde en medio de montículos y huecos, con una pelota pesada e inflada con el aire de la esperanza y con cuatro piedras o ladrillos como porterías, se alzaba el altar de la alabanza del balón. Allí en ese campo, casi inhóspito, se escenificaban los encuentros que reunían la muchachada del barrio Lora, Alfonso López, el Empedrado y San Camilo; en ese espacio poco estético, pero lleno de afectos y de camaradería, se compartía el festejo del jolgorio desquiciante de esa suerte de juego de la vida; ese que como dice Eduardo Galeano: «hace que el hombre sea niño por un rato, jugando como juega el niño con el globo y como juega el gato con el ovillo de lana: bailarín que danza con una pelota leve como el globo que se va al aire y el ovillo que rueda, jugando sin saber que juega, sin motivo y sin reloj y sin juez» (Galeano, 2010: 2).



Selección Colombia 1969.

Parados de izq a der: Edgar Gaviria, Oscar López, Luis Largacha, Germán González, Fernando «Bombillo» Castro. Abajo en el mismo orden: Francisco «Pacho» García, Jorge «Tato» Gonzáles, Jorge Ramírez Gallego, Nicolás Lobatón y Gustavo Santa (Foto el Pulso del Fútbol).

Si se requiere de una explicación del porqué de los fulgores de ese fútbol lírico de la década de los 60, hay que señalar sin reparos a la dirigencia de la liga Caucana de entonces, imbuida de una probidad a flor de piel: Ciro López, Aurelio Chávez, Salvador Chávez, Hernando Guzmán y el Padre Casas; sin ellos, el fútbol Caucano, no hubiese brillado con luz propia y hubiese permanecido en el anonimato, privándonos de las hazañas inolvidables de esa camada de excelsos prestigiadores del manejo del balón. Un día cualquiera, vendrá un ángel bienhechor, a devolvernos el ovillo y los juguetes de sueños de niños y a hacernos sentir la emoción de revivir viejos piques y regates olvidados.



Millonarios 1969

Parados de izq. A der.: Roberto Guzmán, Julio Edgar Gaviria, Amadeo Carrizo, Finot Castaño, Mengalvio y Rodrigo Gómez. Abajo: Plinio Godoy, Oscar 'Pacho' García, Alejandro 'Maestro' Brand, Juan José Rodríguez y Fernando 'Bombillo' Castro.

Así que, que recorriendo las canchas de nuestras barriadas «patojas» se puede llegar a explorar otras maneras de estar, a dilucidar otras narrativas, a explorar diferentes maneras del ser Payanés y a encontrarse con otros desafíos de la vida y de realidades que contrastan con el imaginario aséptico de la ciudad blanca prohijado por el discurso oficial. En efecto, el juego como una obra de la fantasía creadora, como expresión de libertad sin coacción, paulatinamente va creando un mundo sin finalidad práctica, libre de lucro y de ventajas individuales.

En un acto de regresión, puedo decir, que los futbolistas que conocí de niño, por allá en la década de los 70, eran verdaderos héroes por lo que hacían en la cancha. Me gustaban los desbordes endiablados de Víctor Truque, un negro longilíneo que hacía gala de una habilidad natural y, con la audacia de su cuerpo y la pelota inquieta, danzaba sin importar el rival con el que se encontraba enfrente, el balón de cuero fue el juguete que descubrió para ver pasar la vida creativamente. En este pueblo de blancura impuesta, este hombre de pelo quieto, hizo quedar bien a su raza negra, pues engalanaba las canchas con sus asombrosas gambetas pulidas en la calle y los potreros durante muchos años de su existencia. Pedro Bonilla, un hombre cuya familia de jugadores, hace parte de la diáspora llegada a esta planicie con la

máquina del «progreso» en que se constituyó la extensión de las redes del ferrocarril del pacífico; era un puntero derecho dotado de una gran técnica y explosividad, desequilibrante por los extremos, un rematador contundente cuando se le requería; al igual, su hermano Diego Bonilla, se caracterizaba por ser un jugador temperamental. Para Diego este juego era un sueño hecho éxtasis, desde que llegaba a la Villa Olímpica, a jugar los torneos de la Liga Caucana, sus piernas trepidaban ansiosas por las ganas de correr y driblar; sus rivales lo miraban de reojo, porque su cuerpo traspiraba fuego y pasión en búsqueda de gloria; cuando recibía la redonda giraba sobre sí mismo como un torbellino para ver pasar fugaces e impávidos a sus contrincantes, saliendo airoso del cerco de botines enemigos. Manejaba el balón como si sus guayos estuviesen imantados y los taches de hierro lo adhiriesen a su corporeidad.



Selección Cauca de inicios de los años 70.

Pedro Bonilla último de izquierda a derecha de la fila de pie. Víctor Truque y Antonio Sánchez, segundo y cuarto respectivamente de la fila de los hincados de izquierda a derecha.

Hoy a sus años idos –al igual que los rivales de entonces–, mira de reojo el transcurrir de la vida y observa en la pantalla imaginaria de su reminiscencia, aquellas tardes gloriosas, en las canchas suburbanas que alabaron su maravillosa presencia o recuerda con cariño y nostalgia su paso por el América de Cali y el Cúcuta Deportivo, equipos en los que con fuerza y decisión dejó impreso su nombre y el de su terruño.

Consuetudinariamente, los fines de semana, junto a sus hermanos, se lo ve divagar, con pasión juvenil, por los pocos escenarios deportivos públicos que aún subsisten; buscando puñados de tiempos gloriosos que ya no están allí; gritando y dirigiendo, en medio del barullo de la gente, para intentar fallidamente organizar los desplazamientos anquilosados de los sexagenarios jugadores que militan en su eterno y amado Deportivo Popayán, uno de los clubes más antiguos de la ciudad que está ad portas de cumplir los 60 años de existencia.



Cúcuta Deportivo. Diego Bonilla, de izquierda a derecha tercero en la fila de pie

Antonio «Toño» Sánchez, su verticalidad y habilidad para el desmarque y su capacidad para el desborde con agilidad y técnica en el control del balón, lo distinguían de sus compañeros; cómo olvidar las salidas con la pelota dominada, la cabeza erguida y la fuerza elegante de Orlando «El cocho» Guevara, quien con la sutileza que le caracterizaba, trataba la redonda con una técnica y visión de juego depuradas; su gran capacidad de anticipo a las jugadas y el consiguiente despliegue agudo para ubicar las posiciones de vanguardia de sus compañeros de equipo, le permitían dar el primer pase para iniciar el ataque mortífero inmediato, en contra del equipo rival.

También es merecedor de crédito el «Mono» Concha, un jugador de una tranquilidad pasmosa; trataba la redonda con la seguridad del camino marcado;

pareciera que jugando nadie le exigiese responsabilidad alguna, lo único que le preocupaba era la minucia de su arte de tratar el balón como a un oso de felpa, de allí se desprendía su compromiso para con él y para con el mundo del fútbol que le rodeaba. Con su estilística sutil y penetrante marcaba los tiempos del partido; con ello no quiero decir que fuese de una personalidad inefable o que viviese en las nubes, era una rémora del Popayán tranquilo, un hombre que con su jugar pausado, estaba en contacto con la realidad más íntima de su época, una manera diferente de comunicar con los pies y a través del balón, los ires y venires de una historia archivada y en el olvido. Era de esos jugadores que no necesitaba correr para jugar, con un ritmo lento pero seguro era capaz de burlar la táctica y estrategia del entrenador, pues su intuición y magia natural desbordaban el carácter racional, que en oportunidades, se pretende incluirle a lo inesperado e imprevisto del fútbol. Lo vi jugar en los potreros de Llano largo, había nacido del barrio, para el barrio y para el deleite del barrio; a pesar del silencio de sus palabras y de su aletargado caminar, sus piernas fueron siempre una forma sutil de conversarle a la vida de las barriadas patojas; se equivocan feo –nos alecciona el maestro Galeano– «quienes creen que las medidas físicas y los índices de velocidad y de fuerza determinan la eficacia de un jugador de fútbol, como se equivocan feo quienes creen que los test de inteligencia tienen algo que ver con el talento o que existe alguna relación entre el tamaño del pene y el placer sexual. Los buenos jugadores de fútbol pueden no ser titanes tallados por Miguel Ángel, ni mucho menos. En el fútbol, la habilidad es más determinante que las condiciones atléticas, y en muchos casos la habilidad consiste en el arte de convertir las limitaciones en virtudes» (Galeano 2010: 185).



Selección Cauca de inicios de los años 70

Orlando Guevara «El Cocho» el octavo en la primera fila de pie. Antonio Sánchez (Piña), hincado de izquierda a derecha el tercero de la fila)

Denis Cabanillas y Faiber Chamizo, dos personajes cuya destreza y fortaleza provenían del asfalto urbano que los había educado. Sus vidas estuvieron impregnadas de luces y sombras, pero en las canchas y en la calle se la jugaron por la irreverencia y desobediencia con las reglas impuestas por la institucionalidad; seguramente será porque a diferencia de otras actividades; en el fútbol, se vive el instante, no se acumula ni atesora nada, tener pergaminos ayer, no cuenta para el hoy y mucho menos para el mañana; las satisfacciones y las alegrías del pasado no pueden reflejarse y resarcir las angustias del presente; no existe la compensación del recuerdo; la euforia y la santificación momentáneas y efímeras, pueden transformarse en pena e indignación, cuando el transcurrir del tiempo cobra su peaje; ya José Ortega y Gasset, había dicho que sólo a través del naufragio sería posible llegar a la vida auténtica; así lo refería en su relato: «La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación. Por eso yo no creo más que en los pensamientos de los naufragos. Es preciso citar a los clásicos ante un tribunal de naufragos para que allí respondan ciertas preguntas perentorias que se refieren a la vida auténtica» (Ortega y Gasset 1983: 397–398).



Selección Cauca de los años 70

German «El Chonto» Lugo, quinto en la fila de pie; El «Mono» Concha, sexto en la misma fila. Denys Cabanillas, hincado de izquierda a derecha el primero de la fila.

En este pequeño mosaico del recuerdo de mi deleite rememorativo, no puedo dejar de nombrar la figura felina de James Mina Camacho, a quien conocí repartiendo casa por casa los recibos de energía de Cedelca, la empresa pública de energía del Cauca; luego en las canchas de la Villa Olímpica, se transformaba en una suerte de felino que como una ráfaga se movía de poste a poste sobre la línea de gol, como marcando un territorio para hacerlo infranqueable. Nunca renunció a reivindicar a su terruño el pueblo Caucaño de Padilla estampando –como profesional del Santafé– en su buzo los nombres de su municipio y de su departamento, para recordarle al país, a través de su figura, que existen otros mundos desconocidos, desde donde con sacrificio y tesón se puede alcanzar lo que con facilidad se le niega a la gente de color. Con sus pintorescas y originales atuendos, dibujaba entre los tres palos un arco iris de alegría, o quizá de remembranza a los Dioses Africanos, esos que tiñen de sabor los vericuetos de la vida. Dicen que tenía más de cincuenta buzos de colores, para engalanar y cuidar el arco y resguardarse de la artillería pesada de los delanteros de los equipos contrarios.



Selección Cauca de los años 70
(James Mina Camacho, de pie de izquierda a derecha el tercero de la fila)



Equipo Santafé de los años 70
(James Mina Camacho, hincado de izquierda a derecha el tercero de la fila)

Cuando aún se podía disfrutar de buenas intenciones con que había sido promulgado y defendido el buen lado del Estado Benefactor, el deporte en Popayán y –especialmente el fútbol– era apoyado por empresas públicas o mixtas como Centrales Eléctricas del Cauca, TELECOM, La Mina de Puracé, y posteriormente el Servicio de Salud del Cauca. Cómo no recordar el equipo de TELECOM, de los años 70, con figuras como: Germán «Chonto» Lugo, Erasmo Ortiz, Hugo Guevara, Jaime Martínez, Armando Niño, Antonio «Toño» Sanchez, Amilcar Velasco, Victor Chará, Víctor Ramírez «Pachula», Ricardo Suarez «Prospérité», Jairo «El Gallo» Cuéllar, Carlos «Saco» Hidalgo, Javier «Javo» Martínez y, uno que resaltaba por sus dotes de habilidad y fortaleza corporal, les hablo de Henry «patacón» Martínez, un petizo con quien hasta el más sabueso gladiador del circo Romano se estrellaba; con su diminuta figura escondía el balón, lo protegía, lo pegaba a su cuerpo, para disfrutar su encanto; demostrando que en este deporte la democracia aflora por generación espontánea, pues el jugador no requiere ser el más corpulento, el más alto, sino tener la suficiente habilidad, inteligencia y repentismo para erigirse en el director de la fiesta sacra del divertimento, como lo sugiere Mario Vargas Llosa (2010):

Además de justa, una cancha de fútbol es un espacio igualitario, que excluye todo favoritismo o privilegio. Aquí, en este césped marcado por la tiza, cada cual vale por lo que es, por su destreza, empeño, ingenio y eficacia. Ni el apellido ni el dinero ni las influencias cuentan lo más mínimo para meter goles y merecer los aplausos o silbidos de las tribunas. El jugador de fútbol, por otra parte, ejercita la única forma de libertad que la sociedad puede ofrecer a sus integrantes, so pena de desintegrarse: la de hacer todo lo que quieran que no esté explícitamente prohibido por unas reglas que todos aprueban.



Equipo de Telecom de los años 1973
(Henry Martínez, hincado de izquierda a derecha el segundo en la fila)



Equipo de Telecom de los años 1973



Equipo La Mina Puracé. Parados de izquierda a derecha: Carlos Hidalgo, Julio Cobo, Guillermo Vivas, Carlos Eliécer Chaves, Ciro Solarte, Luis Bermúdez y Víctor Ramírez (Pachula). Hincados en el mismo orden: Antonio Sánchez, Velasco Puscaz, Jaime Martínez y Diego Salazar.



Equipo de la Mina de Industrias Puracé 1967

Ningún otro deporte regala esa infinita posibilidad del ejercicio del poder desde el ritual del dominio, la plasticidad y el juego erótico en otra dimensión. Instalado en la bruma del tiempo, me encontré con Henry Martínez, en su bunker de la rumba, que ha construido y en donde se ha retirado a disfrutar en sus años de descanso obligado, quizá queriendo retener los sonidos de la ciudad pequeña, que se vienen perdiendo en los laberintos urbanos de la ciudad moderna. Allí en ese espacio salsero, que le ha dado en llamar «Tardes Cubanas», cuya apertura se hace todas las tardes de domingos, se le encuentra al pie del micrófono animando «pa' calentar el parche», para deleitar el oído melómano de incontables oyentes, pero sobre todo amigos de marras que se ven atraídos por los sonidos bestiales de las músicas de nuestro patio latino.

