



**QUIRÓN**

**Vol. 5, N° 11**  
Julio - diciembre 2019  
e-ISSN: 2422-0795



Facultad de Ciencias Humanas y Económicas  
Sede Medellín



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA



# QUIRÓN

---

Revista de estudiantes  
de Historia



### Director y editor general

Jacobo Santos Gómez, estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia

### Comité editorial

Dr. Juan David Montoya Guzmán,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Andrés Felipe Vallejo Londoño, estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Alejandra Álvarez Gómez, estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Astrid Carolina Ochoa Rincón, estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Bryan Pérez Higinio, estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Historiador Iván Camilo Socha Ochoa  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
John Alexander Cano Giraldo, estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Jorge Andrés Aristizabal Gómez, Estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Karla Vanessa Téllez Garavito, estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Historiadora Laura Jiménez Ospina,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Historiador Manuel Ignacio Restrepo Morantes,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Mariana Ríos Vargas, estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia  
Martha Catherine Ordoñez Grijalba, estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Pablo Alejandro Sierra Calderón, estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Sara Vanessa Posada Ospina, estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Sebastián Martínez Arango, estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Sebastián Pérez Calle, estudiante de Historia,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Simón Flórez López, estudiante de Historia, Universidad  
Nacional de Colombia, Medellín, Colombia

### Comité científico

Mg. Adolfo Hernández Rodríguez,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Dra. América Larraín González,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Dr. David Mauricio Adriano Solodkow,  
Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia  
Mg. Eliana Gómez Rodríguez,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Lic. Jenny Marcela Rodríguez Rojas,  
Universidad Santo Tomás, Medellín, Colombia  
Mg. Jorge Echavarría Carvajal,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Dr. Jorge Humberto Márquez Valderrama,  
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia  
Mg. Juan Carlos Gómez Lopera,  
Secretaría de Educación de Medellín, Medellín, Colombia  
Dr. Juan Sebastián Gómez González,  
Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

### Diseño y diagramación

Oficina de Comunicaciones,  
Facultad de Ciencias Humanas y Económicas  
Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín  
Diseñadora Melissa Gaviria Henao  
Comunicadora Marcela Díaz Orozco

### Portada

Kobby Mendez, en Unsplash:  
<https://unsplash.com/photos/emtQBNCrU3Q>





Quirón es una revista de estudiantes de Historia que se edita en la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Su carácter es crítico, propositivo y amplio en su enfoque interdisciplinar y temporal, y está diseñada como un espacio para la publicación de investigaciones y reflexiones de estudiantes de Historia y áreas afines.

La Revista recibe artículos que presenten resultados de investigación, reflexiones teóricas o balances historiográficos completos, reseñas de carácter crítico, traducciones al español de todos los idiomas y transcripciones de documentos.

Su publicación es semestral. Se encuentra en permanente convocatoria para la recepción de trabajos, y establece fechas exactas como plazo máximo para enviar los textos que son sometidos a evaluación. El Comité editorial se encarga de revisar previamente el material que se envía a los pares anónimos, con el fin de certificar que cumpla con los requisitos establecidos para la publicación.

Las observaciones de los evaluadores, así como las del Comité editorial, deben ser tomadas en cuenta por el autor, quien hará los ajustes solicitados en el plazo que le sea indicado (aprox. 15 días). Quirón se reserva el derecho de hacer correcciones de estilo. Los autores pueden ser consultados por el Comité editorial durante el proceso de edición para resolver posibles inquietudes.

#### **Dirección**

Quirón, revista de estudiantes de Historia  
Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín  
Facultad de Ciencias Humanas y Económicas  
Calle 59A N° 63-20 - Núcleo el Volador, Bloque 46, piso 3, aula de proyectos 46-305.  
Teléfono: (57-4) 430 90 00 Ext. 46282  
Fax: 260 44 51  
Correo electrónico: quiron\_med@unal.edu.co  
Medellín, Colombia, Suramérica

#### **Página oficial**

<http://cienciashumanasyeconomicas.medellin.unal.edu.co/index.php/revista-quiron>

e-ISSN 2422-0795

#### **Directorios, catálogos y redes**

<https://unal.academia.edu/QuirónRevistadeEstudiantes>



## Editorial

1 - 8

## Artículos

### Víctor Gaviria: los años de formación y el joven poeta

9 - 24

Susana Turbay Botero

Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín

### Escritos etnológicos de Josep de Acosta: una antesala a la ciencia antropológica moderna. El caso de la *Historia*

#### *Natural y moral de las Indias* (1589)

25 - 50

Juan Sebastián Ocampo Murillo

Universidad Pontificia Bolivariana

### “Viva el tabaco a cuartillo”: Consecuencias económicas de los Comuneros del Socorro en la renta de tabaco (1778-1789)

51 - 73

Johan Sebastián Torres Güiza

Universidad Industrial de Santander

### ¿La Naturaleza es selva, es una reina, o es Dios?

#### Estudio del pensamiento religioso de Quintín Lame

74 - 88

Ruth Angélica Mejía Ortega

Universidad del Valle

### Los Caminos del Pasado: Los primeros pasos hacia una pedagogía histórica y cultural de los caminos empedrados de la época prehispánica, colonial y republicana.

#### Caso de estudio: Municipio de Bojacá (Cundinamarca)

89 - 105

Juan Felipe Vásquez Campos

Universidad La Gran Colombia

## Reseñas

### Carolina Abadía Quintero, *De cómo salvar el alma. Estudio de la religiosidad popular, devocional y testamental en Santiago de Cali* (1700-1750)

106 - 109

Sergio Alejandro Toro Cifuentes

Universidad del Valle

### Marcia Cury, *El Protagonismo popular chileno. Experiencias de clase y movimiento sociales en la construcción del socialismo, 1964- 1973*

110 - 114

Luis Eduardo Reyes Muñoz

Universidad Academia de Humanismo Cristiano

## **Crónica**

### **Fondo Lorenzo Jaramillo**

Sebastián Parra Arenas

Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín

115 - 118

## **Ensayo**

### **Fiesta Retro-futura. Pequeño manifiesto vespertino por la historia y las humanidades digitales**

Dr. Óscar Iván Calvo Isaza

Profesor Asociado del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

119 - 123

## Editorial

Al Comité Editorial de la revista Quirón le complace publicar el número 11 de temática libre. En este número han contribuido diversos autores de Latinoamérica, sus escritos y pensamientos han enriquecido las páginas de la revista, y a nosotros su Comité, con ideas y reflexiones que trascienden las fronteras y convergen en Quirón. Esperamos que los escritos de este número lleguen a los lectores y que estos puedan encontrar algo útil para su formación en las Humanidades y las Ciencias Sociales. Logrando así el objetivo de estas publicaciones seriadas; el poder divulgar y compartir los trabajos de estudiantes en formación desde un enfoque pedagógico, y así, fomentar la escritura y la publicación en aquellos que aún no lo han considerado.

La escritura de la historia conlleva una práctica constante para quienes se dedican profesionalmente o no a ella, su proceso es lento y lleva tiempo pulirlo. Es por esto que este número de temática libre es un buen ejemplo de cómo los escritos mejoran con la práctica. Desde los primeros bocetos, hasta las correcciones hechas por los filtros de la revista, el proceso se vuelve un aprendizaje tanto para el autor como para nosotros como Comité. Contamos con cinco artículos de temática libre, dos reseñas, una crónica de archivo y un pequeño manifiesto vespertino por la historia y las humanidades digitales.

Este número, se compone entonces de un artículo titulado, “Víctor Gaviria: los años de formación y el joven poeta”, donde su autora Susana Turbay Botero entrevistó al director de cine colombiano para analizar su temprana vida como poeta y cómo esta influyó en su carrera cinematográfica. Luego, Juan Sebastián Ocampo Murillo, en “Escritos etnológicos de Josep de Acosta: una antesala a la ciencia antropológica moderna. El caso de la *Historia Natural y moral de las Indias* (1589)” analiza la obra del jesuita español Josep de Acosta y su propuesta etnológica y filosófica para comprender cómo occidente ayudó a construir el concepto de “Nuevo Mundo”. En «“Viva el tabaco a cuartillo”: Consecuencias económicas de los Comuneros del Socorro en la renta de tabaco (1778-1789)» escrito por Johan Sebastián Torres Güiza, se explora las consecuencias y pérdidas económicas que sufrieron los comuneros en 1780 en el Nuevo Reino de Granada. El siguiente artículo titulado “¿La Naturaleza es selva, es una reina, o es Dios? Estudio del pensamiento religioso de Quintín Lame”, Ruth Angélica Mejía Ortega, ahonda sobre el concepto de “naturaleza” en el líder indígena del Cauca Manuel Quintín Lame. Por último, “Los Caminos del Pasado: Los primeros pasos hacia una pedagogía histórica y cultural de los caminos empedrados de la época prehispánica, colonial y republicana. [...]” un caso de estudio del Municipio de Bojacá, en Cundinamarca, donde Juan Felipe Vásquez Campos presenta una propuesta pedagógica sobre la memoria cultural y material de los caminos empedrados.

Este número cuenta con dos reseñas, la primera es de un libro escrito por Carolina Abadía Quintero, titulado “De cómo salvar el alma. Estudio de la religiosidad popular, devocional y testamental en Santiago de Cali (1700-1750)”, analizado por Sergio Alejandro Toro Cifuentes. La segunda, una monografía escrita por la brasileña Marcia Cury, titulada “El Protagonismo popular chileno. Experiencias de clase y movimiento sociales en la construcción del socialismo, 1964- 1973.”, y reseñada por Luis Eduardo Reyes Muñoz. Además, hace parte de este número una Crónica de Archivo del Fondo Lorenzo Jaramillo, ubicado en la Biblioteca de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, dentro de la Sala Patrimonial Jaime Jaramillo Uribe, descrita por el estudiante de Artes Plásticas Sebastián Parra Arenas. Por último, para cerrar este número, el profesor Óscar Iván Calvo Isaza en la celebración de la *Fiesta Retro-futura* realizada en el Laboratorio de Fuentes Históricas de la Universidad, comparte con nosotros el discurso de la inauguración de la *Estación de transferencia de formatos de video y sonido análogos a digitales*, donde habla del papel de la historia en el ejercicio de defensa de lo público.

Al final, solo resta agradecer a las personas detrás de este número. A los estudiantes que se atrevieron a compartir sus pensamientos escritos, a nuestra diagramadora, a los miembros del Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, a los evaluadores y a nuestros lectores. Esta revista y este número de tema libre son posibles gracias al trabajo en conjunto e invitamos a estudiantes, profesionales y demás investigadores interesados a leer este número, a compartir sus preguntas y comentarios con nosotros, y a explorar con la escritura y la lectura crítica de la Historia.



# QUIRÓN

Revista de estudiantes  
de Historia

Vol. 5, N° 11

Julio - diciembre 2019

e-ISSN: 2422-0795

## Víctor Gaviria: los años de formación y el joven poeta

Susana Turbay Botero

Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín

Recibido: 18/12/2018  
Aprobado: 05/02/2019  
Modificado: 20/06/2019



# Víctor Gaviria: los años de formación y el joven poeta

Susana Turbay Botero\*

## Resumen

El siguiente escrito tiene como objetivo estudiar al reconocido director de cine, Víctor Gaviria, en su juventud. Específicamente, lo abordará en su dimensión de poeta, de escritor y de joven revolucionario. Gracias a una entrevista con el mismo Gaviria, el trabajo se basa en las experiencias que vivió en sus años de juventud, desde su más tierna infancia hasta la deserción de la vida universitaria. El objetivo es analizar esta dimensión como poeta del personaje y reconocer qué aspectos de aquellas experiencias influyeron en él hasta llegar a ser reconocido como poeta, y asimismo, la manera en la que esta vocación lo llevó al camino profesional como cineasta.

**Palabras clave:** cineasta, entrevista, juventud, poesía, Víctor Gaviria.

## Victor Gaviria: background years and the young poet

### Abstract

The aim of this article is to study the renown figure of Victor Gaviria, during his youth. It will specifically tackle a side of him as a poet, a writer and a Young revolutionary. This work is based on an interview with Victor himself and the experiences he had during his youth, from his childhood to his time in university. The main objective is to analyse the poetic side of the figure and recognize what aspects from those experiences had an influence on him and his performance as a poet, also the way in which this vocation lead him to the professional career as a filmmaker.

**Key words:** filmmaker, interview, youth, poetry, Victor Gaviria.

---

\*Estudiante de Historia de la Universidad Nacional de Colombia (Medellín). Correo: sturbayb@unal.edu.co

Reconocido y aclamado por sus películas de talla internacional como *La Vendedora de Rosas* y *Rodrigo D, No Futuro*, Víctor Gaviria se presenta como un poeta y escritor de vocación, paralelamente con su carrera de cineasta. Si bien tal reconocimiento ha sido posible por sus producciones en la pantalla grande, Víctor Gaviria se ha dedicado a la poesía desde su juventud, obteniendo también grandes logros profesionales dentro de este campo. Para él, la poesía lo es todo, está en todo y es un aspecto que no puede desligarse de la vida misma, pues la constituye. El propósito de este escrito es analizar la faceta de poeta de este interesante personaje, vinculada a las experiencias que vivió durante su juventud. Pero, más que faceta, podría decirse que es una de sus dimensiones, pues el término faceta supone una época o un tiempo determinado, y para él, la poesía ha estado y estará siempre presente.

Para poder ahondar un poco en su desempeño como poeta y su relación con la poesía, tuve la oportunidad de entrevistarle personalmente en la sala de su casa, en la compañía de un buen café y un desayuno, junto a los libros de poesía que llenan su biblioteca y bajo los *posters* de cada una de sus películas. En los términos que empleé a la hora de describirle mi idea para el trabajo, le expuse que se trataba de conocer más sobre su juventud y cómo la vida lo fue llevando a la poesía, independientemente de su elección vocacional por el cine, pues me interesaba conocer qué lo impulsó a ser un joven poeta, y que a pesar de los años siguiera escribiendo con la misma pasión del adolescente revolucionario que me reveló que fue.

Además de la entrevista, por la misma insistencia de Víctor Gaviria, fue necesario obviamente, acercarme a su poesía. Hubiera sido muy conveniente contar con fotos, manuscritos de los mismos poemas o correspondencia entre el personaje y sus amigos poetas, pero las circunstancias no me permitieron acceder a este tipo de fuentes, por lo que la entrevista, algunos libros de poemas de Gaviria y la compilación de la revista *Acuarimántima*, donde publicó y fue parte del comité de redacción, fueron las fuentes sobre las que basé el presente artículo. Por lo tanto, este será de tipo biográfico, y procuraré analizar la vida del joven Gaviria, en sus años de formación académica, desde que comenzó el kínder hasta que desertó de los primeros semestres de la carrera de psicología, llegando a dedicarse en un punto de lleno al cine y a la poesía. Por último, y de manera transversal, gracias a las experiencias y los intereses del personaje, me fue posible conocer un poco más sobre rasgos relacionados a movimientos culturales, literarios y políticos con los que tuvo relación, los cuales trataré de mencionar en conexión a los apuntes biográficos. En palabras de Gaviria: “Lo *bacano* de este trabajo biográfico que estás haciendo es que te va a permitir conocer más sobre esa historia del movimiento cultural de los años setenta, que yo lo atravesé en todo sentido.”<sup>1</sup>

Sin especificarle qué era lo que debía relatarme, y solo a partir de la indicación de que me contara sobre su juventud, con el fin de no limitar su discurso, Gaviria comenzó desde uno de los primeros recuerdos de su más tierna infancia. La vida escolar marca a las personas, y en muchos casos, define cómo se desenvolverán en un corto plazo, en los años de juventud, y en uno más largo, en la vida profesional. En el caso de Víctor Gaviria influyó en ambos. Su padre, originalmente de Liborina, Antioquia, había migrado a

---

1. Víctor Gaviria (escritor, poeta y director de cine), entrevistado por Susana Turbay, 1 de mayo de 2018

la ciudad a ejercer como médico; así formó junto a su esposa, una familia compuesta por numerosos hijos, entre ellos él mismo, quién nació en 1955. Vivían en una casa en el barrio La Floresta y en 1961, a los seis años de edad comenzó a estudiar en el colegio Calasanz en el mismo sector. Allí únicamente estudiaban hombres y era administrado por sacerdotes escolapios, de origen español. Sin embargo, eran maestras quienes estaban a cargo de la educación de los más pequeños, y así fue el primer acercamiento que tuvo Gaviria con una de sus maestras del kínder, sobre quién afirma: “era una profesora de verdad, sería [...] marcó esa entrada en el mundo del estudio, una persona fuerte, pero al mismo tiempo serena (...) Tú sabes como lo influyen a uno las personalidades de los profesores. [...] Uno prácticamente se forma a partir de las imágenes que tiene de esas personas.”<sup>2</sup> Desde aquí se marca una idea clara y es la influencia que tuvieron sus educadores sobre él, desde pequeño ávido por aprender y obtener los conocimientos que sus maestros pudieran ofrecerle. Esto se hará mucho más notorio a medida que los años le permiten toparse con profesores y maestros de la vida que lo guiarán hacia el camino de la poesía, y también del cine.

A pesar de que el trabajo se concentra en la dimensión de Víctor Gaviria como poeta, no puede desligarse de su dimensión en relación al cine, así como la misma poesía y el cine no encuentran una disyunción, sino que se vinculan estrechamente. Por eso, en la entrevista, Gaviria no pudo evitar mencionar los recuerdos sobre sus primeras aproximaciones al cine, fuertemente influenciadas por su educación primaria y secundaria. Recuerda con nostalgia y emoción la primera película que tuvo la oportunidad de ver en el colegio Calasanz, siendo todavía muy pequeño. Esta fue *Marcelino, Pan y Vino*, una película española dirigida por Ladislao Vajda, en 1954. En sus recuerdos, Gaviria se sentía identificado con esa película, le parecía que la historia de aquél niño expósito que la protagonizaba y había sido recogido por unos frailes franciscanos para educarlo era similar a su situación bajo la educación de los sacerdotes escolapios.<sup>3</sup> Los años lo llevarían a asistir a foros sobre cine en el segundo colegio donde cursó el bachillerato, en los que técnicamente no le estaba permitido participar porque eran para los estudiantes de quinto y sexto grado de bachillerato, mientras él estaba en cuarto.<sup>4</sup> Simples actos impulsados por las instituciones educativas por las que pasó, hicieron eco en el joven que se convertiría en uno de los directores de cine colombiano más reconocidos. Pero en su juventud, mientras estaba en el colegio en los años sesenta, y cuando pasó a ser estudiante de universidad, en los setenta, su interés se dirigió hacia la literatura y la poesía, mientras el cine esperaba dentro de sí para luego expresarse como su vocación profesional.

---

2. Gaviria, entrevista.

3. Evidentemente el cine fue un campo siempre presente en su vida, y la mirada adulta, acompañada con su formación como cineasta le permite realizar análisis más avanzados de esta película que vio a los seis años: “parecía la historia de nosotros, que vivíamos allá con los padres, pero a blanco y negro. [...] en la película el niño encuentra una imagen de Cristo crucificado y este le empieza a hablar. Una combinación de neorrealismo con catolicismo. [...] Fue mi primera película. Ganó premios en España, considerada como neorrealista.”

4. Víctor Gaviria relata graciosamente, como quien se pone nervioso por haber hecho algo que no debía, cuando asistía a estos encuentros sobre cine en el colegio: “un día salí de jugar fútbol y entré al teatro del colegio, donde estaban haciendo el cine club de quinto y sexto de bachillerato, y yo apenas estaba en cuarto. A mí eso me impresionó. [...] yo después me di cuenta que la película que estaban dando era la famosa *Persona*, de Bergman. Los jesuitas eran completamente abiertos a todo. [...] eran gente atrevida, arriesgada, que siempre se salían de la norma. Entonces yo volví al cine club. En vez de irme a jugar fútbol los jueves, yo me iba para allá.”

Antes de involucrarse en ese mundo al que se le conoce como “de los intelectuales”, algo tan alejado de los jóvenes enérgicos, Gaviria presentaba otros intereses que, si tal vez no hubieran sido frustrados por los devenires del destino, hubieran cambiado su orientación y quizá no se hubiera permitido adentrarse en el mundo de las letras. Por ejemplo, el fútbol era lo que lo impulsaba en sus días de estudiante de primaria. Desde que comenzó a estudiar en el Calasanz, hasta que se pasó de colegio en tercero de primaria al colegio San Ignacio, por cuestiones de cercanía a su nueva casa, en Florida Nueva, Gaviria pasaba los descansos y las tardes bajo el sol o la lluvia tras un balón. En su primer colegio no se le reconoció su talento deportivo: “Yo jugaba bien fútbol, pero nadie se daba cuenta y nadie me daba la oportunidad”, pero esa frustración no le impidió continuar jugando en el San Ignacio, donde, según cuenta, sí reconocían su potencial como jugador y pasaba más tiempo con sus compañeros, escribiéndolo así en un poema:

En el colegio conseguía siempre los primeros  
puestos  
como quien cumple un obvio deber  
y el fútbol lo practicaba lo más cerca posible  
de la perfección<sup>5</sup>

Pero como buen interesado en el conocimiento, no dejó de lado sus responsabilidades académicas, y esto lo reconocían y apreciaban sus profesores: “Yo era un muchacho más bien bueno. Un muchacho simple, que lo que hacía era ser buen estudiante. Y ahí sí empecé a ser buen deportista.”<sup>6</sup>

A pesar de aprovechar su tiempo practicando el deporte que le apasionaba, en el San Ignacio fue el lugar dónde pudo entrar en contacto con temas diferentes, personas que lo impulsaron a adentrarse en aquél mundo “intelectual” o de la “cultura”. Profesores, compañeros, grupos de trabajo, entre otros, le motivaron a abrir su perspectiva a posibilidades diferentes, dejando a un lado el interés exclusivo en el fútbol. Tuvo como referente a compañeros que cursaban un año más que él y estaban a cargo de la redacción del periódico escolar *El Globo*:

Eran muchachos mucho más cultos, yo me sentía un poco como acomplejado por ellos, porque ellos leían filosofía y leían literatura. Era la época del Boom Latinoamericano. Eso fue el año 68 o 69. Yo en esa época era el líder de mi grupo [...] los compañeros de mi grupo eran en cierto sentido muy conformes, con pocos intereses, no se interesaban más que por jugar fútbol. Eran muy pasivos, entonces era yo el que mandaba en la clase.<sup>7</sup>

---

5. Víctor Gaviria, *Con los que viajo sueño* (Medellín: Ediciones Acuarimántima –Hombre Nuevo, 1980), 137.

6. Gaviria, entrevista.

7. Gaviria, entrevista.

A partir de este momento comenzó con una postura crítica hacia la actitud de conformismo de sus compañeros; empieza él mismo a cuestionar sus intereses y a considerar nuevos campos en los que concentrar su energía. Gracias a que un compañero del grupo que menciona, Alberto Quiroga, perdió el año y pasó a estudiar en su mismo curso, pudo conocer e interesarse sobre temas como la literatura y la poesía; recuerda a Alberto Quiroga con emoción al decir: “Este tipo nos cambió a todos, porque él era muy culto. Llegó hablando de Cortázar, de García Márquez, de *Cien Años de Soledad*, de Vargas Llosa, todo el Boom Latinoamericano. Yo ni sabía que eso existía. [...] este *man* nos comunicó lo que era la poesía, y a mi esa vaina me cambió. Ahí desperté yo.”<sup>8</sup> De este nuevo despertar surge el Víctor Gaviria que se cuestiona a sí mismo, que se intriga por los conocimientos que se esconden tras las páginas de los autores latinoamericanos, de los europeos, de los poetas, de los filósofos y, más adelante, tras los discursos de los “intelectuales” de su época. En uno de sus poemas incluso rememora una adolescencia de introspección: “pasé la adolescencia encerrado en mí mismo.”<sup>9</sup> En este punto, estando en los últimos años del bachillerato en el colegio San Ignacio, se empieza a formar un poeta, pero su nacimiento, como él afirma, fue cuando lo echaron de este colegio y tuvo que cursar el undécimo grado en el Calasanz, pero eso lo abordaré más adelante.

De manera paralela a la dimensión de literato aficionado, de lector apasionado y de poeta en potencia, los personajes que se cruzaron en la vida de Víctor Gaviria desde sus años como estudiante de bachillerato lo llevaron a interesarse al mismo tiempo en política. Comenzando por los profesores que más recuerda y, asegura, marcaron su personalidad, estos personajes lograron fomentar en el joven una inclinación hacia las ciencias sociales, entre ellas, la sociología, la psicología, y la filosofía, además de la política. El que más recuerda de estos años es Héctor Peláez, su profesor de sociales cuando estaba en tercero de bachillerato, quién le permitió conocer un poco sobre el contexto político del país y las corrientes ideológicas que se estaban presentando a nivel nacional, pues:

El hombre había sido Gaitanista. Ponle que estábamos en el año 65-66. [...] Creó un centro de ideas políticas, y eso a mí me marcó completamente. Tanto que cuando en sexto de bachillerato le hacen a uno la orientación vocacional, me dijeron que servía para sociólogo. Ese profesor me marcó para ser un sociólogo. [...] participé de su club de ideas políticas, y él nos decía que estudiáramos la Reforma Urbana [refiriéndose a la Agraria quizá], porque era la época de Carlos Lleras. [...] De ahí viene todo mi interés por lo social.<sup>10</sup>

Tratando de seguir un orden cronológico, procurando ordenar las ideas que le iban surgiendo a medida que iba rememorando sus años de juventud, Gaviria me contó sobre los movimientos políticos y los grupos de estudio de los que hizo parte. Yo me preguntaba qué tenía que ver la faceta del joven revolucionario, marxista, de izquierda, con el poeta, y me sentía confundida sobre hacia dónde estaba tornando la entrevista. Sin embargo, él me contaba todo eso con un fin claro: quería

8. Gaviria, entrevista.

9. Víctor Gaviria, *La mañana del tiempo y otros poemas (antología personal)* (Ibagué: Caza de Libros – Club de Lectores, 2010), 34.

10. Gaviria, entrevista.

ilustrarme sobre su camino hacia la poesía, sobre cómo llego a tener contacto con las personas y el ambiente que hicieron que tornara su mirada sobre la literatura y temas relacionados a esta. Procuraré mencionar los sucesos y personajes que Víctor Gaviria mencionó con emoción, respetando el orden cronológico en que lo hizo, una especie de espiral que iba y volvía de un curso a otro, de un personaje a otro anterior y así mismo, de un Víctor Gaviria a otro.

Como mencioné en un principio, esta entrevista me permitió, además de poder conocer más sobre el personaje a nivel biográfico, enterarme de algunos aspectos relacionados al contexto en el que este se desenvolvía, y todo a partir de su historia, de su experiencia en relación con el entorno. Por ejemplo, me fue posible conocer su versión sobre el ambiente intelectual que se gestaba en la ciudad a finales de los sesenta y principios de los setenta entre los universitarios y los profesionales. Aunque Víctor Gaviria siguiera en el colegio, por invitación de su hermano, Juan Guillermo (estudiante de ingeniería en la Universidad Nacional de Colombia), empezó a asistir junto a él a unos grupos de estudio sobre la obra de Marx, *El Capital*. Estos grupos estaban conformados por profesores e intelectuales vinculados a universidades como la Universidad de Antioquia y la Universidad Nacional, principalmente ingenieros y matemáticos, pero con intereses en política y la ideología marxista. Marcados por corrientes y personajes culturales de la época, los grupos se inspiraban también en la obra de Estanislao Zuleta, y eran varios sub-grupos que se iban conformando a medida que los miembros invitaban a nuevos integrantes, hasta conformar una especie de red intelectual a nivel nacional. Ahora Gaviria vuelve sobre esa etapa de su vida con un reconocimiento consciente de la relevancia de los temas a nivel filosófico que se estudiaba:

Yo caí a un grupo dirigido por Rodrigo Pérez, un profesor de la Nacional que pertenecía a su vez a otro grupo, hasta que todo escalaba a Estanislao Zuleta. Se desató una mística de cultura impresionante, porque se hablaba de Thomas Mann, Nietzsche, Freud, Marx. Era gente abierta a la cultura de una manera muy comprometida, pero con un sentido político.<sup>11</sup>

Por lo tanto, este fue uno de sus primeros acercamientos a los estudios políticos que formarían a un personaje crítico e interesado en temas de filosofía, literatura y de lo que denomina como “cultura”.

Así mismo, el panorama político a nivel mundial también se sintió en Colombia, y Gaviria se vio involucrado en él. En el caso del movimiento estudiantil relacionado a los acontecimientos y las manifestaciones que tuvieron lugar alrededor del mundo en 1968, este se manifestó un poco más tardíamente en el país. En 1971, cuando Víctor Gaviria pasó a su penúltimo año del bachillerato, en esa época se dio un auge en los paros y manifestaciones estudiantiles, principalmente en las universidades públicas del país. No sé hasta qué punto efectivamente pueda confirmar el vínculo entre estas manifestaciones y el movimiento estudiantil del 68, pero sí me es posible, a través de la conducta del personaje, observar cierta influencia de esto sobre su actitud hacia la educación que recibía en el colegio

---

11. Gaviria, entrevista.

San Ignacio. A partir de la amistad que había entablado con Alberto Quiroga, aquél compañero “culto” al que admiraba, junto a él y a Jorge Humberto Mesa, crearon una especie de reuniones periódicas fuera del horario de clase. En estas, se reunían a revisar recortes de periódicos, guiados por el hermano mayor de Quiroga, un “revolucionario comprometido”, como lo recuerda Víctor, y por esa sed de información que mueve a los adolescentes curiosos, inconformes, idealistas y, en últimas, revolucionarios. Esos adolescentes inquietos, que padecen de la inquietud a la que se refiere Gaviria en su poema *Viajes y sufrimiento*:

...Eso  
muy pronto se pierde y congoja e inquietud  
Inquietos donde estamos tras la ventana  
un pequeño paisaje de flores en la viva luz  
el sopor es de una vaga condena...<sup>12</sup>

Bajo la idea de la influencia del contexto revolucionario estudiantil internacional, el joven estudiante, en camino al esperado encuentro con la poesía, se topa junto a sus amigos con la “Pedagogía de la liberación”, un movimiento educativo planteado por el sacerdote, educador, teórico y psicólogo educativo, Paulo Freire. Así, pasaban tardes enteras estudiando de manera autónoma sobre este tema:

Él [Freire] tenía algo sobre la educación para el oprimido. [...] recuerdo que yo me mantenía en esa casa [de Alberto Quiroga] y éramos leyendo periódicos de los universitarios, de todo el mundo comprometido. [...] Me radicalicé y me volví un revolucionario. [...] estando en quinto de bachillerato, ya éramos cuatro personas, con un muchacho que se llamaba Luis Gabriel Bernal.<sup>13</sup>

La sed de conocimiento que mencionaba antes, evidente en las acciones del joven Gaviria, me permiten relacionarla con el deseo y ansias de educación que expresa en otro de sus poemas, publicado en el libro que escribió en los años setenta y publicó en 1980, que pasaría a obtener un reconocimiento nacional (*Con los que viajo sueño*):

Salgo a educarme con enorme paciencia  
La sabiduría es el más mínimo  
gesto de un hombre que no piensa en ello<sup>14</sup>

12. Gaviria, *Con los que viajo sueño*, 11.

13. Gaviria, entrevista.

14. Gaviria, *Con los que viajo sueño*, 11.

De estos encuentros, de los intereses en las corrientes revolucionarias estudiantiles, y sobre todo, de su acercamiento a autores y corrientes intelectuales surgió el revolucionario al que evoca Gaviria en la entrevista, más de cuatro décadas después. Además del acercamiento a las ideologías mencionadas anteriormente, continuaba su contacto con la literatura latinoamericana de la época. Por lo tanto, lo que leía en esa época sobre los Nadaístas, el existencialismo, Sartre, Nietzsche, Gonzalo Arango, y otros autores similares, fue forjando su postura frente al entorno de la educación del colegio San Ignacio. La inconformidad y la crítica hacia lo que lo rodeaba, hacia sus superiores, y hacia todo en general, lo llevaron a escribir una obra de teatro y una especie de “manifiesto” o texto en el que criticaba la educación del colegio, en compañía de sus amigos, Quiroga, Mesa y Bernal.<sup>15</sup> Víctor Gaviria se define a sí mismo, el de esa época, como alguien que “criticaba todo, estaba inconforme con todo, desadaptado, había caído en un mundo que no era el mío. Un joven que de pronto está conforme con todo, con su familia, sus amigos, y que de un momento a otro rompe con todo, se desadapta.”<sup>16</sup> Pero sus actos, obviamente, tuvieron consecuencias frente a los directivos del colegio. Luego de la publicación de su escrito, el padre rector les impuso a los jóvenes autores un ultimátum: debían sacar otra publicación, firmada, retractándose y desdiciendo lo que habían publicado antes, sino, serían expulsados. Todos se negaron y cada uno salió por su cuenta, tan solo a un año de graduarse. Este fue el punto que marcó el inicio de Víctor como poeta, el hecho de volver al colegio de su infancia, el Calasanz, muchos años después, a cursar el último año de bachillerato.

Volver de cierta manera al pasado fue para él una experiencia ciertamente traumatizante. Pero a partir de esta nació el poeta. De allí surgió en él una especie de necesidad de escribir sobre cómo se sentía con respecto a volver a aquel lugar de su infancia, pero siendo otra persona, viendo y sintiendo todo de manera distinta. Se toma unos momentos para elegir las palabras que definirán aquél nacimiento, señalando que los primeros años que había cursado en este colegio fueron los años de vulnerabilidad de un niño, en los que se conforman los primeros recuerdos. Dice que el cambio fue duro para él:

Yo llegué a un curso en el que los compañeros se conocían entre ellos, y yo los reconocía a todos, pero ellos a mí no. Ya se habían olvidado de mí, pero yo no de ellos. [...] Fue muy importante para mí como persona, y como posible escritor y poeta, porque ese momento me dio muy duro. No sabía si estaba en el pasado, o en el presente. Se me juntaron esos dos tiempos. Me acordaba de cada cosa que veía, pero veía todo más pequeño. [...] Para mí los sitios del colegio tenían un significado sagrado, como lo tienen todos los sitios para uno cuando es pequeño, en la infancia. [...] Si yo tengo algo de poeta, fue de ese momento. Estaba viviendo unas cosas muy sencillas, que tenían mucho significado para mí. [...] Era como si todo estuviera ahí, pero no estaba.<sup>17</sup>

---

15. Gaviria cuenta esto con un tinte de arrepentimiento, el que generalmente acompaña la ingenuidad del joven idealista, causado por la rememoración de las acciones radicales realizadas: “Pablo Freire criticaba la educación, entonces nosotros empezamos a escribir unos textos inspirados en él, criticando el colegio, yo hasta escribí una obra de teatro. [...] escribimos un mamotreto criticando la educación del colegio de arriba abajo. Teníamos acceso a unos stencils para imprimirlos, y lo sacamos.” Gaviria, entrevista.

16. Gaviria, entrevista.

17. Gaviria, entrevista.

La experiencia vivida y contada por el mismo protagonista me permitió, desde mi propio intento por comprender sus poemas, entender un poco más algunas de las palabras publicadas en el mismo libro que mencioné anteriormente. En este, se hacen evidentes sus recuerdos, traducidos a palabras dotadas de significado, organizadas en ritmos de poesía, que describen su experiencia. Los siguientes son algunos de los fragmentos de los poemas a los que me refiero:

Agolpados vienen los momentos de la infancia  
como suelos vívidos que recuerdan nuestra belleza<sup>18</sup>

...mi conciencia se enamora de apariciones  
y desde todas partes sutiles amigos olvidados  
de la mano reconducen a la gentileza  
Cerca de mí habla cosas insólitas una modesta  
tela de cortina  
y gozosamente transparentes los vidrios de la ventana  
reflejan las ramas de los árboles  
El sesudo cuerpo es un niño de excelente memoria  
[...] Recordar es volver a poner el corazón<sup>19</sup>

También:

Pero también volvemos a nosotros lo mejor  
de nosotros la infancia que no pasa  
La infancia tan cerca como un olor  
o las hermosas barandas de un balcón que a nuestro  
paso  
nos interpelan con voz inaudible<sup>20</sup>

Por último, el siguiente fragmento se hace evidente como una materialización poética del recuerdo de aquella experiencia:

En el patio del colegio en donde antes había sido  
temblor  
veía otra vez a mis compañeros de clase

---

18. Gaviria, *Con los que viajo sueño*, 29.

19. Gaviria, *Con los que viajo sueño*, 35.

20. Fragmento del poema "Aún todo lo podemos decir." Gaviria, *Con los que viajo sueño*, 51.

como en un sueño  
los años apenas los habían cambiado  
Alguien desde muy hondo de los cielos alguien  
inexplicable  
me había permitido volver  
a donde todo está hecho de un misterio infinito  
y el alma es apenas pavor<sup>21</sup>

Ahora bien, el cambio fue radical para Gaviria en cuanto al ambiente en el que estudiaba. Se sentía como un extraño habitando un mundo en el que reconocía las caras de personajes que lo habían olvidado. Pero hubo una persona que sirvió como su “polo a tierra” e hizo que el ambiente de su nuevo colegio fuera más familiar y conocido para él. Esta persona fue Jorge Alberto Naranjo, a quien conocía por ser uno de los directores de los grupos de estudio sobre Estanislao Zuleta, quien, al mismo tiempo que él, entró a trabajar como profesor en el Calasanz. Aún siendo estudiante de Matemáticas en la Universidad Nacional, curiosamente dictaba la asignatura de literatura en el último de grado de bachillerato de aquél colegio. Víctor Gaviria recuerda su dominio sobre los temas relacionados a la filosofía francesa y especialmente la de Deleuze y Guattari. La relación con este personaje causó tanta fuerza en él y fue tanto el conocimiento que éste logró transmitirle, que al graduarse del colegio en el año 71, Víctor Gaviria decidió seguir sus pasos universitarios:

Fue tanta la influencia que él tuvo sobre mí, que cuando salí del colegio me fui a estudiar matemáticas puras allá [en la Universidad Nacional] en el 72. Y ahí empieza ya propiamente mi historia más consciente, estando en la Nacional y haciendo parte de estos grupos de estudio. [...] Era el momento en el que la gente optaba por ser guerrillero o por ser revolucionario de otra manera, a nosotros Jorge nos impulsó a la segunda.<sup>22</sup>

Ya aquí nace es un Víctor Gaviria, aún revolucionario, pero menos limitado por los estándares de disciplina que le imponía la educación en el colegio. Un personaje que ha tenido contacto con el cine, el deporte, la filosofía, las matemáticas, la literatura, y que ahora, de manera consciente, se empeñará en escribir sus primeros poemas, optando por la poesía como la vía de revolución. Pero el contacto con los amigos con los que estudiaba temas de política y revolución no cesó luego de graduarse del bachillerato, sino que se transformó en una relación materializada a través de reuniones periódicas en un taller de poesía que habían fundado. El taller, llamado por lo jóvenes “Nicanor Parra”, por los grupos de poesía que este autor había creado en Estados Unidos, le permitió comenzar a adentrarse en el mundo de la poesía y estudiarla con cuidado. No me aclara muy bien el orden de los acontecimientos, pero cerca de esta época en la que estaba recién salido

---

21. Fragmento del poema “Amor.” Gaviria, *Con los que viajo sueño*, 107.

22. Gaviria, entrevista.

del colegio, quizá cuando contó con aproximadamente un año libre por el paro que hubo en la Nacional, Víctor Gaviria, a sus escasos diecinueve años, se dedicó a ser profesor de literatura en el colegio hebreo Theodoro Hertzl:

Le estaba dando clase a personas de casi mi misma edad. Había desarrollado un curso de cuentos, porque yo había aprendido la literatura a través de ellos. Entonces basé mi clase en varios cuentos de Vargas Llosa, Isaac Babel, Sholojov, Fitzgerald. Yo le había pasado ese curso a un amigo, que terminó siendo el rector de ese colegio, entonces me invitó a ser profesor allá. Los alumnos se interesaron tanto por el tema que, de cada curso, salió un escritor, que incluso ahora siguen siendo escritores. De ahí salimos los que fundamos el taller de poesía 'Nicanor Parra'.<sup>23</sup>

Luego de ese año de paro en la Universidad Nacional y de tener la oportunidad de enseñar uno de los temas que le apasionaba, Víctor Gaviria desistió de estudiar Matemáticas e ingresó a una nueva carrera que se había acabado de crear en la Universidad de Antioquia. Impulsado por las lecturas que había hecho en los diferentes grupos y talleres a los que pertenecía, sobre autores como Freud, Marx y Nietzsche, y siguiendo el consejo vocacional que alguna vez recibió acerca de dedicarse a campos similares a la sociología, decidió estudiar psicología en la Universidad de Antioquia. El pensum, me contó, fue diseñado por personajes reconocidos de la época, entre ellos, Joel Otero, Mauricio Fernández, Julián Aguilar y Juan Fernando Pérez, quienes contaban con una amplia formación filosófica, sociológica y lingüística. Pero como a él sólo le interesaban las materias que abordaban las teorías sobre el psicoanálisis y ciertos autores, desertó a mitad de carrera, pasándose a dedicar más seriamente a la poesía, y más adelante, al cine.

Gaviria va y vuelve de una época a otra, pero resalta que cuando comenzó a estudiar en la Universidad de Antioquia, al mismo tiempo empezó a escribir una serie de poemas en los que plasmaba los acontecimientos de los años más recientes que había pasado: su cambio de colegio, sus amigos, los talleres y grupos en lo que participaba, su paso por la universidad, fueron convirtiéndose poco a poco, en un proyecto con una forma definida. Este era un libro en el que compiló tales poemas y en un principio tituló: *Alguien en la ciudad también perplejo*, modificándolo después por: *Con los que viajo sueño*. Pero la interesante historia de este libro va un poco más atrás, y se vincula con el relato que me compartió Víctor Gaviria sobre su contacto, de un tipo más especializado, con la poesía al entrar a estudiar en la Universidad de Antioquia. Menciona a su hermano Juan Guillermo otra vez, para contarme que él recibía clases de poesía con el famoso poeta Elkin Restrepo, quien en ese momento estaba encargado de la dirección de la revista de poesía *Acuarimántima*, publicada por un grupo de amigos aficionados a la poesía. Su cuñada, Luz Amalia, la novia de su hermano, era muy amiga de este personaje y convenció a Víctor Gaviria para que le permitiera mostrarle sus poemas a Elkin en el año de 1975. Dos años después, Gaviria pasó a ser parte del comité de redacción de la revista, en la que, además, se publicaban sus poemas. Así, para la revista número doce, publicada en el año 1977, se

---

23. Gaviria, entrevista.

le presenta como estudiante de psicología de la Universidad de Antioquia, también como miembro del comité de redacción y se menciona que los poemas que se incluyen en ese número hacen parte del libro que mencioné antes, el cual se encontraba en preparación en ese año.<sup>24</sup>

**Figura 1.** Portada de la revista *Acuarimántima*, número 12, 1977.



Fuente: Revista *Acuarimántima*, número 12 (1977): 178-182.

