



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e  
Historia  
Colombia

Ospina Enciso, Andrés Felipe

El sacrilegio sagrado: narrativa, muerte y ritual en las tragedias de Armero

Revista Colombiana de Antropología, vol. 49, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 177-198

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105029052008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## EL SACRILEGIO SAGRADO:

### *narrativa, muerte y ritual en las tragedias de Armero*

ANDRÉS FELIPE OSPINA ENCISO  
DOCTORANTE EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL  
DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
andesosama@gmail.com

#### Resumen

En este artículo se traslapan varios acontecimientos con una estructura narrativa similar para ahondar en una relación tensa y permanente entre la tragedia y lo sagrado, a propósito de una serie de eventos críticos para la historia política y religiosa de Colombia. El desastre natural que desapareció la ciudad de Armero (Tolima) en 1985 pareciera estar en sintonía con otro hecho trágico que trastornó a esta población en los días aciagos de abril de 1948, cuando estalló la insurrección popular en Colombia tras la muerte de Jorge Eliécer Gaitán. En medio de la asonada fue asesinado el párroco de Armero, Pedro María Ramírez; con su muerte, inició una compleja traza de experiencias y relatos que constituyen escenas rituales de sacrificio.

PALABRAS CLAVE: Armero, lo sagrado, sacrificio, sacrilegio.

#### SACRED SACRILEGE: NARRATIVE, DEATH AND RITUAL IN THE TRAGEDIES OF ARMERO

#### Abstract

Several events with a similar narrative structure are overlapped in order to delve into a strained and permanent relationship between tragedy and sacredness, in connection with a series of critical events for the political and religious history of Colombia. The natural disaster which disappeared the town of Armero (Tolima) in 1985 seems to be related with another tragic event which affected this town in the dark days of April 1948. On the occasion of the death of Jorge Eliécer Gaitán, it was killed Pedro María Ramírez, the priest of Armero. With that crime it began a complex trace of experiences and stories which constituted scenes of ritual sacrifice.

KEYWORDS: Armero, sacredness, sacrifice, sacrilege.

La violencia, al ser una acción trascendente y crítica en la vida social, puede ser tratada y comprendida como un *hecho sagrado* (Girard 1998, 27)<sup>1</sup>. El análisis de las formas sagradas de lo trágico que aquí se propone tiene su asidero en algunas de las luchas ocurridas en los campos político y religioso en Colombia durante el siglo xx y encuentra que estas tomaron forma de violencia sagrada, de sacrificio ritual. La clave de interpretación la brindan dos eventos trágicos ocurridos en un mismo lugar geográfico, en periodos distintos, pero mediados por circunstancias afines. A la tragedia de Armero de 1985 y a sus miles de muertos la antecede otra tragedia, menos mediática pero igual de temible y fatal. En 1948, en medio de la insurrección popular desatada por la muerte de Gaitán, fue asesinado, arrastrado y vejado el párroco de Armero, Pedro María Ramírez, a manos de una mul-

titud de gente del mismo pueblo en que oficiaba como sacerdote. Para los armeritas<sup>2</sup>, una muerte trágica antecede y complementa a las demás, pues a todas las contienen una estructura y una narrativa comunes. Cada tragedia

<sup>1</sup> Este artículo de investigación es producto del trabajo de campo realizado en los últimos años como parte del grupo Etnografía y Memoria de Armero (EMA) del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

<sup>2</sup> Como se llama a quienes salieron con vida de la tragedia de Armero.

mantiene una relación recíproca y es correlato de otras, y en su conjunto producen un modelo explicativo que condensa y racionaliza las formas de lo sagrado en contextos de violencia. Girard (1998) señala que los ritos sacrificiales “evitan la instalación de la violencia interminable en el seno de la comunidad. La amenaza siempre es la misma y desencadena la misma defensa, la misma amenaza sacrificial, para disipar la violencia sobre una víctima sin consecuencias” (43). Esta víctima es contenedora de la violencia y también de lo sagrado, pues es mediante el acto violento del asesinato ritual, de su sacrificio, que logra trascender a las esferas de lo divino. La víctima, mediante el acto trágico de su propia destrucción, hace posible la cohesión y el orden de su sociedad que hace las veces de sacrificador. Los actos de matar y morir transgreden los límites y los roles de quienes son sujetos de lo sagrado: los asesinos se sacralizan al cometer el sacrilegio de dar fin a la vida de otro; el inmolado, por medio del sacrilegio de que es víctima, trasciende su carácter profano y toma las formas de lo sagrado. Es la violencia el vehículo para la transformación de entidades, es la tragedia la escena que sublima la sacralidad de lo profano. Aquí se verá cómo las tragedias de Armero le dan forma al mundo social que las propicia.