1.3.2. La fiesta y el ritual futbolero en las barriadas Payanesas, constituyen un acto de trasgresión a la racionalidad productiva

Del equipo del barrio Alfonso López, recuerdo al «Patón» Abella, un hombre nacido de la penuria, que driblaba las dificultades para transformar carencias en poderosas ventajas; que hacía exquisito el tratamiento del balón, porque lo había aprendido a dominar de manera innata en la calle, al igual que le hacía el quite y la triquiñuela al destino para poder sobrevivir. El talento que plasmaba con su fútbol, se constituía en la tabla de salvación para despistar y escapar de la pobreza y de la agreste vivencia cotidiana de un barrio de la periferia como Alfonso López, porque el fútbol

es una especie de ruleta, con cuya diversión –por instantes– se socavaban las precariedades de la existencia. Así entonces, la calle o el potrero eran y, aún siguen siendo, el sitio predilecto, en donde entre el polvo, la maleza y la marginalidad se construyen los sueños de una vida dedicada a esta gran pasión; en esos espacios a este hombre, consagrado a la noble tarea de reciclar basura, la «pelota lo busca, lo reconoce, lo necesita. En el pecho de su pie, ella descansa y se hamaca. Él le saca lustre y la hace hablar, y en esa charla de dos conversan millones de mudos. Los nadies, los condenados a ser por siempre nadies, pueden sentirse álguienes por un rato, por obra y gracia de esos pases devueltos al toque, esas gambetas que dibujan zetas en el césped, esos golazos de taquito o de chilena: cuando juega él, el cuadro tiene doce jugadores» (Galeano, 2010: 5-6).



Parados (de izquierda a derecha) Oscar Burbano (el tuerto), Eduardo Lemus (el chaparro), Víctor Manuel Castrillón (langaras), Alfonso Abella (el patón), Alcibiades y Antonio González (el negro Toño), dueño de un grill en la calle 15 de Alfonso López donde remataban los partidos); abajo (de izquierda a derecha) Julio Chindicué, el negro Jorge, Jaime Botina (ganga), Carlos "calambre" y Ary Marino Paruma. Cortesía de Darío Castrillón.

Otra figura singular fue Manuel Ayala, el hijo de la vendedora de chontaduros de la galería de la esmeralda, un hombre nacido para la polémica, que le apostó a las irreverencias en todas las escenas de su vida y eligió la incertidumbre como el lugar de re-existencia permanente ante las arbitrariedades del destino; vivió a la intemperie con sus pasiones y convicciones –a veces desmedidas–; escamoteó y

husmeó todos los recovecos para hallar en el camino lo inefable, escapándose del mundo para clavar su mirada inquisidora en toda forma de injusticia; con el mismo temple con que desarmaba a las hordas de las fuerzas policivas de la seguridad del estado en aquellas luchas estudiantiles del Liceo de los 70, se le veía en las canchas batiéndose como un gladiador en la disputa de cada balón que consideraba perdido. Frente a la degradación excluyente de una sociedad como la Payanesa, no se resistía al naufragio de la dignidad y colocaba su capacidad de ser humano para alterar el espacio vital de las pasiones, era una suerte de oráculo que iluminaba la persistencia de la vida, para exorcizar los poderes de la muerte y del horror. Su partida temprana, produjo momentos de gran exaltación y dolor, pero en lugar de llorarlo reímos, como si con esta paradoja reactiva pudiésemos minimizar la tensión de su pérdida y aceptar a la fuerza el no-lugar que dejaba la muerte.



Equipo de la Universidad del Cauca año 1977. De pie de izquierda a derecha, el cuarto jugador es Manuel Ayala.

La cancha de fútbol del barrio Pandiguando, fue y sigue siendo, el lugar de encuentro en el que se concentraron y aún se aglutinan, alrededor de un balón, los más disímiles personajes. Allí al borde de una calle larga que atraviesa el barrio, se sitúa el campo deportivo, que por cerca de casi cinco décadas, ha visto cómo el balón rueda sin temores, circula en un territorio indómito en el que se construyen

esperanzas, se movilizaban sentimientos y afinidades colectivas, identidades y solidaridades de pertenencia y de celebración común. Dos equipos reivindicaban la territorialidad de ese barrio popular construido hacia la década de los 60, con dineros del Instituto de Crédito territorial, esos son Racing y Olimpia, los enfrentamientos que se escenificaban tenían visos de batalla campal, aun cuando terminada la contienda se gestaba una suerte de goce colectivo. Allí conocí la pasión erótica de las mujeres por el fútbol; la barra mayoritariamente que animaba el enfrentamiento estaba constituida por una fuerza femenina vehemente; era una suerte de cofradía, una tribu a cuyas filas escalofriantes se sumaban los barones; incidían en el cambio de rumbo del partido, quizá por esa fiereza se les llamaba «Las Tigresas», pues planeaban estrategias para sabotear las decisiones regladas del árbitro de la contienda. La animación era una ritualidad pagana, un paraíso de ociosidad festiva; un tiempo que se consumía entre las fauces de la representación lúdica de este fenómeno profano de masas y los vínculos sociales de una comunidad ávida de emociones.



Racing de Pandiguando. Parados de izquierda a derecha: José Luis Toro, Enrique Mosquera, Marino Guevara, Mauricio Revollo, ¿, Mario escobar, Antonio Miranda, Tomás Ramos, Luis Carlos Ordoñez, Willian Moreno. Incados en el mismo orden: Guillermo Martínez, Mikey Vargas, Pucho Ordoñez, José Alvares, Rodrigo Vargas, Silvio Castrillón y Carlos Berrio.

En la cancha del barrio Pandiguando era un espectáculo digno de alabanza, observar, el malabarismo pegado a la piel de niños, jóvenes domando con sutileza una pelota de trapo o, un balón casi en ruinas derruido por la pobreza, hacerle el

quite a las piedras, a los montículos; eludiendo desechos y hasta animales, bajo un agreste sol canicular o, empapados como pollos bajo una lluvia torrencial. «Por más que los tecnócratas lo programen hasta el mínimo detalle, por mucho que los poderosos lo manipulen, el fútbol continua queriendo ser el arte de lo imprevisto. Donde menos se espera salta lo imposible, el enano propina una lección al gigante y un negro esmirriado y chueco deja bobo al atleta esculpido en Grecia» (Galeano, 2002a: 10), o como lo describe Federico Medina Cano, cuando dice:

Los partidos son hazañas épicas, son el espacio propicio para que el jugador demuestre su valentía y versatilidad, su espíritu de entrega y de sacrificio. Lo que el público espera de los jugadores es el prodigio, el gol imposible, la jugada sin antecedentes, sin ningún referente anterior. «El fútbol es el dominio de lo ilógico [...] es la dinámica de lo impensado». No es un deporte en el que pueda operar fácilmente la racionalidad, la especialización técnica, ni la precisión táctica. En sus resultados se conserva siempre la posibilidad del riesgo, de la intervención del azar y de la creación individual, esto lo hace diferente (Medina, 1995: 71).

En las canchas de la barriada, no hace falta la razón. La fiesta y el ritual futbolero, constituyen un acto de trasgresión a la racionalidad productiva, es el encuentro para el gasto, para el desperdicio –a decir de Jean Duvignaud, el sacrificio inútil–, no solamente de dinero, sino de los afectos y de las palabras. El fútbol nos entrega la posibilidad de asociar lo formal con lo informal, el derecho con la realidad, pues así las reglas posean un carácter rígido e inmodificable, al entrar en contacto con las emociones, se enfrentan a una implacable fuente de trasgresión, en donde se funden la razón y el corazón, la fuerza y el ingenio en una suerte de sincretismo cercano al éxtasis embriagador que produce hasta virtudes terapéuticas, pues su práctica disipa las angustias existenciales tan propias de nuestras sociedades sometidas a las más devastadoras precariedades. Así las cosas, este deporte constituye una suerte de «ascetismo gozoso», cuando el futbolista sale a la cancha, salta precedido de una imaginación creativa, o como lo dijera Valdano a «correr un riesgo, a dar un concierto sin partitura». «Lo que fascina del fútbol no es solamente su carácter de guerra en pequeña escala sino lo genial, lo que puede inventar o improvisar el jugador, lo que en su acción es imprevisible. En un partido lo que prima son los fulgores, el estruendo, las jugadas excepcionales». (Medina, 1995: 72).

En la rememoración que en cierto sentido está emparentada con la nostalgia, me he encontrado en las redes sociales un mensaje que me recuerda las reglas del fútbol callejero, son normas que no obedecen al ritual institucional y disciplinario de las grandes agencias que mercantilizan el fútbol, sino construcciones que subvierten ese orden que condena la osadía. Estas son como siguen:

1. El «gordito» siempre es el portero.
2. El partido acaba cuando todos están cansados.
3. Aunque el partido vaya 20-0 el juego se decide con «el último gol gana».
4. No hay árbitro.
5. No hay fuera de juego.

6. Si el dueño del balón se enoja, se jodieron todos, se acaba el partido.
7. Los 2 mejores no pueden estar en el mismo equipo, ellos son los que escogen.
8. El que pateo lejos el balón, va por él.
9. Cuando el gol es polémico todo se resuelve en «Gol o penal».
10. Si eres el último en ser elegido, es una gran humillación.
11. Se cobrará falta si el otro sale llorando o es una caída fuerte.
12. Los que menos saben jugar se quedan de defensas.
13. Los partidos de larga duración ocurren cuando llueve.
14. Si en la calle hay muchos autos estacionados y pasan varios seguidos, se detiene el partido.
15. Si se apuesta un refresco (o bebida) es como jugar una final.
16. Las porterías son 2 piedras, pero siempre habrá un equipo que tenga la portería más chica.
17. Se detiene el partido cuando pasa un auto o una persona.
18. Si el balón queda atrapado en un auto, jardinera, etc. Se debe de decir «Pido mano».
19. Si hay penal, quitan al «gordito» y se pone el más bueno.
20. Siempre hay un vecino que no te deja jugar y amenaza con llamar a la policía.
21. El primer gol se quita la camiseta.

El mejor reloj, para cronometrar la duración del partido es el cansancio, cuando este llega, todos los actores se ponen de acuerdo para dar por concluida la contienda. Aquí no hay lugar a faltas, ni a fueras del lugar, porque el árbitro no existe; el número 9 está extinguido, en cambio es de suma importancia el «güevero», el que se mantiene conversando con el arquero; si aceptas ser partícipe del jolgorio, debes igualmente estar dispuesto al sacrificio de dar y recibir con la boca callada, en una suerte de ritual darwiniano de la supervivencia del más fuerte precedida de la ley del Tali3n, esa del «ojo por ojo y diente por diente»; sólo tiene salvación el dueño de la pelota a quien se le otorga inmunidad, así sea el peor jugador, pues sin ella la cancha será una sumatoria de desolación. Aquí no hay lugar a uniformes, ni marcas rimbombantes; en ocasiones se juega descalzo y con la ropa con la que se ha salido a la calle; allí en la calle o en un parque cualquiera, se improvisa la cancha, como lo relata desprevenidamente Felipe García, en una tarde de lluvia en la Popayán de las márgenes:

El semáforo pasa a verde y el colectivo retoma el camino hacia el centro de la ciudad. Y mientras termina la curva de la calle alcanzo a ver por el cristal trasero del bus el agitar nublado de las manos, imagino escuchar cómo los gritos de euforia silencian el pito del árbitro, que autoriza el saque de consuelo del equipo de «rodillones», a su edad, deshonorado. Miro mi reloj: son las 2 y 35 de la tarde de un martes gris de junio y sonrío. Poco antes ha empezado a llover de nuevo en Popayán, y aun así el público del partido, los *peperos* del barrio Bolívar y otros a quienes no distingo, se mantienen absortos ante el enigma del final, felices entregan su ocio intacto a la magia del juego, que de seguro terminará con un amistoso brindis de cervezas en una de las cantinas del sector. Lo que supongo era hasta el momento un templete destinado al foro

público del nuevo parque Carlos Albán es ahora una cancha de futbolito. De este lugar asoma el rostro remozado de un nuevo escenario urbano que ocupa en la memoria el sector del antiguo parque del barrio Bolívar y el fallido parqueadero que oscureció por 13 años el paisaje rural de la galería contigua, donde aún continúa el reverberar de la muchedumbre que defendió el derecho a seguir ocupando este lugar por la tradición de su trabajo. Personas sin nombre quienes construyen la ciudad de la diferencia para vivir a su modo, sin pedir permiso y sin hacer daño a nadie, de bellas y humildes maneras también como es jugar futbolito un día laboral (García, 2013: 294).

El futbolista de barriada es más descarado, más alegre, disfruta más el jugar, porque en la calle, en el parque, en el potrero o, en cualquier cancha improvisada, aprende a hacer lo que quiere, lo que le dictamina su intuición, es decir, a divertirse, a rodar y zigzaguear el balón sin temores, a ingeniárselas para hacer la finta más improvisada, que levanta la fuerza expresiva de quien lo observa, es el arte del dominio del balón, de la gambeta, es la posibilidad del engaño como virtud, como proeza, como sinfonía de una obra perfecta, encarnada en el cuerpo y en las extremidades de los hijos del potrero y de la calle. En la disputa de un partido, no es raro percibir una suerte de excitación teatral, acompañada de cierta heroicidad seductora propiciada por un cúmulo de emociones desencadenadas por el actor que está presente en la tarima del césped de la cancha; en donde la propia bola de juego tiene su protagonismo. La pelota posee una fuerza simbólica definitoria de situaciones, por eso,

En el campo de juego, la pelota es la que configura en el espacio en el que se desarrolla la acción. Ella sitúa a los jugadores, los agrupa y los dispersa, es el motivo de esa estrategia que tiene como objeto ubicarla dentro del arco contrario. La pelota se convierte en algo a la vez deseado y temido, cuya posesión es un privilegio y su pérdida un imperdonable fracaso. Si el fútbol es una forma de comunicación, la pelota es el contenido de un mensaje. Es también el líder que moviliza a veintidós jugadores sobre una cancha y atrae durante más de una hora las miradas y los pensamientos de miles de espectadores» (Pichón, Riviere, 1966 citado por Santoro, 2007: 229).