Estos primeros pasos en el mundo de la poesía como una disciplina fueron muy significativos para Víctor Gaviria, tanto que tras un tiempo de participar en la redacción de la revista y de publicar sus poemas, así como de la publicación de su libro, se salió de la universidad para emprender un nuevo rumbo vocacional, que en últimas combinaría la poesía con el cine y lo llevaría hasta dónde ha llegado en la actualidad. Sus propias palabras describen la encrucijada vocacional en la que se encontraba en ese momento:

Entré a ser parte de esa revista. Empiezo a reunirme con todos estos poetas. [...] Yo estaba en el psicoanálisis, pero mi parte más personal empezó a definirse por la poesía. El grupo [de *Acuarimántima*] se reunía dos veces por semana en la casa de uno de los miembros, y ellos eran unos poetas los verracos. [...] Tengo una suerte la hijueputa de encontrarme a estos tipos.<sup>25</sup>

24. Víctor Gaviria, "Víctor Gaviria", *Acuarimántima*, número 12 (1977) En: Anabel Torres et al., *Acuarimántima*, ed. Elkin Restrepo (Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2012), 178. Véase figura 1.

25. Gaviria, entrevista.

Ya a finales de los setenta, gracias al apoyo y la insistencia de sus compañeros de la revista, decidí enviar su libro *Con los que viajo sueño* para participar en el IV Concurso Nacional de Poesía, *Eduardo Cote Lamus*, con el que ganó el premio al primer puesto. Esto le sirvió como aliciente para reafirmar su decisión de dedicarse de lleno a la poesía, pues como todo ser humano, presentaba cierto recelo ante el cambio. En sus palabras, el ser humano “no es un hombre de certidumbres, ni siquiera sobre sí mismo.”<sup>26</sup>

Me fue señalando la relación que su trayectoria presentaba con el desarrollo de la cultura en Medellín, en especial de la poesía y el auge que tuvo a finales de los setenta. Gracias a los concursos nacionales de poesía, a revistas como *Acuarimántima*, a intelectuales y a jóvenes lectores y escritores, se difundió en la ciudad el interés en la poesía, y de allí surgieron algunos de los poetas más conocidos de aquella época. Gaviria tuvo la oportunidad de entablar amistades con ellos, quienes contribuyeron a su decisión de convertirse en poeta de tiempo completo, y recuerda algunos de estos personajes así:

Al cabo de los años, uno de esos poetas se convierte en, quizá, uno de los más importantes de Colombia. Ese es José Manuel Arango. [...] En *Acuarimántima* estaba un poeta que se le apareció a Elkin, llamado Helí Ramírez, con un libro que se llamaba *La ausencia del descanso*. Era un poeta de Castilla, de las comunas, cuyo mundo eran todos esos barrios que eran puras manchas opacas en la montaña. Cuando leímos sus poemas, todos nos caímos al piso al ver la fuerza tan tremenda de esa poesía. Yo escribí un artículo sobre él, entonces fui escribiendo más poemas.<sup>27</sup>

He ahí entonces un poeta en formación, en pleno auge de la poesía en la cultura en Medellín, que al no sentirse identificado con los cánones de la academia optó por dedicarse a las palabras, y hacer de los poemas su profesión. El joven Gaviria mostró desde esta etapa de su vida un amplio interés por diversos temas, pero su dimensión como cineasta nació, en parte, debido al acercamiento que tuvo a la literatura y a la poesía. En esta última parte de la entrevista, Víctor Gaviria enlazó todas sus experiencias juveniles con su encuentro con el cine. Se tomó el tiempo de ilustrarme (pues no estaba enterada sobre nada respecto al tema de la industria del cine en Medellín) acerca de los diferentes movimientos culturales que hicieron que el cine, de cierta manera, se posicionara como un movimiento en sí mismo y se diera a conocer entre los jóvenes de la ciudad. Uno de los personajes que recuerda Gaviria fue su maestro en el cine (a pesar de no conocerlo, pero llegando a trabajar con él en su vida profesional), fue el sacerdote y crítico de cine Luis Alberto Álvarez. Leía las columnas que publicaba Luis Alberto Álvarez en el periódico *El Colombiano* mientras trabajaba con el grupo de *Acuarimántima*, influido por la relación y el vínculo que presentaba con las formas de arte relacionadas al ambiente cultural en el que se desenvolvía. Pronto, el joven se interesó por el cine, y acudía a diferentes eventos que eran promovidos en la ciudad por personas que buscaban difundir la cultura del cine: “El cine era fascinante. Se creó la *Cinematoteca del Subterráneo*, que era una idea loca, pero maravillosa, llevada

26. Número 15 (1978). Víctor Gaviria, “Víctor Gaviria”, *Acuarimántima*. En Torres et al., *Acuarimántima*, 245.

27. Gaviria, entrevista. El artículo al que se refiere es: Víctor Gaviria, “Helí Ramírez o la ausencia del descanso”, *Acuarimántima*, número 13 (1978).

a cabo por dos tipos. Crearon una cinemateca en El Poblado.” Víctor Gaviria se involucró con el tema del cine y empezó a asistir a los cine foros que se presentaban en la sede de la cinemateca. Allí tuvo la oportunidad de acercarse y conocer las producciones de directores como Fellini, Pasolini, Scorsese y las películas del cine Italiano, el americano de los 70 y el nuevo cine alemán.

Las oportunidades se fueron presentando a medida que Gaviria entraba más en contacto con las producciones cinematográficas internacionales y continuaba leyendo las crítica de Luis Alberto Álvarez. Asegura que gracias a este personaje se arriesgó a grabar su primera película, *Buscando Tréboles*:

Él empezó a crear unas personas que no solamente queríamos ver las películas, sino que empezamos a pensar en la posibilidad de también hacerlas, por la forma en que él hablaba de ellas. Hablaba desde el concepto del cine de autor, sobre qué busca este a través del lenguaje del cine. [...] Hubo un momento en que la *Cinemateca Subterránea* anunció que iba a realizar el primer festival de cine en Medellín.<sup>28</sup>

Así, se le presentó la oportunidad, como una puerta que se abre a un mundo fascinante, de grabar una película por su cuenta. En este justo momento se entrecruzaron sus dos dimensiones, tanto el poeta como el cineasta en formación convergieron en un solo para dar inicio a las creaciones audiovisuales que llevarían a Gaviria a obtener reconocimientos y premios nacionales e internacionales. La poesía actuó como la principal inspiración para sus películas y fue a través de ella que llegó al mundo del cine. Una breve anécdota expone precisamente, con sentimientos encontrados, de felicidad y nostalgia, el encuentro de sus dos pasiones:

Un amigo que había sido mi alumno en el Theodoro Hertzl [Josef Vargas] me invitó a un rodaje de una película que estaban grabando sobre el cuento de Cortázar, *Casa Tomada*. Viendo el rodaje de eso, me animé y dije: voy a hacer una película. Le conté a uno de mis amigos de la revista y me dijo que me iba a llevar a un lugar dónde grabarla. Me llevó a la escuela de ciegos y sordomudos. El poeta José Manuel Arango estaba escribiendo unos poemas y unos textos sobre los sordomudos.<sup>29</sup>

Al final, luego de haber pasado por los recuerdos que se escondían en su memoria, como los “espantos” que protagonizan otro de sus libros de poemas<sup>30</sup>, Gaviria cerró la entrevista contándome sobre la película que realizó y la cual reúne los recuerdos de su juventud, *La lupa del fin del mundo*. Las escenas de este largometraje fueron grabadas en los corredores inmensos del colegio San Ignacio, por los que el joven pasó sus años escolares leyendo, corriendo y aprendiendo junto a sus maestros y compañeros. Por último, me reprochó mi desconocimiento sobre poetas de Medellín y fue tal su decepción al enterarse de mi ignorancia en cuanto a poesía, que me regaló su *Antología*

28. Gaviria, entrevista.

29. Gaviria, entrevista. Dijo que esta fue su inspiración para grabar la película *Buscando tréboles*.

30. *El Rey de los espantos*.

*Personal*.<sup>31</sup> Después de darle las gracias y despedirnos, cual conocidos de toda la vida, escribió en el libro la siguiente dedicatoria: “Para Susana, para que salte al pasado de los 70, y extienda su vida joven y fresca a estos años fascinantes para nosotros.”

A manera de conclusión, la entrevista con este personaje efectivamente me permitió realizar ese salto a la historia de los años sesenta y setenta, a una historia nacional, internacional, y sobre todo, a una personal. Gracias a los recuerdos que Gaviria compartió conmigo aquella mañana pude acercarme a un joven curioso e inconforme que vivió en carne propia las influencias de revoluciones estudiantiles a nivel internacional, que estuvo en contacto con las ideologías políticas que movían el mundo y que perteneció a los diferentes movimientos culturales que se fueron desarrollando en el Medellín de la época. Me fue posible entrever un poco al futbolista frustrado, al sociólogo interesado, al cineasta en potencia, pero sobre todo, a un hombre para el que la poesía lo era, y sigue siendo, todo en la vida. Logré captar un reflejo de Gaviria en su juventud, sintiendo y compartiendo la poesía, que en últimas, sería su guía y compañera en el transcurso de su vida personal y profesional. El poder entender la trayectoria de este personaje me ayudó a comprender un poco más su obra, tanto como poeta así como cineasta y como persona, lo que me deja la intriga sobre qué trayectorias juveniles esconden todos aquellos personajes que admiro y han contribuido a la difusión de producciones, no solo audiovisuales, sino de tipo literario, académico, musical, y demás. Las siguientes palabras, para mí, resumen la influencia de la dimensión de Víctor Gaviria como poeta sobre su vida entera: “para el poeta el verdadero premio es participar como personaje en ese proceso en el que él es motor y pasajero al mismo tiempo. El proceso es, en el fondo, el fin del escritor.”<sup>32</sup>

### **Fuentes:**

Gaviria, Víctor. *Con los que viajo sueño*. Medellín: Ediciones Acuarimántima –Hombre Nuevo, 1980.

Gaviria, Víctor. *La mañana del tiempo y otros poemas (antología personal)*. Ibagué: Caza de Libros – Club de Lectores, 2010.

Torres, Anabel, Restrepo, Elkin. *Acuarimántima*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2012.

---

31. Gaviria, *La mañana del tiempo y otros poemas (antología personal)*.

32. Gaviria, *Acuarimántima*, 297.



# QUIRÓN

Revista de estudiantes  
de Historia

Vol. 5, N° 11

Julio - diciembre 2019

e-ISSN: 2422-0795



**Escritos etnológicos de Josep  
de Acosta: una antesala a la  
ciencia antropológica moderna.  
El caso de la *Historia Natural  
y moral de las Indias* (1589)**

Juan Sebastián Ocampo Murillo  
Universidad Pontificia Bolivariana

Recibido: 08/01/2019  
Aprobado: 29/04/2019  
Modificado: 20/06/2019

# Escritos etnológicos de Josep de Acosta: una antesala a la ciencia antropológica moderna. El caso de la *Historia Natural y moral de las Indias* (1589)

Juan Sebastián Ocampo Murillo\*

## Resumen

El siguiente artículo aborda la obra del jesuita español radicado en Perú Josep de Acosta, titulada *Historia Natural y Moral de las Indias*, analizando la propuesta etnológica que se presenta a lo largo del texto, sin dejar atrás las reflexiones que realizó sobre filosofía natural. Se va a partir desde el escudriñamiento de producciones antiguas y medievales que trabajaron al hombre desde la perspectiva histórica, geográfica y social, para mostrar cuál fue la novedad del lenguaje y los métodos empleados por Acosta para fabricar su objeto de estudio. Serán empleadas las herramientas brindadas por la sociología del conocimiento y la psicología social para detallar cómo la tradición epistemológica de Occidente coadyuvó a la construcción de un relato sobre el Nuevo Mundo. Por último, se va a poner la obra de Acosta en consonancia con su contexto histórico y social.

**Palabras clave:** historia natural, etnología, filosofía, historia, Nuevo Mundo

## Ethnological writings of Josep de Acosta: a prequel to modern anthropology. The study of “*Historia Natural y moral de las Indias*” (1589)

## Abstract

This article addresses the work of Josep de Acosta, a Spanish Jesuit settled in Peru, named *Historia natural y moral de las Indias* (*Natural and Moral History of the Indies*), by analyzing the ethnological proposal that is presented during his text, not ignoring the reflections of the author regarding to natural philosophy. Having

---

\* Historiador de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia), estudiante de Teología y de la Maestría en Filosofía de la misma universidad. Correo electrónico: juna\_murillo@outlook.es

as a basis the inquiry on classic and medieval literature that studied man from the historic, geographical, and social dimensions, with the purpose of showing Acosta's language novelty and methods to craft his research matter. Additionally, elements from sociology of knowledge and social psychology are going to be used to describe how Western's epistemic canon helped to the establishment of a narrative around the New World. Finally, Acosta's work is going to be viewed from its historic and social background.

**Keywords:** Natural history, ethnology, philosophy, history, New World

## Introducción

A la hora de visitar el trasegar histórico de las diferentes áreas del conocimiento humano, muchas veces salta a la vista la pregunta sobre los orígenes: ¿Cuándo nació una ciencia? Ahora bien, es bastante difícil señalar con rigor cuál fue el punto exacto en el que se consolidó una rama del saber, pues se yerguen otra serie de cuestionamientos que, más que entorpecer o dificultar la labor del investigador, enriquecen la formulación de hipótesis, la búsqueda de fuentes, y la organización de toda la información en aras de vislumbrar cómo se han constituido las diversas áreas de las ciencias en el mundo Occidental. Es pues, que la pregunta sobre los orígenes debe ser reemplazada por otro grupo de lineamientos que orienten la labor investigativa: ¿Cuál fue el momento histórico social donde se fraguó un aparato epistemológico con miras hacia la consecución de unos métodos universales para enfrentarse a numerosos objetos de estudio?, ¿cómo a partir de dichos métodos se dibujó la noción de un sujeto universal, que con sus herramientas cognoscitivas brindadas por la civilización era capaz de aprehender cualquier dato de la ignota naturaleza externa para traducirlo en sistemas de inteligibilidad?, ¿de qué manera estos sistemas esculpieron una concepción ontológica, según la cual cada una de las partes exteriores a la conciencia humana (plantas, animales, otros hombres) gozaban de existencia histórica siempre y cuando el sujeto universal las dotara de *energeia* y las encausara dentro del *telos* del devenir racional de los pueblos? Evidentemente, hacer historia de la ciencia implica muchas más cosas que simplemente la colección de datos eruditos, grandes obras de los cultores del carácter científico, o un mero *tour* por los relatos más conservadores y positivistas en el seno de las rimbombantes instituciones que detentan el monopolio sobre los regímenes de verdad. Según esto, el siguiente artículo pretende inmiscuirse dentro del *Sitz im leben* de los textos considerados como producción científica en el campo de la etnología o propedéuticos para la ciencia etnológica; asimismo, se va a propugnar por realizar un ejercicio histórico sobre la construcción del sujeto de conocimiento en su marco temporal, anudando, mediante las herramientas de la sociología del conocimiento y la psicología social, factores como las creencias del sujeto, las instituciones donde se ha formado y les debió lealtad, la tradición epistemológica imperante en su época, las condiciones sociohistóricas en las cuales forjó su investigación, los recursos lingüísticos de los cuales disponía, entre otros.

Se tratará la obra del jesuita Josep de Acosta (1540-1600) *Historia natural y moral de las Indias* publicada en 1590, como un prelude para la formación de la ciencia antropológica moderna. Si

bien no fue sino hasta el siglo XIX, bajo la imponente mirada de las potencias imperiales en expansión, que se profesionalizó la antropología como una ciencia para entender a los pueblos y culturas que orbitaban las áreas de interés de las metrópolis industriales europeas<sup>1</sup>, es innegable que el esfuerzo realizado por cronistas, conquistadores, teólogos, y misioneros al servicio de Corona Española durante los siglos XV y XVI fue más allá del dejar constancia para la memoria los hechos de la expansión territorial de la monarquía hispana, pues representó el intento de explicar por qué durante gran parte de la historia universal hubo personas de las cuales jamás se había tenido noticia, pues ni siquiera las autoridades del mundo clásico las tuvieron presentes en sus amplias disertaciones sobre la moral, la política, o en sus tratados sobre la naturaleza y la geografía.

La obra del Padre Josep de Acosta procuró poner en tela de juicio a los grandes exponentes de la tradición grecolatina y a los padres de la Iglesia, pues estos últimos, según el jesuita, habían acertado en lo concerniente a las verdades reveladas pero, según su concepto, el juicio de estos eminentes personajes de la historia de Iglesia sobre filosofía natural, geografía e historia, debía de ser revalorado y estudiado; además, Acosta sugirió una relectura racionalizada del texto sagrado basado en los nuevos descubrimientos de la composición del orbe y de los habitantes que se asomaban sin atisbo de duda en el teatro de la historia universal, es decir, la historia de la salvación. El Padre Acosta procuró por explicar de una forma racional algunos fenómenos y prácticas culturales en la esfera de lo mágico religioso como la idolatría, los sacrificios humanos y animales, la construcción de templos y santuarios, entre otros; además, intentó revelar los sistemas políticos y sociales que fungían entre los Incas y los Aztecas. Al principio de la segunda parte de la obra adujo;

el intento desta historia no es solo dar noticia de lo que en Indias pasa sino enderezar esa noticia al fruto que se puede sacar del conocimiento de tales cosas -que es ayudar a aquellas gentes para su salvación y glorificar al Creador y Redentor, que los sacó de las tinieblas escurisimas de su infidelidad y les comunicó la admirable lumbre de su Evangelio, por tanto se dirá lo [que] toca a su religión -o superstición- y ritos, e idolatría y sacrificios, y después de lo que toca a su policía y gobierno y leyes y costumbres y hechos.<sup>2</sup>

La premisa que timoneó la obra de Acosta fue la de extirpar cualquier resquicio de mito, superstición y fantasía que, para él, según este testimonio, aún poblaba los imaginarios de los letrados europeos que disfrutaban las lecturas donde habitaban basiliscos, dragones, monstruos antropomórficos o, por otra parte, crónicas que daban cuenta de un paraíso terrenal, de un Edén perdido. Acosta encaminó su escrito hacia la construcción de una explicación fidedigna sobre lo que acontecía en esta “nueva” parte del orbe. Ahora bien, para entender la singularidad de la *Historia natural y moral de las Indias* del jesuita y su papel como pionero para el estudio de la ciencia antropológica moderna es necesario, para efectos de la

1. Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Bulgenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2006), 9-14. También se consideró la obra de Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura* (Madrid: Editorial Siglo XXI, 1996), 69-92.
2. Josep de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (Madrid: Editorial CYAN, [1589] 2008), 151.

investigación, revisar algunos antecedentes de textos que abordaron el asunto del “hombre” desde perspectivas geográficas, históricas, políticas en el mundo Antiguo y el Medieval. Posteriormente se analizará la construcción del concepto “Nuevo Mundo” en el texto de Gonzalo Fernández de Oviedo por considerarse paradigmático para los naturalistas del siglo XVI y en el escrito de Josep de Acosta, que ayudarán a elucidar de qué manera se fue fabricando un sistema de representaciones entre la élite intelectual europea sobre esta parte del mundo y así, finalmente, analizar la naturaleza de la obra de Josep de Acosta dentro de la amplísima historia de las ciencias en el mundo Occidental, adentrándose en su contenido narrativo.

### De los persas de Heródoto a los monstruos de Marco Polo

Resulta imperativo iniciar el análisis de la obra de Acosta desde la misma tradición que lo nutrió y de la cual él se sentía parte, bien aseguraba:

Así que, aunque el Mundo Nuevo ya no es nuevo sino viejo según hay mucho dicho y escrito dél, todavía me parece que en alguna manera se podrá tener esta Historia por nueva: por ser juntamente historia y en parte filosofía, y por ser no sólo de las obras de naturaleza sino también las de libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres.<sup>3</sup>

Acosta no se deslindó de las presunciones de los autores clásicos por darle forma a su pensamiento, encajado dentro de la amplísima amalgama de autoridades que cargaba a sus espaldas. Estas *auctoritas* ya habían marcado la pauta para dirimir sobre cualquier manera en la que se presenta el conocimiento y distinguir las verdades (el *eidós*) de la mera opinión. Muchos siglos antes que Acosta, ya se había realizado la dicotomía entre el estudio de la naturaleza (es decir, la sustancia, la *ousía*) de lo que era rendir cuentas sobre los usos, costumbres e historias de los pueblos. El primero de estos saberes tenía como tarea dar a conocer mediante el uso racional del *nous* (la conciencia) las verdades eternas y la esencia detrás de todo el cosmos, la permanencia entre las apariencias móviles de la naturaleza<sup>4</sup>. Por su parte, el estudio de la moral se enarboló siguiendo la premisa ciceroniana de que la historia debía ser maestra de vida, sagrado relicario que delegaba los datos humanos a la memoria.

3. Acosta, *Historia natural y moral*, 5.

4. Para Acosta, quien estaba sumido en las tesis aristotélicas y tomistas sobre la naturaleza, el estudio de esta tenía que remitir a la primera causa inculcada. Hay que recordar que Santo Tomás de Aquino resignificó la noción de “metafísica” de Aristóteles como el estudio de todas las causas para concatenarlo a las verdades reveladas del cristianismo. Así, la *Theologia naturalis* aristotélica y los estudios sobre la naturaleza de Santo Tomás de Aquino, fueron rasgos que pervivieron en la *Historia natural y moral* del jesuita Acosta: “y tanto mejor historia cuanto los hechos no son por trazas de hombres sino del Creador. Quien pasare adelante, y llegare a entender las causas naturales de los efectos, terná el ejercicio de buena filosofía. Quien subiere más en su pensamiento, y mirando al sumo y primer artífice de todas estas maravillas gozare de su saber y grandeza, diremos que trata excelente teología” Acosta, *Historia natural y moral*, 59

Este artículo versa sobre la segunda forma de conocimiento previamente señalada que era de amplio interés de este miembro de la Compañía de Jesús. En el preludio de la segunda parte de la obra, cuyo interés descansó en la historia de los hombres, Acosta da a entender que su propósito después de haber estudiado la *res naturae* ahora vira en dirección hacia los hombres que realizan su vida social sobre esa porción del habitáculo terrenal del ser humano:

porque, después del cielo y temple y sitio y calidades del Nuevo Orbe, y de los elementos y mixtos –quiero decir de sus metales y plantas y animales, de que en los cuatro libros precedentes se ha dicho lo que se ha ofrecido–, la razón dicta seguirse el tratar de los hombres que habitan el Nuevo Orbe.<sup>5</sup>

Si bien esto tenía un interés moralizante, pues en este momento histórico la tarea principal se volcó hacia la evangelización del Nuevo Mundo, es decir, hacia la adquisición de almas para la *Ciudad de Dios*, el interés de este jesuita también fue el de comprender parte de la condición humana en un sentido universal (desde la teología), pero en estrecha relación con sus particularidades históricas.

En primer lugar, es necesario señalar que si bien los griegos y los romanos, por lo general no se interesaban en aprender o hacer análisis a profundidad sobre las costumbres y usos de los hombres y mujeres por fuera de sus fronteras por considerarlos como bárbaros, algunos autores se encargaron de construir narraciones sobre temas que pudiesen maravillar a sus lectores. Era común que se escribiera sobre monstruosidades humanas, ritos asombrosos, o hábitos que resultasen atípicos para cualquier habitante de las *polis* o de la *urbe*<sup>6</sup>. En los libros de Historia de Heródoto de Halicarnaso (Siglo V a.C) se puede observar cómo este autor recogió lo que él consideró relatos fidedignos de fuentes confiables para explicar cómo las prácticas de los pueblos bárbaros habitaban en la esfera de influencia de griegos y persas. En el tercer libro de Historia indicó:

Si fuera el propósito de todas las naciones elegir cuáles de todas las costumbres les parecen mejores, cada una, después de la examinación, se emplazaría como la primera, es muy fuerte la persuasión de que cada una posee lo mejor (...) Todos los hombres tienen este sentimiento de que sus costumbres, con muchas pruebas, están sobre todas las demás. Cuando Darío era rey convocó a los griegos que estaban con él y les preguntó por cuánto dinero estarían dispuestos a comerse los cadáveres de sus padres. Ellos replicaron que no habría precio para hacer eso. Después convocó a los Indios que eran llamados Cullatiamos, quienes devoraban a sus difuntos, y les preguntaron, con los griegos presentes y entendiendo lo que decían a través de un intérprete, qué precio aceptarían para incinerar sus muertos. Los Indios gritaron y rogaron para que parase ese discurso sacrílego. Tal es la naturaleza de la costumbre, y pienso que es válido decirlo como en el poema de Píndaro, que la costumbre es señor de todos.<sup>7</sup>

5. Acosta, *Historia natural y moral*, 151.

6. Thomas Hylland Eriksen y Finn Sievert Nielsen, *A history of Anthropology* (Londres: Editorial Pluto, 2013), 3-4.

7. Heródoto, *History of Herodotus* Vol. I. (Nueva York: Editorial J.M Dent e hijos, [Siglo V a.C.] 1936), libro III, 229.

La antropología filosófica del mundo clásico<sup>8</sup> había llegado al consenso de que existían algunas características inmutables que disgregaban a los hombres de los animales: el uso de la razón, la sabiduría moral y la organización política y social en jerarquías muy estables<sup>9</sup>. No obstante, las reflexiones que acaecieron en acalorados debates como la pugna entre lo universal y lo relativo, siempre traían a colación relatos como el del historiador de Halicarnaso que ponía a flaquear las máximas absolutas en torno a la ética, la estética, la gnoseología y la política. Otro caso paradigmático de los escritos grecolatinos sobre otros pueblos por fuera de los límites del mundo civilizado fue Estrabón (64 a.C- 23 d.C), que en su obra *Geografía* recogió numerosos textos de las autoridades como Posidonio, Hiparco, Polibio y Homero, para explicar cómo en esas tierras distantes factores físicos como el clima, el territorio y la calidad de los suelos determinaba en inmensa medida las costumbres y tradiciones de los pueblos bárbaros, y que los obstáculos naturales solo podían ser sorteados por buenos hábitos como lo habían conseguido griegos y romanos. En contraposición a pueblos como los celtas o los britanos que eran representados por una cadena de significantes como: irreflexión, indisciplina, promiscuidad, falta de organización social para explotar los recursos, o el pudor<sup>10</sup>, estaban los atenienses que a través de “las artes, el talento, los estudios, una vez que algunos han comenzado, prosperan generalmente en cualquier latitud. Más aún, a pesar de la latitud; de tal forma que una parte se posee por naturaleza y otra se debe al hábito y al ejercicio”<sup>11</sup>. Por otro lado, los libros de *Historia Natural* de Cayo Plinio II (23-76 d.C), también sirvieron como compendio de curiosidades sobre pueblos allende los límites del Imperio Romano. Siguiendo el ejemplo del historiador Tito Livio,

---

8. Martín Buber en su obra *¿Qué es el hombre?* Señala que, si bien la antropología filosófica como estudio diferenciado dentro del campo epistemológico de la filosofía había nacido en el siglo XX, tomada de la mano con la antropología científica, sí se puede hablar de “antropología filosófica” desde el mundo clásico, pues este se ocupó de racionalizar la experiencia del hombre consigo mismo y con el cosmos: “El hombre es comprendido desde el mundo, pero el mundo no es comprendido desde el hombre. La tendencia de los griegos a concebir el mundo como un espacio cerrado en sí mismo culmina, con Aristóteles, en el sistema geocéntrico de las esferas. También en su filosofía rige esa hegemonía del sentido de la vista sobre los demás, cosa que aparece por primera vez en el pueblo griego como una inaudita novedad de la historia del espíritu humano, hegemonía que ha permitido a ese pueblo vivir una vida inspirada en imágenes y fundar una cultura eminentemente plástica”. Martín Buber, *¿Qué es el hombre?* (México: Fondo de Cultura Económica, 1970), p.8.

9. Esto ha sido desarrollado por Anthony Pagden en su obra *La caída del hombre natural*. Ahí, este autor aduce que el paradigma sobre el cual se ciñó la evaluación de grupos humanos foráneos al mundo helenístico fue el aristotélico: “Para los griegos de la época helenística, el *bárbaro* era meramente alguien que balbucía, que no sabía hablar griego. Pero la incapacidad para hablar griego no se consideraba únicamente un defecto lingüístico, porque como la mente griega asociaba estrechamente el habla inteligible y la razón, pensaban que los privados del *lógos* en un sentido, también lo podían estar en el otro. Para la mayoría de los griegos y para todos sus herederos culturales, la capacidad de usar el lenguaje, junto con la capacidad de formar sociedades civiles (*póleis*) -ya que eran los signos más claros del poder de la razón humana- también eran los rasgos que distinguían al hombre de otros animales”. Anthony Pagden, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid: Editorial Alianza, 1988), 36.

10. Estrabón, *Geografía. Libro I*. (Madrid: Editorial Gredos, [Siglo I a.C.] 1991), 239-240.

11. Estrabón, *Geografía. Libro I*, 466.

quien recolectaba hechos históricos, Plinio, aprovechando su función militar se hizo a la labor de cosechar todas las historias que iba escuchando<sup>12</sup>.

Ahora bien, los teólogos y filósofos medievales no se desembarazaron de la noción clásica sobre el estudio de los pueblos que se consideraban como la otredad, la negación de la universalidad. En el siglo V San Agustín de Hipona citó a los geógrafos de la antigüedad clásica para referirse a seres monstruosos que posiblemente habitaban en la “Zona Tórrida”:

*¿puede admitirse que, de los hijos de Noé, o más bien del primer hombre, del que ellos nacieron, se hayan propagado algunas clases de hombres monstruosos que nos refiere la historia de los pueblos? Tales son, por ejemplo: que algunos tienen un solo ojo en medio de la frente; que otros tienen las plantas de los pies vueltas hacia atrás; otros con la naturaleza de ambos sexos, el pecho derecho del varón y la mama izquierda de la mujer, y que uniéndose alternativamente engendran y dan a luz; otros no tienen boca, y viven respirando sólo por la nariz; otros hay de estatura de un codo, a quienes los griegos, por ser tan pequeños, han llamado pigmeos; en otras partes, las mujeres conciben a los cinco años, y no viven más de ocho.*<sup>13</sup>

La pregunta del santo no fue más que el cuestionamiento sobre la universalidad de la historia como gracia divina recibida mediante el Evangelio. Al final de varias páginas de disertación, el obispo de Hipona concluyó que de la única forma en que estos monstruos que han llegado por noticia de viajeros y comerciantes itinerantes pueden pertenecer a la historia, es a medida que también en ellos se encarna la lucha entre la *ciudad de Dios* y la *ciudad terrenal*. Durante la Edad Media se resignificaron las categorías centrales de la antropología filosófica en clave soteriológica, cobijadas por la teleología cristiana. De acuerdo con Roger Bartra, aún retumbaba entre las letras la figura monstruosa del salvaje como una suerte de camino incompleto entre el hombre y las bestias, esto se debe, según Bartra, “a la prolongación de una estructura mítica que establece un modelo analógico para pensar y sentir la oposición entre la naturaleza y la cultura”<sup>14</sup>, es decir, entre el hombre en unidad indiferenciada con su ser natural, sin mediación de las herramientas de la civilización, y el modelo prototípico de ser humano que estaba en camino hacia la virtud y la verdad mientras que gozaba de un orden social que mediaba entre él y la naturaleza.

Ahora bien, después del transcurso de la Edad Media, en los albores de la modernidad y con el advenimiento de una economía mercantil basada en la revitalización de las ciudades, las rutas comerciales y los progresos técnicos al servicio de una incipiente clase burguesa, fueron financiados

12. Plinio sugirió que cerca la Zona Tórrida en “La India y la tierra de Etiopía están grandemente llenas de cosas maravillosas. Crianse la India grandísimos animales, son testimonio desto los perros que son mayres a los de otra parte (...) También hay ciertos hombres llamados Monoscelos, los cuales no tienen sino una pierna y son ligerísimos en saltar (...) Luego hacia el Occidente hay gentes sin cabeza y tienen ojos en los hombros.” Cayo Plinio Segundo, *Historia Natural*, traducida por el Licenciado Antonio de Huerta y ampliada por él mismo con escolios y anotaciones en que aclara lo oscuro y dudoso, y añade lo no sabido hasta esos tiempos (Madrid: Imprenta de Luis de Sánchez Impresor del Rey Nuestro Señor, [siglo I d.C.] 1623), 254.

13. San Agustín. *Obras de San Agustín. Edición bilingüe, T. XVI La Ciudad de Dios*. Fray José Moran, trad. (Madrid: Editorial Católica [426], 1958), 1068.

14. Roger Bartra, *El salvaje en el espejo* (México: Ediciones ERA, 1981), 81.

viajes hacia tierras exóticas por estos nuevos *entrepreneurs* al amparo de los regentes europeos durante el proceso de consolidación de los Estados modernos. Así como se desarrolló el deseo por la exploración geográfica y la apertura de rutas y caminos comerciales, también se cuajó un interés extendido por el tipo de personas que habitaban en esas tierras. Hubo dos textos en particular que fueron importantes durante el comienzo de estas travesías económicas, y que eran bien conocidos por letrados y burgueses aficionados a la literatura de viajes; el primero de ellos del veneciano Marco Polo titulado *Los viajes de Marco Polo* fue publicado cerca del año 1300; el segundo, por el inglés Sir John Mandeville que recibió el nombre *Los viajes de John Mandeville* vio la luz en 1353. Ambos textos se consolidaron como fuentes principales en materia de viajes y geografía. En los dos textos la figura representacional de las monstruosidades humanas era una constante. Los monstruos de Polo y de Mandeville no desaparecieron ni siquiera de relatos tardíos de Cristóbal Colón, Américo Vespucio o Fernando Magallanes. Muchas veces se relacionaba a estos seres humanos extraños con prácticas rituales atípicas que recibían el calificativo de “bárbaras”, “lujuriosas”, “idólatras”, “diabólicas”; por ejemplo, cuando Marco Polo narró lo que había escuchado sobre la isla de Zanzíbar, dijo:

Más allá de la isla de Madagascar se encuentra la isla de Zanzíbar, sobre la cual se informa que está ubicada en un circuito de dos mil millas. Los habitantes adoran ídolos que tienen un lenguaje particular, y no rinden tributo a ningún poder extranjero. Físicamente son voluminosos, pero su estatura no es proporcional a su tamaño. Si no fuera así, parecerían gigantescos, sin embargo, son fuertes y uno de ellos es capaz de transportar una carga que equivaldría a cuatro personas de nuestra gente. De igual manera, éste individuo necesita comer la cantidad de alimentos que ingerirían cinco personas. Ellos son negros y van desnudos, y cubren solo sus partes privadas con un pedazo de tela. Su cabello es tan rizado que es difícil quitar el agua de su cabello cuando lo sumergen en ésta. Tienen bocas grandes, sus narices se doblan hacia la frente, sus orejas son largas, y sus ojos son tan grandes y espantosos que tienen el aspecto de demonios. Las mujeres son igual de mal parecidas, al tener bocas grandes, narices gruesas y ojos grandes. Sus manos, y también sus cabezas, no tienen el tamaño adecuado. En esta isla se encuentran las mujeres más mal parecidas del mundo; con bocas voluminosas, narices gruesas y senos poco atractivos, cuatro veces más largos que los de cualquier otra mujer. Ellos se alimentan de carne, leche, arroz y dátiles. Ellos no tienen vinos que provengan de uvas, pero hacen una especie de vino de arroz y azúcar, con algunos fármacos picantes, muy agradables para el gusto y que tienen la misma capacidad para embriagar que el otro.<sup>15</sup>

Marco Polo no desconocía los estudios clásicos sobre seres humanos extraños que habitaban lugares exóticos al margen de toda vida civilizada. Evidentemente, la figura narrativa de monstruos humanos no era solo un producto de fantasías descabelladas o de la imaginación de escritores que querían agradar a un público, más bien, era la manera mediante la cual el sujeto cognoscente desde su lugar de enunciación abocaba hacia lo inconmensurable. Rossamund Elaine Brennan sugiere que cuando los viajeros europeos en la primera etapa de la modernidad se acercaban a personas, costumbres, prácticas y ritos que se salían

---

15. Marco Polo, *The travels of Marco Polo the venetian*. John Masefield, trad. (Londres: Imprenta J.M. Dent e hijos, [ca. 1300] 1929), 395-396.

de la esfera de sus representaciones, intentaban volverlo inteligible fabricando artefactos narrativos dentro de coordenadas ya cognoscibles como las maravillas medievales o los monstruos del mundo clásico<sup>16</sup>. La retórica de la monstruosidad estaba apoyada en una noción cosmológica: se creía que los lugares cerca la Zona Tórrida como el trópico de cáncer, eran zonas donde los elementos terrestres convergían de manera tal que eran el escenario propicio para la aparición de monstruos animales, vegetales y humanos; la humedad del Nilo y del Ganges, como lo explicó Plinio el Viejo, chocaba con el calor que emanaba cerca de la Zona Tórrida, así, en la llamada “zona tropical”, “no es de maravillar que en las últimas partes della se engendren monstruosas figuras de animales y hombres, siendo artífice el sol para moldear con su ígneo movimiento, cuerpos y cincelar y esculpir varias figuras”<sup>17</sup>. Marco Polo heredó esta postura antigua que dictaminaba que la calidad moral de los hombres estaba determinada en gran parte por los condicionamientos geográficos; por tanto, lo inconmensurable se revestía de la categoría “monstruo”.

Es pues, que alrededor de grupos humanos que estaban por fuera de la esfera de lo que se consideraba la civilización cristiana se fabricaron una serie de estereotipos que fungían como imágenes idealizadas de lo que cualquier viajero podría ir a verificar con sus sentidos. Cada una de las prácticas particulares de estos exogrupos se categorizaba sobre la base de concepciones previas extendidas por el mundo occidental; el canibalismo, la idolatría, los ritos mágicos “diabólicos”, la falta de visión social del trabajo, la promiscuidad y la lujuria servían como calificativos para simbolizar todo un grupo de costumbres extrañas para mercaderes, misioneros, o aventureros al servicio de las coronas europeas. Los psicólogos James L. Hilton y William von Hippel indicaron que los estereotipos “son generalizaciones muy difundidas y compartidas sobre los miembros de un grupo social (...) son imágenes simplificadas, a menudo peyorativas cuando se aplican a exogrupos, y se suelen basar u originar en diferencias claramente visibles”<sup>18</sup>. En concordancia con lo anterior, se infiere que los estereotipos surgen de categorizaciones sociales que dependen del contexto y desde allí los individuos estructuran la realidad en coordenadas previamente aprehendidas dictaminadas por el lenguaje.

Cuando Marco Polo sistematizó los datos arrojados por sus sentidos; ya sea porque vio de primera mano, o porque los escuchó de alguna fuente, lo que hizo fue un proceso mediante el cual se transformó en sujeto universal, y convirtió la información externa sobre gente extraña en “hechos” con historicidad propensos de ser leídos por geógrafos, teólogos, hombres de letras, o aficionados de la literatura. No en vano, cuando el veneciano describía poblaciones de aldeas, villas y ciudades en su camino a ver al Kahn, mostraba un gran interés por entender cómo explotaban sus recursos, comerciaban, de qué forma se presentaban prácticas sociales como el matrimonio, los funerales, o cómo se ejercía la policía y el gobierno; asimismo, aquello que viraba por fuera del radar de lo conmensurable entraba bajo el estereotipo de la monstruosidad y lo impío.

16. Rosamund Elaine Brennan, “European Representations of the New World in Travel Narratives and Literature, Late-Fifteenth to Mid-Seventeenth Centuries” (Tesis doctoral, Universidad de Cardiff, 2006), 13

17. Cayo Plinio Segundo, *Historia Natural*, 221.

18. Citado en Michael A. Hogg y Graham M. Vaughan, *Psicología social* (Madrid: Editorial Médica Panamericana, 2010), 54.

Ahora bien, los monstruos humanos y relatos fantásticos de la Antigüedad clásica sobrevivieron hasta las cartas de Cristóbal Colón y Américo Vespucio. Sin embargo, la categoría de la monstruosidad fue resignificada y lentamente relegada al rincón de los mitos y las supersticiones. Los viajes colombinos cocinaron el caldo primigenio para la consagración de nuevos métodos para el análisis de poblaciones externas a la universalidad europea. Cristóbal Colón se consolidó como la primera forma arquetípica del hombre moderno, que con las herramientas de sus sentidos poco a poco fue destronando las antiguas usanzas de las autoridades. En una carta fechada en 1493, cuando creía que estaba en una isla cerca al río Ganges, haciendo clara referencia a su predecesor Marco Polo dijo:

Las mugeres parece trabajan mas que los hombres, y no pude averiguar si gozan propiedades, porque observé que uno tenia á su cargo distribuir á los demás, especialmente alimentos ó manjares y cosas semejantes. No encontré entre ellos, como se presumía, monstruo alguno, sino gentes de mucho obsequio y benignidad. No son tan negros como los etíopes; sus cabellos son aplastados y caídos; no habitan donde hieren mas vivamente los rayos del sol, porque allí es terrible su fuerza y dista al parecer veinte y seis grados de la equinoccial. En las cimbras de los montes no falta grande frío, del cual se libertan, ya por estar acostumbrados al clima, y ya con el uso de comidas y bebidas muy cálidas, que toman continua y pródiga mente. Así es que no observé monstruos ni llegó á mi noticia que los hubiese, exceptuando la isla llamada Caris, que es la segunda según se va desde la Española á la India, y la que habitan personas que son consideradas por sus circunvecinas como las mas feroces; éstas se alimentan de carne humana. Poseen muchas especies de canoas, con las que llegan á desembarcar en todas las islas de la India, roban arrebatan cuanto se les presenta. En nada se diferencian de los otros sino en llevar largos los cabellos como las mugeres, y en servirse de arcos y flechas de caña, fijas, como ya se insinuó, en astiles aguzados por la parte mas gruesa; y ésta es la causa de que sean considerados como feroces, por lo que los demás indios les tienen un miedo incalculable; pero yo formo el mismo concepto de ellos que de los demás.<sup>19</sup>

Si bien la no-existencia de los monstruos de Marco Polo no estaba del todo descartada según la carta, es claro que la preocupación de Colón giraba en torno a la consecución de una serie de datos factuales que sirvieran para la empresa a la cual había sido encomendado por Fernando e Isabel. El genovés, que estaba bien imbuido en la tradición de la literatura de viajes, puso un gran signo de interrogación sobre el monolito de las autoridades en cartografía y geografía y allanó el camino para que se esgrimiera un método sobre el cual cada una de las colectividades de personas que se iban encontrando se podía traducir en objetos de estudio para la mirada de los emisarios de la Corona que depuraban la información propicia para un correcto ejercicio administrativo. Posteriormente, Américo Vespucio en 1501, en una carta dirigida a Lorenzo de Medici dejaba entrever que “los aspectos particulares de la vida que en Europa tenían la investidura de un valor cultural, eran específicamente identificados por su ausencia en el Nuevo Mundo”<sup>20</sup>. Vespucio expuso:

19. Carta de Cristóbal Colón a los Reyes de España en *Viajes de Cristóbal Colón*, compilado por M. Fernández de Navarrete (Madrid: Editorial Calpe, 1922), 206.