\* \* \*

Una lluvia de flores cae sobre la desaparecida ciudad de Armero los 13 de noviembre. En una ceremonia que tiene lugar al mediodía, helicópteros del ejército o la policía lanzan sobre las ausentes ruinas remolinos de pétalos que se cuelan por entre las paredes deshechas, las formas de la multitud que visita el campamento y las manos presurosas de quienes quieren agarrar en el aire esas siluetas que tributan a los muertos de la tragedia natural más grande de Colombia. Un deshielo, producto de la erupción del volcán-nevado del Ruiz, descendió por el flanco oriental de la cordillera Central utilizando los cauces de los ríos Azufrado, Gualí y Lagunilla. La gigantesca avalancha llegó hasta el valle del río Magdalena, donde arrasó con el municipio de Armero (Tolima) la noche del 13 de noviembre de 1985. No existe un número total de víctimas, pero organismos estatales se atreven a calcular una cifra de 25.000 a 30.000 muertos por el desastre.

Quienes logran la “fortuna” de quedarse con esos pétalos dicen que los guardan como una reliquia, pues les recuerdan a los que ya no están y además sirven como amuleto o remedio para curar las penas y los males del cuerpo y el alma; la gente los conserva entre páginas de libros o en los rincones de los armarios, los mantiene escondidos pero siempre a la mano para ahuyentar los dolores y alentar la salud. Unos asiduos coleccionadores de pétalos son los niños, a quienes se los puede ver solos o con sus padres corriendo detrás de las flores en caída, pero no las retienen, vuelven y las lanzan hacia el cielo, haciendo su propia lluvia, y les dan un nuevo giro a los colores de la conmemoración.

En un hecho paralelo, otros también perturban el objeto mismo de la conmemoración: la muerte. Algunas personas en las ruinas del cementerio de Armero —el cementerio que era de la ciudad y que ahora es un cementerio en el interior de otro cementerio que lo contiene— buscan entre los restos el favor de las benditas ánimas<sup>3</sup> y manipulan las osamentas de los muertos que allí reposan. Los huesos son velados, engalanados, incinerados, trasteados, reordenados y robados; y como los pétalos, también son lanzados a la deriva de la fortuna y lo trágico.

---

3 Las almas que esperan llegar a la gloria, y mientras son peregrinas, inconclusas entre este mundo y el de los muertos.

---

Suárez (2009) señala una tensa y recíproca relación entre la “suerte y la muerte” (374): deudos y muertos de Armero trazan un intercambio agonístico en el que se reparten dones entre unos y otros, se truecan huesos por flores y se “busca fortuna en la tragedia” (375), en una voraz e incesante conjugación entre la vida y la muerte, “entre lo enterrado y lo desenterrado” (375), donde lo uno y lo otro existen en tanto se consumen. La narrativa de la tragedia de Armero ratifica esa ambigua totalidad; muchos de los sobrevivientes que fueron devastados por el lodo quedaron en una suerte de punto intermedio con sus cuerpos mitad muertos y mitad enterrados. A su vez, los muertos sobre el lodo quedaron mitad vivos y mitad desenterrados en una inconclusa calificación sustantiva.

Mi pesquisa etnográfica en poblaciones alrededor de Armero encontró que las explicaciones de la gente sobre la muerte giran en torno a una identificación que vincula lo vivo con lo inerte. El vivo puede contener atributos del muerto: puede tomar el color y los rasgos de un muerto al estar enfermo, asustado o padeciendo brujería; puede protegerse de una amenaza contra su vida haciéndose el muerto o el enterrado; y, si lo precisa, puede ahuyentar a sus vecinos al pasar por muerto o espanto. El muerto, por su parte, no se desprende totalmente del mundo de los vivos: conserva las formas físicas de lo que era cuando vivo; puede escuchar a los vivos y hacerse sentir entre estos; es mediador de los conflictos y las necesidades de los hombres de este mundo; y en ocasiones, se lo ve como cualquiera compartiendo entre los vivos, así esto sea luego motivo de horror. Don Guillermo Plested, sobreviviente de la tragedia, cuenta que cuando hizo las bases de su actual casa en el barrio Nuevo Armero, en Soacha (Cundinamarca), fue hasta el camposanto y trajo tierra mezclada con barro. La echó en las zapatas, en las bases de las columnas para que las ánimas de Armero protegieran su casa (entrevista, octubre del 2010, en Soacha). Dice don Guillermo que hasta el momento nada malo ha ocurrido en su vivienda. Si la casa está sola y los ladrones buscan entrar, las ánimas hacen ruido y hablan como si estuvieran vivas, así espantan a quienes tienen malas intenciones. En el barro están las almas anónimas que se encumbran en el limbo de la vida atestada de muerte.