El fútbol como deporte aglutinador de multitudes y practicado especialmente en los sectores populares, se ha convertido en un poderoso catalizador de identidades colectivas, que en su cotidianidad recrea la memoria y en ese acto de rememoración va creando una historia particular, que se nutre de atributos que dan sentido a la existencia, es decir, de cómo nos reconocemos y autopercebimos. En las narrativas locales, se configuran formas de re-existencia, en donde se combinan tiempos diversos, heterogeneidades culturales, en una suerte de reconocimiento colectivo de identidades cambiantes pero sin riesgo de extinción. El fútbol, como lúdica del cuerpo crea una realidad alterna, que afecta o subsume –especialmente los fines de semana– la realidad cotidiana, no obstante en esa especie de suplantación de la rutina de la vida por el juego, este deporte constituye al mismo tiempo una forma de representación de las realidades marginales, esas construidas por fuera o a pesar de las narrativas institucionales dominantes; como bien lo dijera Verdú (1998), «A

estas alturas, el fútbol no sólo es el deporte rey, sino el deporte mágico por antonomasia». Cuando dos equipos se enfrentan, con ellos se confrontan dos clanes unidos por lazos particulares de solidaridad, en un ritual sagrado que es el partido y en un escenario dispuesto para el sacrificio: la cancha de fútbol; «cuando los aficionados se traban con palabras y golpes en las gradas defendiendo a un equipo ninguno pierde o gana personalmente; se gana o se pierde a nivel de tribu» (Verdú, 1980: 19). El carácter ritual, sagrado y arcaico que envuelve al fútbol y a sus fanáticos seguidores es descrito por Javier Olivera de la siguiente forma:

Según los planteamientos de D. Morris observamos que el fútbol tiene la virtud de transformar a los antiguos cazadores en jugadores de fútbol, cuya presa ya no es el animal salvaje sino la meta contraria y el balón se constituye en el arma asesina, como antaño lo era el palo de caza, el arco y la flecha, la jabalina y el arpón. De tal guisa la antigua caza ritual se reconvierte en un partido de fútbol con abundantes elementos cinegéticos. Parece ser, según el análisis antropológico, que el fútbol reúne una mágica mezcla de elementos presentes en la caza primitiva que hace que su exhibición resulte profundamente excitante para el espectador que presencia ese incomparable ritual futbolístico, permanente recuerdo e imagen de los primigenios hábitos de acceso y muerte de animales salvajes. De esta manera, el fútbol se hace preferible a los demás deportes de equipo, precisamente por asemejarse más a la auténtica secuencia cinegética (Olivera, 2007: 21).

La pertenencia al equipo de la barriada crea una forma de ser y de estar en el barrio como parte de la ciudad, que se renueva permanentemente, confirmando referentes identitarios fortalecidos al fragor de la confrontación; cada jugador asume la identidad que encierra los símbolos que representa, los coloca en escena al unísono con sus seguidores, quienes hacen suyos esos lazos comunes, hasta el punto de estatuir o redimir un «nosotros» como marca de pertenencia; se dice entonces, ganamos, perdimos, nos han pitado mal, hicimos una fiesta con el contrario, los humillamos, los derrotamos, nos pintaron la cara y, un largo etc., es decir, ninguno gana o pierde individualmente, se gana o se pierde a nivel de la tribu y; cuando los contrincantes enardecidos –antes, durante y después del partido– se aglutinan en bandadas para enfrentar la contingencia de la adversidad del juego, tal batalla no es otra cosa que un enfrentamiento tribal, una lucha próxima entre invasores e invadidos. Metafóricamente, se puede recrear esta escena, en términos de un combate:

Los equipos son hordas comandadas por un líder que actúa como centro y corazón de su grupo (es el número diez, el «guía»). Los jugadores pueden ser patriotas que defienden con coraje su patria o los colores de su equipo o mercenarios que se venden al mejor postor (cuando solo juegan para ganar y no para dar espectáculo se les llaman en forma despectiva «mercenarios del punto»). Son profesionales que desempeñan su oficio sin consideración por el otro o sin sentir la presión de la piedad. No existen débiles: en la cancha los que no dan la medida son cobardes. Tienen el sentido común de los luchadores: «el que pega primero, pega dos veces». El juego puede ser una guerra limpia en la que se respetan las reglas o una guerra que puede degradarse y convertirse en una pelea sucia, en una lucha cuerpo a cuerpo, en

una lluvia de golpes certeros o fatídicos que solo buscan dejar por fuera de combate al enemigo (Medina, 1995: 89).

Así las cosas, la calle y el barrio se constituyeron y aún—con menos incidencia—, se constituyen en el escenarios por excelencia de lo transgresivo frente a la normalización instituida. En el fútbol de barriada la calle es un lugar de encuentro, de sociabilidad; el fútbol, me cuenta Luis Carlos Ordoñez —un excelente marcador de punta de la selección Cauca de los años 80— era la base de la amistad, la excusa perfecta para juntarnos, para saborear el polvo de la tierra o el asfalto caliente. Los años 70 y 80 fueron los años más felices de mi vida, en aquella época la calle era la verdadera escuela, las horas pasaban raudas; luego la esquina del barrio era el lugar de las charlas interminables, del comentario sarcástico, de la risa burlesca y a veces hasta de la reflexión seria sobre los asuntos de la vida. Por su parte Silvio Castrillón, reconociendo las emociones de jugadores que vio en Alfonso López —el barrio de sus amores— describe cómo la gente se disipa de la rutina agobiante del trabajo material y encuentra en el fútbol la caligrafía fresca para escribir la intimidad de sus pasiones; me cuenta cómo Oscar «El Careta» Lemus, un obrero de construcción del barrio Alfonso López, ansía que con las primeras sombras de la tarde termine el rudo trabajo del cemento y el ladrillo, para escaparse a la libertad que le propicia la calle o el césped de un potrero alledaño vacío y, allí, junto a la tribu de amigos, expulsar la adrenalina, para finalmente acceder jubiloso a disfrutar las arbitrariedades de lo maravilloso que proyecta este deporte; es la epopeya del hombre común, ese héroe anónimo que con el fútbol ha logrado por instantes liberarse de la servidumbre del capital; en él pervive el alma nómada, habituada al aire libre, tratando de escaparse al yugo de la selva de cemento. En estos espacios las personas como «Careta», refrescan las faenas diarias y agobiantes con el juguete del balón, quieren siempre jugar más que ganar, priorizan el divertimento por sobre la competencia y el triunfo, al que aplazan hasta que sea posible, quizá «la pelota es la única varita mágica en la que puede creer. Quizás ella le de comer, quizás ella lo convierta en héroe, quizás en Dios» (Galeano, 2010:49).



Oscar «El Careta» Lemus, acompañado de Darío Castrillón Paz

Oscar «El Careta» Lemus –como se le conoce popularmente–, «un hijo del grito y la calle, de la miseria y del hambre, del callejón y la pena», está atrapado en una atracción irresistible y fatal, soñar con una pelota que en su rodar diario, a veces se convierte en la fruta prohibida, pues en su trasegar rutinario debe enfrentar, en el día a día, la maraña de los andamios buscando pesos con que comer. Es nuevamente el choque entre Apolo y Dionisos, entre la realidad abrumadora de lo racional y la fantasía servida en el plato diario del menú de la vida como sobremesa; no es fácil comprender estas escenas para quienes no han accedido a esos lugares en donde las pulsiones del cuerpo superan el asombro y donde lo fantástico se confunde con la realidad. Aquí en esta experiencia onírica, que parece surreal, los ciclos del tiempo se pueden trastocar, no existen barreras, la magia de las pasiones humanas se reinventan permanentemente y se hace evidente la naturaleza del hombre como ser precario, que se redescubre día a día en su vulnerabilidad frente al mundo; pero que aun así, se atreve a probar los frutos prohibidos, como combustibles que alimentan la vida, en una suerte de volver a subvertir el mito de la expulsión del paraíso en el que se destruye lo establecido, se violentan las normas divinas, que no

permiten expresar lo maravilloso del sentido del ser humano: el deseo y el amor. Ya lo decía Fernando Carrión, cuando se refería a la calle como espacio de trasgresión:

La calle es la célula primitiva donde el fútbol simplemente nace. En la calle, el Estado no existe, es más, se desarrolla a sus espaldas. La calle es plurifuncional, en el sentido de que es un espacio simultáneo para el tránsito, la socialización y la práctica deportiva. Pero no es cualquier calle de la ciudad la que sirve para el fútbol, se trata de la calle del barrio o del vecindario que sirve de encuentro y no de flujo. No es posible jugar en la gran avenida urbana ni tampoco en la calle del ámbito general de la urbe, porque no representan la proximidad, porque son anónimas y porque le obligan a la gente a circular (Carrión, 2006: 180).

A estos espacios marginales, pero de amplio significado social, siempre se les consideró desde la narrativa dominante fenómenos del bajo mundo, irracionales impregnados de una estética azarosa y subversiva. Pero en contra todo pronóstico segregador y estereotipado, en el que al fútbol se le atribuye la irracional guerra de las patadas, sinónimo de indigencia cultural, en donde a la usanza Hobessiana el hombre es un lobo para el hombre, se puede asentar en compañía de Bill Shankly, entrenador del Liverpool, «que el fútbol, no es un asunto de vida o muerte, es algo mucho más importante». Pablo Gentili (2014: s.p.), al terciar en esta discusión, nos plantea al respecto:

El deporte puede ser utilizado como una herramienta de opresión y desinformación, como un opio tranquilizador, que adormece y despista al análisis crítico; o como un espacio en el que es posible reconocer muchas de las tantas agonías y sueños, desconsuelos y utopías sobre las que se construye el presente y el futuro de nuestras sociedades. Por los ojos del fútbol es posible mirar, inmiscuirse, entrar, participar en los intersticios, las grietas, las hendiduras difusas del conflicto social. No se trata de pensar que en el fútbol se pueden «observar» las luchas que atraviesan nuestras sociedades, sino de reconocer que el fútbol está hecho, construido, edificado, de las luchas que nos atraviesan a todos nosotros.

Entender el fútbol es una forma de entendernos a nosotros mismos, como nación y pueblo. Por eso, como no podría ser de otra manera, al fútbol se lo ama y se lo odia, se lo admira y abomina; por eso, durante noventa minutos, podemos abstraernos de todo, temblando de miedo y emoción junto a «nuestros» muchachos, para luego, segundos después, guardarnos la pasión en el bolsillo, dirigiendo nuestra furia contra los que usan el deporte para aturdir a la gente, para aumentar su ganancia insaciable, para manipular gobiernos, para pisotear derechos. Pobres los espíritus indolentes a los cuales el fútbol les es indiferente. Otros explicarán el poder por ellos. Otros harán política por ellos.

Frente a tantas impugnaciones y pugnacidades que le otorgan a este deporte, el bagaje de juego del bajo mundo, un fenómeno practicado por mentes inferiores; se levantan voces que reivindican su carácter febril, festivo y aglutinador de pasiones, aun cuando y a pesar de las sensibilidades que despierta, muchos desde cómodas posiciones intelectuales sigan señalándolo «con el dedo índice como la causa

primera y última de todos los males, el culpable de la ignorancia y la resignación de las masas populares. [...] La miseria no está escrita en los astros, suele pensar el intelectual de izquierda, pero sí en el tablero del estadio donde se marcan los goles: si no fuera por el fútbol, el proletariado adquiriría su necesaria conciencia de clase y la revolución estallaría» (Galeano, 1968: 4). Y, más adelante remata el maestro Eduardo Galeano, diciendo:

Hay intelectuales que niegan los sentimientos que no son capaces de experimentar ni, en consecuencia, de compartir: sólo podrían referirse con una mueca de disgusto, asco o indignación. No creo que tanta perversidad pueda imputarse al fútbol con algún fundamento de causa. No niego que el fútbol empieza por gustarme, y mucho, sin que eso me provoque el menor remordimiento ni la sensación de estar traicionando a nada ni a nadie, confeso consumidor del opio de los pueblos. Me gusta el fútbol, sí, la guerra y la fiesta del fútbol, y me gusta compartir euforias y tristezas en las tribunas con millares de personas que no conozco y con las que me identifico fugazmente en la pasión de un domingo de tarde. ¿Desahogo de una agresividad reprimida en el curso de la semana? ¿Merece uno el sillón del psicoanalista? ¿O bien se ha sumado uno a las fuerzas de la contrarrevolución? Los hinchas somos inocentes. Inocentes, incluso, de las porquerías del profesionalismo, la compra y venta de los hombres y las emociones. (Galeano, 1968:5).

En la condena al fútbol coinciden, ciertos intelectuales con algunas iglesias, como la anglicana, que inventó una oración para librarse de este mal terrenal que pervierte la pasividad sacrificial del alma pura, así reza el estribillo: «Señor, aleja de nosotros ese juego que es necesario ser ciego para no ver que se opone a la virtud divina, al espíritu del bien. El fútbol, Señor, no es un juego, sino un medio para batirse, es una práctica sangrienta y brutal» (Carrión, 2006: 32), o como lo sugiere George Orwell: «El fútbol es lo mismo que la guerra pero sin balas», o cuando dice: «Hay ya bastantes causas reales de conflictos para que además las incrementemos incitando a los jóvenes a darse patadas en las tibias en medio del rugido de los espectadores enfurecidos» (Orwell, citado por Carrión, 2006:33).

1.3.2. La burocracia estatal, puede ser más que una rutina trágica de la vida

Confieso que tuve el privilegio de compartir con jugadores que eran artistas geniales de la creatividad y la habilidad; Carlos Ignacio «Nacho» Bonilla, un maestro del caño lujoso y de la temporización del juego, esa facultad innata de espacializar el tiempo, es decir, cuando se está a punto de dar un pase, retrasarlo magistralmente lo necesario, a la espera de que, el delantero al que se busca asistir en la jugada, esté en la posición ideal para definir con comodidad; éste jugador tenía la facultad de pegar la pelota a sus pies y bambolearla como suspendida en un péndulo, esperando el único desenlace posible, que el rival con ingenuidad pasmosa abriera sus piernas, para filtrar la redonda con exquisitez por entre esas tijeras, saliendo del cerco que tendía el adversario, haciendo ver el fútbol como una fábula

obvia y con cierta obscenidad pasmosa. Era visionario del espacio vacío para lanzar la redonda con precisión; inesperadamente generoso en el último pase; con técnica rítmica arrastraba el balón como movido por el viento. Con él, compartimos las canchas rindiéndonos al goce y a la alegría del balón, en el equipo de Salud Pública, bajo la tutela del Ingeniero Henry Rivera Salcedo, un patriarca visionario que encarnó siempre la decencia y la pulcritud y a lo largo de su vida desarrolló una rara pasión por el fútbol.



Equipo de Salud Pública, arriba de derecha a izquierda: Harold Canencio, Guillermo Martínez, Harold Gómez, Felipe Paredes, Orlando «Cocho» Guevara, José Ignacio Bonilla, Ernesto Guevara, el Loco Serna y el Ing. Henry Rivera Salcedo. Abajo hincados en el mismo orden: Willian Murgueitio, Diego Mora, Juan Ortega, Guillermo Burbano, Ary López, Gerardo Rivera y Marino Guevara.