20. Elaine Brennan, “European Representations”, 92.

Los dos sexos van desnudos, no se cubren ninguna parte de su cuerpo; como salieron del vientre de su madre así van hasta su muerte. [...] Tienen una costumbre, muy vergonzosa. Sus mujeres, que son muy lujuriosas, causan que las partes privadas de los hombres se hinchen hasta alcanzar un gran tamaño y que parezcan deformes y desagradables [...] No tienen traje alguno, de seda, lana o algodón, puesto que no lo necesitan y no tienen posesiones privadas, pues todas las cosas son puestas en común. Viven juntos sin rey, sin gobierno y sin maestro. Se casan con todas las mujeres que quieran; y el hijo cohabita con la madre, hermano y hermana, primo y prima y con el primer hombre que aparezca.<sup>21</sup>

Américo Vespucio mencionó algunos grupos de indígenas que fue encontrando en su recorrido por las costas de lo que hoy en día es Brasil mientras estaba al servicio del Rey de Portugal Manuel I; sus descripciones bien podían haberse acomodado a cualquier grupo humano por fuera de los sitios conocidos en el Viejo Mundo. Cabe destacar, según esto, que la visión extendida durante los tres primeros siglos de la colonización de América, al menos para los letrados europeos, era que la masa humana de los nativos del Nuevo Mundo representaba un estadio previo a cualquier noción de civilidad y vida social organizada. Para ellos resultaba imperativo ejercer una labor de tutelaje paternalista para encaminarlos en el correcto devenir de los pueblos que se ceñían a una noción embrionaria del progreso. Es pues, que los nativos del Nuevo Mundo, “no poseían una cultura que fuera valiosa o comparable a la cultura europea, más que en la inferioridad de una oposición binaria”<sup>22</sup>. La carta de Vespucio revela en qué condiciones se configuraron las primeras explicaciones sobre las costumbres y la historia de los hombres y mujeres allende el Atlántico; indudablemente, un hombre inmiscuido en los procesos de formación de los Estados modernos europeos vio con sospecha la carencia de policía y organización social vertical, pues en el imaginario de los letrados en España, las regiones italianas, Francia o Inglaterra sugería que para poder poseer y desarrollar un pensamiento racional, se precisaba someter la naturaleza y la barbarie a las leyes sociales; así, que no tuviesen vestido alguno de ningún material, minaba la concepción de prestigio y distinción por la ropa que estaba dibujando el Renacimiento; la falta de propiedad privada significaba, para el interlocutor de un Medici, que la significación social de la riqueza no era requerida, por lo tanto no había herencias, primogenituras, posibilidad de inversión o ascenso social; la falta de división sexual y social del trabajo y la incipiente mención del incesto, era percibida como una aversión la ley natural que delegaba a los hombres y mujeres una función muy clara dentro del mundo.

En suma, las descripciones de los nativos del Nuevo Mundo se configuraron, desde finales del siglo XV, cuando aún no se sabía que eran habitantes de una parte hasta el momento ignota del orbe, y durante el siglo XVI, bajo la mirada soberana de los agentes culturales europeos que asimilaron que podían constituirse como una correcta voz narrativa a la hora de categorizar exo-grupos humanos por provenir de una sociedad superior. La idealización o el prototipo de prácticas

21. Américo Vespucio, *Mundus Novus. Letter to Lorenzo Pietro de Medici*, traducido por George Tyler Northup (Londres: Imprenta de Oxford [1507], 1916), 5

22. Elaine Brennan, “European Representations”, 61.

sociales consideradas más elevadas permitía evaluar de forma organizada la “otredad”. Los prototipos fungen como “representaciones cognitivas de una categoría, estándares respecto de los cuales se evalúa el parecido familiar y se decide la pertenencia a la categoría”<sup>23</sup>. Es decir, cada una de las personas que explicitaron con gestos escritos una caracterización de los nativos del Nuevo Mundo, mezclaron los datos observacionales “factuales” con una imagen previa, tanto de los habitantes del nuevo continente, como de lo que significaba ser un “hombre civilizado” e indudablemente, de acuerdo a este conjunto de abstracciones, organizaba la totalidad de datos empíricos en una radiografía generalizada que pretendía abarcar cualquier índole de explicación. No obstante, cabe decir que los formatos escritos, aunque disímiles, pues variaban de cartas y diarios como los de Cristóbal Colón y Américo Vespucio, crónicas como las de Pedro Cieza de León o relaciones de cosmógrafos que no pusieron un pie en las Indias como Pedro Mártir de Anglería o Juan López de Velasco, compartían esa concepción paternalista de que el Viejo Mundo había alcanzado un grado más amplio de progreso, y de que era necesario introducir a los pueblos por fuera de la historia universal dentro del cauce de la teleología occidental, por eso todos estos escritos se dieron junto con la intromisión de un aparato administrativo que abogase por la conversión de las almas, la organización de los medios de producción de la vida material y el control social de los nativos. La obra del jesuita Josep de Acosta no se disgregó de esta tradición, pero, a diferencia de sus predecesores, intentó conjugar un tratado amplio y sistematizado que permitiese explicar por qué se presentaban diferencias culturales entre el viejo y el Nuevo Mundo.

### **La fabricación del concepto “Nuevo Mundo” como posibilidad para la construcción de una epistemología antropológica**

El apelativo “Nuevo” fue un recurso narrativo utilizado por la élite letrada europea (y europeizada) a lo largo y ancho del mundo y en diferentes coordenadas de la modernidad occidental para referirse a la posibilidad que tenían las Indias occidentales de cobrar un sentido histórico y participar dentro de la historia universal y el relato de perfectibilidad de la civilización. No obstante, como lo ha indicado el filósofo post-colonialista Enrique Dussel, la labor de simbolización sobre el Nuevo Mundo no representó únicamente la introducción de un territorio antes ignoto a un sistema de representaciones ya prefigurado, pues, por otro lado, también se fraguó el imaginario moderno del mundo europeo como cultor del carácter civilizado y de los más diáfanos valores del espíritu universal. Es pues, que, en una lógica dialéctica, el ser-americano fue constituido como sujeto/objeto histórico por el ser-europeo, a la par que el ser-europeo estaba prefigurado como subjetividad en el ser-americano<sup>24</sup>.

---

23. Michael Hogg y Graham Vaughan, *Psicología social*, 52.

24. Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro (hacia el origen del “mito de la modernidad”)* (Bogotá: Editorial Anthropos, 1992), 47.

Los primeros escritos sobre el Nuevo Mundo, como ya se ha dicho, coadyuvaron a la construcción de un aparato epistemológico que permitió aprehender toda la *res naturae* (los hechos de la naturaleza), y los hechos del hombre como objetos de estudio; así, este nuevo espacio físico se consagró como un nuevo espacio para una sensibilidad donde se pudiese desenvolver la *episteme*. El acto sociolingüístico de nombrar la naturaleza americana, explicar las dinámicas sociales de los hombres y mujeres americanos, no solo fue un ejercicio propio de una nomenclatura, sino que, además, proveyó de conceptos que dibujaron la identidad del Nuevo Mundo<sup>25</sup>. Por ejemplo, Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1553) que fue nombrado por Carlos V como cronista de Indias, en su obra *Historia general de las Indias*, testificó que el “Nuevo Mundo”, del que los clásicos no habían tenido noticia, durante mucho tiempo quedó en el olvido y marginado de la memoria colectiva de los pueblos por la falta de relatos escritos fidedignos que narrasen de una manera plena y racional su historia:

estos indios ya tuvieron noticia de la verdad evangélica y no pueden pretender ignorancia en este caso, quédese esto para los teólogos cuya es esta su materia. Pero quiero decir que puesto que nuestra sancta fe cathólica acá oviessen habido noticias los antecesores de estos indios ya estaba fuera de la memoria destas gentes, así fue grande el servicio el que Dios hicieron los reyes catholicos en el descubrimiento destas Indias.<sup>26</sup>

Fernández, que era un entusiasta de la querrela “internacional” sobre la legítima posesión de la Corona española sobre los territorios de Indias, si bien apelaba a argumentos como que los reyes de la antigüedad española habían arribado ya a ese territorio, y de que los indios ya habían sido evangelizados, trajo a colación que la falta de identidad e historicidad del Nuevo Mundo se debía a que no habían noticias escritas sobre el trasegar en el tiempo de este territorio, por tanto, era necesario configurar un método que permitiese acercar las Indias a un aparato cognitivo basado en abstracciones que propugnasen por legar una memoria perenne sobre los hechos acaecidos en este lugar del cual las autoridades clásicas no tenían idea, o la tenían malversada. Fernández de Oviedo, que era un lector de los textos clásicos, las cartas colombinas y los escritos de Américo Vespucio, sentó un precedente del método sobre el cual se debería dotar de identidad al Nuevo Mundo: “no escribo de auctoridad de ningún historiador o poeta, sino como testigo de vista en la mayor parte de quanto aquí trataré”<sup>27</sup>. Esta ruptura con los filósofos, escritores de literatura y naturalistas del mundo clásico sentó las bases para el arreglo de dos elementos clave en la epistemología de las diferentes áreas del conocimiento de la ciencia europea: en primer lugar, se fue dibujando un método que pudiera organizar y sistematizar en escritos lo que arrojaban los datos empíricos, en otras palabras, se cimentó un fuerte optimismo en una *episteme* sensorial y crítica, además de ello, la existencia de

25. Elaine Brennan, “European Representations”, 67.

26. Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, el Caribe y Tierra Firme* (Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia, [1536] 1851), 18.

27. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural*, 10.

evidencia escrita permitía que públicos expertos pudiesen leer lo que vio el investigador (se puso en común en redes de socialización el dato empírico); en segundo lugar, el quiebre con el mundo clásico implantó una idea de progreso que sugería que los pueblos civilizados avanzaban hacia la inminente consecución de verdades sobre el orbe. Josep de Acosta, ya en 1589 dijo:

Estuvieron tan lejos los antiguos de pensar que hubiese gentes en este Nuevo Mundo que muchos dellos no quisieron creer que había tierra en esta parte y, lo que es más de maravillar, no faltó quien también negase haber acá este cielo que vemos. [...] No se ha de ofender nadie, no tener en menos a los sanctos doctores de la Iglesia, si en algún punto de filosofía y ciencias naturales siente diferentemente de lo que está más recibido y aprobado por buena filosofía; pues todo su estudio fue conocer, servir y predicar al Creador, y en esto tuvieron grande excelencia.<sup>28</sup>

A partir del análisis, tanto de la experiencia de Gonzalo Fernández de Oviedo, como de Josep de Acosta, se pueden sacar tres características importantes sobre las cuales se hilvanó este primer ejercicio del mundo occidental europeo por realizar historia natural en el marco del “Nuevo Mundo”:

1. El saber era considerado como la depuración de información acumulativa, que gozaba de plena asepsia y podía lograr cierto grado de aceptación en el momento en que se lograba corroborar por fuerza de la recolección empírica de datos y era plasmado en formatos escritos proclives de ser compartidos por públicos expertos.
2. Existió una plena distinción entre el saber de los pensadores antiguos y los modernos. Si bien las autoridades no se desecharon totalmente, pues aún se seguían utilizando algunos de sus métodos, se les puso en tela de juicio y se adoptó una postura crítica frente a ellos.
3. Se realizó una dicotomía entre las verdades reveladas en la Sagrada Escritura y las verdades que subyacían en la naturaleza, aunque igual se siguió pensando que estas eran complementarias y no necesariamente antagónicas. Muestra de este punto, fue presentado por Josep de Acosta, quien intentó evaluar algunos relatos del libro del Génesis con los hechos naturales que él había visto y de los cuales había oído sobre el Nuevo Mundo: “hombres expertos dicen que se ven señales claras de haber habido alguna inundación [...] no son de Noé, sino de algún otro particular que cuenta Platón”<sup>29</sup>.

La escritura se convirtió en el vehículo para devolver a la memoria lo que había sido olvidado durante muchas centurias por los autores antiguos y medievales. Según Edmundo O’Gorman, el formato escrito de las “Historias naturales” se esgrimió como la condición de posibilidad para que el Nuevo Mundo participara dentro de la red de significatividad que se venía hilvanando en el Viejo Mundo desde los albores de la historia<sup>30</sup>. Dejar constancia escrita era hacer converger la

28. Acosta, *Historia natural y moral*, 10-11.

29. Acosta. *Historia natural y moral*, 42.

30. Edmundo O’Gorman, *La invención de América: el universalismo de la cultura de Occidente*. (México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1958), 21.

idea de una esencia común en el plan de realizarse a través de diversos grados de actualidad que aparecerán en la historia como instancias distintas según la plenitud de sentido histórico”<sup>31</sup>. Por tanto, no es de extrañar que Josep de Acosta sugiriera: “lo más es como de gentes bárbaras, que fuera de la luz sobrenatural, les hizo falta también la Filosofía y Doctrina natural”<sup>32</sup>. Según esta premisa, los nativos del Nuevo Mundo no solo estaban marginados de la historia de la salvación, la luz del Evangelio y las verdades reveladas, sino que, además, carecían de cualquier método para acercarse a la realidad, para dotar de sentido su mundo exterior y para “conocer” y “conocer-se”. La maratónica labor que efectuaron los naturalistas y estudiosos de las culturas indianas para nombrar la naturaleza y explicar las dinámicas sociales, no solo fue impulsada por el afán de salvar almas, que era una tarea propia de la Ciudad de Dios celestial, también era la salvación “terrenal” que acercaba a esta gran masa de personas, consideradas ignorantes hasta de su propia historia, a categorías universales del conocimiento. Bien indicaba Fermín del Pino Díaz que la obra de Acosta seguía las pretensiones de los clásicos de traducir toda la realidad en *logos*, en esa relación vital entre la estructura cognoscente del hombre y los conceptos, pues, “su propia obra indiana pretendió ser una aplicación al Nuevo Mundo de los postulados extraídos de la filosofía aristotélica, lo que explica que llame ‘filosofía’ a su obra”<sup>33</sup>.

Así pues, la parte del orbe que era propensa de ser cobijada por sentido histórico logró esta inmersión dentro de la onto-teleología universal mediante el ejercicio de la escritura. Los tratados escritos fueron dadores de “ser”, vehículos para que la indómita naturaleza americana estuviese en contacto con los valores sacrosantos de la luz, la verdad y el conocimiento universal que se estaban haciendo un lugar entre las prioridades del mundo europeo. Para Emile Durkheim “las cosas sagradas son aquellas a las que protegen y aíslan las prohibiciones; las cosas profanas, aquellas a las que aplican estas prohibiciones y deben permanecer a cierta distancia de las primeras”<sup>34</sup>, en el contexto del siglo XVI español, en el cual se circunscribió la obra del jesuita Acosta, la escritura fungió como “eso” sagrado que borraba cualquier mácula de duda o superstición, que, además, aislaba la naturaleza y los hombres del mundo profano para ser estudiados por las herramientas sacras de la *episteme*. Por tanto, el Padre Acosta coligió: “Pero cosa es mejor de hacer que desechar lo que es falso del origen de los indios que determinar la verdad. Porque ni hay escritura entre los indios ni memoriales ciertos de sus primeros fundadores”<sup>35</sup>.

Ahora bien, como hace hincapié Jorge Cañizares, aunque los viajeros ilustrados del siglo XVIII español vieron con serias dudas y reticencia escritos sobre materias como filosofía natural o “moral” (es

31. O’Gorman. *Invenición de América*, 85.

32. Acosta. *Historia natural y moral*, IX.

33. Fermín del Pino Díaz, “Contribución del Padre Acosta a la constitución de la etnología: su evolucionismo”, en *El científico español ante su historia: la ciencia en España entre 1750-1850 : I Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*, coord. Santiago Garma Pons (Madrid: Diputación Provincial de Madrid, 1980), p. 482

34. Cita de Emile Durkheim en David Bloor, *Conocimiento e imaginario social* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2002), 90.

35. Acosta, *Historia natural y moral*, 41.

decir, que hace referencia a todo el estudio de las producciones humanas, en oposición a la naturaleza) hechos por autoridades religiosas de los siglos anteriores, pues estos nuevos “estudiosos” estaban inmersos en el espíritu de la Ilustración del Viejo Continente<sup>36</sup>, ello no quiere decir que textos como los de Fernández de Oviedo o los de Acosta no hubiesen representado un primer peldaño para la configuración de una nueva imagen sobre el mundo y el hombre en la esfera representacional occidental. En términos de Edmundo O’Gorman, la *Historia natural y moral* de Acosta se podría encajar dentro de la ya amplia noción de “historia” que se venía esgrimiendo desde el mundo clásico como maestra de vida y la que delega los datos a la memoria y a lo perenne<sup>37</sup>. Sin embargo, se puede atrever a ir más lejos, de acuerdo con lo ya señalado (la importancia que tiene para este jesuita de dar razones claras y precisas sobre los grupos humanos a los cuales se refiere), y afirmar que la obra de Acosta ya estaba inscrita en la agenda moderna que propugnaba por edificar un aparato epistemológico fuerte para ir al encuentro de lo “nuevo” y, en el proceso, para descubrirse a sí mismos y a su rol en la historia.

La fabricación del concepto “Nuevo Mundo”, se inmiscuyó en la mente colectiva de los letrados europeos que, alrededor de esta noción, construyeron y nutrieron una serie de categorías para caracterizar este “nuevo” continente y el viejo, donde se había desarrollado la historia hasta ese momento. Los textos sobre esta materia brindaron material para que los naturalistas y agentes administrativos pudiesen efectuar una correcta labor intelectual y de análisis sobre este novedoso objeto de estudio. La fabricación de esta concepción, como se ha visto, no fue el capricho de uno o dos autores que decidieron de una manera arbitraria cómo se debería de bautizar este lugar indómito e insondable, por el contrario, ya existía un consenso tácito que se erigía sobre una tradición. Wilhelm Wundt infiere que: “aque- llos productos mentales que son creados por una comunidad de vida humana y que son, por lo tanto, inexplicables en términos de mera conciencia individual, es porque presuponen la acción recíproca de muchos”<sup>38</sup>. A su vez, estos productos de la mente colectiva en donde grupos de personas comparten un sistema de representaciones, estimulan y anticipan cómo se relacionan los actos sensitivos con el mundo, y cómo las abstracciones previas prefiguran el proceso de intelección. La obra de Acosta puede considerarse como una antesala a la antropología moderna, pues fue un esfuerzo propedéutico para explicar de manera verosímil y palmaria lo que acontecía en este “Nuevo Mundo”:

Toda historia natural es de suyo agradable; y a quien tiene consideración algo más levantada es también provechosa para alabar al Autor de toda la naturaleza, como vemos que lo hacen los varones sabios y santos: mayormente David en diversos salmos donde celebra la excelencia destas obras de Dios, y Job tratando de los secretos del hacedor; y el mismo Señor largamente, respondiendo a Job. [...] Si destas cosas naturales de Indias hubiese de escribir copiosamente, y con la especulación que cosas tan notables requieren, no dudo yo que se podría hacer obra que llegase a las de Plinio y Teofrasto y Aristóteles. Mas ni yo hallo en mí ese caudal ni —aunque le tuviera— fuera conforme a mi intento: que no pretendo más de ir apuntando algunas cosas

36. Jorge Cañizares, *Cómo escribir la historia del nuevo mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 59-61.

37. Edmundo O’Gorman, *Cuatro historiadores de Indias, Siglo XVI* (México: Alianza Editorial, 1972), 122.

38. Cita de Wilhelm Wundt en Michael Hogg y Graham Vaughan. *Psicología social*, 114.

naturales que estando en Indias vi y consideré, o las oí de personas muy fidedignas, y me parece no están en Europa tan comúnmente sabidas. Y así en muchas dellas pasaré sucintamente: o por estar ya escritas por otros o por pedir más especulación de la que yo les he podido dar.<sup>39</sup>

La recolección de evidencias, la depuración de relatos, y la escritura del nuevo continente representaron la puesta en marcha de una tendencia gnoseológica basada en la evaluación de evidencia empírica para dar noticias fieles sobre lo que estaba lejos geográficamente de los grandes centros administrativos europeos. Esta conceptualización del continente americano condicionó cualquier esfuerzo posterior por acercarse a este objeto de estudio. En palabras de Walter Mignolo, la escritura era un acto preestablecido y configurativo, en la medida en que proporcionaba una serie de reglas para abocar lo estudiado y, a su vez, lo iba dibujando como tal<sup>40</sup>.

### La experiencia etnológica de Josep de Acosta

Hay algo que salta a la vista a la hora de arrancar el análisis de la obra de Josep de Acosta; su formación como jesuita fue muy importante en la escritura de la *Historia natural y moral*. Desde la segunda mitad del siglo XVI, los protegidos de Ignacio de Loyola abrazaron la idea de que era imperativa una correcta evangelización en todos los lugares del orbe; llevar la luz del Evangelio a los sitios recónditos de la creación, al menos para esta orden, significaba que había que unir a la disciplina de índole religiosa con la formación de hombres doctos en materias teológicas y filosóficas. No es de extrañar, entonces, que la obra de Acosta sugiera un grado amplio de erudición sobre los escritos de los filósofos naturales de la Antigüedad, de los cuales dejó constancia para irlos refutando en cada uno de los capítulos y cada una de las materias trabajadas. Por ejemplo, hizo el esfuerzo por desmentir lo que los clásicos habían dicho sobre la Zona Tórrida:

Siendo, al parecer, todo lo que se ha dicho y propuesto verdadero y cierto y claro, con todo eso lo que dello se viene a inferir es muy falso. Porque la región media —que llaman Tórrida— en realidad de verdad la habitan hombres, y la hemos habitado mucho tiempo, y es su habitación muy cómoda y muy apacible. Pues, si es así —y es notorio que de verdades no se pueden seguir falsedades—, siendo falsa la conclusión como lo es, conviene que tornemos atrás por los mismos pasos y miremos atentamente los principios, en donde pudo haber yerro y engaño. Primero diremos cuál sea la verdad, según la experiencia certísima nos la ha mostrado: y después probaremos (aunque es negocio muy arduo) a dar la propia razón, conforme a buena filosofía.<sup>41</sup>

Los naturalistas y geógrafos antiguos, medievales europeos y árabes, remontándose a los escritos homéricos, fueron constituyendo el imaginario de que no todo el orbe era habitable para el ser

39. Acosta, *Historia natural y moral*, 59.

40. Walter Mignolo, *The darker side of Renaissance. Literacy, territoriality and colonization* (Michigan: Imprenta de la Universidad de Michigan, 1996), 35

41. Acosta, *Historia natural y moral*, 46.

humano. Las representaciones geográficas construyeron la noción de una gran isla llamada *Ecumene* (“nuestro mundo”) en donde estaban los tres continentes. Durante mucho tiempo se manejó una idea de la cosmología antigua, según la cual el globo dividía la región de los elementos “con relación al avance y retroceso del sol a lo largo del círculo inclinado del eclíptico. Los trópicos de Cáncer y Capricornio marcaban la declinación máxima del sol hacia el norte y hacia el sur del círculo ecuatorial. Los polos ártico y antártico marcaban la correspondiente declinación del polo del eclíptico o del zodíaco”<sup>42</sup>; las regiones que estaban más allá de los círculos antártico y ártico se creían inhóspitas por la falta de sol; también, la zona caliente entre Cáncer y Capricornio se consideraba imposible de habitar por el exceso de calor; por tanto, solo existía una franja templada y civilizada en donde confluían Europa, Asia y África. Por ejemplo, Estrabón en el siglo I a.C adujo:

Que el orbe habitado es una isla es cosa que hay que aceptar, ante todo a juzgar por la percepción sensorial y, por el conocimiento empírico. En efecto, en cualquier lugar, en cualquier dirección en la que ha sido asequible a los seres humanos el avanzar hasta los últimos confines de la tierra, se encuentra mar, al cual precisamente llamamos Océano; y allí donde no fue posible aceptarlo con ayuda de la percepción sensorial, lo indica claramente la razón. En efecto, el lado oriental, próximo a los indios, y el occidental, próximo a los iberos y los maurusios pueden ser recorridos en barco en su totalidad hasta una gran distancia por la parte sur y por la parte norte; y lo que hasta el presente nos queda sin navegar, por el hecho de que nadie de los que circunnavegaban en sentido inverso se han llegado a encontrar, no es mucho en extensión, si se conjetura a partir de las distancias paralelas que nos son asequibles. No es probable que el piélagos Atlántico esté dividido en dos mares distintos y separado por istmos tan estrechos que obstaculizan la vuelta completa, sino más bien que sea confluyente y continuo.<sup>43</sup>

Si bien nunca se negó la posibilidad de que existieran otras islas, se consideraba que el clima de estas podía ser demasiado agreste para ser parte del habitáculo de los seres humanos e incluso, también se pensaba que debajo de la Zona Tórrida, había otra franja templada en donde, según Cicerón, “Debemos creer que los hombres que se supone que viven allí respiran el mismo aire que nosotros (...) pisarán el suelo al igual que nosotros, y verán siempre el cielo sobre sus cabezas, y no tendrán miedo de que la Tierra caiga al cielo”<sup>44</sup>. La ruptura con esta convicción clásica sobre la *Ecumene* fue clave en la obra de Acosta, que se había hecho a la idea de encontrarse con seres humanos “nuevos”, que estaban deslindados de esta concepción primigenia de la territorialidad, no eran los monstruos de Zanzíbar de Marco Polo o Plinio; además, como jesuita, Acosta tenía acceso a las cartas y escritos que sus compañeros de orden habían redactado desde lugares lejanos como Japón, pues su presencia en estos lugares dejó un gran repertorio de material etnográfico y geográfico que sirvió para que Acosta realizara comparaciones entre las diferentes poblaciones.

42. Nicolás Wey Gómez, “Memorias de la zona tórrida: el naturalismo clásico y la «tropicalidad» americana en el Sumario de la natural historia de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo (1526)”, *Revista de Indias* 73, n.º 259 (2013): 618.

43. Estrabón, *Geografía. Libro I*, 220.

44. Cicerón, *Comentario al sueño de Escipión* (Madrid: Editorial Gredos, 2006), 362.

Por ejemplo, comparó hábitos alimenticios entre los indios del Perú y los japoneses: “El pan de los indios es el maíz. Cómenlo comúnmente cocido, así en grano y caliente, que llaman ellos *mote*: como comen los chinos y japoneses el arroz también, cocido con su agua caliente.”<sup>45</sup>; también comparó monasterios y ritos religiosos:

Cosa es muy sabida, por las cartas de los padres de nuestra Compañía escritas de Japón, la multitud y grandeza que hay en aquellas tierras de religiosos que llaman bonzos, y sus costumbres y superstición y mentiras; y así éstos no hay que decir de nuevo (...) usan los chinos en las popas de sus navíos, en unas capilletas, traer allí puesta una doncella de bulto asentada en su silla, con dos chinas delante della arrodillados a manera de ángeles; y tiene lumbre de noche y de día. Y, cuando han de dar a la vela, le hacen muchos sacrificios y ceremonias con gran ruido de atambores y campanas, y echan papeles ardiendo por la popa. Viniendo a los religiosos, no sé que en el Pirú haya habido casa propia de hombres recogidos más de sus sacerdotes y hechiceros, que eran infinitos. Pero propia observancia, en donde parece haberla el demonio puesto fué en México, porque había en la cerca del gran templo dos monasterios, como arriba se ha tocado: uno de doncellas, de que se trató; otro de mancebos recogidos de diez y ocho a veinte años, los cuales llamaban “religiosos”.<sup>46</sup>

Durante todo el siglo XVI, en el marco del Renacimiento italiano, español y francés, fue una práctica común entre los letrados la comparación de documentos, cartas de viaje, y material etnográfico, el estudio de la diplomática, los sellos, las medallas, la numismática, así como los monumentos, las obras de arte antiguas. Todo esto presentó una clara intención por edificar métodos loables y fieles para el estudio de la historia, que permitieran acercarse con rigurosidad a los vestigios del pasado y a las culturas disímiles del presente. Ya Dante en el siglo XIII había escrito: “las piedras de los muros de Roma merecen veneración y el terreno en el que se levanta la ciudad es más digno de lo que dicen los hombres”<sup>47</sup>. Para Acosta, los templos monumentales de las Indias eran una negación de Dios, la parte negativa de una concepción dialógica entre la universalidad divina y la negación diabólica. Sin embargo, el estudio de los templos indios como santuarios del mal, le permitía preguntarse por qué en esa parte durante mucho tiempo desconocida del orbe, también fue desconocida la luz del Evangelio: “los templos: como el sumo Dios quiso que se le dedicase casa en que su sancto nombre fuese con particular culto celebrado, así el demonio para sus intentos persuadió a los infieles que le hiciesen soberbios templos y particulares adoratorios y santuarios”<sup>48</sup>.

En concordancia con lo anterior, para el naturalista y proto-etnólogo jesuita, durante todo el trayecto de tiempo que las Indias estuvieron lejos de la órbita occidental y desamparadas del tutelaje paternalista europeo, estaban secuestradas por el mal, y atrapadas por la sevicia del demonio. No es

45. Acosta, *Historia natural y moral*, 118.

46. Acosta, *Historia natural y moral*, 172.

47. José Alcina Franch, *El descubrimiento científico de América* (Barcelona: Editorial Anthropos, 1988), 72.

48. Acosta, *Historia natural y moral*, 167.

extraño imaginar esto, el momento histórico en el cual Josep de Acosta redactó su obra se dio en el contexto de un nuevo espíritu misional revestido de los asuntos conciliares de Trento. La consigna se ceñía a la disciplina, piedad e intelectualidad de los pastores que arribaban a las Indias, ya fuesen del clero regular o secular. En el momento en el que el Virrey del Perú Francisco de Toledo pidió a su majestad Felipe II que el padre Acosta llegase al virreinato, ya se habían acabado las encomiendas a perpetuidad, y las leyes de 1542 llevaban operando, con momentos turbios por las guerras entre conquistadores, pero con cierto orden y celeridad; a su vez, se había propugnado por organizar los medios de producción de la vida material en figuras como la mita y la hacienda. Es entonces, que el jesuita Acosta desembarcó en tierras americanas ya cuando se estaba procurando por racionalizar la vida social, por eso, cuando llegó al Nuevo Mundo en 1572 su primer cometido fue dictar clases de filosofía en Lima; posteriormente, realizó varios viajes por las ciudades indígenas de Cuzco, Chuquiaca, y Chaquiabo (actualmente ciudad de La Paz), así pues, de primera mano conoció la complicada naturaleza peruana y también los monumentos del mundo incaico. En este viaje se encontró con el corregidor de Sucre Polo Ondegardo y este fue una de sus principales fuentes de material etnológico.

La retina que transformaba el material etnológico que Acosta recibió por parte de personas como el corregidor, que leyó en cartas, o que de “primera mano” experimentó, tuvo que pasar antes por un proceso de idealización de su propia sociedad para brindar las categorías o estereotipos (que ya se han trabajado arriba) a los exogrupos. En palabras del antropólogo Gustavo Bueno, el objeto de estudio etnológico, en tanto que objeto categorial es un producto cultural que surgió en el seno de la vida civilizada y sus cultores que creían habían alcanzado ya un orden social superior, empero, “este nivel se alcanza al punto de la abstracción de las relaciones realmente asimétricas que se establecen en las culturas cuando algunas van entrando en el curso histórico”<sup>49</sup>. No en vano, cuando Josep de Acosta analizó las prácticas religiosas de los indios del Perú y de México usó la figura narrativa de la “idolatría” que era bien común dentro del utillaje del universo cristiano durante el siglo XVI. Señaló que la causa de la idolatría “es la soberbia del demonio tan grande y tan profunda que siempre apetece y procura ser tenido y honrado por Dios”<sup>50</sup>; después, prosiguió su exposición haciendo hincapié en una posible explicación teológica de por qué este lugar del orbe se presentaba este fenómeno mágico-religioso: “ya que la idolatría fue extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retiróse a lo más apartado; y reinó en estotra parte del mundo que, aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y en anchura no lo es”<sup>51</sup>. Acá, evidentemente, se presentó una diferenciación ontológica entre el Nuevo y el Viejo Mundo; este último, que estaba dotado por más nobleza, podía efectuar una evaluación sobre el otro.

Siguiendo esta línea de ideas, Acosta, desde su experiencia en el Perú y los relatos del mundo Mexica, buscó patrones comunes entre las particularidades de los ritos religiosos para construir generalizaciones que le permitieran abocar de una manera organizada su objeto de estudio. En el caso de la

49. Gustavo Bueno, *Etnología y utopía. Respuesta la pregunta: ¿Qué es la etnología?* (Valencia: Jucar, 1971), 39.

50. Acosta, *Historia natural y moral*, 153.

51. Acosta, *Historia natural y moral*, 154.

idolatría identificó dos tipos, el primero “se parte en dos, porque o al cosa que se adora es general como sol, luna, fuego, tierra, elementos; o es particular como tal río, fuente o árbol, o monte [...] y este género de idolatría se usó en el Pirú en gran exceso y se llamaba propiamente guaca”, el segundo grupo que identificó y logró generalizar “pertenece a invenciones o ficción humana [...] como es adorar ídolos o estatuas de palo o de piedra como de oro; como de Mercurio o Palas [...] otra diferencia es la que realmente fue y es algo, pero no sólo finge el ídólatra que lo adora: como los muertos o esas cosas tuyas que por vanidad y lisonja adoran los hombres”<sup>52</sup>. Hay algo bastante dicente y revelador de la anterior cita, las menciones al pasado grecorromano no eran solo un artificio de la estética literaria o algo para darle peso a la narración, sino que mostró que universalmente hay condiciones históricas y culturales que se presentaron en el Viejo Mundo y que en el Nuevo aún se podían seguir presentando. Hacer memoria de estos hechos significó que se estaba constituyendo una conciencia moderna sobre el tiempo, que aducía que la naturaleza humana era la misma, pero que algunas colectividades se habían quedado atrapadas en un estadio previo a la civilización, encasilladas en un tiempo pretérito que debía ser superado. Es pues, que el estudio de las civilizaciones antiguas en Europa ayudó a dibujar el modo de operar para hacer cognoscible el continente americano. El psicólogo Frederic Barlett dedujo que la producción del conocimiento humano estaba mediada por cómo el individuo y la sociedad reconstruían sus recuerdos<sup>53</sup>. Acosta, hijo de su tiempo, se consideraba heredero de la tradición grecolatina, y sus recuerdos personales socialmente establecidos indicaban que en el pasado de la historia en la cual él, y la civilización europea de la que era partícipe, existían prácticas que ante sus ojos podían ser impías, arcaicas y ya superadas. Al respecto, David Solodkow ha enfatizado en que, si bien es anacrónico designar como etnología a este tipo de escritos como el de Acosta, es un recurso útil que parte desde la etimología de la palabra para entender cómo la producción intelectual de esta clase sirvió para dar cuenta de caracterizaciones sobre el mosaico de pueblos del Nuevo Mundo<sup>54</sup>.

En concordancia con lo anterior, cabe señalar que durante el siglo XVI, que fue el marco de la obra de Acosta, se impulsó una visión del progreso, según la cual los antiguos solo eran una fuente de erudición para reconocer cuáles rasgos y vestigios del pasado habían pervivido hasta el tiempo presente; sin embargo, estos ya habían sido superados por el ingenio humano. Algunas décadas antes, el humanista español Cristóbal Villalón en 1539, escribió su obra *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente*. En esta señaló la preponderancia radical que tuvieron los viajes transatlánticos a la hora de forjar un juicio que catalizara la separación de lo antiguo y lo moderno:

52. Acosta, *Historia natural y moral*, 154.

53. Frederic Barlett, *Recordar, estudio de psicología experimental y social* (Madrid: Editorial Alianza, 1995), 324-330.

54. David M. Solodkow, infiere al respecto: “Los tratados de los misioneros católicos, en su intención de penetrar los significados de la cultura indígena con el objetivo de realizar una evangelización exitosa, organizaron una gramática de la alteridad, catalogaron y tipificaron en formato occidental esa “cultura otra”: sus formas de vida, su organización religiosa y política, sus conductas sociales, etc. Es por esta razón que podemos hablar de unas textualidades “etnográficas” durante el siglo xvi. De este modo, la tarea etnográfica colonial puede ser asociada con dos prácticas concretas: traducir el “texto borroso” de la cultura indígena y sus signos y brindar una interpretación del palimpsesto que supone cualquier otra cultura.” David M. Solodkow, “América como traslado del infierno: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España”, *Cuadernos De Literatura* 14, n° 28 (2010): p. 175

¿Qué os parece que fuese igual en los antiguos con la industria de los tratos y contrataciones de agora (sic)? (...) ¿Aquella facilidad con que los hombres se atreven a yr (sic) en breves tiempos grandes jornadas en extrañas provincias, no perdonando las fragosas tempestades del invierno, ni temiendo los fuegos del verano, más en postas y estafetas en un punto de determinen y se ponen donde quieren?.<sup>55</sup>

Dicho esto, se puede inferir sobre este aspecto que la diferenciación del hombre moderno, en detrimento del antiguo, estaba determinada por el aprovechamiento de conocimientos teóricos y prácticos que a lo largo del siglo se venían acumulando. En efecto, la inteligencia y la capacidad inventiva del hombre se consagraron como bien y patrimonio universal. Se tenía la idea de que el ser humano civilizado había partido desde su estadio natural (desnudo, e ignorante como lo señala el Génesis), hasta las gestas más grandiosas de la mente y la técnica<sup>56</sup>. El encuentro con culturas en las que aún había desnudez, canibalismo, prácticas sexuales como la sodomía y el incesto, permitía al estudioso etnológico producto del Renacimiento europeo vislumbrar cómo eran los antiguos del mundo civilizado. Un vistazo hacia América era un vistazo hacia los griegos, los bárbaros como los Galos y los Germanos, los pueblos semitas y camitas mencionados en la Sagrada Escritura, y todo pasado de la *Ecumene* que era inaccesible por la incapacidad física para llegar hasta él. La puesta en marcha de obras como las de Josep de Acosta terminaron de concretar la ruptura con la antropología filosófica medieval que, siguiendo los cánones griegos, decía que el mundo había sido creado de una vez y para siempre “y que a sus habitantes se les había otorgado sus naturalezas particulares, que retenían desde entonces. Ahora se volvió posible preguntarse si los nativos americanos representaban una etapa temprana del desarrollo de la humanidad”<sup>57</sup>. No sería entonces algo aislado que Josep de Acosta advirtiera:

Si alguno se maravillare de algunos ritos y costumbres de indios y los despreciare por insipientes y necios o los detestare por inhumanos y diabólicos, mire que en los griegos y romanos -que mandaron el mundo- se hallaron o los mismos u otros semejantes, y a veces peores. Como podrá entender fácilmente, no solo de nuestros autores Eusebio Cesariense, Clemente Alejandrino, Teodoro Cireense y otros; sino también de los mismos suyos, como son Plinio, Dionisio Halicarnaso, y Plutarco. Porque siendo el maestro de la infidelidad el príncipe de las tinieblas no es cosa nueva hallar en los infieles crueldades, inmundicias, disparates y locuras propias de tal enseñanza y escuela.<sup>58</sup>

La consecución de datos fieles sobre los nativos del Perú y de México, le servían a Acosta para entender cómo las verdades sobrenaturales habían llegado a los hombres, cómo la revelación divina se había encarnado en un proceso histórico y, además, también hizo posible elucidar la manera en la que las verdades naturales habían hecho mella en la conciencia humana a través de

55. Cristóbal Villalón, *Ingeniosa comparación entre antiguos y modernos*. (Madrid: La sociedad de los bibliófilos españoles, [1539] 1898), 14.

56. Manuel Benavides Lucas, *Filosofía de la historia* (Madrid: Editorial Síntesis, 2002), 175-177.

57. Hylland Eriksen y Sivert Nielsen, *A history of Anthropology*, 7.

58. Acosta, *Historia natural y moral*, 151.

la historia. Incluso, como lo indica la siguiente cita, para Acosta fue revelador el estudio de Incas y Mexicas, pues hacía más cercano y cognoscible el relato que las autoridades clásicas habían hecho sobre los pueblos contemporáneos a ellos:

Comúnmente creyeron los indios del Pirú que las ánimas vivían después desta vida; y que los buenos tenían gloria y los malos pena [...] Cuando murió Guayncapa, que fue padre de Atagualpa, fueron muertas mil y tantas personas de todas edades y suertes para su servicio y acompañamiento en la otra vida [...] La misma superstición e inhumanidad de matar hombres y mujeres, para acompañamientos y servicios del difunto en la otra vida, han usado y usan otras naciones bárbaras; y aún- según escribe Polo- casi ha sido general en Indias. Y aun refiere el venerable Beda que usaban los anglos, antes de convertirse al Evangelio.<sup>59</sup>

Los monstruos de Marco Polo, y los que Colón aún esperaba ver con cierta sospecha y recelo desaparecieron de los escritos etnológicos de Acosta. El jesuita, cabe señalar, realizó el esfuerzo por dejar legado para la memoria y la posteridad, la historia del Nuevo Mundo, las costumbres de los indios, la explicación de por qué realizaban ciertos ritos religiosos, del canibalismo, el culto a los muertos, sobre su organización política y su jerarquía social. Este tipo de tratados fueron acogidos por filósofos allende el océano Atlántico para realizar disertaciones sobre filosofía natural, moral y política; el mismo David Hume utilizó fuentes españolas para demostrar cómo se había llegado a una religión racional y cuáles fueron los pasos hasta la llegada de una teología loable. Los ilustrados vieron en estas obras de misioneros y teólogos una fuente de dudas cargada de cariz religioso y supersticiones, pues en su optimismo iluminista olvidaron que estos fueron los primeros rudimentos filosóficos que codificaron con ser (ontología) y sentido (teleología) al *mare magnum* de datos que eran irrisoria o nulamente conocidos por las autoridades hasta las postrimerías del siglo XV. Algún entusiasta de la historiografía positivista de la ciencia podrá ver en Acosta y sus contemporáneos una amalgama de prejuicios y condicionamientos morales, pero, es idóneo tener en cuenta que esa pretensión de neutralidad constituye una ficción; en palabras del sociólogo Mario Heler, el estudio del conocimiento científico a lo largo y ancho de la historia no es un estudio sobre ángeles, más bien, por el contrario, incluye “una teoría, aplicaciones y modelos de la teoría, procedimientos de investigación, modos de seleccionar, plantear o resolver problemas, técnicas instrumentales, además de ideas filosóficas y cierta concepción metafísica”<sup>60</sup>. Del filósofo natural del siglo XVI, así como del físico más purista del siglo XIX, no se puede disgregar el conjunto de creencias que estructura su vida y que, en gran medida, se encarna en su labor.