Dice doña Flora Tapiero, sobreviviente de la tragedia, que esa noche por el lodo y la ceniza nadie sabía de nadie, “todos se veían negros y ninguno se reconocía, la cara del otro se desaparecía”

(entrevista, 6 de noviembre del 2009). Algunos ni se reconocieron a sí mismos y jugaron a olvidar la vida en su recuerdo y sus cuerpos. En la crítica y radical transformación, las entidades de los hombres perdieron su carácter conquistando otras formas, casi que a la manera de la transubstanciación del ritual católico, y más cuando la vida tomó los rasgos de la muerte y el pueblo de Armero dejó de estar vivo para convertirse en lo que la gente del norte del Tolima llama “el finado Armero”. Estas formas trastornadas son indefinibles, inconclusas por estar a mitad de camino, por ser, si se quiere, una especie de *situación liminal* (cfr. Van Gennep 2008, 30-43), un estado fuera de la estructura social que se hace manifiesto en el rito donde “prolifera los símbolos liminales” (Turner 1988, 103). Varios de quienes dicen que Armero es finado también cuentan que Armero vive todos los 13 de noviembre, cuando una “avalancha de gente” (Suárez 2009, 375) retorna a lo que fue Armero, el espacio vuelve a estar vivo, por lo menos ese día, aunque, huelga decir, solo vive al celebrar su muerte.

Don Julio Ramírez, esposo de doña Flora, por momentos sufre de recuerdo, pues lo tiene en demasía, porque Armero se le queda y no se va. En las fechas cercanas a una nueva conmemoración, él (Armero o don Julio de forma indistinta) retorna con el paso de los días: “mañana es la avalancha”, dijo una vez el martes; “hoy se acabó Armero”, el miércoles; y el sábado, “hoy vamos a salir del lodazal”. Esto lo dijo veintitrés años después de que se fue Armero. Doña Flora asegura que no quiere recordar, que el recuerdo le da soberbia, y que uno no se debe dejar ganar de la pena: “Al pasado, pasado y al presente, presente” (entrevista, 23 de diciembre del 2010). La suerte de ellos, la de todos, es un ir y venir entre el estar y la ausencia. La transformación trágica del mundo es una condena a la permanente iteración; si el recuerdo se alimenta del olvido y la muerte de la vida, es porque hallamos la base del recuerdo en nuestro olvido y las formas de la vida en la manera de encontrarnos con la muerte (figura 1).

Para retratar los límites de esas formas inconclusas del recuerdo, este escrito se remonta a otro finado que en cierto modo aún vive en el territorio de Armero. El padre Pedro María Ramírez Ramos fue asesinado en el parque principal de esta población por una multitud que tomó justicia por su propia mano tras la muerte en Bogotá del líder político Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948.



FIGURA 1. LA BARAJA DE LA PARCA

Fuente: Archivo del autor. Murillo, Tolima, 2009.

En la asonada, un grupo de inconformes ingresó a la casa cural de la iglesia San Lorenzo de Armero y con machete y garrote destruyó imágenes de santos, mueblería y otros objetos con el pretexto de buscar unas armas que el padre Ramírez, párroco de esta iglesia, guardaba en el templo para contener la revolución. Las armas no aparecieron, pero esto no calmó a la multitud, varios hombres amenazaron de muerte al padre y a unas religiosas que lo acompañaban, algunos blandieron machetes y juraron usarlos. El día siguiente, 10 de abril por la tarde, al frente de la iglesia sonaron varias detonaciones, algunas de explosivos y otras de armas de

4 Ñeque es un roedor de las zonas planas y cálidas, de tamaño pequeño y escurridizo. Parece que el apodo que toma Leal obedece a una forma particular en una de sus manos; aparentemente le falta un dedo y se abre en forma extraña, como lo hacen las patas de cuatro dedos que tienen los ñeques.

fuego. Todo se hizo un remolino de gritos y humo, la gente se agolpó en un costado del parque principal, reclamaron que las bombas fueron activadas desde la iglesia y pidieron la presencia del padre. Un hombre apodado *Mano*

de Ñeque<sup>4</sup>, de nombre Camilo Leal, llegó al parque con el padre Ramírez atado a sus brazos. Leal le entregó el padre a la multitud,

y esta lo atacó con machete y garrote hasta asesinarlo (Córdoba 1982, 12-19; Ramírez 1954, 2-16; Restrepo 1952, 84-117; Sánchez 2008, 125-129; *El 9 de abril en Armero*, 31-66).