El ingeniero Rivera, a través del deporte supo entender que la burocracia estatal, podría ser más que una rutina trágica de la vida; que este deporte de pasiones, servía como la atalaya solidaria a través del cual se desentrañaban las habilidades de muchos jóvenes de los barrios populares, a quienes la sociedad les había negado una última oportunidad sobre la tierra. De esa camada de muchachos de la periferia, convertidos en una suerte de mensajeros mediadores entre las precariedades, el destino y el azar, se escogían los perfiles laborales y, eran ellos con

su imagen edificante, los que se ganaban la posibilidad de que fuesen valoradas sus cualidades y los esfuerzos personales que realizaban, para escapar de las márgenes en donde estaban confinados y, al que el veredicto ciego de la suerte los había empujado como camino obligado; teniendo como única carta de presentación la proeza y la fuerza de las piernas. Con sus gestas de valentía inventaban o disimulan la realidad, subvirtiéndola; este es el caso de Ovidio «el paisa» Cadavid un genio goleador; valiente como un gladiador; driblaba y tocaba; le pegaba a la pelota como buscando ser redimido por no sé qué fuerzas absolutas o prodigios milagrosos. Presionaba el área contraria, era un mago para hacer paredes, que en el fútbol significan, repentismo; paredes que multiplican los senderos de lo inesperado en medio de las hostilidades; paredes que propagaban las presencias solidarias del juego y que hacían a los pies sensibles cuando empezaba el concierto de la tocata.

Escapado de la violencia de Medellín había llegado a los suburbios de la «ciudad santa», en búsqueda de un paliativo para su sobrevivencia. Paradójicamente, en la «Jerusalén de América», aprendió, por necesidad –más no por vocación– el rudo y tético trabajo del sacrificio de ganado, en el matadero municipal, donde en incontables horas, observó impávido cómo los vacunos eran sometidos a enormes sufrimientos; aprendió la perversidad del acto de matar un animal indefenso e inocente, a manos de un carnicero metódico y bien entrenado en las artes de las faenas inquisitoriales. Antes que este mundo sacrificial y perturbador, atravesara para siempre la sensibilidad del «Paisa Cadavid», el ingeniero Henry Rivera, supo que el fútbol podría ser la alternativa para redimir a este jugador de ese purgatorio inútil y asfixiante al que estaba predestinado; así que con el fútbol como fermento creativo, éste futbolista no solo dignificó y ennoblecó su trabajo, sino que de alguna forma se emancipó de los prejuicios de su pasado deficitario.

Con el ingeniero, entendimos que el trabajo y el fútbol eran un complemento necesario y saludable para paliar las angustias existenciales, pues el equipo siempre fue, un corazón y veintidós piernas, consigna a través de la cual nuestro padre adoptivo –una rara especie en extinción– contribuyó a la formación de muchas generaciones de las barriadas patojas de entonces. Seguramente será recordado, más que como el jefe de la oficina de saneamiento ambiental de salud pública, como el «padre» de una generación que lo rememorará para siempre pues hace parte del ADN nuestras sensibilidades perdurables.



Equipo de Salud Pública, Ovidio «El paisa» Cadavid, de izquierda a derecha cuarto en fila de pie; Carlos Ignacio «El Nacho» Bonilla, Hincado de izquierda a derecha tercero en fila.

En el mosaico de la rémora, no puedo dejar de nombrar al «mono» Benigno Ríos, era la fiel representación de una suerte de prestigiador del juego, con su habilidad y artificios engañaba a los contrarios y hasta al propio balón, representaba la magia hecha cuerpo en un deportista, el arte trasladado a la cancha; conservaba en sus pies de malabarista el control no sólo de cada jugada, sino también de los noventa minutos, haciendo gozar a la gente de lo insólito y lo inesperado, era un artista del regate, del burlar gracioso al adversario, con la pelota rindiéndose a sus pies. Tenía el encanto de hacer disfrutar al público con su presencia, de deleitar las miradas y de hacer sufrir al contrario cuando éste quería pisarle los talones para arrebatarse la redonda convertida como trofeo en encanto burlesco. Aún se lo observa deambular locuazmente; como sonámbulo, como alma andariega; sin rumbo definido, por las avenidas de Popayán, haciendo la treinta y una, con su mirada de cansancio en el horizonte, como buscando en la remembranza de los sintiempos la redención de sus otrora brillantes regates. Desafortunadamente el ídolo es temporal y efímero; desvanecido el fulgor de la iluminación, ni alargando totalmente las manos será posible alcanzar la sutileza de esa fugaz ráfaga, que pasa tan rápido como llegó.



Carlos Ignacio «El Nacho» Bonilla de izquierda a derecha tercero en fila de pie. El «Momo» Benigno Ríos, tercero de la fila de los hincado de izquierda a derecha

Otro que merece ser nombrado «El Gordito» Gerardo Chávez, jugador de físico pequeño, de piernas cortas y potentes; astuto y exacto, cada balón colocado por él en el área grande llevaba el sello de gol; puntero derecho nato que jugaba pegado a la raya; sus piques electrizantes levantaban la tribuna; supo entender que el fútbol es sinónimo de movimiento, de tensión, de adrenalina; era una suerte de gacela diminuta que en su marcha triunfal hacia la portería contraria gambeteaba todo lo que encontraba a su paso. A pesar de su figura diminuta, tenía el arco entre ceja y ceja, le gustaba patear y probar desde cualquier lado, con ángulo o sin él; como una ráfaga ejecutaba centros imposibles al arco contrario, aprovechando la potencia de sus piernas y su vigor físico; cada incursión por la franja derecha hacía delirar a los hinchas, quienes rugían con sus fulgurantes carreras y sus festejos alocados. Sus centros rasantes hacían que la red se moviera antes de que el balón entrara en la portería; era en términos sencillos un vago del fútbol. Me contó que gracias a sus centros –que desafiaban los fulgores del aire– llegó a ser copartícipe del ímpetu goleador de Rolando «La Mascota» López, el más insigne delantero de las selecciones Cauca de la década de los 80, quien con sus obsesivos pies de geometría invisible lograba horadar las redes de los equipos contrarios.

La vida del «Gordo» Chávez, se desarrolló como sus amagues; es decir, siempre estuvo –dentro y fuera de la cancha– ávida de placer y de un cataclismo volcánico de alegría, que le permitió y aún le permite, disfrutar el destino como un sueño permanente; con él se vuelve al antropoide infantil que llevamos dentro y que pese a tantos siglos queriendo aniquilarlo, sigue habitándonos en nuestras rutinas diarias, marcadas con cartas de algún póker clandestino escondido debajo de la manga, para disfrutar de la audacia y el atrevimiento de una pasión como el fútbol, que también es un idioma que está presente en el trasegar de nuestros días. En sus horas nebulosas, cuando la nostalgia lo invade en tierras extrañas –me cuenta– apela a los recuerdos de sus mejores regates para poder conciliar el sueño, como sólo una canción infantil de cuna o un cuento fantasmagórico del abuelo podría lograrlo. Él sabe que en los pliegues de la vida, siempre existirá el combustible de la risa y de las añoranzas que crean las imágenes para habitar la nueva época que nos toca afrontar con otros derroteros y en otras latitudes.



Rolando «La Mascota» López, de izquierda a derecha sentado primero en la fila; «El Gordo» Gerardo Chávez, en la misma dirección quinto en la fila.

Así las cosas, el fútbol, produce una suerte de excitación teatral; permanentemente en las canchas emerge una sed latente de héroes como el «Mono» Concha, Carlos Ignacio «El Nacho» Bonilla, el «Mono» Benigno Ríos o el «El Gordito» Gerardo Chávez; Ovidio «el paisa» Cadavid, Víctor Truque, Fernando «el bombillo» Castro, etc., que alrededor del balón diseñan toda una maquinaria de seducción estética de

lo sublime. En «el fútbol, la aureola mesiánica rodea tanto a los héroes y sus gestos triunfales como a los trágicos perdedores y sus lágrimas, ambos despiertan euforia y éxtasis, como fácilmente comprobamos después de los partidos» (Sánchez, 2004).

Para todos estos jóvenes patojos de la década de los 80, un simple partido de fútbol, marcaba la diferencia entre ser «alguien» o «cualquiera». Creo que no existe un buen aficionado al fútbol que no sienta un leve estremecimiento al ser testigo de las ejecuciones de estos malabaristas de la vida, en donde, por supuesto, hay en ellos un compromiso con el propio cuerpo, sin la premura de los fines de lucro. Por fortuna, esas dotes de genialidad, de magia individual y la particular conjunción de habilidades y placeres, salvan al fútbol de la tecnocracia global que ha convertido esta experiencia lúdica en mercancía, pero a pesar de los pesares y contra todo pronóstico desolador del capital, seguirá existiendo este deporte, por ser un juego muy parecido a la vida y, que por ello, ha logrado sobrevivir colándose por los intersticios de las identidades sociales con sus dinámicas, tendencias y contradicciones, manteniendo siempre un territorio y una oportunidad para que el juego siga siendo la apuesta a la osadía, a lo incierto y transgresivo; aun cuando, en el mundo de la eficiencia, la legitimidad de este deporte esté atravesada por las palancas poderosas del marketing, que convierte a los deportistas en máquinas de hacer dinero. Puede decirse entonces, que el fútbol comporta cierto destino inapreciable, que no suele presentarse en otros órdenes de la vida, incita al olvido; pero nunca al rencor, esto se aprende y se detecta cuando se ha llegado a la edad adulta, como se comprueba en los torneos de rodillones, que en los últimos años en Popayán, aglutinan a todas las glorias que pasaron por las canchas barriales de las décadas de los 60, 70 y 80 del siglo pasado.

A MANERA DE (IN)CONCLUSIÓN

1. El embate colonizador–civilizador significó para los habitantes originarios de las tierras de Abya–Yala (tierra en plena madurez), un proyecto de asimilación, que tuvo como contrapartida la negación de la diversidad cultural. Podría pensarse que el reclamo por la legitimidad de la conquista, por parte los españoles y, el estatus de las poblaciones autóctonas, se inscribe dentro lo que Foucault, denominó las sociedades de soberanía, que en sus palabras consiste en el derecho de «hacer morir o dejar vivir», donde el sujeto de derecho es borrado literalmente de la escena; la vida y la muerte se vuelven derechos sólo bajo los efectos de la voluntad del soberano; en términos crudos el derecho de la espada. Las sociedades coloniales se estatuyeron bajo el primado de administrar la muerte, antes que propender por la vida. El poder soberano se ejercería básicamente sobre el territorio; el objeto político del soberano, sería el territorio antes que sus pobladores. Desde el siglo XV, el imperio español se arrogó el derecho de propiedad de las tierras conquistadas, las declaró suyas y para consolidar la sujeción de los territorios envió capitanes y adelantados, quienes serían los encargados de garantizar a perpetuidad los dominios

territoriales colocándolos al servicio de la corona. En este escenario nacería la cartografía de las ciudades imaginadas y una suerte de geografía de la administración y con ello el delirio fundante de las ciudades y villas coloniales. Popayán como una de esas ciudades importantes, tanto en la colonia como en la república no estuvo exenta de este fenómeno teñido de sangre y de sujeción cristiana al soberano español.

2. Con posterioridad a la ocupación territorial, la ley soberana se haría extensiva a los territorios denominados naturales o salvajes, donde se impondrían técnicas de jurisdicción, tributación, vasallaje y administración. De manera coetánea se desarrollarían técnicas de subjetivación, encaminadas a la salvación de las almas como garantía del reinado espiritual del cristianismo objetivado a través de un poder pastoral individualizante. Tanto en la conquista como en la colonia, el proceso de evangelización, constituiría una compleja empresa, cuyo primado no sería otro que la expansión de la fe cristiana entre los aborígenes, pero teniendo como prioridad el control territorial. Más temprano que tarde, el imperio español de los Austrias, se percataría, que el exterminio de los indios y la explotación inmisericorde conducirían a una pérdida de la soberanía, aunado al hecho de que con una devastación total de los indios no habría lugar para la salvación de las almas y el cumplimiento de la labor evangelizadora cristiana. Por eso se verían en la necesidad de idearse otras técnicas, como la narrativa de la limpieza de sangre, dispositivo de clasificación con el cual se elaboraría una taxonomía de razas y castas, en cuya vértice superior se ubicaba la raza blanca y en orden descendente las otras a quienes se les otorgaría, por defecto, la condición de degradadas e inferiores.
3. En este orden, los privilegios políticos y económicos, estarían reservados para las élites criollas endogámicas, que configurarían una constelación de redes familiares, como estructuras de larga duración, encargadas de replicar los mecanismos de reproducción del discurso racista de blancura y los valores propios de la sociedad colonial. La narrativa de blancura, no estaría referida tanto al color de la piel como a la constitución de un habitus con prácticas representacionales diferenciadoras como certificados de nobleza, creencias religiosas, formas de vestir, principios morales, etc. El discurso de la limpieza de sangre en la sociedad neogranadina sería agenciado por los criollos, herederos y representantes de la tradición segregadora española. Ese habitus operaría como criterio organizador y orientador de las prácticas cotidianas de las gentes. Particularmente en Popayán, desde el conquistador Belalcázar, pasando por las familias más connotadas como los Mosquera, Arboleda, Valencia, para citar sólo unos cuantos, debieron comprar sus títulos nobiliarios, inventar sus árboles genealógicos y constituir una red familiar incestuosa, como garantía de pervivencia de ese estilo de vida, sin mácula de contaminación por efectos de la degeneración social y racial.

El dispositivo de limpieza de sangre actúo como un discurso segregador y diferenciador racial, sobre el cual se estructuró un habitus de subjetivación en la Nueva Granada colonial. El siglo XVIII, estaría atravesado por las reformas Borbónicas, cuyo eje de colonialidad tendría otro vector de intervención, ya no será la verdad del más allá y la salvación de las almas el arma de sujeción de los cuerpos y las mentes; el contexto ilustrado, colocará en juego la hegemonía de otra forma de verdad y de clasificación racial, otra herramienta más sutil, pero igualmente depredadora: la racionalidad científico-técnica. La verdad metafísica que administraba la iglesia pasaría a un segundo plano; en adelante sería el primado de la domesticación de la naturaleza a partir del criterio de cuantificación matemática, lo que definiría los nuevos dispositivos de subjetivación. Las Reformas Borbónicas tendrían unos propósitos pragmáticos, el incremento de los ingresos reales, el aseguramiento del control burocrático y la potenciación de la extracción de riquezas en las colonias; de allí que se hiciera imprescindible, abrazar los conocimientos prácticos y utilitarios; en este sentido, cabe destacar que sería el propio José Celestino Mutis, quien implantaría en la Nueva Granada, la taxonomía de Linneo para explorar la flora y la fauna, por eso reclamaba la utilidad del estado, llamando a que todos los «ministerios, facultades, ejercicios ocupaciones y empleos dignos del hombre [reciban] copiosísimas luces de las matemáticas». Así las cosas, la Nueva Granada se convertiría nuevamente en un campo de experimentación científica y en una poderosa forma de domesticación de la naturaleza, así como en una empresa comercial y política para la explotación de los recursos naturales. En este campo de la experticia, haría presencia el más alabado mártir de la élite criolla payanesa, el denominado sabio Francisco José de Caldas, quien alindegado con las teorías raciales europeas, no tendría reparos en contemplar como inferiores a las gentes nacidas en estos territorios inhóspitos, empujados por el determinismo geográfico a la condición de inferioridad respecto de las metrópolis coloniales.