---

59. Acosta, *Historia natural y moral*, 160.

60. Mario Heler, *Ciencia incierta. La producción social del conocimiento* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005)

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Acosta, Josep de. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Editorial CYAN, [1589] 2008.
- Cayo Plinio Segundo. *Historia Natural, traducida por el Licenciado Antonio de Huerta y ampliada por él mismo con escolios y anotaciones en que aclara lo oscuro y dudoso, y añade lo no sabido hasta esos tiempos*. Madrid: Imprenta de Luis de Sánchez Impresor del Rey Nuestro Señor, [siglo I d.C.] 1623.
- Cicerón. *Comentario al sueño de Escipión*. Madrid: Editorial Gredos, 2006.
- Colón, Cristóbal. *Viajes de Cristóbal Colón*. Compilado por M. Fernández de Navarrete. Madrid: Editorial Calpe, 1922.
- Estrabón. *Geografía*. Madrid: Editorial Gredos, 1991.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias, el Caribe y Tierra Firme*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia, [1536] 1851.
- Heródoto. *History of Herodotus Vol. I*. Nueva York: Editorial J.M Dent e hijos, 1936.
- Polo, Marco. *Travels of Marco Polo. The Venetian*. Editado por Thomas Mansfield. Londres: Imprenta J.M. Dent, 1929.
- San Agustín. *Obras de San Agustín. Edición bilingüe, T. XVI La Ciudad de Dios*. Traducido por Fray José Moran. Madrid: Editorial Católica, [426] 1958.
- Vespucio, Américo. *Mundus Novus. Letter to Lorenzo Pietro de Medici*. Traducido por George Tyler Northup. Londres: Imprenta de Oxford, [1501] 1916.
- Villalón. *Ingeniosa comparación entre antiguos y modernos*. Madrid: La sociedad de los bibliófilos españoles, [1539] 1898.

### Fuentes secundarias

- Barlett, Frederic. *Recordar, estudio de psicología experimental y social*. Madrid: Editorial Alianza, 1995.
- Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México: Ediciones ERA, 1981.
- Benavides Lucas, Manuel. *Filosofía de la historia*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002.
- Bloor, David. *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.
- Brennan, Rosamund Elaine. "European Representations of the New World in Travel Narratives and Literature, Late-Fifteenth to Mid-Seventeenth Centuries". Tesis doctoral, Universidad de Cardiff, 2006.
- Buber, Martín. *¿Qué es el hombre?* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- Bueno, Gustavo. *Etnología y utopía. Respuesta la pregunta: ¿Qué es la etnología?* Valencia: Jucar, 1971.
- Dussel, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro (hacia el origen del "mito de la modernidad")*. Bogotá: Editorial Anthropos, 1992.
- Franch, José Alcina. *El descubrimiento científico de América*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988
- Harris, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Editorial Siglo XXI, 1996.

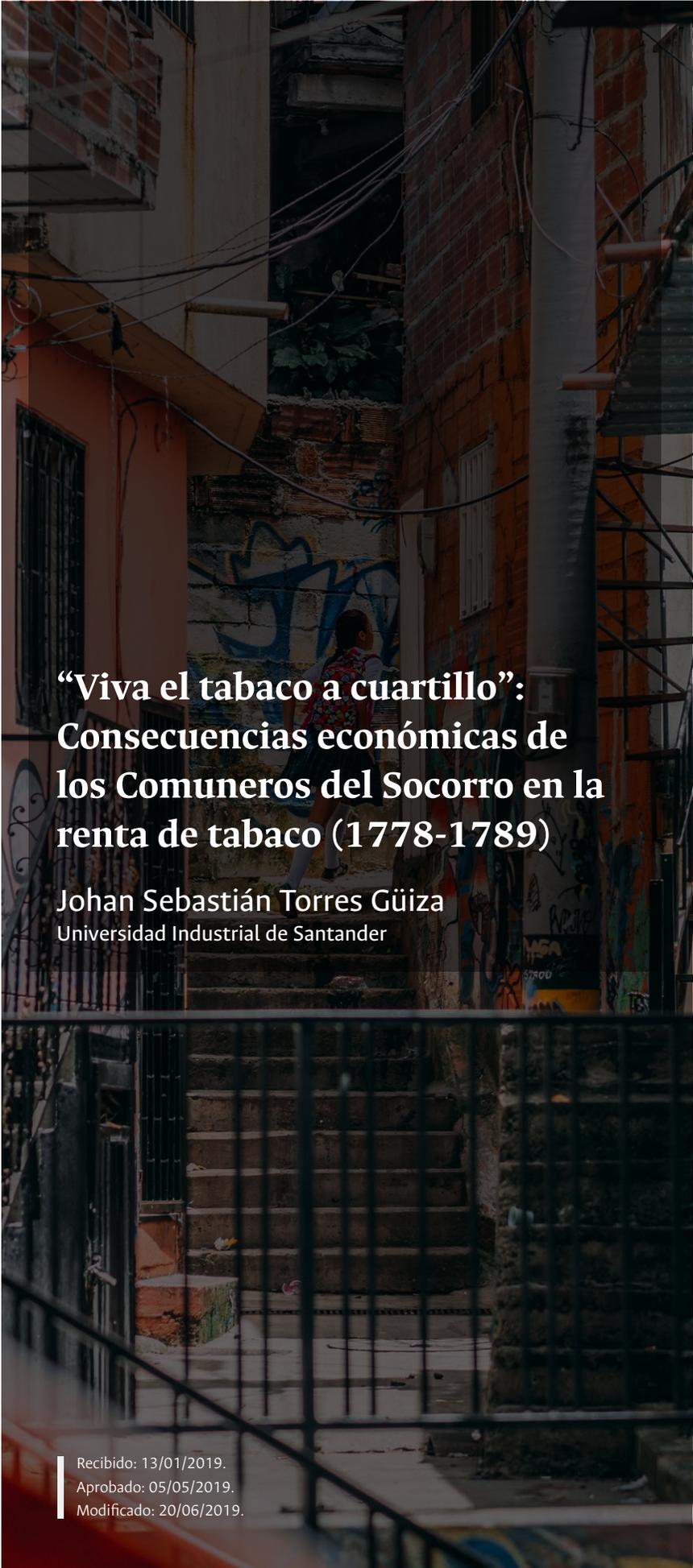
- Heler, Mario. *Ciencia incierta. La producción social del conocimiento*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.
- Hogg, Michael y Vaughan, Graham. *Psicología social*. Madrid: Editorial Médica Panamericana, 2010.
- Hylland Eriksen, Thomas y Finn Sievert Nielsen. *A history of Anthropology*. Londres: Editorial Pluto, 2013.
- Mignolo Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- O’Gorman, Edmundo. *Cuatro historiadores de Indias, Siglo XVI*. Ciudad de México: Alianza Editorial, 1972.
- Padgen, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Editorial Alianza, 1988.
- Pino Díaz, Fermín. “Contribución del Padre Acosta a la constitución de la etnología: su evolucionismo”. En *El científico español ante su historia: la ciencia en España entre 1750-1850: I Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*, coordinador por Santiago Garma Pons. Madrid: Diputación Provincial de Madrid, 1980: 481-518.
- Solodkow, David. “América como traslado del infierno: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España”. *Cuadernos De Literatura* 14, n° 28 (2010): 172-195.
- Wallerstein, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Bulgenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2006.
- Wey Gómez, Nicolás. “Memorias de la zona tórrida: el naturalismo clásico y la «tropicalidad» americana en el Sumario de la natural historia de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo (1526)”. *Revista de Indias* 73, n.º 259 (2013): 609-632.



# QUIRÓN

Revista de estudiantes  
de Historia

Vol. 5, N° 11  
Julio - diciembre 2019  
e-ISSN: 2422-0795



## **“Viva el tabaco a cuartillo”: Consecuencias económicas de los Comuneros del Socorro en la renta de tabaco (1778-1789)**

Johan Sebastián Torres Güiza  
Universidad Industrial de Santander

Recibido: 13/01/2019.  
Aprobado: 05/05/2019.  
Modificado: 20/06/2019.

# “Viva el tabaco a cuartillo”<sup>1</sup>: Consecuencias económicas de los Comuneros del Socorro en la renta de tabaco (1778-1789)

Johan Sebastián Torres Güiza\*

## Resumen

El artículo tiene por objetivo describir explicativamente las pérdidas económicas que sufrió la renta de tabaco durante el desarrollo de la revuelta de los Comuneros y sus consecuencias, tanto económicas y fiscales en el progreso del monopolio durante la década de 1780. A partir de fuentes cualitativas y cuantitativas de archivo se describen los ataques y saqueos a las expendedurías de la renta y las dificultades administrativas que tuvo la renta por reanudar las actividades de monopolio. Por último, se concluye que los Comuneros afectaron a la renta de tabaco no sólo con ataques directos a sus oficinas, también con la parcial desestructuración comunicativa entre sus dependencias y con el aumento del contrabando producto de las concesiones de permiso de siembra dadas por la administración durante la revuelta, lo cual hizo que rendimientos de la renta se vieran afectados entre 1781 y 1784.

**Palabras clave:** Comuneros, Nuevo Reino de Granada, renta de tabaco.

## “Viva el tabaco a cuartillo”: Economic consequences of the Comuneros del Socorro on tobacco rental (1778-1789)

## Abstract

The objective of the article is to explain the economic losses suffered by the rent of tobacco during the revolt of the “Comuneros” and its consequences, both fiscal and economical, in the progress of the monopoly during the 1780s in the Nuevo Reino de Granada. The attacks and lootings of the

---

1. Palabras de Juan Agustín Serrano, partícipe de los tumultos en la villa del Socorro del 30 de marzo de 1781, quien, con una buena cantidad de tabaco al hombro sustraído de la administración, encabezó un desfile con un puñal desnudo en la mano por varias calles de la villa. Pablo Cárdenas. *El Movimiento Comunal de 1781 en el Nuevo Reino de Granada*. Tomo I (Bogotá: Editorial Kelly, 1960), 108.

\* Historiador y Archivista de la Universidad Industrial de Santander. Correo: johan.0221@hotmail.com

retailers of the rent and the administrative difficulties that the rent had for resuming monopoly activities will be described from qualitative sources and quantitative records. Finally, it is concluded that the “Comuneros” affected the rent of tobacco not only with direct attacks on their offices, but also with the partial communicative restructuring among their offices and with the increase in smuggling, resulting from the sowing permit granted by the administration during the revolt, which caused income returns to be affected between 1781 and 1784.

**Keywords:** Comuneros, Nuevo reino de Granada, tobacco rental.

## Introducción

La historiografía sobre los Comuneros del Socorro ha destacado sus consecuencias políticas y sociales, más que sus resultados económicos y fiscales<sup>2</sup>. John Leddy Phelan<sup>3</sup> destaca la coalición de diversos grupos sociales y étnicos en torno a un programa político perceptible en el pasquín “Nuestra Real Cédula” y en las capitulaciones de Zipaquirá, en el que, bajo el lema “Viva el rey muera el mal gobierno” se culpaba a los ministros y representantes del Rey de aplicar agresivas reformas en el Reino. Por su parte, Mario Aguileña Peña<sup>4</sup> muestra cómo miembros de la élite terrateniente, pequeños mercaderes, campesinos, artesanos y jornaleros, se vincularon como capas sociales bien determinadas a un proyecto político común en la lucha por la tierra y en la creación de un poder paralelo frente a la Corona. Finalmente, Anthony McFarlane<sup>5</sup>, Frank Safford y Marco Palacios<sup>6</sup> reseñan a los Comuneros como un movimiento de resistencia fiscal que representó el resentimiento popular generalizado de los neogranadinos ante las reformas implementadas por el regente visitador Gutiérrez de Piñeres entre 1778 y 1781, por lo que, tras la revuelta, la agenda reformista disminuyó notablemente ante la zozobra de desembocar nuevas protestas. Pese a lo anterior, ningún estudio ha puesto de manifiesto las posibles consecuencias económicas y fiscales que trajo el movimiento Comunero a la Real Hacienda del Nuevo Reino de Granada<sup>7</sup>.

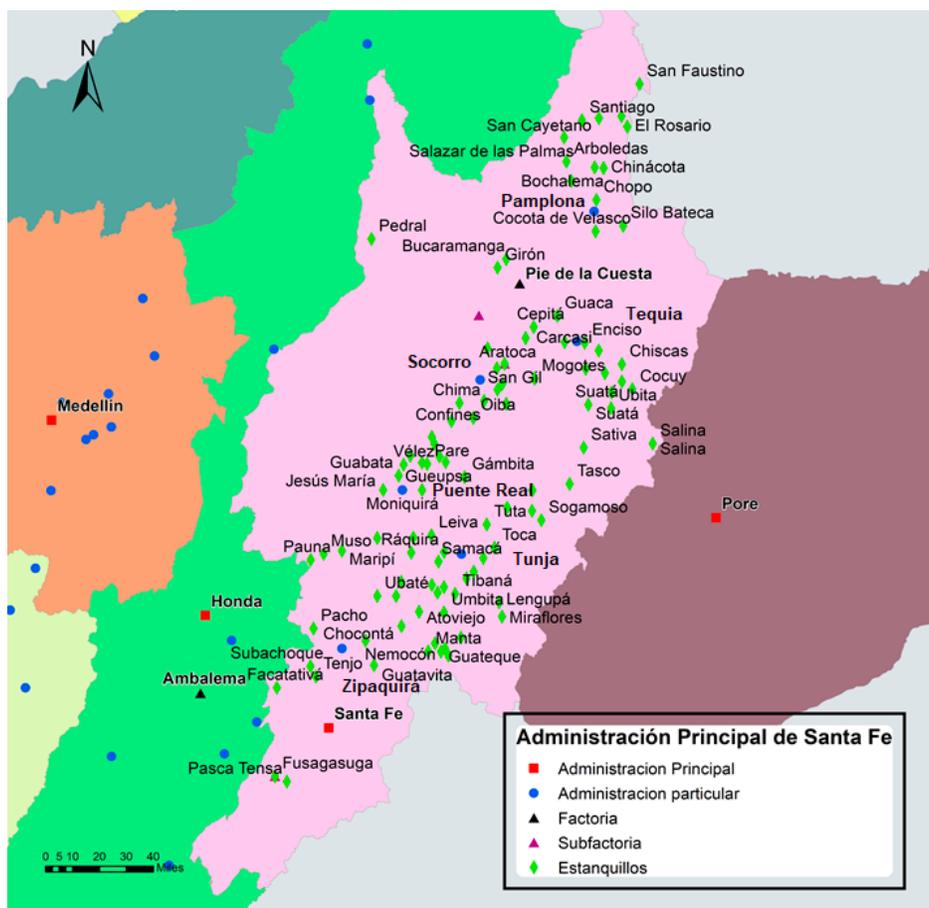
2. Igual vacío historiográfico encuentra Margarita Restrepo en general para todos los estudios realizados sobre las sublevaciones menores que estallaron en la Nueva Granada durante la segunda mitad del siglo XVIII. Margarita Restrepo Olano, “Sublevaciones en el Virreinato neogranadino durante la segunda mitad del siglo XVIII: un balance historiográfico” *Historia (Santiago)*, 47 (2014): 169-188.
3. John L. Phelan, *El pueblo y el Rey* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2009).
4. Mario Aguileña Peña, *Los comuneros: guerra social y lucha anticolonial* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1985).
5. Anthony McFarlane, *Colombia antes de la Independencia* (Bogotá: El Áncora Editores, 1997).
6. Frank Safford y Marco Palacios, “Las crisis de autoridad, 1700-1808”, en: *Colombia, país fragmentado, sociedad dividida. Su historia* (Bogotá, Norma, 2002).
7. A excepción de Gilma Mora de Tovar, quien centró su análisis en explicar los conflictos sociales que estallaron a raíz del establecimiento del estanco del aguardiente, ningún trabajo ha analizado a profundidad las sublevaciones de la segunda mitad del siglo XVIII desde la coyuntura económica. Gilma Mora de Tovar, *Aguardiente y conflictos sociales en la Nueva Granada, siglo XVIII* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988).

A simple vista, se podría considerar que la insurrección de 1781 no alteró el recaudo fiscal del virreinato, principalmente porque agrupados en ramos y presentados en bienios y/o en quinquenios, los datos presentados por José Joaquín Pinto<sup>8</sup>, Salomón Kalmanovitz<sup>9</sup> y Adolfo Meisel Roca<sup>10</sup> sugieren que los monopolios fiscales mantuvieron su tendencia al crecimiento después de las reformas de Gutiérrez de Piñeres con un especial auge durante la década de 1780. Sin embargo, debe advertirse que los Comuneros del Socorro no lograron inquietar a la totalidad del territorio neogranadino, por lo que las posibles consecuencias fiscales de los Comuneros conviene estudiarlas en las regiones donde el movimiento tuvo mayor impacto, es decir, en el centro y oriente del virreinato, territorio que correspondió jurisdiccional y administrativamente a la administración principal de Santafé tras la reorganización a la renta de tabaco que Gutiérrez de Piñeres realizó entre 1778 y 1779<sup>11</sup> (Mapa N°1).

En la historiografía sobre los Comuneros parece acordarse de que el monopolio al tabaco fue uno de los factores que favorecieron el levantamiento principalmente, porque implementado el estanco en administración directa, paulatinamente se privó a las provincias de San Gil y Socorro la posibilidad de ser productores de tabaco como tradicionalmente lo habían sido<sup>12</sup>.

- 
8. José Joaquín Pinto Bernal. “Entre Colonia y República. Fiscalidad en Ecuador, Colombia y Venezuela, 1780-1845” (Tesis doctoral: Universidad Nacional de Colombia, 2014).
  9. Salomón Kalmanovitz, “El PIB de la Nueva Granada en 1800: auge colonial, estancamiento republicano” *Revista de Economía Institucional*, 8: 5 (2006): 161-183.
  10. Adolfo Meisel Roca, *Crecimiento, mestizaje y presión fiscal en el virreinato de la Nueva Granada* (Cartagena: Cuadernos de Historia económica y empresarial, 2011).
  11. La renta fue reorganizada en dos momentos: el primero, el 18 de noviembre de 1778 con una instrucción particular extensible a todas las provincias del virreinato, por la cual, se reorganizó el ramo de tabacos en rama bajo administración directa de la Real Hacienda; el segundo, el 19 de julio de 1779 cuando el regente formalizó y estableció el ramo de tabaco en polvo, en búsqueda de un monopolio completo a todas las formas de consumo. “Instrucciones particulares para la Administración de Tabacos de esta Capital, y demás subalternas”, en Archivo General de la Nación (AGN), Colonia, *Tabacos*, Departamentos Varios, t. 19, f. 887-907; e “Instrucciones formadas por el Regente Visitador general de este Reino, don Juan Francisco Gutiérrez de Piñeres, para el estanco y fábrica de tabacos en polvo, en todas las administraciones sujetas a la Dirección General” en AGN, Colonia, *Tabacos*, Departamentos Varios, t. 20, f. 962-966. Véase, Álvaro Acevedo Tarazona y Johan Sebastián Torres Güiza, “La renta de tabaco en la Nueva Granada, 1744-1850. Administración, comercio y monopolio”, *Sociedad y Economía*, 30 (2016): 281-303; y Johan Sebastián Torres Güiza, “La Real Fábrica de Tabacos en polvo de Santafé y los proyectos de fabricar rapé en el Virreinato de Nueva Granada (1778-1810)”, *Fronteras de la Historia*, 2 (2018): 44-80.
  12. Hasta mediados del siglo XVIII las zonas de cultivo tradicional del Nuevo Reino de Granada eran Socorro, Vélez, Girón, Cauca, Santa Fe de Antioquia, Mompóx y Ocaña. Durante la segunda mitad de siglo, producto de una “colonización comercial” a lo largo de ambas orillas del río Magdalena, se desarrolló un mercado productivo de importantes connotaciones comerciales en y alrededor de la parroquia de Ambalema. John Parker Harrison, “The Colombian Tobacco Industry from Government Monopoly to Free Trade, 1778-1876” (Tesis doctoral, University of California, 1951), 15. Margarita González, “El estanco colonial del tabaco”, *Cuadernos Colombianos*, 8 (1975): 640. Jesús Antonio Bejarano y Orlando Pulido, *El tabaco en una economía regional: Ambalema siglos XVIII y XIX* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986).

Mapa N° 1. La administración principal de Santafé (1778-1810)



Fuente: Johan Sebastián Torres Güiza, “Renta de Tabacos en Nueva Granada”, *HGIS de las Indias*, <https://www.hgis-indias.net/index.php/webgis>

Inicialmente, por decreto del 24 de octubre de 1776 el virrey Antonio Flórez dispuso que sólo se toleraría el cultivo de tabaco en las jurisdicciones de Girón, San Gil, Zapatoca, Charalá y Simacota, excluyendo de la siembra a las del Socorro y Vélez con el objetivo de evitar el exceso de producción y eliminar el tabaco de inferior calidad. Un año después, el cultivo se restringió aún más al prohibirse los sembrados en Charalá, San Gil y parcialmente Simacota. En definitiva, la estocada final vino en 1778 con la reorganización de Gutiérrez de Piñeres cuando las restricciones fueron más agresivas y el distrito tabacalero para la administración principal de Santafé se limitó a las poblaciones de Girón y Zapatoca, prescindiendo del cultivo en las demás localidades<sup>13</sup>.

La restricción de zonas de cultivo en áreas tradicionales de producción afectó a propietarios y arrendatarios de tierras, empacadores, aliñadores y comerciantes que luego se vincularon activamente

13. Aguilera Peña, *Los comuneros*, 86.

a la revuelta Comunera<sup>14</sup>. Hasta entonces, la zona de Guanentá se había caracterizado por tener una economía basada en el cultivo del tabaco y la elaboración artesanal de textiles con algodón y fique, conllevando a que la prohibición del cultivo de tabaco impactara negativamente a sus habitantes, en especial, por tratarse de una región con escasa cantidad y calidad de tierras disponibles y con una significativa densidad demográfica que, para 1781, aún no se recuperaba de una hambruna y viruela que había azotado al Socorro cinco años atrás<sup>15</sup>. En general, estos factores, sumado a las acciones violentas por parte de los miembros de resguardo en la erradicación de las siembras clandestinas de tabaco en las provincias de San Gil y Socorro, produjo resentimientos entre los pequeños productores, los cuales se evidenciaron en brotes de inconformismo antes del estallido de la revuelta en marzo de 1781<sup>16</sup>.

En definitiva, el viernes 16 de marzo, día de mercado en la villa del Socorro, alrededor de dos mil personas provistas de piedras y palos se aglutinaron frente a la casa del alcalde exigiendo la erogación del pago de la Armada de Barlovento. Al primer tumulto, se le sumaron más poblaciones cercanas a la villa con manifestaciones de protesta caracterizadas por la resistencia al pago de los nuevos impuestos, el asalto y ataque a las administraciones de alcabala y los estancos de tabaco y aguardiente, la liberación de presos y, después de proclamado el Concejo de Guerra el 18 de abril, a la elección de capitanes del común en cada población.

El objetivo del presente artículo es determinar las pérdidas económicas que sufrió la renta de tabaco durante el desarrollo de la revuelta de los Comuneros y sus consecuencias, tanto económicas y fiscales, en el progreso sucesivo del monopolio. Para ello, nos concentraremos, primero, en los ataques y saqueos a las expendedorías de la renta de tabaco durante 1781 y, segundo, en las dificultades administrativas que tuvo el estanco neogranadino por reanudar las actividades de monopolio en la administración principal de Santafé. En general, los Comuneros afectaron fiscalmente a la renta de tabaco —así como a otros ramos de la Real Hacienda, como al aguardiente y alcabalas— con ataques directos a sus expendedorías, la parcial desestructuración comunicativa entre sus dependencias que impidió el normal flujo de tabacos y caudales en las poblaciones donde los sublevados hicieron presencia y los acuerdos que se crearon a partir de las capitulaciones de Zipaquirá que propiciaron las siembras clandestinas y el contrabando en amplias zonas del departamento de Santafé.

---

14. Entre los 34 capitanes que Aguilera Peña caracteriza como miembros de la élite terrateniente, destacan los socorranos Juan Francisco Berbeo y Antonio Monsalve quienes eran dueños de considerables propiedades dedicadas al cultivo de tabaco, algodón y caña de azúcar. El excedente poblacional que no encontraba acomodo dentro de los sistemas de trabajo existentes tras la prohibición del cultivo de tabaco se incorporó activamente a las tropas comuneras y/o participaron en los tumultos parroquiales de la región de Guanentá. Aguilera Peña, *Los comuneros*, 52, 63.

15. Salomón Kalmanovitz, *La economía de la Nueva Granada* (Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2008), 86.

16. En febrero de 1778 los habitantes de Mogotes, con la anuencia del alcalde Miguel Sandoval, expulsaron a los miembros del resguardo que realizaban acciones contra el fraude a la renta. El 22 de octubre de 1780, en medio de una trifulca en Simacota entre defraudadores de la renta de tabaco y los guardas Joaquín Sepúlveda e Ignacio Uribe resultaron varios sujetos heridos. Siete días después, en Mogotes cerca de trescientos vecinos expulsaron a los guardas Manuel Almeida y Manuel Pavía porque en la práctica de una ronda injuriaron de palabra y hecho a dos parroquianos. Aguilera Peña, *Los comuneros*, 87; Phelan, *El pueblo y el Rey*, 40-42; Safford y Palacios, “Las crisis de autoridad”, 165.

## “Hijos míos, por el amor de Dios, que no haya más tumultos y que dejen en paz a la renta de tabaco y a sus ministros”<sup>17</sup>

Si bien el origen de la insurrección de 1781 estuvo fundado en la resistencia contra la Armada de Barlovento, tiempo después, se convirtió en una protesta general contra las contribuciones fiscales<sup>18</sup>. Así lo señaló el virrey Antonio Flórez, quien en una carta del 20 de junio le informó al regente Gutiérrez de Piñeres que los insurrectos “no se limitaron contra el mencionado derecho [Armada de Barlovento] sino que se extendieron contra las rentas de tabaco y aguardiente, contra las de correos y las nuevas formalidades establecidas sobre guías y tornaguías con que debía correr el comercio”<sup>19</sup>.

Los estancos al tabaco y al aguardiente fueron blanco directo de los diferentes motines que estallaron en 1781. Los ataques a las expendedorías se fundaron en el aumento de 2 reales en el precio de la libra de tabaco en rama y en el azumbre de aguardiente de caña decretado por Gutiérrez de Piñeres el 29 de mayo de 1780, en cumplimiento de las órdenes reales del 20 y 22 de octubre de 1779, que exigían mayor recaudo de los estancos para sostener los gastos de la guerra contra Inglaterra<sup>20</sup>. En total, tras el tumulto del 16 de marzo en el Socorro, hubo 44 ataques a las expendedorías de la renta en diferentes poblaciones durante el primer semestre de 1781, concentradas primordialmente en la jurisdicción que correspondió a la administración principal de Santafé (Anexo N° 1).

Entre las expresiones de ira popular que se dirigieron a los monopolios fue constante que los insurrectos arremetieran contra las expendedorías y robaran el tabaco, el aguardiente, los naipes y los caudales y pertrechos de las administraciones<sup>21</sup>. En ocasiones, los insurrectos quemaron el tabaco y derramaron el aguardiente en las plazas principales de las poblaciones y, en otras, se repartieron y vendieron el botín a menor precio, donde el tabaco fue usualmente vendido a un cuartillo el manojo. De igual forma, las oficinas de alcabala fueron saqueadas y sus documentos quemados y la liberación de presos de las cárceles incluyó aquellos que eran sindicados de fraudes contra reales rentas.

Se debe agregar que, aunque no fue regla entre los sublevados atacar a los funcionarios de reales rentas, en algunas poblaciones se presentaron fuertes altercados contra guardas y administradores, de tal forma que, ante los improperios y amenazas, algunos de ellos abandonaron sus funciones y

17. Palabras del cura don Joaquín de Arrojo a los sublevados en la plaza del Socorro el 30 de marzo de 1781. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo I, 110.

18. En su relación de mando el virrey Caballero y Góngora culpabilizó al regente Gutiérrez de Piñeres de aumentar drásticamente la presión fiscal de los neogranadinos con el objetivo de sostener la guerra con Inglaterra, una situación que “unos pueblos (...) ignorantes de los aprietos del Estado” aprovecharon para generar un movimiento de resistencia fiscal. “Relación del estado del Nuevo Reino de Granada” (1789). Germán Colmenares, *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*. Tomo I (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1989), 370.

19. Carta circular del virrey Flores (Cartagena, 20 de junio de 1781). En: Juan Friede, *Rebelión comunera de 1781 Documentos*. Tomo II (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1981), 361- 374.

20. Phelan, *El pueblo y el Rey*, 47.

21. En el presente texto, así como en el anexo que se presenta, se detallan únicamente los tumultos en las poblaciones en las que se afectó con violencia la renta de tabaco. Por lo tanto, no se incluyen los tumultos que, indirectamente afectaron a la renta, como el del 24 de mayo en Guaduas cuando sus habitantes vendieron tabaco de contrabando, pero no hubo tropelía en contra de la administración. Véase, Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo II, 78.

las expendedorías a su cargo. Los hechos de mayor violencia ocurrieron en Neiva, el 19 de junio, cuando en medio del levantamiento protagonizado por sus habitantes murieron el gobernador de la provincia don Policarpo Fernández y los capitanes del común Toribio Zapata y Gerardo Cardoso<sup>22</sup>.

Por otra parte, algunas expresiones insurrectas como la cometida en Tunja el 17 de mayo y la de Pamplona cinco días después, abolieron el estanco al tabaco y el gracioso donativo, restauraron el precio del aguardiente y el porcentaje de la alcabala, y asignaron los rendimientos de reales rentas para los gastos de la insurrección<sup>23</sup>.

En definitiva, fueron las expendedorías de la administración principal de Santafé las que mayor afectación tuvieron durante la revuelta Comunera. La administración particular de la renta de tabaco del Socorro fue atacada en tres ocasiones por los sublevados, quienes irrumpieron en la administración y saquearon todo el tabaco que allí se encontraba, al que prendieron fuego en la plaza principal. Al tumulto que inició la revuelta, le siguió el del 30 de marzo en el que aparecieron en las esquinas de la plaza y en las puertas de la casa del administrador Diego Berenguer y la del guarda mayor Ignacio de Arriaga unos pasquines que los ofendía y amenazaba. Durante los hechos, en los que fue saqueado el estanco, Juan Agustín Serrano excitó a los sublevados a atentarse contra los funcionarios reales al grito de “Viva el tabaco y mueran los guardas”<sup>24</sup>. Ese mismo día, una mulata conocida como la vieja Magdalena preguntó a los sublevados a las afueras de la administración del Socorro si había alguien que defendiera el estanco, por lo que, al unísono de la respuesta negativa encabezó un airado ataque contra la sede de la renta que sólo fue apaciguado cuando el cura Joaquín de Arrojo se hincó de rodillas, se quitó el bonete y les dijo a los insurrectos las palabras con las que inicia este subcapítulo<sup>25</sup>. Pese a lo anterior, fue el tumulto del 16 de abril el que hizo que, tras el asalto al estanco, el administrador particular Berenguer y el guarda Arriaga abandonaran la villa por las amenazas de muerte de las que fueron objeto<sup>26</sup>.

En Zipaquirá, el administrador Luis Benito y Prieto culpabilizó a todo el vecindario de ser cómplices en la destrucción del estanco y del robo del tabaco durante el 16 de mayo, en el que, los insurrectos tras derribar la puerta y la ventana del almacén extrajeron cerca de 134 cargas de tabaco<sup>27</sup>. Al día siguiente, en Tunja las “plebes de las villas de San Gil, del Socorro y otros partidos” asaltaron la administración particular de tabacos y el convento de San Juan de Dios a donde el administrador Martín Maldonado había ordenado trasladar y almacenar 2.109 arrobas de tabaco con

22. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo II, 96.

23. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo I, 241-242, 250.

24. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo I, 108.

25. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo I, 108.

26. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo I, 41.

27. El administrador individualizó a los hombres (13) y mujeres (15) que alentaron y cometieron el ataque contra el estanco. Así mismo, reportó que, en la casa de Petronila Torres estaban almacenadas gran parte de las cargas hurtadas. Archivo General de la Nación (AGN), Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 21, carpeta 3, f. 20-24. Para diciembre de 1781 el administrador insistía a la administración principal aprobar los gastos para reconstruir las instalaciones de la administración particular. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 21, carpeta 3, f. 47.

el fin de protegerlas de los insurrectos<sup>28</sup>. Pese a las medidas que implementó Maldonado, durante la revuelta la administración particular de Tunja reportó 2.722 arrobas de tabaco entre quemadas y robadas en la ciudad y los estanquillos de su jurisdicción<sup>29</sup>.

Con el recrudecimiento de las protestas, el Director General de rentas ordenó suspender el transporte de tabacos y caudales hacia las poblaciones donde los sublevados hacían presencia, con el objetivo de evitar “exponer el género en especie a robos, incendios, ni extravíos de transporte”<sup>30</sup>. Bajo este lineamiento, en Puente Real, el administrador Alejandro Chávez les ordenó a sus estanquilleros abandonar las expendedorías y ocultar los caudales y el tabaco a su cargo en lugares seguros con el fin de liberarlo del robo que les amenazaba tras la irrupción de las tropas Comuneras en su jurisdicción<sup>31</sup>.

A raíz del desarrollo y expansión de la revuelta, Gutiérrez de Piñeres suspendió la recaudación del impuesto de Armada de Barlovento sobre el algodón y sus hilados en un afán por reducir el ímpetu del movimiento, al que ordenó reprimir con los pocos efectivos de la guarnición de Santafé<sup>32</sup>. Sin embargo, los Comuneros lograron someter sin dificultades la expedición militar realista en Puente Real de Vélez en mayo de 1781, por lo que la administración colonial optó por ceder a las peticiones de los Comuneros ante la consternación y zozobra de que el movimiento se expandiera hacia la capital virreinal<sup>33</sup>.

El 14 de mayo, el Real Acuerdo y Junta General de Tribunales acordó que el arzobispo Caballero y Góngora encabezara una comisión que saliera a detener los rebeldes, con lo que también dispuso la fuga del regente Gutiérrez de Piñeres, a fin de probar si ante esta novedad los insurgentes abandonaban el designio de capturar la ciudad al tratarse de uno de los funcionarios objetivos de los Comuneros<sup>34</sup>. Asimismo, la Junta suprimió la Armada de Barlovento y la implementación del sistema de guías y

28. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 29, carpeta 1, f. 45-46 y AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 12, carpeta 1 f. 88. En el estanco de Tunja se salvaron de ser robadas 154 cargas de tabaco que quedaron esparcidas por las calles de la ciudad tras el asalto. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 29, carpeta 1, f. 146-151

29. En Tunja 2.181 arrobas, en Leiva 410 arrobas, en Hato Viejo 9 arrobas, en Ventaquemada 4 libras, en Turmequí 2 arrobas, en Ramiriquí 4 arrobas, en Sativa 17 arrobas, en Somondoco 8 arrobas, en Sogamoso 40 arrobas, en Santa Rosa 8 arrobas, en Serinzá 7 arrobas, en Paipa 19 libras, en Tenza 17 arrobas, en Pesca 8 arrobas, en Guataque 5 arrobas y en Miraflores 5 arrobas. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Correspondencia, caja 3, carpeta 3, f. 26-28.

30. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Cuentas de Cargo y Data, caja 14, carpeta 2, f. 12. El Oidor Osorio había resuelto desde abril que no se transportaran tabacos hacia la provincia del Socorro ni sus lugares aledaños, y por el contrario, los tabacos se dejaran depositados en Santafé y Tunja con el fin de evitar la quema de los mismos. Cuando el movimiento Comunero avanzó hacia Zipaquirá, las autoridades ordenaron trasladar el tabaco almacenado en Tunja a Santafé, de las cuales, únicamente lograron trasladarse 87 cargas. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo I, 154, 186.

31. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 6, carpeta 1, f. 46-47. Al parecer, todos los estanquilleros acataron la orden, a excepción del estanquillero de Guadalupe, Antonio Javier Morales, quien dejó los tabacos almacenados en el estanquillo y fueron robados el 24 de octubre un tercio y cuatro arrobas de tabaco. Por desobedecer la orden, en febrero de 1782 el administrador Chávez le hizo cargo de 50 pesos deducido del tabaco robado. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 29, carpeta 1, f. 27-28.

32. Aguilera Peña, *Los comuneros*, 166.

33. Según el virrey Caballero y Góngora, el objetivo de los Comuneros era ingresar a Santafé de Bogotá “con el perverso designio de saquearla y de abolir toda contribución y estanco”. Colmenares, *Relaciones e informes*, Tomo I, 372..

34. Junto a Gutiérrez de Piñeres, los Comuneros encarnaban el mal gobierno en el fiscal de la Real Audiencia don Francisco Antonio Moreno y Escandón y el corregidor de la provincia de Tunja don José María Campuzano y Lanz. Phelan, *El pueblo y el Rey*, 114.

tornaguías que el regente había establecido meses atrás, restableció el precio del tabaco y del aguardiente, fijó el cobro de la alcabala al 2% en los términos que se venía efectuando antes de la imposición de Piñeres y, en consideración de las representaciones hechas por el Cabildo del Socorro y del Procurador del común don Antonio de Molina que informaban la penuria y miseria en que se hallaban los habitantes de las villas de San Gil y Socorro, permitió en ellas y en las jurisdicciones de Tunja, Vélez, Pamplona, Zipaquirá y Sogamoso el cultivo de tabaco<sup>35</sup>, con el objetivo de que sus habitantes se mantuvieran “quietos y pacíficos, dedicados a sus labores e industrias” en sus respectivos vecindarios<sup>36</sup>.

Pese a obtener los permisos de cultivo, el 5 de junio de 1781 los Comuneros incluyeron en la sexta capitulación que “en el todo y por todo se haya de extinguir la renta frescamente impuesta del Estanco del Tabaco” permitiendo el comercio libre del tabaco principalmente porque los “miseros vasallos tuvieron con este establecimiento tan imponderables amarguras”<sup>37</sup>. Con la firma de las 35 capitulaciones, buena parte del movimiento se disolvió con la expectativa del cumplimiento de las concesiones. Sin embargo, una facción liderada por José Antonio Galán, renuente a creer en el compromiso de las autoridades virreinales, extendió la insurrección a la región del Alto Magdalena<sup>38</sup>. Entre mayo y junio de 1781, los vecindarios de San Luis, San José, Palma Rosa, Ibagué, Ambalema, Caguán, Aipe, Mariquita, Neiva, Honda, Chaparral, Coello, Upito, Espinal y Purificación organizaron tumultos en los que, en algunos de ellos, hubo ataques a los estancos basados en el asalto a las expendedorías y la apropiación de mercancías<sup>39</sup>.

El 13 de junio desde Guaduas cerca de trescientos hombres al mando del capitán Javier Reyes marcharon hacia Mariquita estableciéndose en el sitio de La Borrosa, entre Honda y Ambalema, donde tomaron las embarcaciones que transportaban el tabaco que bajaban desde la factoría a la administración principal<sup>40</sup>. Diez días después, Galán y sus compañeros ingresaron a Ambalema donde, según la declaración de Leonardo Santos:

saquearon diversas administraciones, así de aguardiente como de tabacos, vendiendo a menos precio, botando y regalando a la plebe los efectos alhajas de las administraciones; y el día que llegó a Ambalema fue primero a la de aguardientes, donde después de haber acabado aquel licor, vendió muchas cargas de tabaco que allí estaban, a menos precio, después pasó a la factoría donde sólo había una mesa y 1.606 arrobas de tabaco, e intentó pegar fuego a la factoría con dichos intereses, y viendo yo la pérdida de S.M. tenía con este

35. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo II, 148.

36. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo II, 149.

37. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo II, 19-20. Las capitulaciones también incluyeron la supresión del derecho de Armada de Barlovento, las ordenanzas de guía y torna-guía, la de los estancos de naipes y tabacos; la rebaja en el precio de los aguardientes y del papel sellado, el regreso de porcentaje de alcabala al 2%, que los empleos se diesen a los americanos y sólo por su falta a los españoles, que se mantuviesen armadas las milicias de las comunidades, entre otros. Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), *Comuneros*, t. 3, Ms 371, f. 13r-v.

38. Aguilera Peña, *Los comuneros*, 127-146.

39. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo II, 95.

40. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo II, 88

incendio, pasé y ajusté el tabaco a 4 reales cada arroba con dicho Galán, dándole a cuenta 400 pesos, de lo que al otro día di pronto aviso al administrador de Honda, don Juan Racines, para que dispusiera de él, pues yo aquel mismo día pasé el tabaco a la casa de Teja y entregué las llaves al alcalde de aquella parroquia, quien entregó consta del documento que V.E. en vista de él mande se me entregue en la administración de Honda los dichos 400 pesos con que rescaté las dichas 1.606 arrobas de tabaco<sup>41</sup>

Aunque el movimiento en la región del Alto Magdalena fue relativamente corto, sus implicaciones económicas fueron importantes, principalmente, porque las sedes de las administraciones de tabaco y aguardiente estuvieron cerradas por temor a nuevos amotinamientos. La factoría de Ambalema, por ejemplo, estuvo cerrada hasta agosto de 1781, cuando reabrió sus puertas para nuevamente comprar tabaco que, salvo el resguardado por Santos, había sido saqueado<sup>42</sup>. José Antonio Galán fue condenado por sus actos antes y después de las capitulaciones<sup>43</sup>. La sentencia que expidió la Real Audiencia de Santafé el 30 de enero de 1782 le condenó por múltiples delitos, entre ellos, saquear las administraciones de las reales rentas, en especial, haber saqueado, destrozado y vendido cuantiosa porción de tabacos de la factoría de Ambalema<sup>44</sup>.

### De regreso a la regla: la renta de tabaco tras la anulación de las capitulaciones

A finales de agosto de 1781, basados en el principio de que “las concesiones hechas por vía de asonada o conmoción, no deben tener efecto alguno”, el virrey Flórez, con aprobación del regente visitador y la Real Audiencia, anuló por superior orden las capitulaciones de Zipaquirá<sup>45</sup>. En adelante, los tumultos de los Comuneros dirigieron su protesta a defender las capitulaciones y las concesiones logradas hasta el momento. El 20 de octubre, la Real Audiencia ratificó la suspensión del incremento en la alcabala y en los precios del tabaco y el aguardiente, también mantuvo la abolición del derecho de la Armada de Barlovento y la no observancia de las formalidades dispuestas para la expedición de guías y tornaguías<sup>46</sup>.

Respecto al permiso de siembras de tabaco concedido por la Junta meses atrás, el virrey Antonio Flórez conservó la concesión con la condición de que los cosecheros se regularan a la regla de consumo determinada por el Director General y que se sometieran a los reglamentos de cultivo que

41. Citado en Bejarano y Pulido, *El tabaco en una economía regional*, 103.

42. En junio de 1781, el indio Domingo Plaza y los zambos Blas Caycedo y Vicente Villegas amenazaron con incendiar las sedes de las administraciones de tabaco y aguardiente en Ambalema si los estancos no abandonaban la parroquia. Por la falta de apoyo popular, las pretensiones de los sublevados fueron rápidamente sofocadas, por lo cual, se les levantó sumaria y autos de prisión a los tres reos, retornando a la normalidad la factoría de Ambalema, esta vez, a cargo de don Vicente Barcenas Bustamante. Bejarano y Pulido, *El tabaco en una economía regional*, 103-105.

43. Aguilera Peña, *Los comuneros*, 193.

44. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo II, 176.

45. Aguilera Peña, *Los comuneros*, 156.

46. Aguilera Peña, *Los comuneros*, 156.

cumplían los cosecheros de Girón, tales como no sembrar más matas de las permitidas por la licencia y de vender el género únicamente a la factoría delegada. Lo anterior, según el virrey Flórez, eran condiciones mínimas que las autoridades del Socorro debían hacer cumplir, porque de lo contrario, “la renta sufriría perjuicio y acaso será necesario sostener los gastos y pensiones del Reino, gravar otros ramos, no de los vicios como éste se considera, sino de los más comunes para la vida”<sup>47</sup>.

Sin embargo, de acuerdo al plan de Gutiérrez de Piñeres, los distritos de siembra demarcados para la renta de tabaco eran los necesarios para atender la demanda interna del virreinato, por ende, permitir las siembras en nuevos territorios llevaría a una sobreproducción contraria a los intereses de la renta. De hecho, capturado Galán y con una tensa calma, el arzobispo- virrey Caballero y Góngora ordenó restablecer por completo las rentas reales y encabezó una misión hacia el Socorro en compañía de cuatro clérigos capuchinos para convencer a sus habitantes sobre los agravios fiscales y económicos que ocasionaban las capitulaciones de Zipaquirá y de las concesiones que les habían otorgado para el cultivo del tabaco, con el fin de que desistiesen de lo aprobado bajo presión insurrecta y retomaran sus actividades normalmente a como antes del levantamiento, con la garantía de un indulto general a todos los que de manera explícita habían participado de la revuelta<sup>48</sup>. Finalmente, a inicios de 1782, se fijó nuevamente el distrito tabacalero de la administración principal de Santafé en la provincia de Girón y se les ordenó a las autoridades de la renta comunicar el restablecimiento del monopolio y, consigo, las actividades en contra de las siembras clandestinas.

Para John Parker Harrison, el mayor daño producido por los sublevados de 1781 no fue la destrucción o robo de las expendedorías de la renta, sino el surgimiento de las condiciones que durante las protestas alentaron el contrabando<sup>49</sup>. Con el permiso de siembras otorgado por el virrey Flórez las siembras clandestinas se extendieron a varias regiones que inicialmente no estipulaba el decreto, especialmente, en algunas poblaciones de la administración principal de Medellín, en inmediaciones al valle del Magdalena y al sur del virreinato en jurisdicción de la administración principal de Popayán.

En la región antioqueña surgieron numerosas siembras clandestinas que abastecieron el mercado tabacalero en el occidente del virreinato. Si bien, con la reorganización de la renta se ordenó la interrupción de las siembras en los sitios que por costumbre abastecían a la provincia de Antioquia, con el objetivo de ampliar el suministro tabacalero de Ambalema, en poblaciones como Sacaojal, Sopetrán, el Tablazo y Miranda las siembras no cesaron<sup>50</sup>. Ante la situación, en septiembre de

---

47. Carta del virrey Flores a las autoridades del Socorro (Cartagena, 20 de octubre de 1781). En: Friede, *Rebelión comunera de 1781 Documentos*, Tomo II, 480-481.

48. Carta del virrey Flores a Caballero y Góngora (Cartagena, 26 de noviembre de 1781). En: Friede, *Rebelión comunera de 1781 Documentos*, Tomo II, 511-512. Aguilera Peña, *Los comuneros*, 154-207.

49. Harrison, “The Colombian Tobacco”, 83.

50. “Expediente sobre los cosecheros de tabaco en hoja en la ciudad de Santafé de Antioquia”, en: Archivo Histórico de Antioquia, *Documentos para la historia de la Insurrección Comunera en la provincia de Antioquia 1765-1785* (Medellín: Universidad de Antioquia, 1982), 111-128.

1781 el resguardo de la renta empezó labores de erradicación lo que sublevó a sus habitantes<sup>51</sup>. En respuesta, los cosecheros de tabaco elevaron una representación al gobernador don Cayetano Buelta Lorenzana con el objetivo de suspender las acciones en contra de los cultivos. El 23 del mismo mes, el gobernador con el propósito de “conservar la paz y evitar los perjuicios que de lo contrario pueden ocasionar a la República” suspendió “el procedimiento que tenía pendiente contra los que habían sembrado tabaco; y les concedo el permiso para que puedan proseguir en lo presenta en la siembra y beneficio de dicho tabaco” hasta la aprobación o renuencia del virrey<sup>52</sup>.

Por su parte, durante 1781 en la administración principal de Popayán, los antiguos cosecheros del Hato de Lemus y Candelaria buscaron obtener la libertad de cultivo y comercio del tabaco, mientras, en la Vega de Supía y Tumaco los amotinados dirigieron su protesta por el aumento del precio de los productos estancados atacando las sedes de las rentas reales<sup>53</sup>. Los mulatos del Hato de Lemus privados del cultivo de tabaco, además de solicitar a las autoridades locales el comercio libre de los productos estancados, derramaron el aguardiente y saquearon el tabaco del Hato y de la ciudad de Toro. Por su parte, en la Vega de Supía los sublevados destrozaron la expendeduría de la renta de tabacos e hicieron que su estanquero se refugiase en la iglesia de la localidad con los caudales y libros de la renta, situación que sólo retornó a la normalidad cuando la tropa de Cartago intervino y logró apaciguar las gentes y encarcelar a los promotores, en especial, mulatos e indios. En Tumaco los sublevados dirigieron su protesta contra el estanco del tabaco y aguardiente, por lo que fue necesaria la intervención de la tropa de Popayán para que el estanquero pudiera volver a posesionarse de su administración<sup>54</sup>. Como resultado, en poblaciones como el Hato, Toro, Anserma y Cartago las siembras clandestinas de tabaco aumentaron considerablemente, las cuales, pese a los intentos de la renta porque fueran erradicadas voluntariamente, solo se consiguió con intervención de las fuerzas de resguardo principalmente en Cartago, cuya población era la puerta de entrada del contrabando de la provincia de Popayán a las provincias del Chocó, Honda y Antioquia<sup>55</sup>.

La administración principal de Santafé fue la más afectada tanto por el desarrollo de la revuelta, como por la desestructuración en las rutas entre las unidades administrativas del monopolio y los acuerdos que se crearon durante la misma. En octubre de 1782, el regente Gutiérrez de Piñeres le informó al ministro José de Gálvez las dificultades que tenía la renta para reanudar las actividades de monopolio en el departamento de Santafé, primordialmente, por el incremento de las siembras clandestinas:

---

51. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo II, 167-169. El 20 de septiembre, en el sitio de Sacaojal, jurisdicción de la ciudad de Antioquia, cien cosecheros se amotinaron e intentaron agredir al alguacil mayor por sus labores de erradicación, situación que obligó al funcionario a suspender el reconocimiento de dichos tabacales. Elizabeth Salgado Hernández, “Comuneros indígenas en Antioquia. Los levantamientos en los pueblos de Buritica y Sopetrán en 1781” (Informe final, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2015), 5.

52. Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo II, 169.

53. Beatriz Amalia Patiño Millán, “Economía del tabaco en la Gobernación de Popayán, 1764-1820” (Tesis de pregrado, Universidad del Valle, 1974), 37.

54. Patiño Millán, “Economía del tabaco en la Gobernación de Popayán”, 37.

55. Patiño Millán, “Economía del tabaco en la Gobernación de Popayán”, 38.

Uno de los ramos de la Real Hacienda que más ha padecido de resultas de los pasados alborotos, es el del tabaco en el departamento de la administración principal de esta Capital. Habiéndose acordado a los rebeldes la sexta de las capitulaciones que propuso su jefe Berbeo, dirigida a que en todo y por todo se hubiese de restringir esta renta, se introdujeron desde luego con tal pretexto las siembras del tabaco en los territorios prohibidos y empezó a venderse este género como si fuese de libre comercio<sup>56</sup>

La reanudación del monopolio en el departamento de Santafé fue lenta y complicada debido a la zozobra que existía sobre un nuevo levantamiento. Aunque a inicios de 1782 el administrador principal José Martín París ordenó reabrir las expendedorías en su jurisdicción, encargando el restablecimiento de los estancos de Pamplona, Tequia y Socorro a nuevos administradores debido a que los anteriores habían abandonado sus empleos producto de la sublevación, ninguna de las administraciones particulares logró regresar al estado administrativo y fiscal de antes de los tumultos (Tabla N° 1)<sup>57</sup>.

**Tabla N° 1.** Producto de la venta de tabaco en rama y en polvo en las administraciones particulares de la administración principal de Santafé (1780-1789)

Año	1780	1781	1782	1783	1784	1788	1789
Estanco							
Tercerna	30.889	23.283	22.749	27.233	36.140	34.346	34.260
Zipaquirá	9.332	4.600	4.824	6.789	8.580	9.680	10.608
Tunja	9.391	565	543	4.811	10.728	20.036	18.676
Puente Real	8.421	767	521	3.340	14.112	17.907	18.096
Socorro	7.509	266	0	0	23.304	10.593	8.828
Pamplona	837	0	0	768	727	10.628	7.040
Girón	752	47	59	155	132	224	187
Total	67.131	29.528	28.696	43.096	93.723	103.414	97.695

Fuente: Elaboración propia con base en AGN, Archivo Anexo III, *Real Hacienda*, libros 2080, 1661, 315, 258, 1687, 1028; AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Cuentas de Cargo y Data, caja 15, carpeta 1, f. 1-39.

56. Carta de Gutiérrez de Piñeres a José de Gálvez sobre buen éxito de las providencias del virrey sobre el tabaco (Santafé de Bogotá, 15 de octubre de 1782). En: Friede, *Rebelión comunera de 1781 Documentos*, Tomo II, 1020-1022.

57. Carlos Ortiz Manosalva fue nombrado administrador particular de Pamplona, José María Franquí fue nombrado administrador particular de Tequia y Diego Berenguer fue nombrado administrador particular del Socorro. Todos los estanqueros solicitaron mayor cantidad de efectivos para garantizar la reapertura de las expendedorías. Por ejemplo, el administrador de Zipaquirá, requirió a la administración principal de Santafé más guardas, debido a que su resguardo unido contaba con dos guardas que debían atender los ramos de tabaco, alcabala y aguardiente, los cuales consideraba insuficientes “mayormente en el presente tiempo para la nueva imposición de la renta”. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 21, carpeta 3, f. 45.

Por una parte, pese a la orden, las expendedurías de las administraciones de Socorro y Pamplona estuvieron cerradas. Por otra, aunque la administración particular de Zipaquirá reanudó sus actividades (a excepción del estanquillo de Manta porque su estanquillero temía reabrir la expendeduría por provocar levantamientos entre sus habitantes, quienes habían optado por sembrar tabaco clandestinamente<sup>58</sup>), sus ventas de tabaco no alcanzaron más de los cinco mil pesos durante el año.

A mediados de 1782, el administrador de Puente Real, Alejandro Chávez, restableció la administración en un desfavorable ambiente económico, donde los cultivos clandestinos de tabaco se extendían desde Guadalupe hasta Moniquirá<sup>59</sup> y su jurisdicción se encontraba completamente desabastecida de tabaco oficial<sup>60</sup>. En su intento por reanudar el monopolio, Chávez quiso comprar y vender por cuenta de la renta los tabacos clandestinos de su jurisdicción mientras la factoría le enviaba suministro. Aunque la estrategia del administrador tenía por objetivo recuperar el mercado que los mochileros de tabaco “aliñado con agua y en gran parte podrido y pegado” tenían en los días de mercado en Puente Real y Moniquirá<sup>61</sup>, fueron pocos los tabacos que pudo conseguir de buena calidad sembrado por los mismos lugareños, conllevando a que las ventas registradas en ese año por la renta fueran exiguas respecto a años anteriores<sup>62</sup>.

Ante la abundancia de tabacos clandestinos, los cosecheros matriculados en las factorías mermaron su producción<sup>63</sup>. La factoría de Girón y la subfactoría de Zapatoca, por ejemplo, no lograron cubrir la demanda de la administración principal de Santafé hasta mediados de 1784<sup>64</sup>, por lo que, aunque abiertas las expendedurías casi todas se hallaban desabastecidas de tabaco legal de buena calidad<sup>65</sup>. Ante la situación, el administrador principal Meléndez de Arjona informó que las expendedurías de su jurisdicción “les falta mucho para recobrar el estado en que fueron sorprendidas por la sublevación del

58. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 29, carpeta 1, f. 3.

59. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 29, carpeta 1, f. 3.

60. El administrador Alejandro Chávez le solicitó al subfactor de Zapatoca 30 o 40 cargas de tabaco en la mayor brevedad posible para abastecer los 17 estanquillos a su cargo. AGN, AAII, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 6, carpeta 1, f. 26-27.

61. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 6, carpeta 1, f. 43-44.

62. Sin embargo, Chávez advertía que el suministro de la factoría de Pie de la Cuesta debía hacerse cuanto antes, pues, los tabacos cultivados en su jurisdicción “por su mal beneficio y calidad, es raro el que llega al mes sin estar podrido o pasado por ser al propósito la tierra, ni los beneficiadores que lo aliñan”. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 6, carpeta 1, f. 47-48.

63. La renta autorizó a los administradores particulares comprar el tabaco clandestino de sus jurisdicciones bajo las mismas exigencias y al mismo precio que en la factoría, con el compromiso de que sus habitantes no volvieran a sembrar la planta. Sin embargo, los cosecheros prefirieron continuar con la práctica y vender sus siembras a los contrabandistas que entregarlos a la renta. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 29, carpeta 1, f. 36-37.

64. En la cosecha de la labranza grande (entre septiembre de 1782 y enero de 1783) la factoría de Girón solamente produjo 4.250 arrobas, mientras la subfactoría de Zapatoca alcanzó 2.125 arrobas. Sumadas a los tabacos comprados en Fusagasugá, Socorro, Honda y Llanos de San Martín para el mismo periodo, la administración principal de Santafé contó con únicamente 8.134 arrobas para abastecer su jurisdicción. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 29, carpeta 1, f. 17-21.

65. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 6, carpeta 1, f. 63-65; AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 15, carpeta 3, f. 8; AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 21, carpeta 3, f. 25-29; AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 29, carpeta 2, f. 78. La administración particular de Tunja logró hacerle quite a esta problemática redistribuyendo en sus estanquillos las 154 cargas de tabaco que no fueron robadas. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 4, carpeta 1, f. 31-33.

año de 1781”, principalmente, por la gran cantidad de siembras clandestinas, las bajas ventas oficiales y el temor entre los empleados de la renta sobre nuevos ataques a las expendedurías de tabaco<sup>66</sup>.

Sólo hasta 1784 la renta logró recuperar buena parte del mercado tabacalero en la administración principal de Santafé al vender más tabaco del que había alcanzado en 1780. Esta recuperación fue posible, entre otros factores, a la pacificación de las gentes del Socorro y San Gil, los fuertes castigos contra los líderes que continuaron la sublevación después de firmadas las capitulaciones y la eliminación del aumento al precio del tabaco, cuyo precio se conservó hasta 1810 ante la eventualidad que una variación en el precio del manajo produjera nuevos alzamientos (Tabla N° 2).

**Tabla N° 2.** Precios de la libra de tabaco en hoja en la Administración Principal de Santafé

Fechas	Primera clase	Segunda clase
Noviembre de 1778 – mayo de 1780	2 reales	2 reales
1 de junio de 1780 – 14 de mayo de 1781	4 reales	4 reales
15 de mayo de 1781 – 8 de junio de 1781	2 reales	2 reales
9 de junio de 1781 – 17 de agosto de 1781	1 real	1 real
18 de agosto de 1781 – marzo 1799	2 reales	

Fuente: Johan Sebastián Torres Güiza, “La Administración Principal de Santafé: administración, fiscalidad y monopolio de la renta de tabaco en el virreinato de Nueva Granada (1778-1810)” (Informe final, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2016), 19.

Por último, la renta alcanzó su regularidad en 1784 cuando los ingresos correspondientes a la venta de tabaco alcanzaron niveles superiores a los que había registrado antes de la revuelta. Sin embargo, la revuelta de 1781 produjo que variadas formas de fraude proliferaran —aunque no inquietaran—, a la renta de tabaco y que, con el ascenso de Caballero y Góngora, la agenda reformista del regente Gutiérrez de Piñeres fuera disminuyendo, así como las disposiciones locales por implementar las reformas ante la zozobra de nuevas protestas<sup>67</sup>. De ahí, por ejemplo, se archivó el proyecto de la implementación de las intendencias y, en el caso particular de la renta de tabaco, el precio de venta del manajo regresó a su precio de 1778 para mantenerse hasta 1810 a pesar del aumento en los precios de compra a finales de la década de 1790 en la factoría de Pie de la Cuesta<sup>68</sup>.

66. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 29, carpeta 1, f. 70-71.

67. De acuerdo a McFarlane, la insurrección influyó para que los gobernantes del virreinato resistieran a la autoridad del regente disminuyendo sus reformas, un programa que se cortó con la salida de Gutiérrez de Piñeres del virreinato a finales de 1783. Véase McFarlane, *Colombia antes de la independencia*, 326-327. En su relación de mando, Caballero y Góngora reconoce que “mis primeros pasos fueron lentos y muy pausados, como de quien caminaba sobre ruinas y escombros y ponía la mano sobre una llaga apenas cicatrizada”, para aludir a la relajación de las reformas que exigía la Corona. Colmenares, *Relaciones e informes*, Tomo I, 376.

68. Torres Güiza, “La administración principal de Santafé”, 19-20.

## Consideraciones finales

La Rebelión Comunera de 1781 estalló en la provincia del Socorro en respuesta a los ambiciosos intentos de Gutiérrez de Piñeres por aplicar estrictas leyes impositivas y de monopolio. Los comuneros representaron el “resentimiento popular generalizado”<sup>69</sup> que se había gestado en las poblaciones de San Gil y Socorro, producto del aumento en los impuestos a la producción local de algodón y la restricción del cultivo de tabaco, además del cobro de las alcabalas a productos que por costumbre local se encontraban exentos y las contribuciones forzosas para subvencionar lo costoso de la guerra con Inglaterra. Aunque el movimiento de los Comuneros se desarrolló con baja violencia contra las personas o la propiedad privada, limitando sus acciones al saqueo de los estancos del tabaco y el aguardiente, se originó casi paralelamente a otros movimientos andinos de insurrección y resistencia fiscal que reclamaban la mesura de la agenda reformista borbónica en América<sup>70</sup>.

En general, los Comuneros afectaron fiscalmente a ramos de la Real Hacienda como el tabaco, aguardiente y alcabalas con ataques directos a sus oficinas, la parcial desestructuración comunicativa entre sus dependencias en las poblaciones sublevadas y las concesiones dadas por la administración a los neogranadinos. Para el caso del tabaco, la renta permitió, entre 1782 y 1784, los cultivos clandestinos, siempre y cuando se sometieran sus cosecheros a los métodos aplicados en las factorías virreinales. El resultado fue que, entre estos años, el contrabando dominó los mercados interiores de las administraciones principales de Santafé, Honda y Popayán. Asimismo, los rendimientos de la renta de tabaco se vieron afectados durante la revuelta, especialmente en la administración principal de Santafé donde las ventas de tabaco cayeron en cerca del 60% entre 1781 y 1783, y sus utilidades líquidas disminuyeron de 21.493 en 1780 a solamente 622 pesos a finalizar el año de 1781<sup>71</sup>. El impacto de los Comuneros fue menor porcentualmente en la administración principal de Honda, pues las utilidades líquidas disminuyeron de 63.334 pesos en 1780 a 39.965 pesos en 1782, aunque la cantidad de caudales perdidos fue mayor respecto al departamento de Santafé<sup>72</sup>. Lo anterior, resulta significativo para explicar por qué, a diferencia del estanco novohispano, la renta de tabaco neogranadina no generó ganancias inmediatas y por qué sólo hasta la década de 1790 registró excedentes que le permitieron subsidiar la defensa costera del virreinato y remitir algún excedente a España<sup>73</sup>.

---

69. McFarlane, *Colombia antes de la independencia*, 324.

70. Juan Marchena y Juan Carlos Garavaglia, “El siglo XVIII andino: el espacio económico y las grandes sublevaciones de finales de siglo”, en: *América Latina de los orígenes a la independencia: La sociedad colonial ibérica en el siglo XVIII*. Vol. 2 (Barcelona: Crítica, 2005), 85-151.

71. AGN, Archivo Anexo II, *Administración de Tabacos*, Informes, caja 4, carpeta 1, f. 6v-13v

72. AGN, Colonia, *Tabacos*, Departamento Varios, t. 35, f. 662-665.

73. Aunque las utilidades líquidas de la renta de tabaco constituyeron una cuenta remisible a España, por lo cual sus caudales debían ser contabilizados y administrados por separado, la mayor parte de estos dineros se invirtieron en el financiamiento administrativo y militar del virreinato y, solamente hasta 1795, se pudo hacer una primera remisión importante de recursos a la península con cargo a la cuenta de tabaco de no más de 400.000 pesos producto de “una buena administración y una prudente economía”. Colmenares, *Relaciones e informes*, Tomo II, 274.

Finalmente, el Estado general de valores, gastos y utilidades de la renta de tabacos para 1779-1786 presentado por el virrey Caballero y Góngora en su relación de mando muestra que de los 2,4 millones de pesos que generó la renta de tabaco durante los ocho años siguientes a la reorganización de Gutiérrez de Piñeres, el 42% correspondió a las utilidades provenientes de la administración principal de Honda, seguido de Cartagena (21%), Panamá (18%), Santafé (10%) y Popayán (9%). Aunque tras la revuelta Comunera el crecimiento de la renta fue notorio<sup>74</sup>, la baja utilidad líquida y participación del total del departamento de Santafé señala que, como epicentro de los tumultos, sus valores estuvieron por debajo de las demás administraciones porque sus expendedurías se mantuvieron cerradas por más tiempo y las concesiones de siembra dadas a los insurrectos provocaron que el consumo legal fuera mínimo entre 1781 y 1783. Igualmente, las cifras muy semejantes entre los valores y los gastos del departamento de Popayán, el más afectado por las siembras clandestinas, indican que el movimiento de 1781 tuvo evidentes consecuencias económicas con un favorecimiento en las actividades de fraude hacia la renta.

Lo anterior, corresponde a la dinámica en los enteros de la renta de tabaco a las cajas reales del Nuevo Reino de Granada que muestra un significativo aumento durante los dos primeros años de la renta después de su reorganización a cargo de Gutiérrez de Piñeres, una contracción producto de la revuelta Comunera y un repunte desde 1784 hasta finales de década, para estabilizarse en la década siguiente y finalmente caer durante la última década de dominio español<sup>75</sup>.

## Bibliografía

### Fuentes de archivo

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá-Colombia. Sección: Colonia, Fondos: *Tabacos; Departamentos Varios*. Sección: Archivo Anexo II, Fondos: *Administración de tabacos; Informes; Correspondencia; Cuentas de Cargo y Data*. Sección: Archivo Anexo III, Fondo: *Real Hacienda*  
Biblioteca Nacional de Colombia (BNC) *Comuneros Ms 371*

### Fuentes secundarias

Acevedo Tarazona, Álvaro y Johan Sebastián Torres Güiza; “La renta de tabaco en la Nueva Granada, 1744-1850. Administración, comercio y monopolio”. *Sociedad y Economía*, 30 (2016): 281-303.  
Aguilera Peña, Mario. *Los comuneros: guerra social y lucha anticolonial*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1985.  
Archivo Histórico de Antioquia. *Documentos para la historia de la Insurrección Comunera en la provincia de Antioquia 1765-1785*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1982.

74. Sin embargo, fue la renta de aguardientes la que mayor crecimiento tuvo durante 1779 y 1786. En el primer cuatrienio aumentó de 1.153.095 pesos a alcanzar los 1.464.886 pesos, es decir, un aumento de 311.791 pesos de un cuatrienio a otro, mientras la renta de tabaco tuvo solamente 130.962 pesos de aumento. Colmenares, *Relaciones e informes*, Tomo I, 473.

75. José Joaquín Pinto Bernal, “Reformismo borbón y fiscalidad en la Nueva Granada, 1750-1809” (Informe final, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2016).

- Bejarano, Jesús Antonio y Orlando Pulido. *El tabaco en una economía regional: Ambalema siglos XVIII y XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986.
- Cárdenas, Pablo. *El Movimiento Comunal de 1781 en el Nuevo Reino de Granada*. Tomo I y II. Bogotá: Editorial Kelly, 1960.
- Colmenares, Germán. *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*. Tomo I y II. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1989.
- Friede, Juan. *Rebelión comunera de 1781 Documentos*. Tomo II. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1981.
- González, Margarita. "El estanco colonial del tabaco". *Cuadernos Colombianos*, 8 (1975): 637-708.
- Kalmanovitz, Salomón. "El PIB de la Nueva Granada en 1800: auge colonial, estancamiento republicano". *Revista de Economía Institucional*, 8. 5 (2006): 161-183.
- Kalmanovitz, Salomón. *La economía de la Nueva Granada*. Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2008.
- Marchena, Juan y Juan Carlos Garavaglia. "El siglo XVIII andino: el espacio económico y las grandes sublevaciones de finales de siglo", 85-151. En: *América Latina de los orígenes a la independencia: La sociedad colonial ibérica en el siglo XVIII*. Vol. 2. Barcelona: Crítica, 2005.
- McFarlane, Anthony. *Colombia antes de la Independencia*. Bogotá: El Áncora Editores, 1997.
- Meisel Roca, Adolfo. *Crecimiento, mestizaje y presión fiscal en el virreinato de la Nueva Granada*. Cartagena: Cuadernos de Historia económica y empresarial, 2011.
- Mora de Tovar, Gilma. *Aguardiente y conflictos sociales en la Nueva Granada, siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988.
- Parker Harrison, John. "The Colombian Tobacco Industry from Government Monopoly to Free Trade, 1778-1876". Tesis doctoral, University of California, 1951.
- Patiño Millán, Beatriz Amalia. "Economía del tabaco en la Gobernación de Popayán, 1764-1820". Tesis de pregrado, Universidad del Valle, 1974.
- Phelan, John L. *El pueblo y el Rey*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2009.
- Pinto Bernal, José Joaquín. "Entre Colonia y República. Fiscalidad en Ecuador, Colombia y Venezuela, 1780-1845". Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia, 2014.
- Pinto Bernal, José Joaquín. "Reformismo borbón y fiscalidad en la Nueva Granada, 1750-1809". Informe final, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2016.
- Restrepo Olano, Margarita. "Sublevaciones en el Virreinato neogranadino durante la segunda mitad del siglo XVIII: un balance historiográfico". *Historia (Santiago)*, 47 (2014): 169-188.
- Safford, Frank y Marco Palacios. *Colombia, país fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Bogotá: Norma, 2002.
- Salgado Hernández, Elizabeth. "Comuneros indígenas en Antioquia. Los levantamientos en los pueblos de Buritacá y Sopetrán en 1781". Informe final, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2015.
- Salmoral, Manuel Lucena. *Tres historias testimoniales sobre la revolución comunera*. Bogotá: Banco de la República, 1982.

Torres Güiza, Johan Sebastián. "La Administración Principal de Santafé: administración, fiscalidad y monopolio de la renta de tabaco en el virreinato de Nueva Granada (1778-1810)". Informe final, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2016.

Torres Güiza, Johan Sebastián. "La Real Fábrica de Tabacos en polvo de Santafé y los proyectos de fabricar rapé en el Virreinato de Nueva Granda (1778-1810)". *Fronteras de la Historia*, 2 (2018): 44-80.

Torres Güiza, Johan Sebastián. "Renta de Tabacos en Nueva Granada". *HGIS de las Indias*. <https://www.hgis-indias.net/index.php/webgis> (consultado el acceso el 12 de diciembre de 2018).

### Anexo N°1. Tumultos en los que se afectó la renta de tabaco (1781)

Fecha	Población	Descripción	Fecha	Población	Descripción
16 de marzo	Socorro	Inicio de la revuelta Comunera	06 de mayo	Moniquirá	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente.
17 de marzo	Simacota	Un tumulto de personas rodea y apedrea la casa de don Antonio Obregón, lugar donde se hospedaba el administrador particular del Socorro don Diego Berenguer y tres guardas volantes del resguardo después de realizar una ronda	06 de mayo	Concepción	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente. Los insurrectos declaran la abolición de los estancos de tabaco y aguardiente, así como los derechos de alcabala y barlovento.
24 de marzo	San Gil	Un tumulto de personas interrumpe en el estanquillo de la renta de tabaco. Extrajeron un tercio de tabaco el cual quemaron en el centro de la plaza a los gritos de "¡Ni Sisa, ni Estanco de Tabaco queremos!"	06 de mayo	Valle de Servitá	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente. Los insurrectos declaran la abolición de los estancos de tabaco y aguardiente, así como los derechos de alcabala y barlovento.
25 de marzo	Pinchote	El estanquillo de la población fue saqueado y el tabaco fue quemado en la plaza de la viceparroquia	07 de mayo	Santa Rosa de Cerinzá	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente.
30 de marzo	Socorro	Un tumulto de personas irrumpe en la administración particular de la renta de tabaco. El tabaco y los pertrechos (sillas, mostrador, peso y balanzas) son saqueados y, parte de ellos, quemados en la plaza principal. En las esquinas de la plaza y en las puertas de la casa del administrador Diego Berenguer y del guarda mayor Ignacio de Arriaga aparecen unos pasquines en su contra.	07 de mayo	Chita	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente y queman los documentos de la oficina de alcabalas.

Fecha	Población	Descripción	Fecha	Población	Descripción
31 de marzo	Simacota	Los estanquillos de la renta de tabaco y aguardiente fueron saqueados. Los sublevados ingresaron a la casa de Fulgencio de Vargas y lo despojaron de 10 cargas de tabaco que conducía de Zapatoca a Puente Real. Una parte del tabaco fue quemado públicamente y la otra vendida a menor precio en las poblaciones cercanas.	08 de mayo	Tibasosa	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente.
01 de abril	Confines	El estanquillo de la población fue saqueado y el tabaco fue quemado en la plaza de la población.	08 de mayo	Puente Real	Batalla de Puente Real de Vélez
01 de abril	Barichara	El estanquillo de la población fue saqueado y el tabaco fue quemado en la plaza de la población.	09 de mayo	Pesca	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente.
01 de abril	Chima	Los estanquillos de la renta de tabaco y aguardiente fueron saqueados con gran resistencia por parte de los administradores. En la querrela dieciséis personas quedaron heridas.	09 de mayo	Puente Real	Con gran alboroto los capitanes comuneros y su tropa victoriosa irrumpen en los estancos de la población, reparten el tabaco, aguardiente y pólvora entre los insurrectos.
02 de abril	Oiba	El estanquillo de la población fue saqueado y el tabaco fue quemado en la plaza de la población. Los sublevados liberaron a los presos por causas contra las reales rentas y pusieron en fuga a los estanquilleros de tabaco y aguardiente.	12 de mayo	Valle de Cacotá de Suratá	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente.
03 de abril	San José de la Robada	Un tumulto de personas saquea más de 40 cargas de tabaco almacenadas en la población. El tabaco fue vendido por los insurrectos en las villas de San Gil y Socorro.	12 de mayo	Santo Ecce-Homo de la Matanza	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente.
08 de abril	Guadalupe	Un tumulto de personas ingresa a la casa del estanquillero de tabaco y aguardiente y roba un tercio de tabaco y las botijas existentes, el cual es quemado y derramado en la plaza.	12 de mayo	Chiquinquirá	El capitán José Antonio Galán y trece hombres más sublevaron la población, en la que se tomaron y expendieron el tabaco y aguardiente almacenado en los estanquillos.
10 de abril	Charalá	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente.	13 de mayo	Villa de Leiva	Las tropas victoriosas en Puente Real al mando de los capitanes charaleños don Ignacio Calviño y don Antonio José Araque ingresan a la villa de Leiva. Los insurrectos se apoderan de la fábrica y almacenes de la renta de aguardientes, así como de 44 cargas de tabaco del estanquillo, el cual vendieron durante dos días a precios ínfimos. Dieron libertad a todos los presos que hallaron en la cárcel.

Fecha	Población	Descripción	Fecha	Población	Descripción
16 de abril	Santa Ana	Un tumulto de personas arremete contra la casa del estanquillero de tabaco y aguardiente y saquean los géneros. El tabaco es quemado y el aguardiente derramado en la plaza.	16 de mayo	Ubaté	El capitán José Antonio Galán y trece hombres más sublevaron la población, en la que se tomaron y expendieron el tabaco y aguardiente almacenado en los estanquillos.
16 de abril	Socorro	Un tumulto de personas se dirige a la sede de la administración particular de la renta de tabaco. Los sublevados exigen que el administrador Berenguer, el guarda mayor Arriaga y los demás miembros del resguardo abandonen la villa so pena de muerte. Queman un tercio de tabaco, las balanzas y romanas, y pesas y medidas de la administración en la plaza. Nueve cargas y un tercio de tabaco fueron repartidos entre los insurrectos. Los amenazados abandonan la villa.	16 de mayo	Tausa	El capitán José Antonio Galán y trece hombres más sublevaron la población, en la que se tomaron y expendieron el tabaco y aguardiente almacenado en los estanquillos.
16 de abril	Chitaraque	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente.	16 de mayo	Zipaquirá	Un tumulto de personas arremete contra la casa del administrador particular de la renta de tabacos don Luis Benito y Prieto. Saquean todo el tabaco almacenado, así como las ropas y objetos del administrador y su familia. Los sublevados obligaron a Benito y Prieto retirarse a Santafé.
21 de abril	Vélez	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente.	17 de mayo	Tunja	Un tumulto de personas saquean todo el tabaco almacenado en el convento de San Juan de Dios y lo expenden a menor precio, cuyo producto fue entregado a los capitanes de Tunja.
22 de abril	Mogotes	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente.	22 de mayo	Pamplona	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente. Se promulga por bando abolido la Armada de Barlovento, el gracioso donativo y extinguido el estanco al tabaco. Se moderan los precios del aguardiente, cuyo recaudo estaría por cuenta del común y se regresa al cobro del 2% de la alcabala.
22 de abril	Onzaga	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente y queman los documentos de la oficina de alcabalas.	24 de mayo	Ibagué	Un tumulto de personas saquea los estanquillos de tabaco y aguardiente, el cual es quemado y derramado respectivamente en la plaza. Ponen en libertad a los presos de la cárcel, entre ellos, algunos que habían sido descubiertos con tabaco de contrabando.

Fecha	Población	Descripción	Fecha	Población	Descripción
25 de abril	Zapatoca	Un tumulto de personas saquea los estancillos de tabaco y aguardiente y queman los documentos de la oficina de alcabalas.	25 de mayo	Nemocón	Un tumulto de personas saquea los estancillos de tabaco y aguardiente.
29 de abril	Tequia	Un tumulto de personas saquea los estancos de tabaco y aguardiente. Queman el tabaco y los documentos de la oficina de alcabala y derraman el aguardiente en la plaza.	10 de junio	Caguán	Un tumulto de personas saquea los estancillos de tabaco y aguardiente.
03 de mayo	Sogamoso	Un tumulto de personas saquea los estancillos de tabaco y aguardiente.	14 de junio	Aipe	Un tumulto de personas saquea los estancillos de tabaco y aguardiente.
03 de mayo	San Andrés de Guaca	Un tumulto de personas saquea los estancillos de tabaco y aguardiente.	19 de junio	Neiva	Un tumulto de personas derriba las puertas de la administración de tabaco y aguardiente. En las acciones murió el gobernador de la provincia don Policarpo Fernández y los capitanes del común Toribio Zapata y Gerardo Cardoso.

Fuente: Cárdenas, *El Movimiento Comunal*, Tomo I y II. Manuel Lucena Salmoral, *Tres historias testimoniales sobre la revolución comunera* (Bogotá: Banco de la República, 1982).



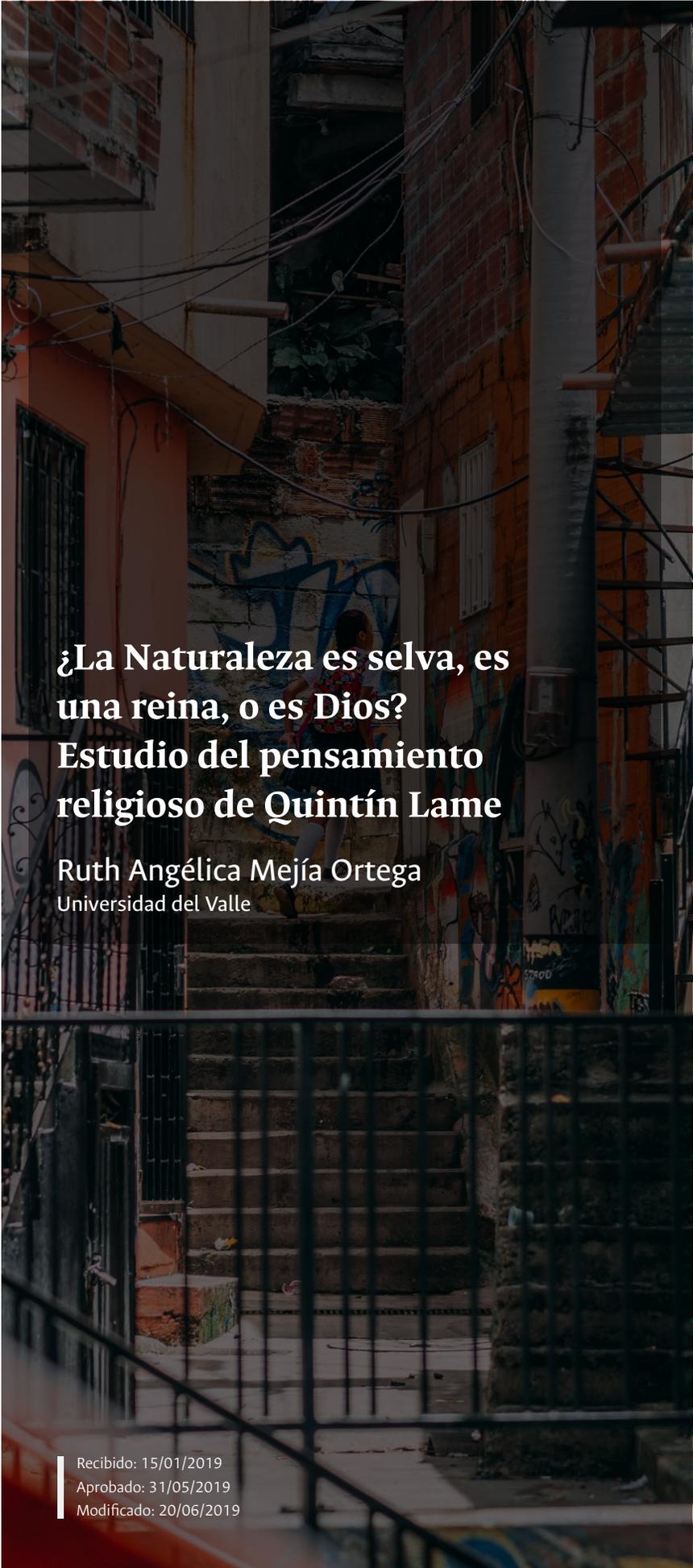
# QUIRÓN

Revista de estudiantes  
de Historia

Vol. 5, N° 11

Julio - diciembre 2019

e-ISSN: 2422-0795



**¿La Naturaleza es selva, es  
una reina, o es Dios?**

**Estudio del pensamiento  
religioso de Quintín Lame**

Ruth Angélica Mejía Ortega  
Universidad del Valle

Recibido: 15/01/2019  
Aprobado: 31/05/2019  
Modificado: 20/06/2019

# ¿La Naturaleza es selva, es una reina, o es Dios? Estudio del pensamiento religioso de Quintín Lame

Ruth Angélica Mejía Ortega\*

## Resumen

Manuel Quintín Lame fue un líder indígena del Cauca durante la primera mitad del siglo XX. Sus luchas estuvieron dirigidas a la búsqueda de justicia para la población indígena del suroccidente colombiano, mientras que su pensamiento abrazaba las creencias de otras culturas. La concepción de la 'naturaleza' en su pensamiento ha sido descrita por algunos autores según las cosmovisiones indígenas; pero esta palabra abarca mucho más. El concepto de 'naturaleza' indica Dios, indica una maestra, una Reina y una madre, a parte de referenciar un espacio de encuentro con diversos saberes de índole "ancestral". Tenemos así un concepto que no tiene un sentido estrictamente indígena, sino que acoge, además, la mitología católica.