4. El siglo XIX, sería un siglo Payanés, la ciudad se había constituido en el eje de los grandes conflictos y confrontaciones. Aquí nacerían para la historia hombres que quisieron glorificar la guerra con las aspas locas del odio y de la furia, e hicieron de ella algo más que «la continuación de la política por otros medios». Hombres demenciales serían Tomás Cipriano de Mosquera, José María Obando y José Hilario López, sus vidas estarían impregnadas de un estremecimiento pasional delirante; pero a pesar de los pesares, serían paradójicamente ellos, desde su desborde guerrero alucinante, quienes decretarían el inicio de la crisis de una aristocracia hereditaria, que se había lucrado de las concesiones otorgadas por la corona española, en compensación por el noble oficio de la conquista y la evangelización. Aquí podría asentirse siguiendo a Saint-Just cuando dice: «Todas las artes han producido sus maravillas; sólo el arte de gobernar ha producido únicamente monstruos».

5. Popayán y el Cauca, ingresarían al siglo XX sumidos en la más profunda crisis económica, cultural y social, reflejada en el declive de una clase parasitaria y holgazana, que por cerca de tres siglos había vivido de la expropiación de las minas y de la explotación del trabajo esclavo negro y de la servidumbre indígena; sus hijos demenciales habían iniciado lustros atrás la hecatombe liberando los esclavos y con ello lanzarían a su propia parentela por los zaguanes de las profundidades insondables de un océano oscuro. Aunado a lo anterior, el otrora Cauca Grande, había quedado reducido a su mínima expresión; encerrado entre las cordillera, su aristocracia en decadencia, rumiaría las reminiscencias en soledad. La añoranza de su pasado portentoso y nobiliario, donde el oro marcaría su vida, su historia y la monumentalidad de la ciudad, perecerían en la densidad inaprensible de la nueva realidad que hacía necesaria y hasta angustiosa la práctica del recuerdo, buscando en la historia otro tipo de sensibilidad política. Por eso, en su orfandad, las élites no dudaron un instante en entender su incompetencia para desarrollar el futuro y se refugiaron en la rémora de su pretérito, en el delirio de los fantasmas. Por eso entonces, inventaron efemérides, crearon archivos, erigieron monumentos, construyeron héroes ficticiales y mitológicos, conmemoraron aniversarios e hicieron de la fiesta un ritual encaminado a la invención de la tradición patriótica de las élites, que salían mal libradas de un siglo sesgado por desacuerdos identitarios. Sobre esta urdimbre se inventaría la ciudad procerca, la ciudad santa, de blancura impoluta; ciudad perpetuadora de la racialización hispánica. El denominado, por el discurso oficial como «sabio» Caldas y el abogado teologal Camilo Torres Tenorio, serían los íconos desenterrados del martirologio sacrificial de las gestas independentistas, que nunca fueron; colocarían sus estatuas en el centro simbólico de la maltrecha urbe desolada: la plaza central tomaría el nombre del primero y la plazoleta de iglesia de San Francisco elegiría al segundo como su efigie, como representación de la simbología católica–confesional, que sellaba el pacto renovado entre iglesia y estado, derivado de la constitución retardataria y confesional de 1886 y del concordato con la santa sede en 1987. Todos estos rituales festivos constituirían imágenes, que paulatinamente se irían instalando en las subjetividades de las gentes de la ciudad; estatuas, pedestales, placas conmemorativas, panteones; todos dispositivos de seducción, espacios pedagógicos y monumentales de solemnidad que educan al espectador, a través del capital simbólico agenciado por el poder hegemónico.
6. A pesar que los lenguajes y narrativas del poder, se hayan reproducido como una herencia colonial y, se hayan normalizado creando una determinada subjetividad, lo cierto es que en Popayán, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se incubaron subrepticamente otros referentes que remiten a «artes del hacer», prácticas microbianas que actúan por fuera del poder panóptico eclesial e institucional de las élites; son poderes capilares, relacionales, insurgentes, sin asideros, pocos legibles, sin transparencia racional; pero imposibles de conducir y de manipular. Es esa cotidianidad de gestos

expresivos, quinesias que atraviesan los cuerpos, los que producen no solo conflictos frente al orden establecido, sino que crean también posibilidades de realización humana. En esta trama se ubican, los nuevos agenciamientos que a partir de la las tres últimas décadas del siglo XX, pretende rastrear este trabajo; narrativas otras que construyen un orden de inteligibilidad diferente en las que se reivindica lo fabuloso y fantasmagórico y, se presenta la existencia humana bajo una mirada clandestina que perturba el lenguaje a través de la metáfora y, que finalmente conduce a un saber imperfecto y siempre renovado y subversivo.

REFERENTES BIBLIOGRÁFICOS

Abbagnano, Nicola. (1985). *La sabiduría de la vida*. Mexico: Editorial Versal.

Adorno, Rolena. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Año XIV, NM 28, Lima, 2do. Semestre de 1988; pp. 54–68.

Aguirre, Rojas, Carlos, Antonio. (2008). Walter Benjamin y las lecciones de la historia vistas a contrapelo. *Archivo Chile–Historia política social, movimiento popular*. Disponible en http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/benjaminw/esc frank benjam0022.pdf

Aínsa, Fernando. (1984). Tensión utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica. En: *Revista Anales de literatura hispanoamericana*, No. 13. Ediciones Universidad Complutense de Madrid, pp.13–35.

Alfaro, Martínez, Santiago, Enrique. (2006). Expresiones poéticas en el fútbol. *Revista BARATARIA Pliegos de la Ínsula*. Pags. 135-146. Disponible en http://dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/10417/expresiones_alfaro_PIB_2005_2006.pdf?sequence=1

Alonso, Eduardo. (2000). *Lírica y prosa de las patadas*. Disponible en http://www.eduardoalonso.net/articulos/LITERATURA_DEL_BALON.pdf

Álvarez, Villareal, Lina. (2015). Biopolítica, máquina antropológica e identidad: américa como un espacio libre para la violencia. *Revista: Universitas Philosophica* 65, año 32 julio-diciembre 2015, Bogotá, Colombia, pp. 107–135.

Amorgos, Simónides. (2003). *De las mujeres*. Biblioteca virtual. Disponible en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/8025.pdf>

Amunátegui, Miguel, Luis (2011). *La Crónica de 1810*. Santiago de Chile: Editorial Imprenta de la República de Jacinto Núñez.

Arango, Gonzalo. (1995). *Manifiesto Nadaísta al Homo Sapiens*. Medellín: Ediciones del Nadaísmo, colección «El topo con gafas».

Arboleda LL., José María. (1966). *Popayán a través del arte y de la Historia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Arens, William (1975). *Fútbol Profesional: Un Símbolo americano y Ritual*. Mexico: Mac Graw Hill.

Ares, Berta; Bustamante, Jesús. (1992). *Humanismo y visión del otro en la España moderna: cuatro estudios*. Madrid: Biblioteca Historia de América.

Arroyo, Jaime (1955). *Historia de la Gobernación de Popayán*. Tomos I y II. Ministerio de Educación Nacional. Bogotá: Ediciones de la Revista Bolívar.

Arthur Herman (1998). *La idea de decadencia en la historia occidental*. Barcelona: Editorial Andrés Bello.

Avendaño, Silvio. (2015). *Miradas y acuarelas de Peter Walton*. En Silvio E. Avendaño C. (comp.); *Viajeros de paso por Popayán*, pp.141–165. Popayán: Samava impresiones.

Ayala, Diago, Germán Augusto (2000). *Popayán: dos décadas de historia política (1900–1920)*. Revista: Anuario historia regional y de las fronteras; Vol 5, No 1. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.

Badiou Alain. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Editorial: Manantial.

Balandier, Georges. (1985). *Modernidad y Poder: el Desvío Antropológico*. Madrid: Júcar.

Bajtín, Mijaíl. (1991). *Teoría y estética de la novela*. (Trad. Helena Kriukova y Vicente Carrazca). Madrid: Taurus.

Balandier, Georges. (1985). *Modernidad y Poder: el Desvío Antropológico*. Madrid: Júcar.

Balaguer, Joaquín. (1949). *Colón, precursor literario*. Centro virtual Cervantes. Disponible

en http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/05/TH_05_123_382_0.pdf

Barbero, Jesús, Martín. (1998). Comunicación y Sociedad: Sensibilidades Paradigmas y Escenarios. En Giraldo, Fabio, Fernando Viviescas (Compiladores). Pensar la Ciudad. Bogotá: Editores Tercer Mundo, Cerec y Fedevivienda

Barbero, Jesús, Martín. (2009). «La nueva experiencia urbana: trayectos y desconciertos», Ciudad Viva, Junta de Andalucía.

Barbero, José, Ignacio. (1993). Introducción. En Brohm J.M. et al. (1993): Materiales de sociología del deporte, (J.I. Barbero González, comp.), pp. 9-38. Madrid: La Piqueta.

Barceló, Joaquín. (1996): Selección de escritos de Erasmo de Rotterdam. Estudios Públicos. Disponible en http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1028_219/rev61_barcelo.pdf

Barabas, Alicia M. (2000). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo Alteridades, vol. 10, núm. 19. Pgs. 9–20.

Barthes, Roland. (1997). El grado cero de la escritura seguido de nuevos ensayos críticos. Madrid: Siglo XXI Editores

Bateman, Alfredo, D. (1998). Francisco José de Caldas el Hombre y el sabio. Bogotá: Planeta Colombiana editorial S.A.

Baudelairre, Charles. (1988). Lo cómico y la caricatura. Traducción de C. Santos, La balsa de la Medusa No. 25. Madrid: Editorial Visor.

Baudelaire, Charles. 1992. Paraísos artificiales. Buenos Aires: Losada.

Baudelaire, Charles. (2001). Lo cómico y la caricatura. Madrid: La Balsa de la Medusa.

Benjamin, Walter. (2010). Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Bermejo, Larrea, Esperanza. (2002). Alteridad y anomalía. Hombres extraños en la literatura Francesa medieval. Cuadernos del CEMYR, 10. p.p. 81-112. Disponible en [http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20CEMYR/10-2002/05%20\(Esperanza%20Bermejo%20Larrea\).pdf](http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20CEMYR/10-2002/05%20(Esperanza%20Bermejo%20Larrea).pdf)

Blaser, Mario. (2013). Un relato de globalización desde el Chaco. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Bonfil, Batallae, Guillermo. (1971) El concepto de indio en américa: una categoría de la situación colonial. Anales de Antropología, 9, 105-124.

Bueno, Jiménez, Alfredo. (2011). Los perros en la conquista de América: historia e iconografía. En: Revista Chronica Nova, No. 37. Pags. 177–204.

Bermejo, Larrea, Esperanza. (2002). Alteridad y anomalía. Hombres extraños en la literatura Francesa medieval. Cuadernos del CEMYR, 10. p.p. 81-112. Disponible en [http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20CEMYR/10-2002/05%20\(Esperanza%20Bermejo%20Larrea\).pdf](http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20CEMYR/10-2002/05%20(Esperanza%20Bermejo%20Larrea).pdf)

Blanco, White, Juan, Goytisolo. (2010). 'El Español' y la independencia de América. Barcelona: Ediciones Taurus.

Blog Teología indígena (1990). El requerimiento. ¿Cómo matar indios sin pecar? Disponible en http://usuarios.tinet.cat/fqi_sp02/reque_sp.htm

Blog Popayán ciudad blanca (2008). Personajes principales de Popayán. Disponible en <http://popayanciadablanca.blogspot.com.co/2008/10/>

Blog Tierra de Topos. (2010). San Isidoro de Sevilla, Santo Patrón de los Topografos. Disponible en: <http://tierradetopos.blogspot.com.co/2010/04/san-isidoro-de-sevilla-santo-patron-de.html>

Blue, Carlos (2014). El absurdo supermercado del alcohol. Disponible en <http://juanfutbol.com/indepth/el-absurdo-supermercado-del-alcohol>

Boaventura, De Sousa, Santos. (2003). La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Bocanera, Jorge. (2005). La nueva gambeta de Juan Sasturain. Nota publicada: http://archivo.lavoz.com.ar/2005/0112/verano/nota296984_1.htm

Bonfil, Batallae, Guillermo. (1971) El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. Anales de Antropología No, 9, p.p. 105–124.

Bravo, Víctor. (1984). Colón y Humboldt. Dos visiones sobre el Nuevo Mundo. Disponible en: <http://www.etcetera.com.mx/2000/362/ensayos.html>

Brienza, Hernán. (2014). Romance intelectual con la pelota. Gaceta Literaria, 92, julio, año VIII, N° 7 Disponible en <http://gacetaliterariavirtual.blogspot.com.es/2014/06/gacetaliteraria-n-92-julio-de-2014-ano.html>

Brohm, Jean, Marie. (1976). Sociología política del deporte. México: FCE.

Büchner, Georg. (1992). Obras completas. (Trad. Carmen Gauger). Madrid: Trotta.

Bueno, Jiménez, Alfredo. (2011). Los perros en la conquista de América: historia e iconografía. En: Revista Chronica Nova, No. 37, pp. 177–204.

Burgos, Mosquera, José, Ramón. (1994). El Cauca: reintegración o disolución. Publicación en Diario OCCIDENTE, Domingo 5 de junio de 1994.

Caballero, Antonio. (2017). Historia de Colombia y sus oligarquías. Capítulo VII: Guerras constituciones (o viceversa). Disponible en <http://bibliotecanacional.gov.co/en/proyectos-digitales/historia-de-colombia/libro/doc/0.impresion.capitulo07.pdf>

Cachan, Cruz, Roberto y Fernández Álvarez Óscar. (1998). Ciencias aplicadas a la actividad física y el deporte 52 • 2.º trimestre 1998. Pág 10-15. Disponible en <http://www.revista-apunts.com/es/hemeroteca?article=669>

Cachan, Cruz, Roberto. (2013). El deporte, proyección, espejo y símbolo cultural: reflexión sobre los deportes de sacrificio y sutransmisión de valores en el contexto socioeducativo. Revista Movimiento, Porto alegre, vol. 19, No. 3. Pags. 315-336.

Caillois, Roger. (1994). El juego y Los hombres. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Cajas, Juan. (2004). El truquito y la maroma, cocaína, traquetos y pistolocos en Nueva York. Una antropología de la incertidumbre y lo prohibido. México: Conocer para decidir. CONACULTURA–INAN.