**Palabras clave:** Quintín, Naturaleza Divina, Dios, naturaleza humana, deidades amerindias, catolicismo.

## The Nature is jungle, a queen or a god? Study about the religious thinking of Quintín Lame

### Abstract

Manuel Quintín Lame was an indigenous leader of Cauca during the first half of the 20th century. Their struggles were aimed at the search for justice for the indigenous population of southwestern Colombia, while their thinking embraced the beliefs of other cultures. The conception of 'nature' in his thought has been described by some authors according to indigenous cosmovisions; but this word covers much more. The concept of 'nature' indicates God, indicates a teacher, a Queen and a mother, apart from referencing a meeting space with diverse knowledge of "ancestral" nature. We thus have a concept that does not have a strictly indigenous sense, but also takes Catholic mythology.

**Keywords:** Quintín, Divine Nature, God, human nature, Amerindian deities, Catholicism.

---

\* Estudiante de Historia en la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Correo: ruth.mejia@correounivalle.edu.co

## Introducción

Manuel Quintín Lame fue un importante líder indígena durante la primera mitad del siglo XX en el suroccidente colombiano. Sus luchas buscaron devolverles a las comunidades indígenas las tierras que poseían por derecho colonial, así como también recordarle a esta misma población los saberes que tenían antes de la hecatombe del 12 de octubre de 1492. Esta fecha para Quintín Lame marcó lo que fue la fragmentación de la grandeza de la población originaria, un día fatídico a partir del cual los indígenas comenzaron a hundirse en las tinieblas a las que fueron condenados a vivir por parte de los españoles. Ante esto, Quintín Lame comenzó a describir una serie de conocimientos, saberes y tesoros que, según él, lograron pervivir durante décadas gracias a que fueron custodiados por sus antepasados y por la naturaleza. Quintín Lame afirmaba que tenía acceso a esta sabiduría por el sencillo hecho de ser indígena descendiente de los primeros padres de la tierra Guananí –América–, y por tener una particular conexión con la naturaleza que custodiaba estos elementos. Por este mismo hecho, Quintín Lame se describía a sí mismo como un líder predestinado por Dios y por la naturaleza que debía no solo movilizarse por la defensa de la propiedad comunitaria de la tierra, sino también luchar para devolverle al indígena la sabiduría que poseía en el pasado y para recordarle su fuerza e inteligencia innatas, pues los saberes que acogió estando en las selvas los compartió a los indígenas en diversos escritos y mingas, dándoles a entender que ellos eran los dueños de estos conocimientos y que debían despertar del profundo sueño al que fueron sometidos, para así poder recordar toda esta sabiduría anidada en la naturaleza.

En el espacio y en los tiempos que abarcaron la vida de Quintín Lame y, por ende, en los lugares y en los tiempos que abarcan este estudio, hubo un importante contexto de diversos choques entre las comunidades originarias, los gobiernos locales del Cauca y del Tolima, el gobierno nacional, y la Iglesia católica. En la primera década del siglo XX, el Gran Cauca atravesó por un profundo proceso de fragmentación, el cual fue acompañado de una crisis económica y de la caída de su prestigio a causa de la pérdida del control sobre las minas del Chocó, de las tierras de Nariño, de las haciendas de ganado y caña del Valle del Cauca, crisis que intentó subsanar absorbiendo las tierras de los resguardos indígenas para dedicarlas al cultivo de la caña, del café y al ganado<sup>1</sup>. En este proceso de fragmentación y absorción de la propiedad comunitaria de la tierra, muchas comunidades indígenas se disgregaron y sus integrantes, en búsqueda de recursos para sobrevivir, se convirtieron en terrajeros de las grandes haciendas, y otros tantos, fueron sometidos a vidas de condiciones extremadamente precarias. Entre esta población se encontraba la familia de Quintín Lame, que para ese tiempo eran terrajeros de la hacienda San Isidro, ubicada en los alrededores de Popayán. Entendiendo Quintín Lame este contexto y conociendo la historia de su “raza proscrita” –como él llamaba a la población originaria–, no aceptó su destino como terrajero y dio principio a la conformación de numerosas luchas y movilizaciones que tenían el objetivo de hallar justicia para la población indígena atropellada por los intereses de las élites caucanas, y más luego, en la

---

1. Joanne Rappaport, *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos* (Popayán: Universidad del Cauca, 2000), 137.

década de los veinte, empezó a luchar contra las elites del Tolima en defensa de la tierra comunitaria. Murió humildemente en 1967, en Ortega, Tolima, cuando ya era anciano.

Estas luchas son características no solamente por conformar un importante movimiento indígena, sino también porque su autor escribió sus pensamientos en varios escritos, conglomerando sus ideas en una obra icónica terminada en 1939, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, manuscrito que expresó todo un pensamiento de tinte social, filosófico, político y religioso<sup>2</sup>. Entre los varios componentes de los que se halla envuelto este escrito, se resalta la presencia de la naturaleza. Precisamente este lugar que a la vez es personaje, representó para Quintín Lame una de sus más grandes devociones, ya que ésta fue descrita como su maestra, como su consejera, como un cobijo que lo arrulló cuando era niño y como un regazo en el cual descansó cuando se encontraba solo. La naturaleza para Quintín Lame fue tanto símbolo materno, como divino. En ella, según Quintín Lame, se atesoraba la sabiduría que él adquirió para emprender sus luchas y para comprender la historia de sus antepasados, saberes que él quiso devolver a la población indígena a lo largo de su vida. Fue además la acompañante infalible en sus movilizaciones, posicionándose así en un importante y sagrado lugar dentro de sus creencias. Por esto, este estudio enfatiza en este personaje de gran valor para Quintín Lame, no solamente por haber sido significativo para él, sino también para completar los estudios que ya han abarcado este componente de su pensamiento, pero que han sido limitados en su interpretación.

Christian Benavides hizo una investigación sobre la concepción de la Naturaleza en el manuscrito *Los Pensamientos*, retratándola principalmente como una “pedagoga” que articulaba diversos conocimientos de corte indígena<sup>3</sup>. Él menciona la *pedagogía ancestral* para referirse a este conjunto de saberes y enseñanzas que abarcan el gran acervo intelectual y sagrado amerindio que le fue transferido a Quintín Lame. Zacipa, en otro estudio sobre la Naturaleza según la visión de Quintín Lame, la describe como un legado que él dejó a los suyos y como ese territorio primordial y sagrado; es la madre que al mismo tiempo es la tierra, cosa que al “relacionarse con la naturaleza y la tierra es también una forma de conectarse con un pasado ancestral previo a la conquista española, con un territorio que es el escenario de los mitos y leyendas nasa”<sup>4</sup>. Con estas definiciones básicas se ha entendido y descrito la concepción de la naturaleza en el pensamiento de Quintín Lame, señalándola como la Madre Tierra portadora de saberes ancestrales pero, aunque estas características pueden ser válidas en cierto sentido en un estudio sobre alguna comunidad indígena o la nasa específicamente, en Quintín Lame estas descripciones se hallan incompletas y no representan de forma fehaciente la naturaleza según su visión, principalmente, porque no mencionan el papel que jugó el catolicismo en esta misma noción, tanto como “pedagoga ancestral”, como en ese espacio de conexión sagrada con lo pasado.

---

2. Manuel Quintín Lame Chantre, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, introducción y notas: Gonzalo Castillo Cárdenas (Popayán: Universidad del Cauca, 2004).

3. Christian Benavides, “‘Lecciones de la naturaleza’ en los Pensamientos de Manuel Quintín Lame Chantre”, monografía de investigación de filología hispanista, Medellín: Universidad de Antioquia, 2017.

4. Verónica Zacipa, “La naturaleza: el legado de Quintín Lame”, en *Sujetos múltiples. Colonialidad, indigenismo y feminismo*, comps. C. Alzate y D. Solodkow (Bogotá: Universidad de los Andes, 2014), 206.

La naturaleza según la cosmovisión de diversas comunidades indígenas de América, se figura como un espacio y como un ser que es sagrado, cuyas partes que la componen se encuentran deificadas y sacralizadas. Es un espacio de profunda conexión y comunicación con lo ancestral. Es un retorno al origen o a las raíces de las culturas según las creencias de sus integrantes. Esta definición general, no obstante, no es posible encajarla con las palabras de Quintín Lame. Este ha sido uno de los errores de aquellos autores que han tratado el componente de “naturaleza” en los escritos de Quintín Lame, pues este concepto abarca no solo lo que son las creencias amerindias, sino que también, y en gran medida, enmaraña concepciones propias del catolicismo. Es decir, Dios, la Virgen María, la Trinidad, entre otras figuras católicas, también hicieron parte de esta naturaleza junto a las deidades amerindias; esto a causa de la reinterpretación y reelaboración de Quintín Lame a las creencias que hicieron parte de su cotidianidad, y también como producto de su forma de adaptarse al contexto que rodeó su vida, un entorno que estuvo permeado por una gran religiosidad católica.

El objetivo central de este estudio es interpretar la figura de la naturaleza que Quintín Lame describió en sus escritos, con la tarea de no amputar los colores católicos que bañan tal concepto, ni tampoco intentando moldear a Quintín Lame de tal forma que veamos en él un indígena “puro”. Para lograr esto, se hizo uso de algunos de sus escritos de índole narrativo, teniendo como columna principal su obra *Los Pensamientos*. La interpretación de estos textos fue abordada siguiendo la metodología de la etnohistoria del análisis del discurso, logrando de esta forma alcanzar una descripción densa del conjunto de sus pensamientos. La naturaleza, en los términos en los cuales la trazó Quintín Lame, es interpretada en este texto como Dios, como espacio sagrado, e incluso como reina, por lo que nos encontraremos de esta forma, frente a una palabra que indica algo más que la sola concepción indígena de la naturaleza.

## Naturaleza Divina

Manuel Quintín Lame Chantre, nació en 1886 en medio de una sociedad profundamente católica en los alrededores de Popayán, dentro de una familia de indígenas terrazgueros. Fue bautizado en Puracé, Cauca. Su madre fue una indígena misak y su padre fue nasa, y como terrazgueros estaban obligados a asistir a misa, deviniendo así en católicos practicantes que cooperaban con la comunidad misionera de los Padres Redentoristas<sup>5</sup>. El patrón para el que trabajaban los acercó tanto a la vida católica, como al partido conservador<sup>6</sup>. Quintín Lame rompió ese destino como terrazguero y conociendo la situación de la población indígena del Cauca, comenzó sus numerosas movilizaciones aun guardando su perfil como hombre católico. A pesar de su religión y de los preceptos de obediencia que se le inculcaron, Quintín Lame criticó profundamente las acciones de varios sacerdotes de la época quienes, en alianza

5. Gonzalo Castillo Cárdenas, *Theology and the indian struggle for survival in the Colombian Andes: a study of Manuel Quintín Lame's "Los pensamientos"* (Nueva York: Columbia University, 1984), 71.

6. Edgar Naranjo, “La concepción cultural y política del territorio en el pensamiento del movimiento indígena del Cauca visto desde el discurso de Quintín Lame” (monografía de grado en ciencias políticas, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, 2009), 18.

con integrantes de las élites payanesas, intentaron suprimir sus luchas, ya que las consideraban tanto un peligro para la sociedad, como un intento de devolver a las comunidades indígenas al paganismo<sup>7</sup>.

La comunidad misionera de los Lazaristas fueron profundos enemigos de Quintín Lame, y él a su vez, denunció los actos cruentos que éstos cometían en contra de él y de sus seguidores. No obstante, su inclinación hacia los valores católicos de fe, pobreza y caridad, siempre estuvieron presentes a lo largo de sus escritos, a la vez que subrayaba la falta de estos mismos en los sacerdotes y otras figuras eclesiásticas que atacaron su protesta, mismos que llenaron de violencia e indiferencia la vida de sus partidarios. Las personas que fueron fieles a sus movilizaciones también reflejaron un profundo sentimiento católico; cuando Quintín Lame fue encerrado por las autoridades payanesas en 1916 “Los indígenas habían pensado venir al día siguiente a pedir en paz de Dios y como lo manda la Santa Madre Iglesia y las leyes de la República del Sagrado Corazón de Jesús, la libertad de su jefe”<sup>8</sup>. Para ellos, Quintín Lame no solo era el líder, era el Taita para algunos indígenas del Cauca, el Cacique y el Juez para otros tantos del Tolima; fue su Mesías, el líder religioso o el profeta, el caudillo y el dirigente, fue el “General” y el “guerrearante” para viejos miembros de su movimiento<sup>9</sup>.

La última etapa de su vida la rodeó de lectura, escritura y visitas diarias a la iglesia, y en 1967 su voz se apagó, perviviendo sin embargo, en las personas que lo admiraron y en su manuscrito *Los Pensamientos* y demás textos que dejó<sup>10</sup>. Al leer los escritos de Quintín Lame y observar su larga vida, es fácil notar la frecuente presencia del catolicismo en su existencia. Esto se corrobora con la constante citación de la fe en su obra: “Pues mi fe de salvarme principiaba en Dios y terminaba en Dios, Juez Supremo de todas las conciencias humanas [...]”<sup>11</sup>; “[...] la fe que no está acompañada de las buenas obras está muerta”<sup>12</sup>; “Ha sido, es y será siempre grande el hombre que se eleva primero por medio de la fe a Dios Naturaleza Divina [...]”<sup>13</sup>. Por esta misma razón, es que la forma de pensar de Quintín Lame no versaba solo y únicamente según los diversos sentidos indígenas de la vida; sus ideas y palabras abrazaron otros modos de pensar de los cuales, el catolicismo tuvo un peso particular. La naturaleza nombrada por Quintín Lame no refiere solo a la naturaleza deificada de las cosmovisiones indígenas, sino que esta encierra también significados católicos. Cuando Quintín Lame mencionaba a la Naturaleza Divina, se estaba refiriendo a Dios: “Ha sido, es y será siempre grande el hombre que se eleva primero por medio de la fe a Dios Naturaleza Divina, que tiene subordinada a la naturaleza humana que está constituida en tres poderosos Reinos vegetal, mineral y animal”<sup>14</sup>.

---

7. Castillo, *Theology and the indian struggle*, 78.

8. Renán Vega Cantor, *Gente muy rebelde: 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias* (Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2002), 46.

9. Fernando Romero Loaiza, *Manuel Quintín Lame Chantre: el indígena ilustrado, el pensador indigenista* (Pereira: Universidad de Pereira, 2006), 157; Castillo, *Theology and the indian struggle*, 1, 153.

10. Zacipa, “La naturaleza”, 200.

11. Lame, *Los pensamientos* 152.

12. Lame, *Los pensamientos*, 155.

13. Lame, *Los pensamientos*, 161.

14. Lame, *Los pensamientos*, 161.

Esta interpretación vislumbra la creencia en Dios por parte de Quintín Lame, y si su obra es leída detenidamente, se puede entrever además la relación de esta Naturaleza Divina –o Dios– con una naturaleza deificada según el sentido que le dan diversas comunidades indígenas. De esta forma, la naturaleza para Quintín Lame no hacía referencia solamente a ese lugar sagrado de conexión con lo sobrenatural en términos indígenas, sino que además era otro nombre para referirse a la deidad católica.

Como Dios es Trinidad según las concepciones católicas, entonces la Naturaleza Divina fue también Jesucristo y Espíritu Santo. La Virgen María también se encuentra ligada a este concepto, pues según Quintín Lame, ella poseía en su corazón el santuario donde descansaba el Misterio de la Trinidad. Ella fue para Quintín Lame una de sus más amadas devociones, así como también lo fue para varios de sus seguidores, quienes veían en ella una figura materna que transmitía esperanza: “[...] siempre con el corazón elevado a María nuestra misericordiosa Madre que ella será la bandera salvadora; y esa bandera se elevará a los aires para flotarlos y se convertirá en estrella y esa estrella se mostrará como un astro en los cielos en consuelo de sus afligidos hijos que vegetamos la justicia [...]”<sup>15</sup>.

Estos personajes, tanto Dios como la Virgen, fueron descritos como los seres que le acompañaron en sus momentos de soledad cuando se encontraba encerrado en las diversas cárceles donde estuvo a lo largo de su vida; estas mismas figuras también fueron dibujadas como maestros que le enseñaron a Quintín Lame gran parte de los saberes que poseía, otorgándole las facultades necesarias para asumir su propia defensa y la de los indígenas. Estos personajes católicos no estuvieron envueltos exclusivamente en el contexto de la historia y mitología católica, sino que fueron reelaborados por Quintín Lame de tal forma que tanto la religión católica, como sus sujetos espirituales, encajaron con historias y mitologías amerindias. Dios no fue pensado por Quintín Lame siguiendo solamente los paradigmas del catolicismo, sino que además fue rodeado de ciertos colores indígenas y fue personificado como una deidad que cobijaba en su regazo a las comunidades originarias<sup>16</sup>. En palabras de Quintín Lame, la Naturaleza Divina tiene inmensos campos donde han dormido y duermen las poblaciones indígenas, es decir, la población indígena duerme en el pensamiento de Dios<sup>17</sup>.

Aquí ya se han perfilado las características más sobresalientes de Dios para Quintín Lame. Dios para él, aunque fue creencia católica, fue protector de las comunidades indígenas, y su pensamiento eterno fue descrito como un inmenso campo donde descansaba esta población. Pero esta definición de Dios fue incluso más allá. Quintín Lame había ido formando a lo largo de su vida una autoimagen de predestinado, de líder escogido por voluntad divina que tenía la misión de traer justicia para los indígenas, devolverles su

---

15. Manuel Quintín Lame, “Carta Gregorio Nacienceno Lame e Ignacio Lame”, en *Un líder y su causa: Quintín Lame*, López Alina (Popayán: Academia de Historia del Cauca, 1992) 47.

16. Quintín Lame en ocasiones encajaba al dios Sol con el Dios católico de forma ambigua con el concepto ‘Muschca’, que en el idioma nasa significa “blanco” o “mestizo”; sin embargo, en su manuscrito este concepto no tenía tal significado, sino que indicaba un estado divino que solo era propio de Dios y del Sol: Lame, *Los pensamientos*, 158-159, 201. A lo largo de su obra, Dios fue descrito como una deidad que tiene especial preferencia por la población indígena, pues según Quintín Lame, el blanco y ciertos integrantes de la Iglesia no poseían los valores católicos necesarios para entrar al Reino de los Cielos: Lame, *Los pensamientos*, 220.

17. Lame, *Los pensamientos*, 143, 160.

trono, su grandeza, sus tierras y despertarlos de ese eterno sueño al que fueron sumidos a partir de la llegada del español. Según su obra, fue Dios quien lo predestinó a realizar estos objetivos, y como tal, Quintín Lame se adjudicó una imagen de “escogido” que fue legitimada además por sus seguidores, quienes vieron en él no solamente un predestinado, sino además un líder, un padre, e incluso lo vieron como a un hombre portador de ciertos poderes sobrenaturales. Por otro lado, sus opositores, rumoreaban que mantenía reuniones secretas con Satanás para lograr así que sus seguidores, que eran católicos, rechazaran esas prácticas mal vistas por la Iglesia y de paso, se alejaran de su líder, pero estos rumores hicieron el efecto contrario, pues alrededor de Quintín Lame se conformó la imagen de un hombre con poderes sobrenaturales o de un “indio mago” que acrecentó su fama entre la población indígena<sup>18</sup>. Él tenía un perfil para sus partidarios no solo de predestinado, sino además de taumaturgo dotado de privilegios sobrenaturales<sup>19</sup>. Quintín Lame tenía en sí, un aura que llegaba a tocar lo fantástico y lo divino, incluso, cuando lo encerraban, las autoridades locales y sus enemigos aprovechaban para cortarles su largo cabello, pues creían que ahí el líder anidaba sus poderes mágicos que hacían, entre otras cosas, que los indígenas le fueran fieles<sup>20</sup>.

Teniendo en cuenta toda esta amplia caracterización de Quintín Lame y su autoimagen de predestinado por voluntad de Dios, las palabras que ocupan sus escritos con referencias a esta deidad cobran inmenso sentido, puesto que sus frases fueron bañadas con gran agradecimiento, amor y deber a esta divinidad católica. Fue la Naturaleza Divina la que le indicó su predestinación y los saberes que debía adoptar para ser un líder capaz de afrontar los numerosos atropellos a los que fue sometido durante su vida, y fue esta predestinación la que lo dotó de un aire mágico a la vista de sus seguidores.

De acuerdo a sus palabras, el mensaje de procedencia divina de su predestinación llegó como un murmullo lejano, y por medio de una fe muy viva alimentada de buenas obras, este susurrar de los vientos que cruzan los mares, los robles y los desiertos, entró a su interior y con la voz de Dios, le dijo: “[...] tu nombre está escrito en el Libro de los predestinados del Señor; por medio de tu fe Dios te ha dado la vida, dentro de tu cuita y faena Dios te ha consolado en los delirios, delirios que no han podido escribir hasta hoy los cuerpos celestes porque una cifra misteriosa marchó en tu corazón [...]”<sup>21</sup>.

La creencia en su predestinación por parte de Dios, como ya se mencionó, también estuvo entre las creencias de sus seguidores. Uno de sus secretarios, Pedro Montiel, exaltaba la predestinación de Quintín Lame, lo que ayudaba a dar peso y a legitimar su liderazgo entre la población indígena del suroccidente colombiano: “La prueba aparece en las páginas de la Historia, del indígena señor Manuel Quintín Lame, quien ha sido el hombre predestinado por la mano de Dios y en defensa nuestra, porque hasta hoy Dios le conserva la vida, y dicho señor siempre con su gallardía se pasea sin temor de la justicia que le pudiera castigar [...]”<sup>22</sup>.

---

18. Diego Castrillón, *El indio Quintín Lame*, (Colombia: Tercer Mundo Editores, 1973), 88.

19. Mónica Espinosa, “Sobre memorias, paternidades y violencias. Lame y los indígenas”, *Revista Aquejarre*, n° 9 (2006): 7.

20. Vega Cantor, *Gente muy rebelde*, 57, 73.

21. Lame, *Los pensamientos*, 164.

22. Pedro Montiel, “La transformación del pensamiento indígena”, Ortega, Tolima, dic. 2, 1933. Archivo General de la Nación (AGN), Archidoc, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección División de Asuntos Indígenas, Carpeta 4, Título y signatura [Resguardo de Ortega y Chaparral: Memoriales de Manuel Quintín Lame] - CO.AGN.AO/100.MGOB[2]-3//3.4.1. Imagen 63.

Hasta aquí puede haber quedado claro uno de los significados que Quintín Lame le dio al concepto de 'naturaleza' pensándola como 'Dios'. Esta deidad católica jugó en él, el papel que la naturaleza deificada de sentido indígena juega en muchas otras comunidades, como voz mensajera de una predestinación, como acompañante, como maestra y como fuerza superior o "Juez supremo de todas las conciencias humanas". Esta Naturaleza Divina, además, fue descrita como poseedora de un jardín, el cual contenía los saberes y los eternos libros de las ciencias de Dios, jardín al cual Quintín Lame afirmaba haber entrado dada su buena fe, su buena voluntad, y su amor a la deidad católica. Este jardín de procedencia divina fue caracterizado por Quintín Lame como una naturaleza deificada que cobijaba en sus entrañas conocimientos a los que solo podían acceder los indígenas. Esta naturaleza fue llamada por Quintín Lame "naturaleza humana".

### Naturaleza humana

Una naturaleza deificada puede ser descrita, según diversas cosmovisiones indígenas del continente americano, como un espacio de índole sagrado, en la cual habitan seres espirituales y deidades que se encargan de custodiar los tesoros y saberes que ahí descansan; en ella, los animales, las plantas, los ríos e incluso el viento tienen un lenguaje que es ininteligible para quien no está iniciado en ese mundo espiritual. Esta misma definición es la que Quintín Lame le dio al concepto de 'naturaleza humana', un término que ciertamente puede encontrarse poco claro con respecto al significado con el que fue encajado:

[...] porque la Naturaleza humana me ha educado como educó a las aves del bosque solitario que ahí entonan sus melodiosos cantos y se preparan para construir sabiamente sus casuchitas sin maestro: y le cantaron al indiecito cuando la misma Naturaleza me acariciaba y me regaba flores, hojas y gotas de rocío cuando también recibía el beso maternal de mi madre, que en paz descanse.<sup>23</sup>

Quintín Lame explicó en sus escritos que esta naturaleza humana estaba conformada por tres reinos: mineral, vegetal y animal, lo cual deviene en una pista para entender mejor el significado que él le dio a este concepto: "[...] los tres reinos que forman la naturaleza humana de que tanto ha pensado el indiecito en esta obra"<sup>24</sup>. "[...] los tres reinos que tiene la naturaleza humana que son tres jardines de flores"<sup>25</sup>. Estas palabras nos ilustran un concepto reelaborado que fue utilizado por Quintín Lame para describir un espacio natural rodeado de seres tangibles y espirituales. Estos tres reinos que eran en su época los considerados constitutivos de la naturaleza, tienen cada uno una función. Según Quintín Lame, fueron el reino vegetal y el animal los que acompañaron

23. Lame, *Los pensamientos*, 148.

24. Lame, *Los pensamientos*, 237.

25. Lame, *Los pensamientos*, 168.

al “indiecito” y los que estuvieron junto a la población indígena desde antes del 12 de octubre; el reino mineral por su parte, fue utilizado por el hombre blanco para enriquecerse, pero ese mismo acceso ambicioso a los minerales, es el que le cerró las puertas a los otros dos reinos, razón por la cual el blanco odiaba al indígena, dado a que este último lograba entrar fácilmente a los reinos que poseían sabiduría y más importante aún, al jardín de las ciencias de Dios.

A pesar de los indicios que pueda presentar el uso de estos reinos en la caracterización de la “naturaleza humana”, esta noción aún no termina de ofrecer confusiones para este corto análisis, principalmente por la segunda palabra que compone tal concepto, la cual pudo haber tenido una interesante explicación por parte de Quintín Lame. Este texto se limita, por ende, a describir la “naturaleza humana” mencionada por él, como una “naturaleza deificada”, dadas las constantes similitudes de los dos términos con respecto a la presencia de deidades y a su ambientación como un lugar sagrado según la usanza indígena.

Esta naturaleza deificada, además, fue plasmada en los escritos de Quintín Lame como una reina que se vestía de azul, o que se vestía con los árboles que bañaban sus suelos. Ella fue trazada en sus palabras como madre y como eterna compañera, hallando a su vez cierta correspondencia con la figura materna de la Virgen María y con Mama Ollo, deidad inca que Quintín Lame afirmaba era procedente de las comunidades indígenas del México septentrional<sup>26</sup>.

Antes de continuar, es menester hacer una aclaración con respecto a esta naturaleza. La “naturaleza humana” no es inmediatamente sinónimo de vegetación, pues tal significado solo corresponde a uno de sus tres reinos: el reino vegetal. En otras palabras, las selvas madre son el reino vegetal de la naturaleza humana. Los bosques fueron el lugar de encuentro de Quintín Lame con los saberes que lo formaron, fueron su escuela, mientras que la naturaleza humana fue su maestra. El título del tercer capítulo del libro primero de *Los Pensamientos* es claro en esta idea: “La virtud del indígena nacido y acariciado por la Naturaleza debajo de la Madre selva”<sup>27</sup>. Y por esto mismo Quintín Lame jamás escribió, por ejemplo, “el indio educado por las selvas”, sino que decía, “el indio educado por la naturaleza”. La naturaleza, tanto humana como divina, ha de entenderse de este modo como un personaje o ser espiritual, y no solamente como un lugar o espacio “de conexión con lo ancestral”. Entendiendo esto, se puede comprender el sentido que Quintín Lame le dio a la naturaleza cuando la describió como a una Reina, mientras que el reino vegetal, que es parte de ella, fue un jardín de flores y libros. Esta Reina cuidaba los seres que habitaban en sus reinos, así como cuidó de Quintín Lame: “[...] pero la naturaleza me educó debajo de sus sombras, de sus calores y sus hielos; ella me mostró ahí debajo de dichas sombras el idilio de la poesía; también me mostró sus tres reinos mineral, animal y vegetal”<sup>28</sup>.

La concepción de la naturaleza de Quintín Lame abarcó mucho más que un espacio de conexión con lo natural y lo ancestral. Más bien, se vislumbra en sus palabras una identificación de este concepto

26. Lame, *Los pensamientos*, 201.

27. Lame, *Los pensamientos*, 155.

28. Lame, *Los pensamientos*, 236.

con una naturaleza deificada, que no es ajena al mundo católico, pues ella es portadora del jardín de las ciencias de Dios. Añadamos a esto que Quintín Lame escribió en su manuscrito que Dios fue el constructor del Palacio de la Inmortalidad –donde según él, moran los que tuvieron verdadera fe durante la vida terrenal–, y del Palacio de la Sabiduría<sup>29</sup> –que se encuentra en el jardín de las ciencias de Dios–, lo que nos corrobora la idea de que esta naturaleza deificada fue construcción de Dios según Quintín Lame.

A lo largo de *Los Pensamientos*, se narra que, para acceder al Palacio de la Sabiduría custodiado por la Naturaleza Divina, se debe saber interpretar la naturaleza; es decir, Quintín Lame afirmaba entender el lenguaje del fluir del agua, de los vientos, e incluso de los animales, y en esas charlas interminables se encontraban los primeros atisbos de la sabiduría y de la ubicación de su palacio. Quintín Lame solía decir que el blanco no tenía la inteligencia para poder interpretar estas señales de la naturaleza, razón por la cual éste envidiaba al indígena e intentaba usurparle sus tesoros y saberes, lo cual no pudo hacer, pues jamás encontró el idílico Dorado ni entendió la verdadera sabiduría; el indígena por su parte, ha podido apreciar las riquezas de la naturaleza de muy cerca y:

[...] unido con esos discípulos que la Naturaleza ha criado y cría en el bosque en esos momentos de la charla interminable que tienen los arroyos de las fuentes; en esos momentos que ronca el tigre, rugen el león, silba la serpiente, canta el grillo y la chicharra, gime esa paloma torcaz y cruza el bosque, es el momento del recreo que esa maestra que es la Sabiduría ha ordenado armónicamente a sus discípulos; y después cruzando los cuatro vientos de la tierra que son los sembradores que tiene la Naturaleza, etc [...].<sup>30</sup>

Además de tener diversos discípulos, esta naturaleza contaba también con la presencia de diferentes deidades sin clara procedencia. Entre ellos, Quintín Lame nombra al dios Bochica del conjunto de mitologías muiscas, al dios de los Ríos, al dios Sol, a mama Ollo, que haría referencia a mama Ollo del conjunto de mitologías inca; entre otros. Esta particular caracterización de la naturaleza en diversos seres y deidades, perfila el espíritu indígena que Quintín Lame más intentó resaltar. Para el sujeto indígena, la tierra y la naturaleza se conciben sagradas; el animal más que representación de un espíritu, es un ejemplo de sabiduría natural que se incorpora a la propia vida<sup>31</sup>. Estos elementos podrían verse como una contraparte a la fuerza que la religión católica tuvo en el pensamiento de Quintín Lame, pero precisamente así no fue como él vivió estos conjuntos de creencias. Si bien es cierto que él siempre hacía divisiones tajantes entre el indígena y el blanco, resaltando la inteligencia natural del primero y la envidia y odio del segundo, no hizo estas mismas separaciones entre las creencias católicas y las amerindias. Él las reelaboró y reinterpretó de tal forma que éstas conformaron una particular religiosidad que, aunque no tiene bases claras y precisas, para su creyente fueron la esencia de su vida. También es cierto que Quintín Lame criticó y desaprobó con vehemencia las actitudes de varias figuras eclesásticas de su época, pero este

29. Lame, *Los pensamientos*, 235.

30. Lame, *Los pensamientos*, 150.

31. Carlos Martínez Sarasola, *De manera sagrada y en celebración: identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas* (Argentina: Biblos, 2010), 196.

distanciamiento hacia los integrantes de la Iglesia no incluía el rechazo a la religión católica, ya que consideraba que estos personajes no eran verdaderos católicos, pues no seguían ni practicaban los valores que esta religión promulgaba, los mismos que, según él, le permitieron entrar al Palacio de la Sabiduría y leer los libros de las ciencias de Dios, y más importante aún, ser un predestinado.

Para Quintín Lame, cada parte de la naturaleza no solo contenía vida, sino que también poseía un lenguaje singular, pues afirmaba haber sido capaz de interpretar los garabatos que los gusanos hacían en las hojas de los árboles, y mediante la observación de tales trazos, interpretaba una pieza más de la naturaleza<sup>32</sup>. Cada espacio de esta naturaleza tiene una carga espiritual particular, o en palabras mejor logradas: “[...] no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol por sí mismos. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales: lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el hecho de ‘mostrar’ algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado [...]”<sup>33</sup>. Y en la interpretación de todo este conglomerado de seres, deidades y objetos sagrados, se puede hallar el Palacio de la Sabiduría:

Mirad su sombra Divina que está dentro de las aguas, las que se mueven y no se suspende el correr de ellas; mirad su sombra en medio de la inmensidad que nos cubre; mirad la estrella que asombra en el oriente con el nombre “El Sol” es decir, mirad ese concierto de los principales astros que forman el reloj que está fijo sobre nuestra corona; mirad el canto armonioso y dulce que tienen esos coros que viven en el bosque, mirad el reglamento interno del bosque cuando le toca a la paloma torcaz, el recreo de la alondra, el recreo y canto del concierto de cigarras, el concierto de grillos los que con sus cantos estridentes perturbaban el oído del que se estaba educando en el bosque debajo de las selvas y que eran testigos los viejos robles, los que también me vieron nacer; mirad ahí las sombras del Palacio de la Sabiduría.<sup>34</sup>

Esta sabiduría por ser procedente de Dios, estaba acompañada permanentemente de la fe, ya que “[...] la ciencia que no está acompañada de la fe, parece en medio de las garras del error”<sup>35</sup>. Idea que es similar a lo que en ese entonces decía el prelado colombiano: “La razón, ilustrada por la fe, cuando hace sus investigaciones con diligencia, piedad y moderación logra, por favor divino, una inteligencia, por cierto preciosísima, de los misterios [...]”<sup>36</sup>. Que Quintín Lame considere que estos saberes y ciencias no estaban desligadas de la fe, demuestra nuevamente la relación intrínseca de Dios con esta naturaleza deificada, por lo que intentar entender esta parte de su pensamiento de especial color indígena sin tener en cuenta tanto su contexto socio-religioso, como su acercamiento a la religión católica, resulta no solamente inapropiado, sino que nos llevaría a conclusiones incompletas de su pensamiento. Dios fue tan importante para Quintín Lame como lo fue la naturaleza deificada.

32. Castillo, *Theology and the indian struggle*, 70.

33. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Guadarrama, 1973) 4.

34. Lame, *Los pensamientos*, 206-207.

35. Lame, *Los pensamientos*, 225.

36. “Pastoral colectiva de 1916”, en *Conferencias episcopales de Colombia. Tomo I. 1908-1953* (Bogotá: Editorial El Catolicismo, 1956) 348.

Otra de las figuras que acompañaron a Quintín Lame a lo largo de la conformación de sus luchas fue la imagen de la Soledad: “¿Quién es la Soledad? Es una señorita que acompaña a la Naturaleza y que ambas tomaron la llave para abrir el Misterio donde debía penetrar el indio que ha sido odiado, calumniado, encadenado [...]”<sup>37</sup>. Es habitual en Quintín Lame leer una definición de sí mismo como un hombre triste, que ha cruzado por ríos de lágrimas y sangre. Entre este sufrimiento, él resaltó la imagen de la Soledad como una señorita que lo acompañaba junto a la naturaleza en sus momentos de mayor dolor. Este sufrimiento junto con la fe, permitieron que él pudiera tener un acceso fácil a los saberes de la naturaleza, pues estos sentimientos fueron equiparados al sufrimiento por el que Jesucristo atravesó en su vida y al tiempo de soledad que vivió en el desierto. Haber nacido en una cuna humilde, así como Jesús nació en cuna de paja, también tuvo una comparación en su manuscrito. Estas comparaciones que lo perfilaron como hombre humilde le otorgaron un lugar característico entre las personas que seguían su causa, asegurándose siempre de resaltar de entre tantas cualidades, el haber sido educado en la selva y no en una escuela, y haber sido escogido por Dios para trazar un camino de protesta y lucha.

Quiero finalizar esta sección del estudio con unas palabras de Quintín Lame que grafican con trazos ese universo que intentó transmitir en todos sus escritos. Bien es cierto que él fue indígena de sangre, más no de religiosidad. Su concepción de la naturaleza además de abarcar la imagen de una Madre Tierra y de una naturaleza deificada, abrazó también la idea del Dios católico. La primera fue una amada figura maternal portadora de sabiduría, el segundo fue su gran devoción, el creador de su mundo, de su vida y de su predestinación como líder indígena:

Yo ahora cuatrocientos treinta y cuatro años, tiempo que dormía en el ministerio del que crió el universo, y que había de nacer en medio de las heladas brisas que respira la naturaleza, debajo de viejos y corpulentos robles quienes me acariciaban cuando yo estaba dentro de la cuna de mi infancia, tendido, inmóvil, ahí era acariciado por el reino vegetal quien me regaba hojas y flores, porque así le ordenaba el dios de los aires.<sup>38</sup>

## Conclusiones

En la naturaleza Quintín Lame pudo encontrarse con la Virgen María, con el dios Sol, con el dios de los Ríos, con mama Ollo, con la Soledad, entre otros personajes. A partir de la interpretación de la naturaleza, Quintín Lame conoció el mensaje de predestinación que le tenía reservado Dios, y también pudo interpretar los libros que ahí descansaban lejos de la codicia del hombre blanco. La Naturaleza Divina fue el pensamiento eterno que le indicó su camino como protector y líder de la población indígena, y la naturaleza humana fue la maestra que lo formó como hombre sabio.

---

37. Lame, *Los pensamientos*, 236.

38. Manuel Quintín Lame, “El derecho de la raza indígena en Colombia ante todo. El misterio de la naturaleza educa al salvaje indígena en el desierto”, en *Manuel Quintín Lame Chantre: el indígena ilustrado, el pensador indigenista*, Fernando Romero Loaiza (Pereira: Universidad de Pereira, 2006), 473.

A partir del análisis discursivo de su obra y de otros de sus escritos, se ha logrado entrever que su pensamiento no es una pétrea imagen fiel de las cosmovisiones indígenas y que incluso, los dioses amerindios que nombra tienen salpicado algo de las creencias católicas. Al mismo tiempo, el catolicismo que adoptó Quintín Lame no fue ortodoxo, sino que estuvo integrado a concepciones de vida indígena, conformándose así, una religiosidad heterogénea. Así como su religiosidad no fue plenamente católica o plenamente amerindia, la concepción que él tuvo de la naturaleza tampoco lo fue.

Este estudio tuvo el objetivo de aclarar o al menos de intentar completar lo que se tornaba inconcluso en el pensamiento de Quintín Lame, pues si bien es cierto, que él y su causa tienen numerosas investigaciones, el componente de su religiosidad tiene aún grandes lagunas. Los estudios que tratan de la vida y lucha de Quintín Lame, usualmente resaltan sus diversas estrategias jurídicas para intentar solventar la situación indígena en el suroccidente colombiano, así como los periodos encerrado en cárceles, su discurso político, social y los objetivos de su movimiento. Pero las creencias religiosas y/o espirituales de una persona tienen un papel indispensable en su actuar social, por lo que intentar estudiar separadamente estos dos componentes da paso a reconstruir de forma incompleta un individuo. Por tal razón, de Quintín Lame se conocen ampliamente sus luchas y sus consignas, pero no su religiosidad, lo que ocasiona inmediatamente que se comprenda la causa de sus movimientos, más no sus sentidos más profundos.

Repasando el significado que tuvo la naturaleza para Quintín Lame a lo largo de este texto, se ha podido entrever parte de su religiosidad heterogénea, su concepción de una naturaleza deificada y su creencia en Dios; pero además, con el significado que la naturaleza tuvo para Quintín Lame, se ha logrado también averiguar su autoimagen de predestinado que le hizo creer en su propio liderazgo, y observar las características de la fuente de la sabiduría o jardín que le otorgó los saberes que él utilizó a lo largo de su lucha. La naturaleza, tanto la Divina como la deificada, devienen en los motores de su lucha, dado a que fueron quienes le transmitieron el mensaje de su predestinación, fueron las guías que le otorgaron diversos conocimientos, y la compañía y apoyo en los momentos más difíciles de su vida y de su lucha. Quintín Lame veía en su movimiento y en cada logro, no solo el cumplimiento a su deseo de llevar justicia a la población indígena, sino también la realización de una voluntad divina. La naturaleza, más que espacio de reflexión, fue un espacio de inspiración cuyos seres habitantes de sus entrañas le invitaban a seguir luchando.

Ignorar el componente católico y la definición de la Naturaleza Divina como Dios, da paso a establecer conclusiones apresuradas sobre la religiosidad de Quintín Lame, estableciéndola como si tuviese un solo color de matiz indígena. Con este estudio, se puede entender que cuando Quintín Lame hablaba del misterio de la Naturaleza Divina, o del amor a la Naturaleza Divina, estaba hablando de Dios, y no de un cuerpo biodiverso deificado a la usanza indígena.

El pensamiento de Manuel Quintín Lame estuvo compuesto por diversos aires que abarcaron tanto lo indígena como lo católico, no de forma separada, sino de modo que se complementaron las creencias católicas con las amerindias y viceversa, creando de tal manera una continuidad entre las dos. Esta diversidad es aún más amplia, pero por ahora es algo que puede entreverse con solo el concepto de naturaleza, y a la vez, es algo que acerca más a la vida de Quintín Lame, más allá de sus luchas, sus protestas y movimientos; esto muestra, principalmente, la capacidad humana de reelaborar y reinterpretar las diversas creencias que bailan en su pensamiento.

## Referencias

### Fuentes primarias

#### Archivos

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Sección: Archivos Oficiales, Fondo: Ministerio de Gobierno.

#### Documentos impresos y manuscritos

Lame Chantre, Manuel Quintín. “Carta a Gregorio Nacienceno Lame e Ignacio Lame”. En *Un líder y su causa: Quintín Lame*, Alina López. 47-49. Popayán: Academia de Historia del Cauca, 1992.

Lame Chantre, Manuel Quintín. “El derecho de la raza indígena en Colombia ante todo. El misterio de la naturaleza educa al salvaje indígena en el desierto”. *Manuel Quintín Lame Chantre: el indígena ilustrado, el pensador indigenista*, Fernando Romero Loaiza. 468-476. Pereira: Universidad de Pereira, 2006.

Lame Chantre, Manuel Quintín. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: Universidad del Cauca. 2004.

Pastorales colectivas de 1916 hasta 1940. *Conferencias episcopales de Colombia*. Tomo I. 1908-1953. Bogotá: Editorial El Catolicismo. 1956.

### Fuentes secundarias

Benavides, Christian. “‘Lecciones de la naturaleza’ en los Pensamientos de Manuel Quintín Lame Chantre”, monografía de investigación de filología hispanista, Universidad de Antioquia, 2017.

Castrillón, Diego. *El indio Quintín Lame*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1973.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Guadarrama, 1973.

Espinosa, Mónica. “Sobre memorias, paternidades y violencias. Lame y los indígenas”. *Revista Aquelarre*, n° 9 (2006): 7-32.

Gonzalo Castillo. *Theology and the indian struggle for survival in the Colombian Andes: a study of Manuel Quintín Lame’s “Los pensamientos”*. New York: Columbia University, 1984.

Martínez Sarasola, Carlos. *De manera sagrada y en celebración: identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas*. Argentina: Biblos, 2010.

Naranjo, Edgar. “La concepción cultural y política del territorio en el pensamiento del movimiento indígena del Cauca visto desde el discurso de Quintín Lame”, monografía de grado en ciencias políticas, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, 2009.

Rappaport, Joanne. *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca, 2000.

Romero Loaiza, Fernando. *Manuel Quintín Lame Chantre: el indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Pereira: Universidad de Pereira, 2006.

Vega Cantor, Renán. *Gente muy rebelde: 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2002.

Zacipa, Verónica. “La naturaleza: el legado de Quintín Lame”. En *Sujetos múltiples. Colonialidad, indigenismo y feminismo*, comps. C. Alzate y D. Solodkow. 195-222. Bogotá: Universidad de los Andes, 2014.



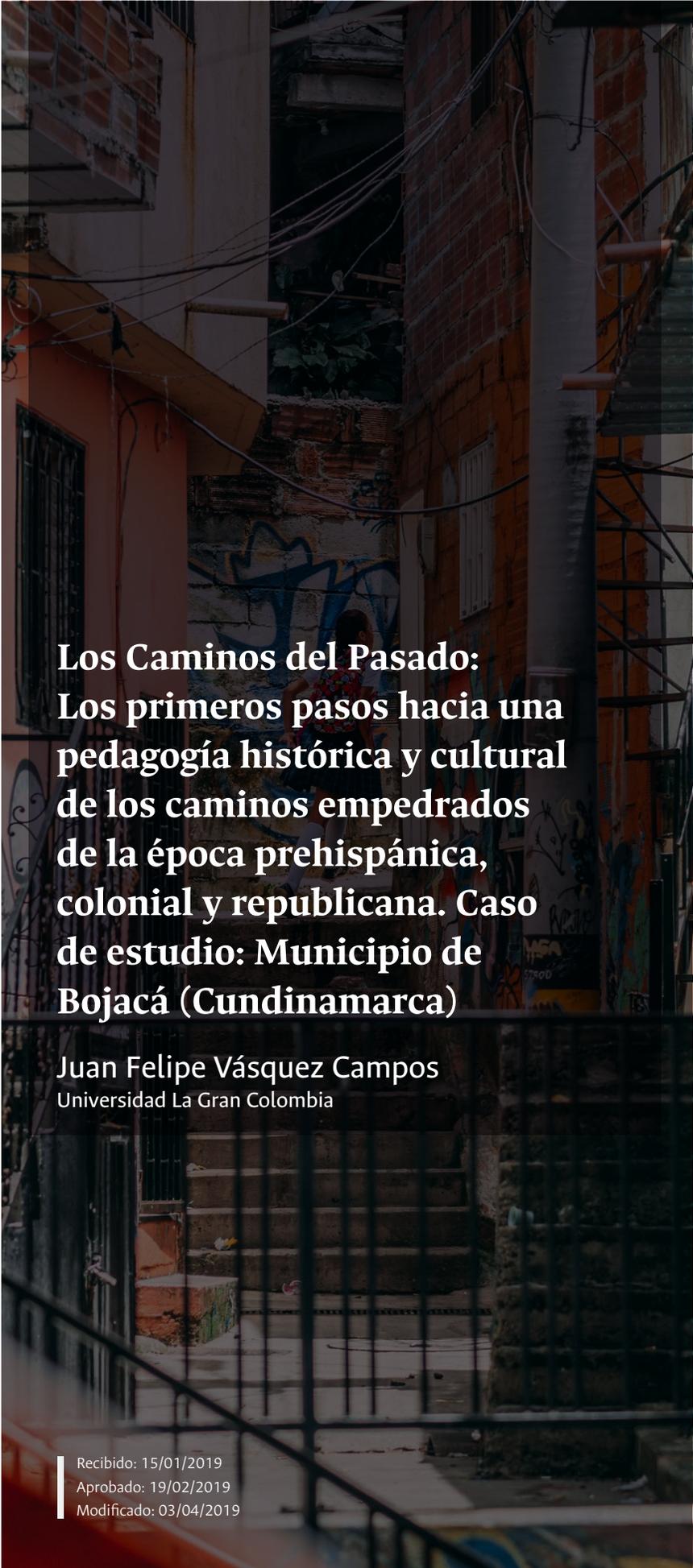
# QUIRÓN

Revista de estudiantes  
de Historia

Vol. 5, N° 11

Julio - diciembre 2019

e-ISSN: 2422-0795



## **Los Caminos del Pasado: Los primeros pasos hacia una pedagogía histórica y cultural de los caminos empedrados de la época prehispánica, colonial y republicana. Caso de estudio: Municipio de Bojacá (Cundinamarca)**

Juan Felipe Vásquez Campos  
Universidad La Gran Colombia

Recibido: 15/01/2019

Aprobado: 19/02/2019

Modificado: 03/04/2019

# Los Caminos del Pasado: Los primeros pasos hacia una pedagogía histórica y cultural de los caminos empedrados de la época prehispánica, colonial y republicana. Caso de estudio: Municipio de Bojacá (Cundinamarca)

Juan Felipe Vásquez Campos\*

## Resumen

La presente investigación es una propuesta pedagógica centrada en salvaguardar y valorar los caminos empedrados en la memoria cultural y material de las comunidades colombianas que los poseen, ya que estos se encuentran en progresiva desaparición física y cultural por culpa de los avances tecnológicos, las nuevas necesidades del transporte terrestre, la expansión del ser humano, y el desconocimiento generalizado sobre el tema. Para la realización del trabajo se tomó como zona de estudio el municipio de Bojacá, debido al deterioro, desuso y desinformación de sus rutas empedradas. Allí se ejecutaron tres macro pasos con sus respectivos micros pasos: Identificación, valoración cultural e histórica, y pedagogía de caminos. Todos estos diseñados con base en la experiencia de trabajo de campo e investigativo propio y de autores relacionados con el tema, lo que da como resultado contenidos de enseñanza enmarcados en las Ciencias Sociales, propios del contexto cercano a las escuelas.

**Palabras clave:** Caminos empedrados, Caminos prehispánicos, coloniales y republicanos, enseñanza de la historia y la cultura, patrimonio cultural, memoria cultural.

---

\* Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad La Gran Colombia. (Bogotá, Colombia).  
Correo: [juanfelipe.vasquez@ulagrancolombia.edu.co](mailto:juanfelipe.vasquez@ulagrancolombia.edu.co)

# The Paths of the Past: The first steps towards a historical and cultural pedagogy of the cobbled roads of pre-Hispanic, colonial and republican times. Case study: Municipality of Bojacá (Cundinamarca)

## Abstract

This research is a pedagogical proposal focused, which safeguards and values the paved roads in the cultural and material memory of the Colombian communities that own them, since these are in progressive physical and cultural disappearance due to technological advances, new needs of land transport, the expansion of the human being, and generalized ignorance of the subject. For carry out the work, the municipality of Bojacá was taken as a study area, due to the deterioration, disuse and disinformation of its cobblestone routes. There, three macro steps were executed with their respective micro steps: Identification, cultural and historical assessment and road pedagogy. All these designed based in the experience of field work and own research and authors related to the subject, which results in teaching content framed in Social Sciences, typical of the context close to schools.

**Keywords:** Cobblestone roads, pre-Hispanic, colonial and republican roads, teaching of history and culture, cultural heritage, cultural memory.

## Introducción

### La desaparición progresiva de los caminos empedrados

Con el paso de la historia, los caminos han sido una vía de transporte y comunicación terrestre que conecta lugares, comunidades, universos culturales y tiempos. Precisamente, los seres humanos han logrado establecerse por todo el mundo, gracias al caminar y su consecutiva apertura de rutas. Con ello se “descubrieron y conquistaron los continentes, (...) caminando el hombre se hizo conquistador y fundador de naciones y de imperios”<sup>1</sup>.

Esto es posible observarlo en Latinoamérica, ya que sus habitantes prehispánicos crearon diferentes caminos que permitieron expandir, conectar y fortalecer su poderío por todo el continente. Posteriormente, tras la llegada de los españoles, se transformaron o se construyeron nuevas rutas hasta configurar una red vial que controlara los nuevos territorios del Reino, hasta establecerse como indispensables durante la época republicana. Por tal motivo, los caminos, a lo largo del

---

1. Roberto Velandia, “Todos los caminos conducen a Santafé”, en *Caminos Reales de Colombia*, coords. Germán Arciniegas, Carl Langebaek, Héctor Llanos, et.al. (Colombia: Fondo FEN Colombia, 1995), 129.

tiempo, han tenido diferentes funciones comerciales, económicas, políticas, culturales, sociales y militares que permiten conocer aún más sobre nuestros antepasados en la actualidad.

De igual forma, esta historia es posible verla en Colombia. Allí, también se crearon complejas redes viales que se ceñían a diferentes finalidades, siendo la evidencia tangible de la forma en cómo se ha transformado el paisaje, y cómo en las sociedades han acaecido cambios a lo largo del tiempo<sup>2</sup>. En consecuencia, los caminos fueron testigos del progreso indígena, el cambio radical que trajo la colonia, y la progresiva adaptación de la república en una sociedad independiente, por lo que nos llevan físicamente al pasado, a vestigios como viviendas antiguas, sitios sagrados o comerciales, restos arqueológicos o zonas de cultivo<sup>3</sup>.

Pero, a pesar de su importancia histórica y cultural, en la actualidad, los caminos presentan una progresiva desaparición, debido a los siguientes tres factores. *El primer factor* es la transformación vial de los caminos. Estos en el país tuvieron su mayor uso hasta 1930 con el transporte a pie o a bestias de carga<sup>4</sup>. Sin embargo, entraron en crisis, debido a los nuevos avances tecnológicos en el ámbito del transporte terrestre, junto a la expansión del ser humano por el espacio geográfico, lo que implicó grandes cambios viales, con el propósito de suplir las nuevas necesidades de carga y velocidad.

Con ello, llega la aparición y distribución progresiva de las vías ferroviarias y las carreteras por el territorio colombiano. Algunas de ellas, hoy en día, siguen la misma ruta, función y orientación de los caminos prehispánicos, coloniales y republicanos. Por lo tanto se encuentran sumergidos bajo pavimento, tierra o rieles<sup>5</sup>; o desusados y descuidados hasta desaparecer poco a poco en la memoria y la naturaleza.

*El segundo factor* es la edificación, urbanización o privatización de las zonas por donde transitan los caminos empedrados. Esto, debido al constante crecimiento y expansión del ser humano por el espacio geográfico, lo que implica su ocupación cerca o sobre las rutas antiguas, destruyéndolas o adaptándolas a vías más accesibles para el tránsito de automóviles; y al conflicto entre lo privado y lo público, entendido como la prohibición de transitar por el camino, encerrándolo u obstaculizándolo.

*Y el tercer factor* es la desaparición de los caminos por la invasión de elementos orgánicos que ocultan u obstruyen los trayectos como: el barro, la lluvia, la caída de árboles y plantas, los líquenes sobre las piedras originales, las remociones de masa, entre otros. Esto perjudica su identificación e investigación sobre sus funciones, trayectos, transformaciones y modos de construcción.

- 
2. GIPRI, *Redescubrimiento de los Caminos Empedrados, Municipio de El Colegio, Cundinamarca* (Colombia: Ministerio de Cultura, 2014), 10.
  3. Marianne Cardale de Schrimppff, "Los caminos al paisaje del pasado", en *Caminos precolombinos: las vías, los ingenieros y los viajeros*, coords. Leonor Herrera, Clark Erickson, Silvia Vidal, et.al. (Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000), 43-85.
  4. Jorge Velandia, "Los caminos reales: retrato viviente de una especie en extinción", en *Caminos Reales de Colombia*, coords. Germán Arciniegas, Carl Langebaek, Héctor Llanos, et al (Colombia: Fondo FEN Colombia, 1995), 13-17.
  5. Roberto Velandia, *Enciclopedia histórica de Cundinamarca* (Colombia: Biblioteca de Autores Cundinamarqueses, 1979), 107.

## Zona de estudio: Municipio de Bojacá (Cundinamarca)

Un ejemplo de estos tres problemas que se encuentran a nivel nacional es el municipio de Bojacá, ubicado en la provincia de la Sabana de Occidente del Departamento de Cundinamarca; limita al Norte con Facatativá, al oriente con Madrid y Mosquera, al occidente con Zipacón, Tena, La Mesa y San Antonio de Tequendama, y al Sur con Soacha.

Debido a la historia prehispánica, colonial y republicana del municipio, se construyó y configuró todo un entramado de caminos, complejo y funcional. Sin embargo, actualmente se encuentra oculto, desusado, destruido, transformado u olvidado, debido a la intervención antrópica, la invasión del entorno natural, y al no reconocimiento histórico, cultural y físico de los trayectos antiguos por parte de algunos jóvenes.

Todo ello evidenciado en la identificación, el tránsito, la documentación y el análisis de diez rutas que poseen o tuvieron piedras originales; es decir, que eran propiamente caminos empedrados (ver figura 1). Además, estos cumplen con características y problemas que aportan ampliamente a la investigación.

## Balance general de los caminos empedrados en el municipio de Bojacá

Al analizar de forma particular cada camino empedrado, se encontraron varias similitudes entre ellos, como: su estado, sus transformaciones y sus restricciones para transeúntes. A su vez, cada uno de estos es afectado por diferentes factores externos, los cuales pueden ser divididos en dos problemas.

El primer problema es toda acción antrópica que ha ayudado o perjudicado al estado, cuidado y preservación de los caminos. Y el segundo problema es el impacto del entorno natural en los trayectos; es decir, la influencia del clima y el material orgánico en el estado y duración de la estructura del camino.

## Intervención antrópica en los caminos empedrados

Durante la identificación y documentación de los caminos, se encontraron las tres siguientes situaciones. Estas son resultado de la influencia directa o indirecta de algunos habitantes del municipio, quienes, por necesidades de transporte, seguridad o desinformación, intervienen en el buen cuidado y preservación del camino.

## La transformación de los caminos del pasado por las carreteras del presente

En Bojacá a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, inició la sustitución progresiva de los caminos por carretables<sup>6</sup>. Posteriormente en la actualidad, las constantes necesidades del transporte han hecho que las carreteras pavimentadas angostas sean la mejor solución a los problemas de viabilidad en el municipio por

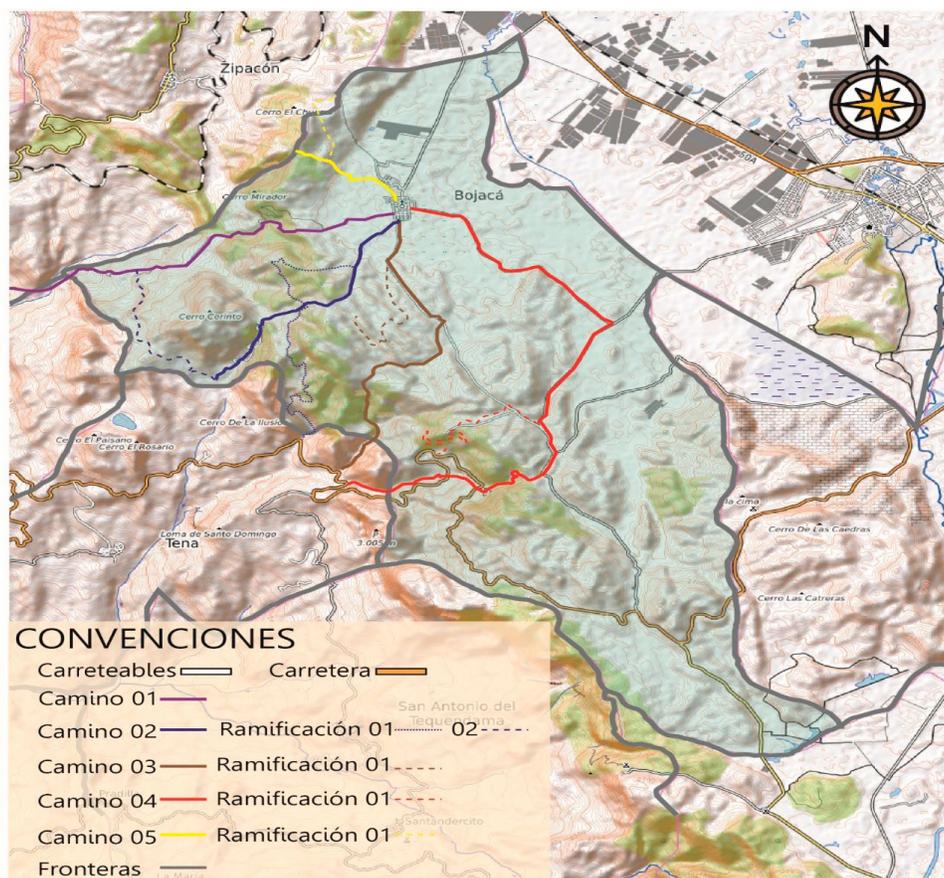
---

6. Estos cambios son posibles de observar al momento de comparar el mapa de Cundinamarca (plancha 227) realizado por el Instituto Geográfico Agustín Codazzi [IGAC] (1951) que se encuentra en el Archivo General de la Nación [AGN], Mapoteca: SMP.2, REF.I-37-227; el mapa del municipio de Bojacá realizado por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE] en 1969 que se encuentra en la Biblioteca Luis Ángel Arango, Mapas y Planos, número topográfico: MC2 Cu-099; el mapa del departamental de Cundinamarca realizado por el [IGAC] en el 2009 que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Colombia, número topográfico: VMJU3D-417; el mapa vía y turístico de Cundinamarca realizado por Instituto Departamental de Cultura y Turismo de Cundinamarca en el 2014, se encuentra en la Biblioteca Nacional de Colombia con el número topográfico VMJU3B-1450.

lo que las transformaciones viales han mejorado en comparación a las carreteras no pavimentadas, muchas de ellas aún con piedras originales debajo del sedimento que evidencian su pasado (ver figura 2).

Todo lo anterior es evidenciado en los mapas que muestran los tipos de vías encontrados en el municipio desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad, y al momento de transitar aquellas rutas que fueron empedradas y han sido transformadas en carretables, pero que poseen tramos donde es posible observar algunas piedras originales, debido a desgastes en la vía (ver figura 2). Por otro lado, algunos cambios fueron realizados por los mismos habitantes de la zona, con el propósito de facilitar el tránsito de automóviles hasta sus propiedades, por lo que, posiblemente, debajo del sedimento y la maleza, se encuentre el empedrado original, o por el contrario, esté removido por completo.

Figura 1. Mapa de los caminos estudiados



Fuente: Stefan Erhardt, Philipp Hochreuther y Martin Schütz. "Sin nombre". (Alemania, s.f.).  
 Extraído de: [https://opentopomap.org/?fbclid=IwAR1jOVEwZpib7iz3fhQ\\_rWdLOsL5DLQNdRTqYmpuCgf8Sa3q9otaGzDx-Q#map=12/4.6952/-74.3356](https://opentopomap.org/?fbclid=IwAR1jOVEwZpib7iz3fhQ_rWdLOsL5DLQNdRTqYmpuCgf8Sa3q9otaGzDx-Q#map=12/4.6952/-74.3356) Fuente de edición: Propia.

A su vez, existen intervenciones viales inacabadas por factores económicos y políticos, junto a las dificultades del terreno que perjudicaron gravemente el empedrado original, removiéndolo; al tiempo que se perdieron otros elementos antiguos, propios de la ruta, como: Muros de piedra, desagües y sistemas de canales.

Para finalizar, estas intervenciones antrópicas provocan un fuerte impacto en la preservación del camino, ya que afectan directamente sus piedras antiguas, removiéndolas u ocultándolas parcial o totalmente con sedimento o cemento. En consecuencia, es necesario salvaguardar los tramos aún empedrados para que se mantengan en buen estado y poder perdurar su existencia y su legado histórico y cultural.

**Figura 2.** Fotografía que evidencia la transformación vial de camino a carreteable



Fuente: Propia

### **Los caminos empedrados en propiedad privada**

Durante los recorridos se observaron diferentes vallas que obstaculizan el tránsito por los caminos cercanos a propiedades privadas (ver figura 3), con el propósito de impedir el paso de desconocidos. Esto perjudica el mantenimiento y cuidado del empedrado, el cual desaparece debajo de la maleza y tierra. Problema que dificulta, en gran medida, su identificación. En consecuencia, es indispensable crear estrategias pedagógicas que enseñen el valor de los caminos empedrados para el municipio, y por ello su necesidad de protegerlos para beneficio de toda la comunidad, claro está, siempre con el respeto hacia las propiedades privadas y su seguridad.

**Figura 3.** Enrejado improvisado para impedir el paso en el camino



Fuente: Propia.

### **El impacto del entorno natural en los caminos empedrados**

Otro problema observado es la gran cantidad de material orgánico, barro y agua encontrado en el empedrado original, principalmente en las zonas más elevadas y alejadas del centro urbano. Por lo tanto, es posible toparse con troncos caídos en medio del recorrido, pequeños hilos de agua entre las piedras, gran cantidad de barro en el sistema de drenaje, moho en las piedras, maleza en tal cantidad que oculta total o parcialmente el camino (ver figura 4 y figura 5).

Todo ello perjudica el tránsito, la documentación y las piedras, dejándolas peligrosas para el paso a pie, y camufladas entre sedimento y plantas. Además, evidencia la falta de mantenimiento, por lo que resulta necesario crear jornadas de limpieza de caminos, junto a la formulación de un proyecto de protección a corto, mediano y largo plazo, para así evitar la acumulación de agua y elementos orgánicos en los empedrados.

**Figura 4.** Tramo empedrado que ejemplifica el deterioro de los caminos en la zona de estudio, debido al agua, el barro y el material orgánico que obstaculiza el sistema de canales y drenajes y oculta las piedras antiguas



Fuente: Propia.

## El no reconocimiento histórico, cultural y físico de los caminos empedrados:

### Trabajo diagnóstico en el aula

Los caminos también presentan un problema dentro de la memoria cultural de las comunidades. Para el caso de la zona de estudio, los jóvenes desconocen la existencia o el legado de las rutas que fueron y son empedradas. Asunto evidenciado en el taller diagnóstico realizado en los grados octavos de la Institución Educativa Departamental Nuestra Señora de la Gracia, jornada mañana; este consta de cinco preguntas que apuntan a conocer los conocimientos previos de los estudiantes sobre caminos, todo enfocado en la tradición oral (historias de vida, mitos y leyendas) como una forma de explorar los caminos empedrados transitados en el pasado<sup>7</sup>, las vivencias cotidiana de los alumnos, junto a sus recorridos regulares como de la casa al colegio, a casas de familia o a zonas de encuentro social (parques, zonas de juego, turismo).

7. Marianne Cardale de Schrimppff, "Caminos precolombinos de las cordilleras de Colombia. Balance y propuestas para el futuro", en *Caminos precolombinos: Las vías, los ingenieros y los viajeros*, coords. Leonor Herrera, Clark Erickson, Silvia Vidal, et.al. (Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000) 269-299.

**Figura 5.** Tramo semi ocultado por la maleza y el barro que ejemplifica el estado de los caminos en la zona de estudio



Fuente: Propia

Por cada pregunta, de los 95 estudiantes que participaron, solamente una media de once respondió. Esto implica que existe un desconocimiento generalizado del tema, por lo que es necesario implementar didácticas en las Ciencias Sociales, con el fin de enseñar los caminos desde su valor cultural e histórico. En consecuencia, su estudio debe ser lo más completo posible: Identificación, documentación histórica, trabajo cultural y pedagógico; todo a favor de salvaguardar el empedrado y las rutas antiguas.

### **La necesidad de salvaguardar los caminos**

Como se explicó en el problema de la investigación: Los caminos poseen un gran valor histórico y cultural, ya que son huellas dejadas por nuestros antepasados. Ellos son el ejemplo de cómo el ser humano ha transformado el entorno para su beneficio; al mismo tiempo que permiten conocer las antiguas formas de transitar, conocer, conectar y proteger el territorio, sea este prehispánico o colonial.

Sin embargo, han pasado a un segundo plano de uso (y en ocasiones desuso) en la actualidad. Ahora, los caminos empedrados, principalmente, son utilizados como una herramienta turística, a diferencia de su papel más que necesario en el pasado. Y si bien esto importante para mantener su legado, es indispensable crear otras estrategias para su divulgación, valoración, enseñanza y protección.

Para ello, a continuación, se mostrarán los primeros pasos que pueden funcionar, y que además, hacen parte de la construcción de una nueva *pedagógica histórica y cultural de caminos empedrados* realizada en el municipio de Bojacá. Por lo tanto, son acciones que ya fueron probadas y analizadas

en la presente investigación que tuvo como objetivo: Proponer una estrategia pedagógica a partir de la enseñanza de las funciones de los caminos de las épocas prehispánica, colonial y republicana de Bojacá, junto a su uso cotidiano y valor cultural actual para el reconocimiento de su legado histórico y cultural en el municipio y en los estudiantes del grado octavo de las Institución Educativa Departamental Nuestra Señora de la Gracia.

### Primer paso: Identificación de caminos

Para iniciar con un proyecto pedagógico de caminos empedrados en un contexto rural determinado, resulta importante conocer las rutas antiguas transformadas o no. De esta manera el presente puede conectarse más profundamente con el pasado, ya que es consciente de las huellas físicas dejadas por generaciones antiguas, las cuales, algunas de ellas se usan, en ocasiones, adaptadas al entorno actual. Al mismo tiempo, con la identificación, inicia el diagnóstico del estado de los caminos, dándoles un balance particular y general de sus problemas y necesidades.

Con ello, más específicamente en la pedagogía, los estudiantes y la comunidad pueden distinguir la profundidad histórica de sus recorridos ceñidos a un pasado en algunos de sus tramos. Por ende, pueden comprender la réplica de sus pasos con aquellos dados por los indígenas y los españoles, y así promover la relación presente-pasado.

Por otra parte, las acciones necesarias para la identificación de caminos se pueden enumerar en tres: *La primera* es observación, análisis y comparación de mapas viales antiguos y actuales. *La segunda* es lectura y análisis de “crónicas, visitas, juicios de tierras, tasas [y] relatos de viajeros”<sup>8</sup>, junto a fuentes secundarias como estudios arqueológicos, históricos e historiográficos. Y *la tercera* es el trabajo de campo. Cabe destacar que las dos primeras acciones son las bases para la última, ya que es indispensable conocer las rutas antiguas para no recorrer trayectos más actuales, y por ende, sin algún pasado empedrado.

### Observación, análisis y comparación de mapas viales antiguos y actuales

Inicialmente en la identificación es importante indagar la mayor cantidad de mapas históricos posibles para lograr acaparar un amplio lapso de tiempo, donde sea posible encontrar rutas antiguas, sean estas prehispánicas, coloniales o republicanas. Esto con el propósito de: Lograr “bosquejar algunas de las rutas y programar las salidas y planificar las entradas a los recorridos por los cuales había que empezar las labores de registro y documentación”<sup>9</sup>; conocer la toponimia de los caminos, de la zona, ríos, montañas, etc., que permitan ser de guía en la zona de estudio; crear una cronología completa de las transformaciones viales de los caminos, junto a la influencia de las construcciones viales o residenciales en su estado y uso; e informarse de la proyección cartográfica, las localidades que conectan los caminos (futuros puntos referenciales en las rutas)<sup>10</sup>, junto a sus posibles orígenes históricos.

8. Ministerio de Cultura de Perú, *Guía de identificación y registro del Qhapaq Ñan* (Perú: Ministerio de Cultura de Perú, 2014), 67.

9. GIPRI, *Redescubrimiento de los Caminos Empedrados, Municipio de El Colegio, Cundinamarca*, 44.

10. Ministerio de Cultura de Perú, *Guía de identificación y registro del Qhapaq Ñan*, 68.

Por otra parte, es recomendable usar hojas de escalas 1/25 000, 1/100 000 y 1/250 000<sup>11</sup>, ya que permiten una visualización y análisis más detallada del entorno, las rutas y sus cambios. Además, pueden usarse rejillas de análisis que faciliten la organización de la información, principalmente nombres importantes, tipo de mapa y rutas, transformaciones, y conclusiones de las comparaciones.

### Lectura y análisis de fuentes primarias y secundarias

Además de los mapas históricos, otros tipos de fuentes como crónicas coloniales de la zona de estudio o sus alrededores, visitas, juicios<sup>12</sup>; peticiones coloniales a la Real Hacienda para la construcción o desvío de caminos<sup>13</sup>; escrituras coloniales y republicanas de haciendas que tuvieron como fronteras caminos reales<sup>14</sup>; e informes de viajes permiten identificar caminos, junto a su posible origen histórico, nombre, funcionalidad e historias. Por ende, el trabajo documental es un paso de suma importancia para completar la investigación antes del campo, y así fortalecer el proceso de identificación en la zona de estudio.

### Trabajo de campo

Finalmente, luego de identificar los caminos empedrados en mapas y variadas fuentes, se procede a recorrerlos y documentarlos. Durante este trabajo de campo es necesario tener en cuenta el estado, las funciones, las estructuras, las transformaciones, los problemas y la relación caminos-comunidad. Todo ello evidenciado con variadas herramientas que permiten realizar una labor completa dentro la zona de estudio. Estas son:

- Una cámara fotográfica de alta calidad que permita documentar visualmente los caminos, de tal manera que sea posible dar a conocer<sup>15</sup>: sus características morfológicas como formas y anchuras de la piedras y ancho de los tramos empedrados; su relación con estructuras asociadas (históricas, arqueológicas o patrimoniales) como muros, sistemas de drenaje, casas coloniales o republicanas, arte rupestre, etc.; sus significaciones sociales, comerciales o culturales como usos, desusos, transformaciones viales o construcciones residenciales, deterioros por el material orgánico y daños por el humano; y su entorno, sitios de interés o puntos referenciales para analizar su relación con el camino.
- Un GPS que marque los trayectos realizados para, posteriormente, plasmarlos en imágenes satelitales que permitan observar el acierto de los pasos dados con los mapas, y así verificar la pertinencia del trabajo de campo. Además, esto permite crear un mapa

11. Ministerio de Cultura de Perú, *Guía de identificación y registro del Qhapaq Ñan*, 67.

12. Ministerio de Cultura de Perú, *Guía de identificación y registro del Qhapaq Ñan*, 67.

13. Sofía Botero, "Elementos para leer palimpsesto: indígenas, caminos, piedras, mulas y caballos en Colombia", *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia* 20 (2006), 274.

14. Orián Jiménez, "Rumores, cartas y caminos en la sociedad colonial", *Historia y Sociedad* 8 (2002), 199-230.

15. Christian Vitry, *Aportes para el estudio de caminos incaico. Tramo Morohuasi- Incahuasi Salta-Argentina* (Argentina: Universidad Nacional de Salta, 1999), 24.

actualizado de los caminos con un levantamiento cartográfico detallado, metro a metro<sup>16</sup>, al tiempo del registro de puntos importantes. Todo volcado en un mapa satelital, con el fin de obtener el dibujo de los recorridos completo con un alto grado de exactitud<sup>17</sup>.

- Formatos de entrevistas (estructuradas o semi-estructuradas) que apunten a un diálogo con los habitantes sobre transformaciones, historias, funciones y toponimia de los caminos empedrados, y así extender aún más la información. Además, la participación de las personas cercanas a la zona estudio ayuda a verificar los recorridos, si fueron empedrados o no.
- Un formato de trabajo de campo que estructure la información, de manera tal que: se correlacione la descripción de lo observado, su fotografía y coordenada, distancia de la ruta, su arquitectura y sus estructuras asociadas (pueden ir acompañadas de dibujos ilustrativos a modo de guía); más tener en cuenta la extensión y tiempo de recorrido a pie, y tipo de camino (principal, ramificación, tramo).

### **Segundo paso: Valoración cultural e histórica. Los caminos más allá de rutas marcadas en mapas**

En el proceso de identificación los caminos pueden ser profundizados desde sus problemas hasta su entorno natural y arqueológico. Sin embargo, es indispensable darles más valor, de tal forma que sea posible *historiar los caminos*, tal como lo define Jiménez:

Historiar sobre los caminos es algo más complejo que trazar su ruta, medir su anchura y localizar en un mapa su recorrido. Es indispensable detectar las formas de significación a lo largo de la historia, y referenciar las huellas que dejaron en la mente de los hombres y las posibilidades que ofrecían para intervenir el territorio.<sup>18</sup>

Por ende, luego del primer paso, es necesario dar otro que dé a los caminos un significado más allá del mapa, aterrizándolos en su papel histórico. No obstante, también es posible darles un valor cultural que aporte una conexión más profunda entre ellos y la comunidad, hasta darles una identidad propia del contexto cercano, y así salvaguardarlos en el espacio físico y en la memoria cultural de los habitantes que viven entre estas vías antiquísimas.

Para ello cada detalle es importante, ya que aportan en gran medida a la valoración de caminos. Una de las tantas formas de lograrlo es lo realizado en la presente investigación. En ella se dio a conocer las funciones de la etapa muisca prehispánica y de la etapa colonial, la toponimia y su relación con la comunidad, los mitos, las leyendas, las historias de vida, los usos cotidianos, y el carácter patrimonial de los caminos empedrados del municipio de Bojacá. Todo enmarcado en una ampliación del término historiar los caminos: *Una pedagogía histórica y cultural de los caminos empedrados*.

16. GIPRI, *Redescubrimiento de los Caminos Empedrados, Municipio de El Colegio, Cundinamarca*, 44.

17. Christian Vitry, *Aportes para el estudio de caminos incaico. Tramo Morohuasi- Incahuasi Salta-Argentina*, (Argentina: Universidad Nacional de Salta, 1999), 24.

18. Orián Jiménez, "Rumores, cartas y caminos en la sociedad colonial", *Historia y Sociedad* 8 (2002), 213.

### **Funciones de los caminos**

Una forma de valorar históricamente los caminos es ahondar en su papel a lo largo del tiempo en Colombia, principalmente en su época prehispánica, colonial y republicana, debido a su más que necesario uso en esos momentos. Esto tiene la finalidad de entender la importancia de las mallas viales del pasado, ya que fueron una herramienta que permitió expandir y conectar núcleos poblacionales (con todos los intercambios culturales, sociales, comerciales y políticos que ello conlleva), para posteriormente aportar al sentido de patrimonio cultural del país.

Por otra parte, las funciones permiten enseñar la historia social, militar, religiosa, comercial y territorial del contexto, ya que los caminos eran importantes en estos ámbitos; cada intención de la ruta es un contenido escolar que puede ser manejado de manera independiente, o también todo puede estar interrelacionado en un mismo espacio pedagógico. En consecuencia, la importancia de manejar el papel histórico de los caminos radica en su gran amalgama de posibilidades en la enseñanza de la historia prehispánica, la colonial y, como añadidura a esta investigación, la republicana cercana a la escuela, lo que ayuda a las didácticas escolares y sus contenidos.

### **Mitos y leyendas de los caminos**

Otra característica encontrada durante el trabajo pedagógico y de campo fue la conexión cultural de los caminos con los habitantes, debido a los mitos y leyendas relacionadas con las rutas antiguas. Estas historias dan cargas simbólicas de gran valor para la protección de los trayectos empedrados, ya que son formas de enseñarlos, dándoles valores culturales cercanos a la comunidad. Por lo tanto, esta puede ser una manera de dar a conocer el tema y profundizarlo dentro del contexto pedagógico, conectándolo con la memoria cultural de los estudiantes.

### **Toponimia**

Los nombres de los caminos describen hechos y significados históricos resumidos en palabras indígenas, coloniales o republicanas; remarcan estilos de vida y formas de pensar. Así pues, las rutas poseen nombres de sitios o elementos ancestrales, santos católicos, eventos libertarios, barrios antiguos, haciendas coloniales o republicanas, puntos de descanso.

En resumen, la toponimia amplía el conocimiento del contexto, su posible origen histórico y su identificación, contenidos que pueden fortalecer la enseñanza de la historia y de la cultura de la comunidad, debido a la carga simbólica que los nombres tienen para la comunidad, por lo que suelen mantenerse. De allí la relevancia de indagar profundamente en esta fuente sobre caminos.

### **La cotidianidad en los caminos**

Los caminos, al estar sometidos a cambios viales, quedan sin su empedrado, sea destruido u ocultado. Sin embargo, su ruta o algunos tramos sobrevivieron hasta la actualidad. Estos trayectos antiguos son usados por los habitantes, quienes en su vida diaria se transportan hasta diferentes puntos sociales, familiares, laborales, escolares, etc. En consecuencia, se mantiene el legado del uso, por lo que, desde

esta premisa, se replican los pasos del pasado frecuentemente. Solamente es necesario crear esa conciencia de conexión pasado-presente para fortalecer la valoración histórica y cultural de los caminos.

Para ello es importante crear formas de conocer los usos cotidianos de los caminos, como por ejemplo el uso de la cartografía social, historias de vida, entrevistas a habitantes sobre su día a día, creación y lectura de crónicas literarias que nombren rutas comunes, junto a sus características. En suma, diseñar didácticas en el aula y en la zona de estudio que permitan conocer la conexión diaria de la comunidad con sus trayectos.

### **Tercer paso: Pedagogía de Caminos**

Cada información encontrada y organizada puede ser un bloque que fortalece el vínculo comunidad-caminos. Una de las tantas formas de hacerlo es la enseñanza de la historia y la cultura de la zona de estudio con las rutas antiguas que fueron o son empedradas, tal como se hizo en la investigación. En ella se tomaron las características históricas, culturales y cotidianas de los caminos, todo plasmado en una cartilla pedagógica que funciona como una herramienta didáctica para el docente al momento de enseñar el contexto cercano a la institución educativa rural.

La cartilla consta, en términos generales, de todo lo realizado en el paso anterior más un trabajo de aula dividido en tres sesiones. La primera sesión fue el taller diagnóstico ya explicado en el problema. La segunda sesión constó de la explicación del producto didáctico con todo lo realizado en la investigación, página a página, detalle a detalle; esto en compañía de fotografías que ilustran el estado de los caminos y amplían la información escrita e iconográfica. Y la tercera sesión permitió conocer lo aprendido con los estudiantes, quienes realizaron un taller piloto que apuntaba al mejoramiento de lo trabajado.

Este ejemplo puede ser el inicio de la pedagogía de caminos. Sin embargo, cualquier forma estudiada, calibrada y probada en la escuela o fuera de ella que enseñe sobre sus características culturales, históricas, sociales, comerciales, turísticas y cotidianas es de suma importancia para salvaguardarlos.

Por ello, la ampliación de los estudios de caminos es su enseñanza a la comunidad, siendo un paso indispensable. Todo con el propósito de generar interés por el pasado en el presente, en donde los estudiantes y los habitantes sean partícipes de los contenidos de enseñanza, al tiempo que aprenden en espacios familiares o cercanos, lo que puede facilitar el arraigo cultural<sup>19</sup> (para este caso arraigo por los caminos, su valor histórico y cultura).

### **Conclusiones y reflexiones: Los siguientes pasos para una pedagogía histórica y cultural de los caminos empedrados**

Los tres pasos explicados anteriormente dan luz sobre cómo los caminos pueden ser salvaguardados. Sin embargo, se encuentran en un estado de mejoras constantes, debido a la gran amplitud del tema y sus necesidades. Por lo tanto, es importante añadir más trabajos a cada paso hasta posibilitar un mayor impacto pedagógico en la comunidad y las rutas antiguas. Entre estos se encuentran:

---

19. Cristófol-A Trepal, *Procedimientos en historia. Un punto de vista didáctico* (España: Editorial Graó), 130.

### Fortalecimiento de las técnicas de identificación

A pesar de documentar los problemas que el empedrado posee y las distancias de las rutas dentro de la zona de estudio, hace falta más trabajo de campo como medición de piedras y su posible origen, anchura del camino y estudio de suelo. Al mismo tiempo en el trabajo documental es necesario ahondar en las peticiones de construcción de caminos a la Real Hacienda (Botero, 2006)<sup>20</sup>, mapas coloniales y republicanos, mejoramiento de caminos y hecho históricos relacionados con ellos, con el fin de determinar su posible origen histórico.

### Pedagogía “Integral” de caminos

Durante la investigación los caminos también se presentaron como una herramienta pedagógica inter y multidisciplinar. Con ellos es posible conjugar la enseñanza de la biología con la geografía, debido a los espacios naturales que rodean algunos tramos altos, lo que también posibilita didácticas del cuidado del medio ambiente en las zonas donde se encuentran problema de mal uso de los recursos naturales; la creación de espacios de convivencias dados al intercambio social y cultural entre estudiantes para fortalecer vínculos o solución pacífica de conflictos; y finalmente, toda forma que el docente encuentre para usar los caminos, y así valorarlos y cuidarlos.