Caldeo, Buitrago, Andrea. (2004). Hábito e ideología criolla en el Semanario del Nuevo Reino de Granada. En Pensar el Siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Camus, Albert. (1989). El hombre rebelde. Alianza, Madrid.

Carrión, M., Fernando. (2006). Escenarios de fútbol: de la calle, por el barrio, al estadio. En: Fernando Carrión M. (editor). El jugador número 12 Fútbol y sociedad. Quito: Biblioteca del Fútbol Ecuatoriano–V. FLACSO Biblioteca.

Castrillón, Arboleda, Diego. (1986). Muros de papel. Popayán: Editorial Universidad del Cauca–Fondo Acumulativo.

Castrillón, Arboleda, Diego. (2003). «Camilo Torres Tenorio» Bogotá: Academia Colombiana de Historia.

Castro–Gómez, Santiago. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’. En Lander, Eduardo (comp.) La colonialidad del

saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. pp. 145–161.

Castro–Gómez, Santiago. (2004). Biopolíticas imperiales. Nuevos significados de la salud y la enfermedad en la Nueva Granada. En *Pensar el Siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Castro–Gómez, Santiago. (2005). *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–816)*. Bogotá: Editorial pontificia Universidad Javeriana.

Castro–Gómez, Santiago. (2005a). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca–Instituto Pensar, Universidad Javeriana

Castro–Gómez, Santiago. (2009). *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910–1930)*. Bogotá: Instituto Pensar. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Castro–Gómez, Santiago. (2010). Siglo XVIII: El Nacimiento de la Biopolítica. *Revista Tabula Rasa* No. 12. Pags. 31–45.

Caponi, Gustavo. (2008). La unidad de tipo en la historia natural de Buffon. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, V. 1, No. 1, p. 6-11, Junio de 2008.

Cardoso, Ciro, Flamarion y Pérez Brignoli, Héctor. (1986). *Centroamérica y la economía occidental, 1520-1930*. –2da. Reimpresión– San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Cardoso, Ciro, Flamarion y Pérez Brignoli, Héctor. (1986). *Centroamérica y la economía occidental, 1520-1930*. –2da. Reimpresión– San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Carmona, Fernández, Fernando. (1993). Conquistadores, utopía y libros de caballería. En revista: de filología Románica No. 10. Editorial Complutense de Madrid, pp. 11–29. Disponible en <file:///C:/Users/AMD%20A6/Downloads/13305-13385-1-PB.PDF>

Carrión, M., Fernando. (2006). Escenarios de fútbol: de la calle, por el barrio, al estadio. En: Fernando Carrión M. (editor). *El jugador número 12 Fútbol y sociedad*. Quito: Biblioteca del Fútbol Ecuatoriano–V. FLACSO Biblioteca.

Chomsky, Noam. (1993). *La conquista continúa: 500 años de genocidio*

imperialista. Madrid: Editorial Libertarias.

Cludi, Mauro (2010). El fútbol, según Vargas Llosa. Disponible en <http://canchallena.lanacion.com.ar/1314739-el-futbol-segun-vargas-llosa>
Cervantes, Ortiz, Leopoldo. (2009). Juan Calvino. Su vida y Obra a quinientos años de su nacimiento. Bogotá: editorial CLIE.

Cohn-Bendit, Daniel (1987): La revolución y nosotros que la quisimos tanto. Barcelona: Anagrama.

Colmenares, German. (1986). Castas, patrones de poblamiento y conflictos sociales en las provincias del Cauca, 1810-1830 en la Independencia. Ensayos de historia social. Bogotá: Colcultura.

Corriente, Federico; Montero, Jorge. (2011). Citius, Altius, Fortius. El libro negro del deporte. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Cortázar, Julio. (1973): El Sentimiento de lo fantástico. Barcelona: Ed. Tusquets.

Crist, Raymond E. (1950). Personalidad de Popayán. Separata de la Revista de la Universidad del Cauca No. 14. Popayán: Editorial universidad.

Curtott, Michael. (2011). Bartolomé de las Casas: Un trabajador de principios de los derechos humanos. Disponible en <http://beyondforeignness.org/1073>

Dávila Ladrón de Guevara, Andrés. (1998). El fútbol del milenio a propósito del mundial, de la sociedad y de la vida, bajo una mirada calidoscópica, en Revista Ecuador Debate No. 43, p.p. 50–80. Quito: CAAP.

De Anglería Pedro Mártir. (2012). Décadas del nuevo mundo. Buenos Aires: editorial Bajel.

De Caldas, Francisco José de. (1808). «Estado de la Geografía del Virreinato de Santafé de Bogotá con relación a la economía y el comercio», Semanario del Nuevo Reyno de Granada, núm. 2.

De Caldas, Francisco, José. (1942). Semanario del nuevo Reino de Granada. Bogotá: impreso en Editorial Minerva S. A. Disponible en <http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/87690/brblaa919713-1.pdf>

De Caldas, Francisco. José. (1978). Cartas de Caldas. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias, Exactas, Físicas y Naturales.

De Certeau, Michel. (1980). La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer. Universidad Iberoamericana.

De la Garza, María, Teresa. (2000). Filosofía y literatura en la educación de los niños y jóvenes. En: Kohan, Walter y Waskman Vera (compiladores). Filosofía para niños. Discusiones y propuestas. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas.

De La Ossa, Ceballos, Iván, Alexander. (2015). Santificados sean los próceres: historia y religiosidad en los centenarios payaneses, 1910–1916. En: Revista Historia y Espacio N° 45, agosto–diciembre 2015. Pgas. 119–145.

De la Rosa. (s.f). Las Historias de Popayán al estilo patojo. Disponible en <http://mariopbe.com/patoq3.htm>

Delgado Ruiz, Manuel. (2004). Tiempo e identidad. La representación festiva de la comunidad y sus ritmos. Revista Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía Fiestas, rituales e identidades. Pags. 77-98.

Delgado, Mario. (2009). Popayán de finales de los 70. Disponible en <https://mariodelg.blogspot.com.co/2009/03/popayan-finales-de-los-70s.html>

De Restrepo, José, Félix. (2002). Obras Completas. Compilador, Rafael A. Pinzón G.; contextualizaciones y notas, Daniel Herrera Restrepo. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad Santo Tomás.

De Souza Silva, José. (2001). ¿Una época de cambios o un cambio de época? Elementos de referencia para interpretar las contradicciones del momento actual. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas. Disponible en <http://icci.nativeweb.org/boletin/25/souza.html>

De Ulloa Francisco, Antonio. (1808). Ensayo sobre el influjo del clima en la educación física y moral del hombre del Nuevo Reyno de Granada. Semanario del Nuevo Reino de Granada

De Vargas, Pedro, Fermín. (1944). Memoria sobre la población del Reino. En: De Vargas PF. Pensamientos Políticos y Memoria sobre la Población del Nuevo Reino de Granada. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Imprenta Nacional.

De Vedia, Enrique. (1862). Historiadores primitivos de indias Tomo II. Madrid: Rivadeneyra impresor.

Díaz, Piedrahita, Santiago. (2012). Francisco José de Caldas. Bogotá: Panamericana Editorial.

Dorado, G. Horacio; Alarcón R. Antonio. (2010). Popayán en columnas de papel. Popayán: Popayán positiva.

- Dorado, Gómez, Horacio. (2016). Homenaje a mi patria chica, ser «patojo». Periódico Nuevo Liberal.
- Doval, Gregorio. (2011). Fraudes engañosos y timos de la historia. Madrid: Nowtilus saber.
- Duque, Martínez, Luz Marina. (2015). Francisco José de caldas: El camino de las ciencias es el camino de la virtud. *Historia y Espacio* N° 45: 175–189, agosto-diciembre 2015, p.p. 175–189.
- Durkheim, Emile. (1989). *Las Formas Elementares de Vida Religiosa (o sistema totémico na Austrália)*. São Paulo: Ediciones Paulinas.
- Durkheim, Emile (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia* Madrid: AKAL EDITOR.
- Dussel, Enrique. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Duvignaud, Jean. (1997). *El sacrificio inútil*. Mexico: Fondo de cultura económica.
- Echeverry, Pilar. (2003). Textos y texturas de ciudad. Reflexiones acerca de los discursos que narran el patrimonio en Popayán. En: Hernández Latorre Salvador y
- Díaz Zamira (Ed.). *Visiones Alternativas del Patrimonio Local–Popayán una ciudad en construcción*. Popayán: Fundación la Morada.
- Eguia, Carlos. (1956). El indio, en el régimen español. *Temas españoles*, N° 224. Publicaciones españolas. Disponible en <http://www.filosofia.org/mon/tem/es0224.htm>
- Eliade, Mircea (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Elias, Norbert; Dunning, Eric. (1992). *Deporte y Ocio en el proceso de la civilización*. Mexico D.F. Fondo de Cultura Económica. S.A.
- Encina, Francisco, A. (1949). *Historia de Chile. Desde la prehistoria hasta 1891 (tomo I)*. Santiago: Nascimento.
- Escobar, Arturo. (2012). *La invención del desarrollo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Escobar, Arturo. (2012a). *Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo*. Disponible en

http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19420/original/Cultura_y_diferencia.pdf?1366975231

Escobar, Arturo. (2007). La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

Escobar, Arturo. (2014). Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Editorial UNAULA.

Exupéry, Antoine de Saint. (2003). El principito. La Biblioteca Virtual de la UEB. Disponible en <http://www.agirregabiria.net/g/sylvainaitor/principito.pdf>

Fajardo, Fajardo, Carlos. (2013). Colombia: los ochenta, la década del miedo. Le monde diplomatique, edición Colombia. Disponible en <http://www.eldiplo.info/portal/index.php/1851/item/497-colombia-los-ochenta-la-d%C3%A9cada-del-miedo>

Fajardo, Fajardo, Carlos. (2014). La balada: educación sentimental de una época. Disponible en http://rosablindada.net/files/Fajardo_BALADA.pdf

Fernández, Benayas, Antonio. (2011) La historia, los cristianos y el mundo. Barcelona: Editorial Bendita María.

Fernández, Buey, Francisco. (1992) La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Una revisión. Disponible en <http://www.raco.cat/index.php/boletinamericanista/article/viewFile/98598/146195>

Fernández, Herrero, Beatriz. (1992). La utopía de América. Teorías, leyes, experimentos. Barcelona: Editorial Antropos.

Fontcubierta, Joan. (2004). La fotografía será narrativa o no será. Madrid: El Mundo, suplemento El Cultural, 3 de junio de 2004.

Foucault, Michel. (1988). Tecnologías del Yo. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Foucault, Michel. (1995). Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión. México: Siglo Veintiuno.

Foucault, Michel. (2001). Defender la Sociedad. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel. (2006). Seguridad, territorio y población. Curso en el College de France (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Friede, Juan. (1976). Bartolomé de las Casas: precursor del anticolonialismo. Segunda edición. Mexico: Siglo XXI editores.

Gandler, Stefan. (2008). Marxismo crítico en México. En: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. Prólogo Michael Löwy. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Galeano, Eduardo. (1968). Su majestad el Fútbol. Disponible en <https://periodoportivoexesma.files.wordpress.com/2013/05/galeano-1968.pdf>

Galeano Eduardo. (1984). Memoria del fuego / Vol. II. Las caras y las máscaras. México: Siglo XXI Editores.

Galeano, Eduardo. (1984). El libro de los abrazos. Madrid: Siglo XXI Editores.

Galeano, Eduardo. (1992). Ser como ellos y otros artículos. Bogotá: Tercer Mundo editores.

Galeano Eduardo. (2002). Las venas abiertas de América Latina. México: Siglo XXI Editores.

Galeano, Eduardo. (2002a). El fin del partido. Semanario Hispánico. Disponible en http://www.semanariohispanico.com/2012/09/eduardo-galeano-el-fin-del-partido_10.html

Galeano Eduardo. (2008). Espejos. Una historia casi universal. Madrid: Siglo XXI Editores.

Galeano Eduardo. (2009). Caras y Caretas. Blog Estación Esperanza. Disponible en <http://estaranza.blogspot.com.co/2009/10/12-de-octubre-nada-que-celebrar.html>

Galeano, Eduardo. (2010). El fútbol a sol y sombra. Madrid: Siglo XXI.

Galeano Eduardo. (2011). Cuando américa descubrió el capitalismo. Disponible en <http://descubriendolostesoros.blogspot.com.co/2010/01/eduardo-galeano-cuando-america.html>

Galeano, Eduardo. (2012). Los hijos de los días. Madrid: Siglo XXI Editores.

Galeano, Eduardo. (2015). Porque, a pesar de todo, ni el fútbol ni la literatura mueren. Disponible en <http://vatodoentrecomillas.blogspot.com.co/2015/04/porque-pesar-de-todo-ni-el-futbol-ni-la.html>

Galindo, Luis Jesús; et al. (1986). La antropología urbana y la computadora. México: IIMAS-UNAM.

Gallego, Morel, Antonio. (2010). El deporte como tema literario. En: Sánchez, Rodríguez, Alfonso José y Mesa, Toré Antonio, (Editores). Deporte, Arte y Literatura. Málaga: Ediciones Litoral.

García, Blanco, Saúl. (1997). La educación Física entre los México. Madrid: Gymnos.

García Canclini, Néstor. (1995). Consumidores y ciudadanos. Conflictos culturales de la globalización. Méjico: Editorial Grijalbo.

García, Q. Felipe (2003). Representación artística del imaginario letrado de la élite republicana en Popayán a mediados del siglo XX. Crítica cultural de la pintura «Apotheosis de Popayán» de Efraim Martínez. Disponible en <http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/t-0236.pdf>

García, Quintero; Felipe. (2013). La ciudad colonial y sus textualidades contemporáneas: El color blanco en Popayán. Un estudio de semiótica cultural urbana. En Revista Nexus Comunicación. Disponible en <http://rciencias.univalle.edu.co/index.php/nexus/article/view/2701/2598>

García, Quintero Felipe (2013). Identidad urbana y diferencia cultural. El estatuto cultural contemporáneo en Popayán. Inedita. Mirar las citas de estas dos referencias

García, Márquez, Gabriel. (1994). Por un país al alcance de los niños. Publicado en EL ESPECTADOR, sección GENERAL, 12–A. Sábado 23 de julio de 1994.

García, Márquez, Gabriel. (2014). García Márquez en el estadio. Revista Diners. Disponible en http://revistadiners.com.co/especiales/14583_garcia-marquez-en-el-estadio/

García, Sergio, Vicente. (2015). El futbol es la vida. Revista literaria Aeroletras No. 2 año 1, p.p. 29–33. Disponible en http://www.aeroletras.org/uploads/2/4/0/4/24048262/aeroletras_revista_no_02.pdf

Garrido, Margarita; Ospina, Consuelo. (2011). Cartilla de ciencias sociales. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.