### Trabajo participativo de la comunidad

La interacción entre la comunidad bojaquense y la investigación permitió organizar y diseñar el contenido cultural que fue enseñado en el aula. Sin embargo, es importante construir más vínculos que impacten en mayor medida a la valoración y cuidado de los caminos. Para esto la creación de un grupo de Vigías del Patrimonio que trabaje los problemas de las rutas empedradas fomenta un contacto más directo con ellas, al tiempo que integra a la población estudiantil y los interesados en participar.

## Bibliografía

- Christian Vitry. 1999. *Aportes para el estudio de caminos incaico. Tramo Morohuasi- Incahuasi Salta-Argentina*. Argentina: Universidad Nacional de Salta.
- Cristófol-A Trepal. 2009. *Procedimientos en historia. Un punto de vista didáctico*. España: Editorial Graó.
- GIPRI. 2014. *Redescubrimiento de los Caminos Empedrados, Municipio de El Colegio, Cundinamarca*. Colombia: Ministerio de Cultura.
- Jorge Melo. 1995. Prólogo. Los caminos reales: retrato viviente de una especie en extinción. En *Caminos Reales de Colombia*, coords. Germán Arciniegas, Carl Langebaek, Héctor Llanos, et.al., 13-17. Colombia: Fondo FEN Colombia.

---

20. Sofía Botero, “Elementos para leer palimpsesto: indígenas, caminos, piedras, mulas y caballos en Colombia”, *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia* 20 (2006), 274.

- Marianne Cardale de Schrimpff. 2000a. Caminos precolombinos de las cordilleras de Colombia. Balance y propuestas para el futuro. En *Caminos precolombinos: Las vías, los ingenieros y los viajeros*, coords. Leonor Herrera, Clark Erickson, Silvia Vidal, et.al, 269-299. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Marianne Cardale de Schrimpff. 2000b. Los caminos al paisaje del pasado. En *Caminos precolombinos: Las vías, los ingenieros y los viajeros*, coords. Leonor Herrera, Clark Erickson, Silvia Vidal, et.al, 43-85. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ministerio de Cultura de Perú. 2013. *Guía de identificación y registro del Qhapaq Ñan*. Perú: Ministerio de Cultura de Perú.
- Orián Jiménez Meneses. 2002. Rumores, cartas y caminos en la sociedad colonial. *Historia y Sociedad* (s.f.) ,199-230.
- Roberto Velandia. 1979. *Enciclopedia histórica de Cundinamarca*. Colombia: Biblioteca de Autores Cundinamarqueses.
- Roberto Velandia. (1995). Todos los caminos conducen a Santafé. En *Caminos Reales de Colombia*, coords. Germán Arciniegas, Carl Langebaek, Héctor Llanos, et.al., 113-134. Colombia: Fondo FEN Colombia.
- Sofía Botero. 2006. Elementos para leer palimpsesto: indígenas, caminos, piedras, mulas y caballos en Colombia. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 20 (s.f.): 265-287.



# QUIRÓN

---

Revista de estudiantes  
de Historia

Vol. 5, N° 11

Julio - diciembre 2019

e-ISSN: 2422-0795

## RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

---

**Carolina Abadía Quintero,**  
*De cómo salvar el alma. Estudio  
de la religiosidad popular,  
devocional y testamental en  
Santiago de Cali (1700-1750)*

Sergio Alejandro Toro Cifuentes  
Universidad del Valle

Recibido: 30/01/2019.  
Aprobado: 03/03/2019.  
Modificado: 20/06/2019.

### Reseña Bibliográfica

## **Carolina Abadía Quintero, *De cómo salvar el alma. Estudio de la religiosidad popular, devocional y testamental en Santiago de Cali (1700-1750)*, segunda edición. Cali: Editorial Universidad del Valle, 2018. 136 pp.\***

### Sergio Alejandro Toro Cifuentes\*\*

Esta obra, que surge de una tesis de Maestría en Historia —presentada en el 2014 en la Universidad del Valle—, es un muy interesante aporte al conocimiento del hecho religioso, y en particular de la religiosidad popular católica, en la ciudad de Santiago de Cali durante la primera mitad del siglo XVIII. Se trata de un libro bien escrito, claro en sus objetivos y argumentos, que indaga sobre una temática que había sido poco explorada para el caso de las poblaciones del otrora Nuevo Reino de Granada, pero que en la actualidad despierta un interés innegable.

En palabras de la autora, la obra busca estudiar “las prácticas religiosas ligadas a las formas de sociabilidad gestadas por los fieles caleños para vivificar su fe” a fin de comprender, por un lado, las dinámicas religiosas cifradas en la vida cotidiana colonial, así como las diversas motivaciones que llevaban a los sujetos a integrarse culturalmente como devotos de la religiosidad popular católica. Para el estudio de dicha problemática la autora opta por la perspectiva del microanálisis, caracterizada, entre otros aspectos, por la reducción de la escala de observación, la elección de un espacio-tiempo bien determinado y el estudio intensivo del material documental. Algunas de las

---

\* Carolina Abadía Quintero es magister y licenciada en Historia de la Universidad del Valle y candidata al título de Doctorado en Historia de El Colegio de Michoacán en México. Actualmente se desempeña como docente contratista del Departamento de Historia de la Universidad del Valle y sus líneas o áreas de interés tienen que ver con la historia de la Iglesia Católica en América Latina, historia del fenómeno religioso e historia regional del suroccidente colombiano. Entre algunas de sus publicaciones se encuentran: “Acercamiento a los debates jesuitas. Estudio de prensa. Santiago de Cali, 1850-1855” (artículo); “Aproximación al estudio de la Diócesis de Cali” (libro); y “Entre embajadores, cartas y papas: la correspondencia española desde Italia y las informaciones tridentinas, siglo XVI” (artículo).

\*\* Estudiante de Licenciatura en Historia de la Universidad del Valle (Cali, Colombia).  
Correo electrónico: sergio.toro@correounivalle.edu.co

nociones que orientan el ejercicio de investigación son, precisamente, las de “sociabilidad”, “fiesta”, “cofradía”, “milagro”, “muerte”, entre otras. Todas ellas relacionadas con lo que bien podría denominarse como la dimensión social del hecho religioso.

Ahora bien, en términos interpretativos el concepto de “religiosidad popular” constituye el eje central de la obra. Aunque se trata de una categoría de análisis variada en sus usos y definiciones, la mayoría de los autores coinciden en identificarla con aquellas prácticas o formas de vivencia de la fe que no se ajustan estrictamente —en el contexto propio de la época que se esté considerando— a la ortodoxia institucional católica. La autora retoma los aportes de Elías Zamora Acosta, Julio Caro Baroja y Michel Vovelle, entre otros, para afirmar que la religiosidad popular colonial, en tanto conjunto de prácticas sociales y religiosas, estaba fuertemente acendrada en la mentalidad colectiva de la época, y que su gestación no debe entenderse de manera ajena o en contra de lo establecido por las autoridades religiosas, sino más bien como un conjunto de formas no oficiales de vivir la fe en la práctica. La religiosidad popular resultaba así como la manifestación de los modos como las personas entendían y asimilaban sus creencias y preceptos religiosos.

En relación con las fuentes es necesario señalar que la mayoría de los documentos consultados por la autora proceden de los fondos Cabildo–Consejo y Escribanos del Archivo Histórico de Cali. Del primero se consultaron las series Correspondencia, Autos y Bandos en los cuales, afirma Abadía Quintero, es posible encontrar información relacionada con las quejas, sugerencias y decisiones del cabildo de la ciudad en relación con las prácticas religiosas “escandalosas” y “poco adecuadas” de los negros, indios y libres de todos los colores. Del fondo Consejo y Escribanos, por otra parte, se realizó la revisión de un número importante de testamentos y de poderes para testar (78 en total) que permitieron el análisis de las cláusulas devocionales y de advocación divina, así como las formas en que cada uno de los testadores imaginaba y edificaba sus prácticas de salvamento divino. El estudio de estos documentos se complementó, además, con la consulta de las Constituciones Sinodales de Popayán de 1617 y 1717.

El libro está dividido en dos partes y consta, a su vez, de tres capítulos. En la primera, titulada “Las transgresiones cotidianas a la religiosidad popular en Santiago de Cali (1700-1750)”, se analizan las vivencias populares de la fe católica a partir de las fiestas de santos, los milagros y las procesiones. El objetivo específico de este capítulo inicial consiste, precisamente, en explorar las diversas prácticas públicas en las que se denotaban tales devociones a fin de adentrarse en la acción religiosa gestada por los pobladores caleños, así como en las formas y actitudes que profesaban como fieles católicos.

En relación con el milagro, por ejemplo, se afirma que este constituía un mecanismo de control de la feligresía que era interpretado como mediación entre el cielo y el mundo terrenal. Por lo general, afirma Abadía Quintero, los milagros solían manifestarse antes o después de una catástrofe, siendo asociados en la mayoría de las ocasiones como síntoma del estado de relajamiento de la vida cristiana. La autora toma por caso la historia de la advocación de Nuestra Señora de Las Mercedes, patrona de la ciudad, que a mediados de 1700 protagonizó el milagro de enviar la lluvia al campo después

de un mal tiempo de sequía, y de haber “sudado” y “llorado” copiosamente logrando convocar gran romería a su alrededor. El milagro y el santo eran pues objetos de expresión de la emotividad de la comunidad de fieles, quienes veían en este hecho excepcional la manifestación de Dios en la tierra.

Respecto a las fiestas y las procesiones se afirma, por otro lado, que estas representaban una simbiosis festiva tanto de los elementos religiosos masificados por el Concilio de Trento como de los deseos, interpelaciones, rasgos culturales, actitudes y necesidades propias de los sujetos coloniales frente a las doctrinas católicas. Las fiestas del mundo colonial resultaban así de una conjunción entre piedad y desenfreno, y su manifestación era vivo ejemplo del tipo de religiosidad barroca, inaugurada con Trento, que se estableció en Hispanoamérica.

En la segunda parte del libro, denominada “De cómo salvar el alma. Prácticas testamentarias en Santiago de Cali (1700-1750)”, se propone por otro lado el estudio de la religiosidad testamental de los fieles caleños –en particular, de las personas de mayores recursos económicos– a partir de la revisión de las cláusulas y las advocaciones religiosas vertidas en los testamentos y poderes para testar. Con base en el análisis de algunos casos particulares, así como del recuento estadístico del estado en que se hallaban los testadores y el número de advocaciones celestiales presentes en la documentación, la autora afirma que los testamentos, lejos de ser fuentes rígidas que organizaban las deudas y posesiones de sus autores, se constituyen como un recurso empírico clave a la hora de comprender el grado de devoción y participación de los sujetos en el proyecto religioso católico, dejando entrever además las diversas redes de solidaridad –pasadas, presentes y futuras– que se tejían en torno a la muerte.

En el último capítulo, “Así se alcanza la salvación: las disposiciones materiales y espirituales del bien morir”, se plantean algunas reflexiones finales a propósito de las prácticas mortuorias de los fieles caleños que, en el imaginario colectivo de la época, debían servir como una suerte de “sufragios” que permitieran al difunto alcanzar la salvación de su alma: el tipo y la proporción de la mortaja, el número de misas que debían celebrarse en su nombre, las donaciones, novenas, obras pías y limosnas, entre otras prácticas orientadas hacia dicho fin. El testamento, afirma la autora, no sólo constituía por tanto un medio sacramental que permitía a los testadores disponer sobre la organización de sus posesiones materiales, sino también, y ante todo, sobre los actos espirituales y religiosos que garantizarían su salvación eterna: la caridad, la piedad, la sencillez y, no menos importante, la demostración pública del amor a Dios.

El libro de Carolina Abadía Quintero constituye, de este modo, un esfuerzo por adentrarse en las prácticas menos conocidas de la mentalidad religiosa de una época que, aunque distante en el tiempo, resulta clave para la comprensión de nuestra contemporaneidad. Un esfuerzo por entender las dimensiones sociales de una religión que de diversas maneras y en distintas épocas ha moldeado lo que ha sido y sigue siendo nuestra cultura. Hoy, quizá menos que en el pasado, las mismas preocupaciones de los sujetos coloniales siguen estando presentes en la vida de los seres humanos: la muerte, la salvación, el miedo, la creencia ferviente en una divinidad, entre otros aspectos. Este libro nos permite visualizar, así, la historicidad de los modos en que una sociedad particular y, en este caso, los fieles católicos de la Cali del siglo XVIII interpretaban y otorgaban sentido al mundo y la realidad en que vivían.



# QUIRÓN

Revista de estudiantes  
de Historia

Vol. 5, N° 11

Julio - diciembre 2019

e-ISSN: 2422-0795

RESEÑA

**Marcia Cury, *El Protagonismo popular chileno. Experiencias de clase y movimiento sociales en la construcción del socialismo, 1964- 1973.***

Luis Eduardo Reyes Muñoz

Universidad Academia de Humanismo Cristiano

Recibido: 05/02/2019.

Aprobado: 04/03/2019.

Modificado: 20/06/2019.

## **Marcia Cury, *El Protagonismo popular chileno. Experiencias de clase y movimiento sociales en la construcción del socialismo, 1964- 1973.* (Santiago de Chile: Editorial Lom, 2018), 290 pp.**

Luis Eduardo Reyes Muñoz\*\*

Marcia Cury es una investigadora de origen brasileña, nacida en la ciudad de São Paulo. Tiene el grado de Doctora en Ciencia Política obtenido en 2013 en la Universidad Estatal de Campinas. Su área de interés es la historia social y política de América Latina, en especial lo que respecta a las luchas de los pueblos latinoamericanos.

El libro de Marcia Cury gira en torno a la historia social chilena, se concentra específicamente en las experiencias de los trabajadores chilenos en el siglo XX; para esto mira con especial interés cómo se desarrolla el sindicalismo en los centros de producción y en la vida cotidiana de los trabajadores que se encontraban comprometidos por la construcción del socialismo, en cuanto su vida en el barrio y sus tradiciones comunitarias. Cury se interesa en la historia de los trabajadores chilenos en una relación dentro de los movimientos sociales y los partidos políticos, la cual se encuentra más allá de la historia del movimiento obrero, enfocándose en las mismas luchas de los pobladores, sus movilizaciones y relaciones sociales. En este sentido, lo novedoso de esta investigación se encuentra en que busca una lógica de actuación de las clases populares, lo cual es el despliegue de distintas prácticas de los trabajadores en Chile, la cual va forjando su identidad política.

El punto de partida de la investigación de Cury es el interés por los protagonistas menos conocidos del proceso de la Unidad Popular: los trabajadores chilenos, junto con sus prácticas políticas. Esta perspectiva se encuadra por lo planteado por E. P. Thompson, basado en la historia desde abajo que intenta visibilizar a los sujetos ignorados por la historia dominante, rescatando la experiencia de vida, tanto por dentro, como fuera del espacio de trabajo de los sectores urbanos de Santiago. Esto implica las luchas de la clase trabajadora por democratizar la sociedad, sus prácticas políticas y su relación con la izquierda del siglo XX.

---

\* Licenciado en Historia con Mención en Estudios Culturales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Santiago de Chile). Correo electrónico: luisreyesmunoz@gmail.com

La hipótesis con la cual trabaja la autora es sobre la reapropiación del proyecto socialista por los mismos trabajadores, y esto es porque compartían proyectos políticos entre sectores populares de clase trabajadora y los partidos políticos de izquierda, demostrando que este sentimiento en común se caracterizaba por la existencia de un consenso, tensiones y conflictos, con influencias mutuas. De esta forma evidencia cómo los trabajadores chilenos pensaron las propuestas de gobierno y las articularon con sus propias formas de organización. El objetivo que la autora se plantea es analizar la actuación de la clase trabajadora en la construcción del socialismo en Chile a partir de diferentes formas de expresión, considerando movimientos institucionales como los sindicatos, los movimientos sociales y las organizaciones de trabajadores. Además, busca interpretar la relación histórica entre los trabajadores, sus organizaciones y el gobierno.

Este ejercicio político se vio reflejado en las presiones que se ejercieron por la profundización y ampliación del proyecto original de la Unidad Popular, en especial, el interés por la participación de los trabajadores, la cual se expresó en la toma de fábricas y enfrentamientos desde lo cotidiano contra los patrones y jefes. Los trabajadores desencadenaron un proceso de evolución en las transformaciones propuestas por el gobierno. Es un análisis con elementos de gran importancia para la reflexión de los esfuerzos y los proyectos de participación popular encaminadas hacia el socialismo, la relación entre gobierno, partidos y movimientos sociales como una dimensión de gran importancia para profundizar la democracia.

El texto se encuentra dividido en 5 capítulos. En el primero, “El movimiento obrero y la cuestión social en el debate político”, se aborda la forma en que se realiza la participación de diferentes grupos políticos en el proceso de modernización del Estado desde la década de 1930, este proceso influyó tanto su conformación como el desenvolvimiento de estos grupos en décadas posteriores, en especial para los movimientos sociales y de la izquierda, teniendo como propuesta central los aspectos esenciales del desenvolvimiento del movimiento obrero chileno y las estructuras generadas en su formación. El segundo capítulo se llama: “Construyendo identidades: las luchas desde lo cotidiano”, en él se analizan las experiencias de vida de los trabajadores fuera del mundo del trabajo, demostrando que existen elementos en las condiciones de vida comunes en sus experiencias, como lo son las condiciones precarias, como en los movimientos sociales por la vivienda que congregó etapas de conflictos social y lucha política.

En un tercer capítulo, titulado “La hora y el momento de la revolución: Proyectos de transformación social”, se examinan distintos proyectos políticos que se encontraban en disputa, los cuales se ubicaban dentro del contexto de interferencias políticas y movilización social, desde finales de los cincuenta. Para entender el triunfo de la Unidad Popular, es importante analizar aspectos del gobierno de Frei Montalva, debido a su propuesta de “integración social”, que buscaba ocupar los espacios que no eran del interés de la izquierda. Se analizan también los debates internos de la izquierda y sus divergencias, que se extendieron incluso al gobierno de la Unidad Popular.

En un cuarto capítulo “Trabajadores al poder, de la participación propuesta a la participación vivida” se presentan las características generales de las aplicaciones de las propuestas de la Unidad Popular y se analizan las formas en que fueron asumidas en su gobierno, formas de expresión

y organización de trabajadores, junto con sus motivaciones al comprometerse con la construcción del socialismo, lo que muestra cuál fue la conducta de la clase trabajadora en relación a los primeros pasos de la participación en este proceso político propuesto por el gobierno popular.

Finalmente, con “Crear, crear, poder popular”, donde se relata la gran movilidad popular que se producía en el país, junto a una intensa polarización política, la amplia participación social que se da en la superación del mismo programa del gobierno de las juntas de abastecimiento y control de precios, la creación de cordones industriales y de comandos comunales. El compromiso popular se expresaba en el esfuerzo de la clase trabajadora para el sostenimiento del proceso y transformación que se desarrollaba en el país, lo que configuraba nuevas etapas de las luchas sociales con diferentes formas de organización, con acciones ligadas a la izquierda política.

De la investigación de Marcia Cury se puede concluir que la década de 1960 fue crucial para la historia de Chile, en este periodo se radicalizaron las posturas políticas entre dos proyectos fuertemente antagónicos que coincidían en el afán de congregarse apoyo popular. Mientras uno apostaría por integración social, el otro sería más rupturista, teniendo la pretensión de llegar al socialismo por la vía pacífica. En los esfuerzos para la creación de este último se sucedieron fuertes enfrentamientos al interior y exterior de esta coalición política, sin embargo, se pudo llegar a la creación de la Unidad Popular que congregó fuerzas de izquierda y aliados provenientes del centro bajo la perspectiva de la creación de una sociedad socialista bajo las normas legales vigentes, este fue el comienzo del “experimento chileno” el cual no tenía parangón en el mundo. Este “experimento chileno” se analiza con la finalidad de visibilizar cuales fueron las dinámicas culturales y sociales detrás de las acciones ejercidas por los trabajadores chilenos, por esto se recurre a elementos conformantes de su propia identidad, reconstruyendo su historia en el mundo del trabajo y fuera de él, tanto en un marco individual como grupal, su actuación como movimiento de trabajadores citó a entes colectivos y contribuyeron significativamente a la democratización de la sociedad.

El proyecto de la vía chilena al socialismo se encontraba relacionado con la tradición histórica de la izquierda de participación social basado en los movimientos de los trabajadores, la izquierda y la clase trabajadora. Estos compartían un proyecto político, lo que permitió apropiarse de la propuesta de la Unidad Popular, por su carácter de clase y por sus transformaciones sociales, lo que se reflejó en la gran movilidad popular que produjeron movimientos de huelgas, enfrentamientos en contra de la institucionalidad y el cuestionamiento a algunas propuestas que se emitieron de la misma oficialidad cuando no convencieron a las bases sociales, lo que significó una importante tensión cuando esta coalición llegó al gobierno. La movilización de los trabajadores tenía como fin proteger el gobierno popular que lo sentían como propio, en este marco su actuación es directa, autónoma y no se limita a lo propuesto por la UP, entrando en conflicto con la visión idealizada de democracia en el proyecto socialista.

La autora para la realización de la investigación hace uso de diversas fuentes historiográficas, en especial periódicos, revistas y prensa obrera de la época mencionada, además de documentos provenientes de las mismas empresas en donde se desempeñaban los trabajadores estudiados, desde las

ligadas al mundo textil hasta compañías de cervezas y documentos estatales del gobierno de Allende como es el caso de su programa de gobierno. El trabajo con fuentes también incluye análisis de *films* que retratan la vida de la época señalada y la música que acompañaba a este movimiento político. Finalmente se enriquece con los testimonios de los protagonistas mediante el uso de entrevistas que sin duda vienen a contribuir con las vivencias en primera persona sobre este proceso social y político.

La investigación de Marcia Cury representa una valiosa contribución para la historia de Chile, y un aporte historiográfico, debido a que las investigaciones sobre las vivencias de la clase trabajadora chilena en contextos de su vida diaria en un periodo tan importante como la Unidad Popular son escasas. Este libro viene a enriquecer el estudio de las clases populares del Chile de Allende, capaz de establecer un importante diálogo con publicaciones como “*La nueva canción chilena, el poder político de la música, 1960- 1973*” de Patrice McSherry, la cual analiza parte de las letras de este movimiento cultural y musical que cantaba las vidas y las luchas de la gente común; “*Cuando hicimos historia, la experiencia de la Unidad Popular*”, el cual es una colección de estudios coordinado por el profesor Julio Pinto que rescata el proceso social dirigido por el programa de gobierno de Allende y como fue adoptado por diferentes organizaciones sociales; y finalmente con “*Fiesta y drama. Nuevas historias de la Unidad Popular*”, que es una continuación de libro anterior, en donde se estudian otras organizaciones sociales y actividades ligadas a este gobierno. Todas contribuciones en dirección de visibilizar las experiencias que no han sido conocidas de la clase trabajadora y los sectores populares de esta época.

Todo este protagonismo popular de fines del gobierno de Allende fue silenciado y censurado luego de la instauración de la dictadura militar de Augusto Pinochet, que sembró el terror y la represión frente a quienes se encontraban cercanos al proyecto de la vía chilena al socialismo. Este elemento le da mucha importancia a esta investigación debido a que es imprescindible sacar del olvido el protagonismo que tuvieron los trabajadores chilenos en la coyuntura estudiada, pues nos convoca a no olvidar el poder transformador de los movimientos de los trabajadores y, así mismo, crear nuevas formas de acción para profundizar la democracia.



# QUIRÓN

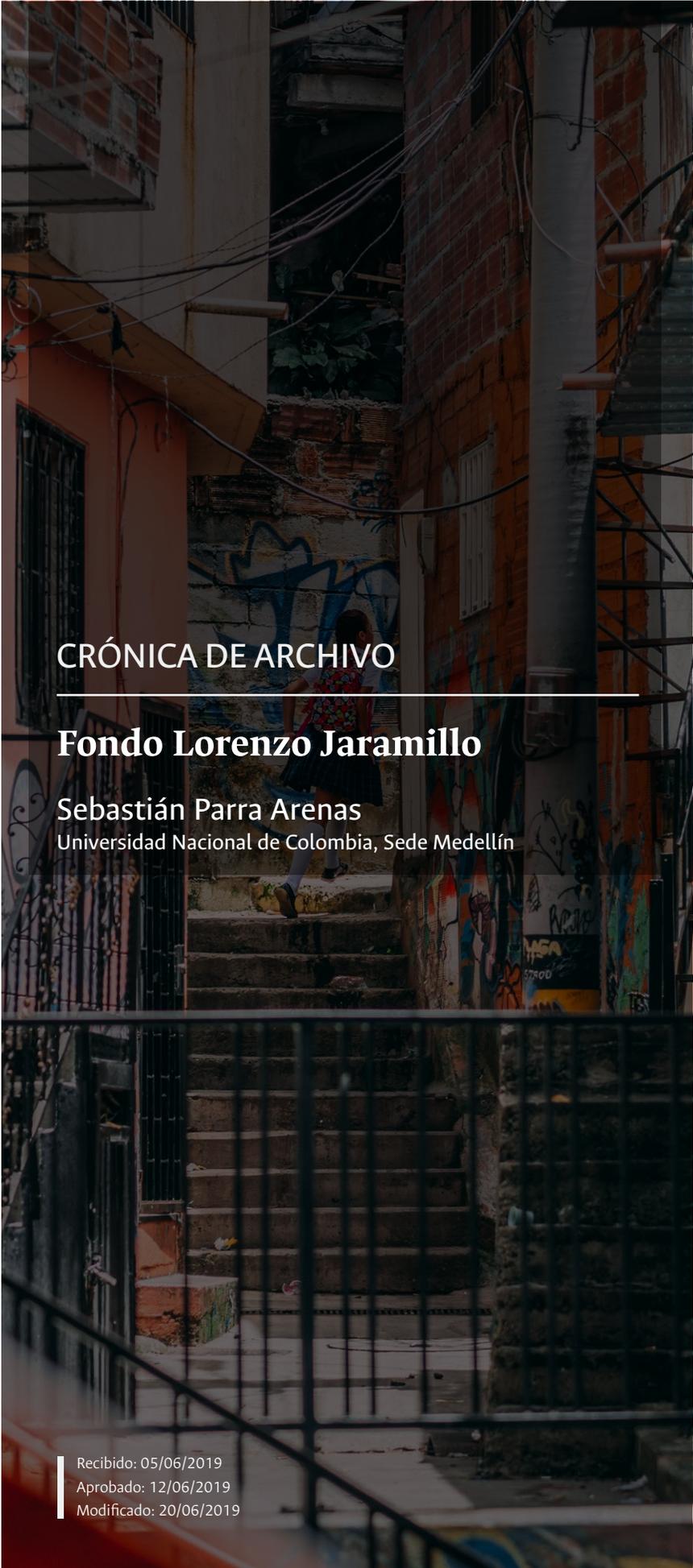
---

Revista de estudiantes  
de Historia

Vol. 5, N° 11

Julio - diciembre 2019

e-ISSN: 2422-0795



CRÓNICA DE ARCHIVO

---

## Fondo Lorenzo Jaramillo

Sebastián Parra Arenas

Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín

Recibido: 05/06/2019

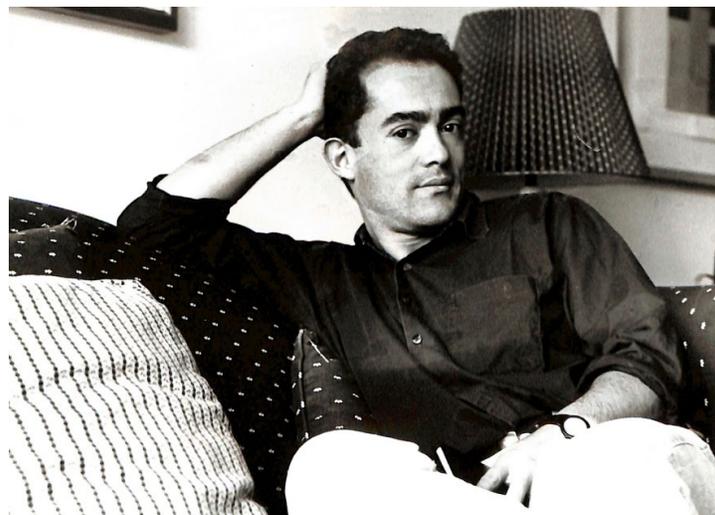
Aprobado: 12/06/2019

Modificado: 20/06/2019

# Fondo Lorenzo Jaramillo

Sebastián Parra Arenas\*

Figura 1.



**Fuente:** Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, Biblioteca Efe Gómez, Sala Patrimonial Jaime Jaramillo Uribe, Fondo Lorenzo Jaramillo, Caja 15, Paquete 12, Fotografías personales.

La Sala Patrimonial Jaime Jaramillo Uribe, ubicada en la biblioteca Efe Gómez de la Universidad Nacional de Colombia sede Medellín, posee el archivo personal del pintor ya fallecido<sup>1</sup>, Lorenzo Jaramillo Mora. Dicho fondo hace parte de la donación que realizó a la Universidad su hermana y heredera Rosario Jaramillo. Este reconocido artista del siglo XX trabajó lenguajes como la pintura, el dibujo, la ilustración, el grabado y la escenografía. Lorenzo Jaramillo se distinguió entre los artistas de su generación por la particularidad de los rasgos en su trazo, fuerte, expresivo, robusto; su interés profundo y evidente por la figura humana, abordada desde distintas dimensiones de la condición humana, sus pasiones, emociones y deseos; además de la utilización del color, siempre intenso y expresivo en sus trabajos pictóricos.

---

\* Estudiante de Artes Plásticas de la Universidad Nacional de Colombia sede Medellín (Medellín, Colombia) y estudiante auxiliar de la Sala Patrimonial Jaime Jaramillo Uribe. Correo electrónico: sparraa@unal.edu.co

1. Hamburgo, 26 de septiembre de 1955-Bogotá, 21 de febrero de 1992.

Con el ingreso de este fondo a la Sala Patrimonial, el equipo de trabajo asumió el reto de organizar archivísticamente estos valiosos documentos personales del artista, para lo cual nos dispusimos a identificar, clasificar, ordenar y describir, a partir de un inventario documental, las distintas series que lo conforman. Entre los documentos identificados se destacan varios de sus dibujos de infancia, cuadernos de investigación y experimentación artística, pequeños grabados a tinta y crayón, sus primeros *blogs* de dibujo, memorias de viaje, postales, cartas, exlibris, catálogos de exposición, libretas de notas, diplomas, documentos de identificación personal como su cédula, carnés, pasaportes. También fotografías de infancia, de juventud, familiares, de viajes, y con algunos artistas de la época.

Figura 2.



**Fuente:** Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, Biblioteca Efe Gómez, Sala Patrimonial Jaime Jaramillo Uribe, Fondo Lorenzo Jaramillo, Caja 15, Paquete 12, Fotografías personales.

Como ejemplo de los documentos que se encuentran en el fondo están las Memorias de Viaje, que nos permiten percibir al artista con cierta intimidad desde sus actividades cotidianas, trabajo, expresiones, intereses, afinidades, influencias, amigos, lugares visitados, y las experiencias que alimentaron e hicieron parte, en su momento, de su proceso formativo.

Creo que este curso me va a servir bastante, fuera de la vacación. Estoy entrando en contacto con ideas con las que no había tenido que ver hasta ahora. Los objetos, el espacio fuera del cuadro; cierto tipo de investigación-exposición a base de conceptos, palabras, objeto.<sup>2</sup>

2. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, Biblioteca Efe Gómez, Sala Patrimonial Jaime Jaramillo Uribe, Fondo Jaime Jaramillo Uribe, Caja 1, Carpeta 1, Paquete 6, Memorias de Viaje, folio 8.

Para su consulta, la sala tiene dispuesto un inventario y un cuadro de clasificación en adecuadas unidades de conservación y almacenamiento que buscan dar a conocer puntualmente los contenidos y su conservación bajo las mejores condiciones de almacenamiento. Entre los retos pendientes se encuentra un programa de reprografía, que garantice la permanencia y la difusión de estos materiales, para todos aquellos interesados en la dimensión personal y familiar del artista.

Cabe destacar por su carga emotiva e íntima, la copia en VHS de la película documental “Nuestra película” dirigida y escrita por Luis Ospina, “Es un cuadro hecho por una persona que casi no se puede mover”, como lo expresara Lorenzo, sobre el último tiempo de vida del pintor, donde este reflexiona sobre la vida, la enfermedad y el arte, a través de los sentidos, unos “signos” que se provocan en ese momento de su vida y que devienen en la construcción de esta película. Dicha copia, además de las memorias de viaje y su correspondencia, hacen parte de la riqueza documental y expresiva de este importante artista colombiano, el cual tenemos el privilegio y responsabilidad de dar a conocer.



# QUIRÓN

---

Revista de estudiantes  
de Historia

Vol. 5, N° 11

Julio - diciembre 2019

e-ISSN: 2422-0795

ENSAYO

---

## **Fiesta Retro-futura. Pequeño manifiesto vespertino por la Historia y las Humanidades Digitales**

Óscar Iván Calvo Isaza

Profesor Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín

Recibido: 05/06/2019

Aprobado: 12/06/2019

Modificado: 20/06/2019

# Fiesta retrofutura. Pequeño manifiesto vespertino por la Historia y las Humanidades Digitales\*

Óscar Iván Calvo Isaza\*\*

Nuestras primeras palabras son de solidaridad con los estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad de Antioquia que han sido amenazados de muerte, y de rechazo para aquellos que en posiciones de poder quieren persistir en la guerra, estrechando hasta el descaro la democracia y atentando contra el ejercicio libre de la organización política, la movilización social y el pensamiento inconforme. Quienes defienden la educación pública como un derecho para la ciudadanía tienen una comunidad que los apoya y resiste todos los días ante la amenaza de la barbarie, luchando en las calles cuando corresponde, construyendo en la práctica cotidiana un espacio verdadero, amoroso y libre para el conocimiento, la imaginación y el ingenio humanos. Este ejercicio de defensa de lo público es también lo que nos convoca hoy, en la academia, en Medellín, para hablar de la Historia.

Fiesta sobre el pasado, fiesta por el futuro, queremos celebrar en comunidad la inmensa fragilidad de nuestro tiempo, lo moderno que se anuncia ya como algo obsoleto, un sentimiento propio del devenir en la historia. Esta fiesta es un llamado a experimentar con el envejecimiento de la novelaría, hacer funcionar la chatarra a través de la capacidad técnica de emplear máquinas y soportes viejos para poder conservar en el tiempo textos, imágenes en movimiento y sonidos contemporáneos que fecunden con sus voces y gestos la comunicación humana.

Desde mediados del siglo XX las imágenes en movimiento comenzaron a ser valoradas por los estudiosos de la sociedad y la cultura como medios para la investigación y el aprendizaje de la Historia, tanto por su carácter de registro de lo acontecido como por su potencia para comunicar discursos sobre el pasado en el presente. Aunque los textos escritos siguen siendo indispensables para la reflexión y la producción de discursos sobre el pasado, diversas teorías de la comunicación y la información coinciden en la necesidad de incorporar dispositivos electrónicos y documentos audiovisuales como recursos para comprender y comunicar mejor la historia de nuestro tiempo.

---

\* Discurso leído el 24 de mayo de 2019 en el Laboratorio de Fuentes Históricas como inicio de la Fiesta retrofutura.

\*\* Profesor de la Universidad Nacional de Colombia sede Medellín (Medellín, Colombia) y coordinador del Laboratorio de Fuentes Históricas de la misma universidad. Correo electrónico: ocalvoi@unal.edu.co

Después de un trabajo de más de dos años, con esta fiesta retro inauguramos una estación de transferencia de formatos de video y sonido análogos a digitales en el Laboratorio de Fuentes Históricas. La estación permite migrar formatos de video electrónicos profesionales (U-Matic, Betacam, DV) y de uso doméstico (Betamax, VHS), además de discos de vinilo, casetes de audio compactos y cintas de carrete abierto hacia una terminal que los procesa en términos binarios. Más que ver y oír, ahora contamos con las condiciones técnicas para conservar la información, preservar los soportes originales y generar copias específicas para la investigación, la creación y el aprendizaje.

La estación de transferencia de formatos de video y sonido análogos a digitales hace parte de la apuesta de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas para favorecer la investigación, la creación y la reflexión sobre la Historia, los estudios de la tecnología, la comunicación y las humanidades digitales en el Laboratorio de Fuentes Históricas de la Universidad Nacional de Colombia. Este ritual marca el renovado interés de una comunidad de conocimiento sobre los problemas teóricos y empíricos de la comunicación audiovisual, una disposición específica de los cuerpos y los sentidos humanos a la interfaz con los sistemas mecánicos, ópticos y electrónicos de las máquinas.

En un tiempo corto el Laboratorio ha adquirido también la capacidad de visionar distintos formatos de imágenes fijas y en movimiento, primero linternas mágicas para fotografías y luego proyectores de cine de 16 milímetros. Contamos con una rica colección de máquinas en desuso, algunas ya restauradas y en pleno funcionamiento, con las cuales podemos conocer información que de otra forma estaría velada y preguntarnos por sus usos para la investigación y la enseñanza. Con todo, no tenemos todavía la capacidad de transferir a formatos digitales las imágenes en movimiento de películas fotoquímicas. En cambio, el Laboratorio ha adquirido en los últimos tres años máquinas para la migración de microfilmes a formato digital, sumados a un dispositivo de reproducción de imágenes y manuscritos de gran tamaño y escáneres profesionales que permiten transformar documentos de tamaño mediano en archivos digitales de alta resolución. En conjunto, la capacidad instalada para transformar la información permitirá incorporar metódicamente en el quehacer universitario y en las prácticas de investigación, docencia y extensión, múltiples aparatos y documentos que por los cambios acelerados en la tecnología están quedado obsoletos.

Hasta aquí hemos hablado de una fiesta en conexión con las máquinas, pero poco o nada de las colecciones o los fondos que permitirían cerrar el circuito entre información y aparatos de reproducción electrónica, análoga o digital. Porque, así como para visualizar la información necesitamos la interfaz con las máquinas, tenemos que tener acceso a las fuentes producidas en diversos soportes y formatos. La producción de la Historia no comienza con la interpretación de los documentos, cuando investigamos sobre los legados o huellas, sino cuando seleccionamos, organizamos y disponemos de una cierta manera la información y los soportes materiales que hacen posible cualquier mediación entre el pasado y el presente. La existencia misma del Laboratorio de Fuentes Históricas en la Universidad se explica como configuración de un espacio de experimentación sobre las disposiciones y las interfaces que hacen posible el conocimiento histórico.

Además de manuscritos oficiales, huellas de los procedimientos del estado para disciplinar los sujetos que conservamos en este Laboratorio (el Archivo Judicial de Medellín, con aproximadamente 16.000 expedientes datados entre el siglo XVII y el siglo XX; las Historias Clínicas del Hospital Mental de Antioquia, con unos 90.000 expedientes fechados entre 1903 y 2005), de manera reciente la Universidad recibió el Fondo Fabiola Lalinde y Familia, uno de los acervos familiares sobre derechos humanos y conflicto más importantes del país. Fuera de manuscritos, bienes artísticos y utilitarios este fondo incorpora materiales audiovisuales como fotografías, afiches, videos, audios y recursos electrónicos, de gran valor para la investigación social y la creación artística. Al mismo tiempo, tenemos una pequeña pero valiosa colección de videos en VHS y casetes de audio que representan la memoria institucional de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Sin embargo, el Laboratorio no contaba hasta ahora con colecciones de documentos audiovisuales originales y con valores estéticos, históricos y patrimoniales comparables con los de sus fondos manuscritos.

Por eso, es un placer anunciar a la comunidad universitaria el inicio del proceso de donación a la Universidad Nacional de Colombia de una de las colecciones audiovisuales más importantes del país: al archivo histórico de la Corporación Región. Este archivo tiene el valor de ser un legado de la sociedad civil organizada, en uno de los momentos más significativos de la historia reciente de Medellín, en las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI. Pero, además, la Corporación Región realizó en los años de cambio de siglo una vigorosa reflexión sobre la comunicación y el cambio social, que se traduce en miles de materiales de audio, video, fotografía, que a través del Laboratorio de Fuentes Históricas van a estar al servicio del público. En particular, contiene formatos de video electrónicos profesionales (U-Matic, Betacam, DV) y de uso doméstico (VHS), audio profesional en cintas de carrete abierto y minidisco, que sumados a los materiales de apoyo como manuscritos, fotografías en papel, diapositivas, afiches, cartillas y libros, constituyen un conjunto de singular valor para el estudio de la cultura y la sociedad contemporánea. Aquí se incluye la serie “muchachos a los bien”, considerada por la crítica como una de las mejores realizaciones en la historia de la televisión colombiana.

Nuestra fiesta retrofutura, este ritual pagano, significa que tenemos la capacidad técnica y la información para escribir otras historias, explorar dimensiones políticas y estéticas antes desconocidas, a partir de una pluralidad de voces e imágenes que emanan de la sociedad civil organizada. Pero, como bien sabemos, los legados materiales e informacionales del pasado, no dicen nada por sí mismos, requieren de las personas y del ejercicio de la curiosidad, de preguntas y teorías innovadoras para poder tener un lugar en los debates del presente. Necesitamos construir escenarios alternativos, nuevas disposiciones, hábitos renovados de pensamiento, que encuentren usos para la información y la tecnología. Esto es un sueño, una promesa, que demandará varios años o décadas quizá para realizarse, porque supone un diálogo entre diversas generaciones para incorporarse en nuestras instituciones, hábitos de trabajo, formas de aprendizaje...

En suma, necesitamos seguir constituyendo una comunidad de conocimiento vigorosa, plural, crítica hasta el cansancio, porque es la única garantía de que en poco tiempo las máquinas y los soportes materiales no se conviertan, de nuevo, en basura y estorbo. Los y las estudiantes están llamados

a llenar de sentido, de experiencias, debates e imaginación el Laboratorio de Fuentes Históricas. Este no es solo un reclamo para hacer más fuerte la historia del tiempo presente, sino para celebrar, juntos, todos los días, la fiesta del conocimiento que nos permite disfrutar múltiples técnicas, lenguajes y formas con las cuales buscamos alimentar nuestra curiosidad por lo humano, en un diálogo que es capaz de incluir en un solo movimiento la paleografía medieval o colonial, las escrituras, los sonidos y las imágenes de sociedades que ya no existen, cuya persistencia nos recuerda la inmensa fragilidad de todo aquello que consideramos esencial y natural en nuestra propia existencia, nuestra propia obsolescencia. Por eso aquí en Medellín, a los pies del cerro el Volador, estamos de fiesta.