Garrido, Muñoz, Miguel. (2007). Erotología de los sentidos: el flâneur y la embriaguez de la calle. En: Revista de Filología Románica. Anejo V 2007. CD Jóvenes investigadores. Universidad Complutense de Madrid, p.p. 177–192. Los sentidos y sus escrituras

Geertz, Clifford. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Gennari, Mario. (1996). *Semántica de la ciudad y educación*. Pedagogía de la ciudad. Barcelona: Herder.

Gentili, Pablo. (2014). Entender el fútbol, sumergirse en la contradicción. Disponible en <http://blogs.elpais.com/contrapuntos/2014/06/entender-el-futbol-sumergirse-en-lacontradiccion.html>

Giraldo, Luz, Mari. (2001). *Ciudades escritas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Grimson, Alejandro. (2000), *Interculturalidad y comunicación*. Grupo Editorial Norma: Bogotá.

Grodsinsky, Sergio. (2011). Los perros en el descubrimiento y conquista de América. Disponible en http://college.holycross.edu/faculty/cstone/span312/Grodsinsky_Los_perros.pdf

Gyula, Horváth. (2006). Unas consideraciones sobre el positivismo en América Latina En: Ferenc Fischer, Gábor Kozma, Domingo Lilón (Editores). *Iberoamericana Quinquecclesiensis*. Ponencias presentadas en el II Encuentro en Pécs de Investigadores del Mundo Iberoamericano– Coloquio Internacional. Edición del Centro Iberoamericano de la Universidad de Pécs.

Hacker Pablo. (2008). «La pelota literaria». *La Nación* del 6 de enero de 2008. Disponible en http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=976639

Hall, Stuart. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana Instituto de Estudios Peruanos. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Popayán: Envió Editores.

Hanke, Lewis (1985). *La humanidad es una*. México: Fondo de Cultura Económica.

Heffes, Alejandra. (2012). La identidad revisitada. *Revista IDENTIDADES* Núm. 3, Año 2 Diciembre 2012, pp. 85-97. Disponible en <https://iidentidades.files.wordpress.com/2012/12/4-identidades-3-2-2012-heffes.pdf>

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich. (1946). *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Buenos Aires: Ediciones Anaconda.

Horkheimer, M. & Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Editorial

Hübener, Karl-Ludolf. (1989). Un gol lleno de deudas. Uruguay, el fútbol y todo eso. Nueva sociedad Nro. 100 marzo-abril 1989. pp 112-121.

Huzinga, Johan. (2005). Homo Ludens. Madrid: Alianza Editores.

Iraburu, José, María. (2003). Hechos de los apóstoles de América. Pamplona: Fundación GRATIS DATE.

Jaramillo Uribe, Jaime. (1968). Ensayos sobre historia Social Colombiana. Bogotá: Universidad Nacional.

Jaúregui, Carlos, A. (2008). Canibalia. Madrid: Editorial ETC.

Jiménez, Escobar, William. (2010). Del escolasticismo a la independencia, paradigma y ciencia en Popayán, 1767-1808. Disponible en <https://www.google.com.co/#q=Del+escolasticismo+a+la+independencia%2C+paradigma+y+ciencia+en+Popay%C3%A1n>

Kant, Immanuel. (2003). Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Disponible en http://www.ugr.es/~encinas/Docencia/Kant_sublime.pdf

Kant, Immanuel (1972) ¿Qué es la ilustración? En Filosofía de la historia. México: Fondo de Cultura Económica.

Kohan, Tolmach, Silvia, Adela. (2013). La escritura terapéutica.

Laclau, Ernesto. (2002). Misticismo, retórica y política. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lander, Edgardo. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En Edgardo Lander (comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>

Las Casas Fray Bartolomé de (1552). Brevisima relación de la destrucción de las indias. Disponible en <http://aix1.uottawa.ca/~jmruano/relacion.pdf>

Las Casas, Bartolomé de. (1981). Historia de las Indias, 3 vols. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Latour, Bruno. (2007). Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Le Bon, Gustavo (2000). *Psicología de las masas*. Barcelona: Morata.
- Ledezma, Meneses, Gerson, Galo. (1997). *Inventando la Ciudad Blanca: Popayán, 1905–1915*. Revista: *La revista Memoria y Sociedad* No. 3. Pontificia Universidad Javeriana. Pgs. 21–34.
- Ledezma, Meneses, Gerson, Galo. (2007). *El pasado como forma de identidad: Popayán en la conmemoración del Centenario de la independencia 1910–1919*. Revista *memoria y sociedad*, Vol. II No. 22. Pags. 69–86.
- Lemaitre, Eduardo. (1994). *Rafael Reyes. Biografía de un gran colombiano*. Bogotá Editorial Norma.
- Lemos, Guzmán, Antonio, José. (1995). *De Cruz Verde a Cruz Verde*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Liévano, Aguirre, Indalecio, (2013). *Núñez*. Bogotá: Editorial: GRIJALBO.
- Lipschutz, Alejandro (1963). *El problema racial en la conquista de América*. México: Siglo XXI Editores.
- Llopis, Goig, Ramón. (2007). *El fútbol como ritual festivo- un análisis referido a la sociedad española*. *Anduli, Revista Andaluza de Ciencias Sociales* N° 6 – 2006. Pags. 115-132. Disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2519996>
- López, Cámara, Francisco. (1988). *La génesis de la conciencia liberal en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López De Gómara. (1954). *Historia General de las Indias, T. I*. Barcelona: Talleres Gráficos Agustín Núñez.
- López De Gómara. (1954). *Historia General de las Indias, T. I*. Barcelona: Talleres Gráficos Agustín Núñez.
- López, José Hilario. (1969). *Memorias*. Medellín: Editorial Bedout.
- Locke, John (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Carlos Mellizo (trad.). Madrid: Editorial Tecnos.
- Lovejoy, Arthur O. (1983). *La Gran cadena del ser. Historia de una idea*. Barcelona: ICARIA Editorial S.A.
- Lozano, Diego, Alejandro. (2016). «Dios», según un ilustrado criollo sobre cómo se transformó la noción de Dios durante nuestra ilustración a partir de un estudio de

caso: Camilo Torres Tenorio. Revista Menocchio. Una revista de estudiantes de Historia, p.p. 1–12.

Lozano, Jorge, Tadeo. (1801). Sobre lo útil que sería en este Reyno el establecimiento de una Sociedad Económica de Amigos del País. Correo Curioso de Santafé de Bogotá.

Mandianes, Manuel. (2010). Año santo compostelano. El Mundo, 19 de feb, 2010, p.p.1-4.

McLaren, P. (1995). La escuela como un performance ritual. Hacia una economía política de los símbolos y los gestos educativos. México: Siglo XXI

Mardones, José, María. (1996) ¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo. Bilbao: Sal Terrae.

Mariás, Javier. (2000). Salvajes y sentimentales. Letras de fútbol. Editorial El País-Aguilar.

Martínez, Moya, Pedro. (2004). Juego de Pelota prehispánico: características del juego de dioses. Revista Digital - Buenos Aires - Año 10 - N° 73 - Junio de 2004. Disponible en <http://www.efdeportes.com/efd73/pelota.htm>

Matienzo, Juan de (1967). Gobierno del Perú. Paris: Travaux de l'institut français d'études andines. Tome XI.

Maure, Gustavo. (1993). El Rival Interior-El Juego de Pelota Maya.). Cuadernos de Psicología del Deporte N° 6. Disponible en <http://www.elrivalinterior.com/actitud/Historia/Juegos-con-pelota/A93.JuegoPelotaMaya.elRivalinterior.pdf>

Mauri, Claudio. (2010). El fútbol, según Vargas Llosa. Nación Deportiva. Disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1314739-el-futbol-segun-vargas-llosa>

Maya, Rafael. (1940). POPAYAN DE BELALCAZAR. Discurso pronunciado en la inauguración de la estatua del fundador de Popayán el 26 de diciembre de 1940. Disponible en http://www.bdigital.unal.edu.co/408/1/popayan_de_belalcazar.pdf

Mayos, Solsona, Goncal. (1990). La periodización hegeliana de la historia, vértice del conflicto interno del pensamiento hegeliano. En Pensamiento, Revista de investigación e información filosófica, Madrid, núm. 183, vol. 46, julio–septiembre 1990, pp. 305-332.

Mayos, Solsona, Gongal. (2005). Modernidad y racionalidad razón geométrica versus razón dialéctica. Revista Convivium. Disponible en [file:///C:/Users/Guillermo/Downloads/73229-99118-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Guillermo/Downloads/73229-99118-1-PB%20(2).pdf)

Medina, Cano, Federico. (1995). Los narradores deportivos y sus epopeyas cotidianas. En: Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, diciembre, año/Vol. I, número 002 Universidad de Colima. Colima, México. pp. 69–106.

Mèlich, Joan-Carles. (1996). Antropología simbólica y acción educativa. España: Paidós

Meneses, Jimenez, Orian. (2015). Esclavitud, libertad y devoción religiosa en Popayán. El santo Ecce Homo y el mundo de la vida de Juan Antonio de Velasco, 1650-1700. En Revista: Hist. Crit. No. 56, Bogotá, abril – junio 2015, 236 pp. ISSN 0121-1617, p.p. 13-36.

Mesa, Toré, José, Antonio (2010). Deportes de autor. En: Deporte, Arte y Literatura, Revista Litoral. Disponible en http://www.csd.gob.es/csd/estaticos/dep-soc/deporte_arteyliteratura.pdf

Mignolo, Walter. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la Poder. En: Edgardo Lander (Edit.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLASCO.

Mignolo, Walter. (2005). La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa editorial.

Molano, Bravo, Alfredo. (1998). Alegoría. Periódico el Espectador 18 de octubre de 1998.

Molina, Marín, Antonio, Ignacio. (2011). Geographica: ciencia del espacio y tradición narrativa de homero a cosmas indicopleustes. Muncia: COMPOBELL, S.L.

Möller, González, Natalia. (2013). Estereotipos coloniales y autor representación en el audiovisual indígena. Análisis de los documentales mapuches «Wallmapu» y «Regreso a la tierra». Cuadernos Interculturales. Año 11, N° 20. Primer Semestre 2013, pp. 77–102.

Mollien, Gaspard–Théodore. (2015). Estadía en Popayán. En Silvio E. Avendaño C. (comp.). Viajeros de paso por Popayán, pp.32–52. Popayán: Samava impresiones.

Moreno–Durán, Rafael, Humberto. (1996). De la barbarie a la imaginación. Santafé de Bogotá: Ariel.

Moreno, Teresita, Franzl. (2011). Yo soy Yicas. Del pueblo nación comechingón. Villa María: Eduvim.

Morin, Françoise. (1993). Praxis antropológica e historia de vida. En J. Aceves, comp. Historia oral. México: Instituto Mora/UAM (Antologías Universitarias).

Morillas, González, Carlos. (1990). Huizinga-Caillois: Variaciones sobre una visión antropológica del juego. Revista Enrahonar 16, pags. 11-39. Disponible en <http://www.raco.cat/index.php/enrahonar/article/viewFile/42724/90978>

Múnera, Alfonso. (2005). Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX Colombiano. Bogotá: Planeta.

Murillo, Sandoval, Juan, David. (2012). Fiestas, memoria y libros. Las ediciones conmemorativas del primer centenario de la Independencia en Bogotá y Cali. En Revista: Memoria y sociedad 16, No. 33, pags. 191-207.

Mutis, Álvaro. (2008). Sin ánimo de incordiar. Disponible en <https://reflexionespersonales.wordpress.com/2008/06/27/sin-animo-de-incordiar/>

Musil, Robert. (1988). El hombre sin atributos. Vol. I. Trad. José M. Sáenz. Barcelona: Ed. Seix Barral.

Navarro, Justo. (2010). Los nombres. En Revista: Litoral. Revista de Poesía, el Arte y la Literatura. Málaga Consejo Superior de Deportes, p.p. 81-84.

Negret, Cesar (1982). Veredicto, S.E. N° 5

Negro, Hector. (2004). ¡¡Gol!!! (Génesis del grito). Revista LITORAL, Deporte, arte y literatura, N°237, p.p. 67-89.

Nieto, Olarte, Mauricio. (s.f.). Historia Natural y política: conocimientos y representaciones de la naturaleza americana. Disponible en <http://www.lablaa.org/blaavirtual/exhibiciones/historia-natural-politica/hnp-01.html>

Nieto, Olarte, Mauricio. (2009). La Comprensión del Nuevo Mundo: Geografía e Historia Natural en el siglo XVI. Disponible en <https://historiadelaciencia-mnieto.uniandes.edu.co/pdf/LACOMPRESION.pdf>

Nietzsche, Federico. (1978): El Anticristo. Madrid: Alianza Editores.

Nietzsche, Friedrich. 2008. Sobre verdad y mentira. 1era ed. Buenos Aires: Miluno.

Obando; José, María. (1945). Apuntamientos para la Historia. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.

O' Gorman, Edmundo. (1984). *La invención de América*. México D.F.: Fondo de cultura económica.

Ocampo, Hurtado, Juan, Gabriel. (2012). El juego de pelota prehispánico y los juegos olímpicos. *Revista U.D.C.A Actualidad & Divulgación Científica* 15 (Supl. Olimpismo): Pags. 17-25.

Olivera, Beltrán, Javier. (2007). El fútbol en clave antropológica. En: Goma, Oliva. Antonio. *Manual del entrenador de fútbol moderno*. Barcelona: Editorial Paidotribo.

Ortega y Gasset, José. (1963). «Hegel y América». Madrid: *Revista de Occidente*, vol. II, p.p. 563-570.

Ortega y Gasset, José. (1983). *Obras completas, Vol. II*, Madrid: Alianza editorial.

Ospina, William. (2013). *Colombia donde el verde es de todos los colores*. Bogotá: Villegas Editores.

Otero, Buitrago, Nancy. (2015). *Correspondencia y relaciones de poder. El caso de Tomás Cipriano de Mosquera. 1845–1878*. Tesis de grado Universidad del Valle facultad de humanidades programa de maestría en historia Santiago de Cali. Disponible en <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/8991/1/CB-0473197.pdf>

Pacheco, Juan, Manuel. (1975). «La ilustración en el Nuevo Reino de Granada» Caracas: Universidad católica Andrés Bello.

Pachón, Ximena. (2014). *Los Guambianos y la Ampliación de la Frontera Indígena*. En: *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador* Chantal Caillavet y Ximena Pachón. Lima: Institut français d'études andines.

Padilla, Altamirano, Silvia María Luisa López Arellano, Adolfo Luis González Rodríguez. (1977). *La encomienda en Popayán. Tres estudios*. Sevilla: Escuela de estudios Hispano Americanos.

Pastor, Beatriz. (1999). *El jardín y el peregrino: el pensamiento utópico en América Latina (1492–1695)*. Mexico: Texto de Difusión Cultural. Serie de Estudios. UNAM.

Pellegrin, Nicole. (2005). *Cuerpo del común, usos comunes del cuerpo*. En Vigarello Georges; Courtine, Jean-Jacques; Corbin Alain (Comp.); *Historia del Cuerpo. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*. Vol 1, pp 113-159, Madrid: Santillana Ediciones generales, L. S. Taurus Historia.

Paz, Otero, Gerardo. (1968). Medicina Colonial en Popayán. Revista de la Facultad de Medicina No. 1-4. Vol. 36. Pags. 3-22.

Paz, Otero, Gerardo. (1968). Humboldt y Bonpland en Popayán. Boletín cultural y bibliográfico, Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República, Colombia.

Paz, Otero, Víctor. (1993). La eternidad y el olvido. Santafé de Bogotá: Plaza y Janes editores.

Paz, Otero, Víctor. (2004). El demente exquisito. La vida estrafalaria de Tomás Cipriano de Mosquera. Bogotá: Villegas Editores.

Paz, Otero, Víctor. (2005). El Edipo de Sangre, o de la vida tormentosa de José María Obando. Bogotá: Villegas Editores.

Paz, Otero, Víctor. (2010). Entre encajes y cadenas. Una historia de esclavos y señoritos. Bogotá: Villegas Editores.

Paz, Otero, Víctor. (2017). Ciudad esfumada. Crónica No. 3. Periódico el Nuevo Liberal.

Paz, Otero, Víctor. (2017). Ciudad esfumada. Crónica No. 4. Periódico el Nuevo Liberal.

Paz, Otero, Víctor. (2017). Ciudad esfumada. Crónica No. 14. Periódico el Nuevo Liberal.

Paz, Octavio. (1994). El laberinto de la soledad. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Paz, Octavio. (2002). El arco y la lira I. La casa de la presencia. Disponible en <http://lanubecentrifuga.blogspot.com.co/2012/12/la-casa-de-la-presencia.html>

Pérez, Hernández, María, Teresa, (2001). «Las Mujeres caucanas: de la colonia a la República», En: Guido Barona Becerra y Cristóbal Gnneco Valencia, Historia, geografía y cultura del cauca Territorios Posibles, tomo II. Popayán: Editorial Universidad del Cauca

Pohl, Valero, Stefan. (2009) ¡Soy Caldas! Biografía de Francisco José de Caldas. Bogotá: Subdirección Imprenta Distrital. Alcaldía mayor de Bogotá.

Pombo, Lino. (2010). Confidencias de un Estadista Epistolario de Lino de Pombo con su hermano Cenón 1834-1877. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander. Colección Bicentenario.

Potter, Hamilton, John. (1993). Viajes por el interior de las provincias de Colombia. Bogotá: Banco de la República.

Potter, Hamilton, John. (2008). Hacendados–mineros, esclavos y mazamorreros, 1825. En: Colección Bicentenario–Castas, mujeres y sociedad en la Independencia. Bogotá: Panamericana Formas e Impresos S.A.

Quijano, Aníbal. (2007). «Colonialidad del poder y clasificación social». En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. 93-126. Bogotá: Iesco–Pensar–Siglo del Hombre Editores.

Quijano, Olver. (2012). Ecosimías. Popayán: Editorial Universidad del Cauca–Universidad Andina Simón Bolívar.

Quintero, Esquivel. Jorge. (2008). POPAYÁN desde la Torre del Reloj. Revista Credencial Historia. (Bogotá–Colombia). Edición 226. Disponible en <http://www.banrepcultural.org/node/86537>

Rama, Ángel. (1998). La ciudad Letrada. Montevideo: Editorial Arca.

Ramacciotti, Daniel. (2004). Ullamalitzli y el sentido perdido. Revista digital. Buenos Aires. Disponible en: <http://www.efdeportes.com/efd70/ullama.htm>

Ramos, Jorge, Abelardo. (1968). Historia de la nación Latinoamericana. Buenos Aires: Ediciones Continente.

Ramos, Peñuela, Aristides. (2009: 1). Bucaramanga: Una ciudad republicana. Disponible en <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/junio2009/bucaramanga.htm>

Reinaga, Fausto. (1981). El Hombre. La Paz: Ediciones Comunidad Amautica Mundial.

Restrepo, Eduardo. (2007). Antropología y colonialidad. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Ed.) El giro decolonial–reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana–Instituto Pensar.

Restrepo, Eduardo. (2010) ¿Quién imagina la independencia? a propósito de la celebración del bicentenario en Colombia. En: Revista Nómadas, N° 33, Universidad Central, Bogotá, Octubre de 2010, págs.: 69–77.

- Restrepo, José, Alejandro. (1998). Teoría del color, una contribución al desorden de las taxonomías. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Restrepo, Vicente. (1888). Estudio sobre las minas de oro y plata de Colombia (1837–1899). Bogotá: Editorial Imprenta Silvestre. Disponible en <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/minas/indice.htm>
- Revista Popayán (1931). Año XII, N° 145, Septiembre. La Revista Popayán se editó entre 1907 y 1984.
- Robinson, David, J. (1992). Mil leguas por América. De Lima a Caracas, 1540–1741. Diario de D. Miguel de Santisteban. Bogotá: Banco de la República.
- Romoli, Kathleen. (2015). Todo el mundo es Popayán. En Silvio E. Avendaño C. (comp.) Viajeros de paso por Popayán, pp.32–52. Popayán: Samava impresiones.
- Roig, Arturo, Andrés. (1981). La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una «Utopía para sí». En: «Revista de Historia de las Ideas», Quito. Págs. 53-67.
- Romero, José, Luis. (2014). Latinoamérica. Las ciudades y las ideas. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Romano, Ruggiero. (2004). Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano (siglos XVI-XVIII). México DF: El Colegio de México y FCEM.
- Rivero Herraiz, Antonio. (2011). José Ortega y Gasset: el deporte como metáfora RICYDE. Revista Internacional de Ciencias del Deporte [en línea] 2011, VII (Abril-Sin mes): [Fecha de consulta: 10 de septiembre de 2015] Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71017163008>
- Rodríguez, Adrados, Francisco. (1996). Mito, rito y deporte en Grecia. Estudios clásicos. Disponible en <http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/b030a80a02da8f509530c891146843e3.pdf>
- Rosón Mesa Ramiro. (2014). La inutilidad de lo útil. Revista fogal Número 1 -Mayo-Julio –201 4. Pags. 30-34.
- Rufer, Mario. (2010). La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. En: Revista Memoria y Sociedad Vol.14 No.28 Bogotá Jan./June 2010. Pags. 11–31.
- Ruiz, Guerra, Jesús, Obed. (2015). A lo Palenka. En revista Aeroletras. Disponible en https://issuu.com/aeroletras/docs/aeroletras_1x1_ok-2

Sanchez, Capdequi, Celso. (2005). Las identidades del dinero. Disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1380992>.

Sánchez, Yvette. (2004). Derrotas sublimes: la literatura y el deporte rey. Disponible en <http://www.enriquevilamatas.com/escritores/escrsanchezyv3.html>

Sánchez, Yvette. (2007). La literatura de fútbol, ¿metida en camisa de once varas? Disponible en http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Iberoamericana/2007/Nr_27/27_Sanchez.pdf

Sanfuentes, Echeverría, Olaya. (2006). Europa y su percepción del nuevo mundo a través de las especies comestibles y los espacios americanos en el siglo XVI, p.p. 531-556. Disponible en <https://dx.doi.org/10.4067/s0717-71942006000200006>

Santa Biblia. (2009). Antiguo y Nuevo testamento. Publicada por La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días Salt Lake City, Utah, E.U.A. Disponible en <http://media.ldscdn.org/pdf/lds-scriptures/holy-bible/holy-bible-spa.pdf>

Santoro, Roberto, Jorge (2007). Literatura de la pelota. Buenos Aires: Ediciones Lea (Filo y contrafilo).

Sarlo, Beatriz. (2000). Siete ensayos sobre Walter Benjamin. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sebastián, Santiago. (1986). El Legado Artístico de Popayán. En: Biblioteca virtual Luis Angel Arango. Bogotá: Banco de la República. Disponible en <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/todaslasartes/religion/religion1a.htm>

Schmitt, Carl. (2002). El nomos de la tierra (Trad. D. Schilling Thou). Granada: Editorial Comares.

Sepúlveda, Juan Ginés de, (1986). Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (ed. Bilingüe latín-español). Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Silva, Armando. (2006). Imaginarios urbanos. Bogotá y Sao Paulo: Cultura y comunicación humana en América Latina. Bogotá: Tercer Mundo.

Silva, Renán. (2008). Los Ilustrados de Nueva Granada. Genealogía de una comunidad de interpretación. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.

Silva, Silva, Darío. (1994). La Religión del Fútbol. En Periódico el Tiempo. Disponible en <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-152016>

Schmitt, Carl. (2002). *El nomos de la tierra* (Trad. D. Schilling Thou). Granada: Editorial Comares.

Spengler, Oswald. (1966). *La decadencia de occidente bosquejo de una morfología de la historia universal*. (Tomo 1). Madrid: ESPASA-CALPE, S. A.

Spinoza, Baruch. (1975). Prefacio, en *Ética*. Madrid: editorial Nacional.

Takatik, Esquit, Manuel, Eduardo. (2010). Chaj, los ancestrales juegos de pelota maya Orígenes, significado y orientaciones metodológicas para su enseñanza-aprendizaje en el sistema educativo nacional de Guatemala. Disponible en <https://es.scribd.com/doc/49830361/7/El-ritual-previo-al-juego>

Tanco, Diego Martín (1808). Carta dirigida al Señor Don Francisco José de Caldas. *Semanario del Nuevo Reyno de Granada*. Santafé de Bogotá, N° 8, 21 de febrero a N° 20, mayo 15, 1808.

Tocancipá, Jairo. (2014) De invasión asentamiento a barrio, 26 años después: una «mirada retrospectiva» a los cambios y continuidades urbanas en Popayán. *Antipoda Rev. Antropología, Arqueología*. No. 20, Bogotá, septiembre-diciembre 2014, 220 pp. ISSN 1900-5407, pp. 21-47.

Todorov, Tzvetan. (2007). *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

Todorov, Tzvetan. (2003). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Mexico: Ed. Siglo XXI.

Torres, Tenorio, Camilo. (1809). Memorial de Agravios. Disponible en http://www.fd.unl.pt/docentes_docs/ma/amh_MA_6593.pdf

Torres, Tenorio, Camilo. (1783). Discurso sobre la mecánica con preludio acerca de la gravedad de los cuerpos presentado en unos actos literarios. *AHJ / ACTT*, C. 79. F72-74V113

Torres, Hernán. (1999). *Alegorías, metáforas y textos etnográficos. La torre del reloj de Popayán*. Popayán: Impreso Editorial López

Tuesca, Fernando. (2008). La parábola del fútbol. Blog Politika. Disponible en <http://blog.pucp.edu.pe/fernandotuesta/comment/reply/594>

Urbano, Rojas, Álvaro, Jesús. (2015). El patojo de marras. Periódico El Nuevo Liberal Disponible en <http://elnuevoliberal.com/el-patojo-de-marras/>

Uribe, Urán, Víctor, Manuel. (2009). *Sacerdotes, abogados y médicos. La burocracia colonial*. En *Colección Bicentenario-Castas, mujeres y sociedad en la Independencia*. Bogotá: Panamericana Formas e Impresos S.A.

Urreste, Campo, José, Enrique. (2008). Entre el tiempo y el espacio, o sobre plazas, campanas e iglesias en Popayán. FLACSO–ECUADOR.

Urreste, Campo, José, Enrique. (2009). Entre ángeles y guerreros. Popayán, 1880-1930. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO–Sede Ecuador.

Useche, s.n. (s.f). El mito y lo fantástico como reinención del tiempo en los cuentos Las Ménades, Circe, Sobremesa, Carta a una señorita en París, Ómnibus, Una Flor Amarilla y Casa Tomada. Disponible en www.columbia.edu/~oiu1/LatinAmerica/Bestiario.doc

Valencia, Alfonso. (1994). La sociedad y las y las formas en la gobernación de Popayán, siglo XVIII. En: Historia del gran Cauca. Historia regional del sur occidente Colombiano. Cali: Universidad del Valle.

Valencia, Guillermo. (1953). Discursos. Bogotá: Editorial Minerva S.A. Disponible en http://www.bibliotecanacional.gov.co/recursos_user/samper_ortega/sala3a_10165.pdf

Vanegas, Carrasco, Carolina. (2010). Disputas simbólicas en la celebración del Centenario de la Independencia de Colombia en 1910. Disponible en https://www.academia.edu/322263/Disputas_simb%C3%B3licas_en_la_celebraci%C3%B3n_del_Centenario_de_la_Independencia_de_Colombia?auto=download

Vargas Llosa, Mario. (1983). Una insurrección permanente En Revista: Contra viento y marea (1962-1982). Barcelona: Seix Barral.

Vargas, Llosa, Mario. (2010). Recuerdos: Mario Vargas Llosa reflexiona sobre una pasión llamada fútbol. El Comercio-Deporte Total. Disponible en <http://elcomercio.pe/deporte-total/futbol-peruano/recuerdos-mario-vargas-llosa-reflexiona-sobre-pasion-llamada-futbol-noticia-665856>

Vargas, Pedro Fermín de. (1953). Pensamientos políticos y memorias sobre la población del Nuevo Reino de Granada. Bogotá: Banco de la República.

Vergara Cerón, Carlos. (1958). Los Pubenenses. Popayán:

Vega, García. (2008). Presencia de conquistadores y monstruos marinos en un libro muy raro del siglo XVII. Disponible en http://librinsula.bnjm.cu/secciones/353/tesoros/353_tesoros_1.html

Villoro, Luis. (1996). Los grandes momentos del indigenismo en México. México: FCE.

Wade, Peter. (1994): Negros, indígenas e identidad nacional en Colombia. En F-X Guerra y M. Quijada (Coords.): Inventando la Nación. Iberoamérica. Mexico: Siglo XXI, pp. 287- 315.

Webber L. Irving; Alfredo Zamorano (1975). Valores, desarrollo e historia: Popayán, Medellín, Cali y El Valle del Cauca. Cali: Tercer Mundo, coedición división de ciencias económicas y sociales Universidad del Valle.

Whiteford, Andrew, Hunter. (1963). Popayán Querétaro. Comparación de sus clases sociales. Bogotá: Impreso en la Editorial Iqueima

Yutang, Lin. (2005). La importancia de vivir. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Zúñiga Salazar, Jaime (1960). Geografía del departamento Cauca. Popayán: Editorial del departamento del Cauca.