Pretendo contrastar las crónicas o análisis históricos que se han registrado sobre el hecho con las voces de habitantes del desaparecido Armero que recuerdan la muerte del padre Ramírez. Además, presento líneas sustraídas de los descargos que hacen algunos habitantes de Armero citados a declarar en el proceso judicial que se abrió para esclarecer los hechos violentos del 9 y el 10 de abril del 48. Este expediente abarca documentos diligenciados desde el 18 de abril de 1948 hasta agosto del mismo año, tiempo en el que estuvo abierto el proceso judicial. Por razones de trámite legal, una copia de ese expediente reposó en los archivos del Juzgado Penal Segundo de Ibagué y sobrevivió a la avalancha, que no dejó piedra sobre piedra en Armero. El documento hoy día se conserva en los anaqueles del Archivo Histórico Municipal de Ibagué (AHMI).

La causa judicial señaló como principales autores de la muerte del padre Ramírez a Camilo Leal; Yesid Chavarro; Arturo Giraldo, conocido como *el Loco*; Víctor Montealegre, alias *el Brujo*, y Alonso Cruz. En numerosos testimonios, declarantes vinculan a los acusados con la muerte y el sacrilegio en la persona del padre Ramírez. En este texto, asumo el sacrilegio como la “lesión o profanación de cosa, persona o lugar sagrados” (DRAE 2010)<sup>5</sup>. Dice Helena Herrera que Mano de Ñeque “lo llevaba [al padre] abrazado de la cintura” (AHMI 1948, sumario 207, f. 39)<sup>6</sup> mientras le decía: “Camine padrecito, ya qué vamos a hacer”. Trino Díaz comenta: “Era bien claro que el sacerdote venía en calidad de preso [...]. El parque se encontraba lleno de gente, al cual más armados o lo que es lo mismo en actitud revolucionaria” (f. 17).

Mientras, la turba reclamaba “que le dieran por el filo” (f. 49). El mismo procesado Camilo Leal dijo: “Y entre todos le dieron machete y hasta ahí sé yo de eso” (f. 53). Y Luis Alberto Téllez complementa: “Se vino encima del señor cura toda la gente que había por ahí y formó una tremolina sobre él y le daban empujones y plan con peinillas<sup>7</sup> y machetes. Ahí le tiraron muchas [...]

5 Vigésima segunda edición, recuperado de <http://lema.rae.es/drae/?val=sacrilegio>

6 De ahora en adelante, en todas las ocasiones que se cite algún fragmento como “folio N.º” se entiende que corresponde a este sumario y a este archivo.

7 Herramienta con filo, similar al machete, pero más pequeña.



y eso las peinillas se encontraban en ese momento y sonaban como por el viento” (F. 185).

\* \* \*

En el momento en que el padre se encuentra con la multitud, los relatos adquieren forma de una escena de sacrificio que, cuanto más cerca la hora de la muerte, toma mayor resolución.

Para De Heusch, el sacrificio es “un acto religioso que, mediante la consagración [el volverse sacro] de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo lleva a cabo, o de ciertos objetos en los cuales se interesa” (Kasanda 2002, 159). En este proceso se procura “el bienestar o [...] una mayor calidad del ser (fuerza), he aquí a lo que aspira sin descanso todo sacrificante [...] almacenar las fuerzas” (163). Kasanda también afirma que el sacrificio es un reparto de fuerzas (162), una oportunidad de comunicación y encuentro en el que los participantes del ritual exacerban todas las capacidades de su respectiva posición, es decir, se consagran. Se ve entonces que en la fuerza de la consagración toma forma la violencia. La muerte de Ramírez es planteada aquí como un ritual de sacrificio en el que mutan y a la vez cobran sentido los actos violentos que se vuelven sagrados en una comunión que vincula víctimas y sacrificadores.

Girard (1998) hace énfasis en la disposición de las sociedades primitivas para sacralizarse por medio del rito, operando mediante la violencia. Para este autor el sacrificio es una manera de contener la violencia, depositándola en una víctima propiciatoria; se desfoga sobre esta y así se conserva en equilibrio el cuerpo social: “el ritual tiene la función de ‘purificar’ la violencia, es decir, de ‘engañarla’” (43). De este modo, se encuentra que hay una transformación de víctima y sacrificador a la hora de operar el sacrificio, hay una “trascendencia de lo sagrado” (Eliade 1998, 145), un segundo nacimiento (una iniciación) que comienza con la muerte de lo profano (lo que no es sagrado) en los participantes del ritual: “la propia fuerza del rito es lo que ‘mata’ y ‘resucita’ al neófito” (146). Esa fuerza violenta que hace posible la consagración, la transformación de entidades, es vista en las terribles formas de la muerte del padre (y también en la de Armero), en la consagración del sacerdote como víctima propiciada que sacraliza con su muerte al pueblo que lo sacrifica.

Martín Chaparro, otro de los testigos llamados a declaración, cuenta que Ramírez sostiene un diálogo, que más parece una súplica, con los que a continuación se volverían sus sacrificadores. Uno le recriminaba:

—“Padre, con que usted quería acabar toda esta humanidad”.

—“Yo soy inocente de todo... Perdóname, que soy inocente” —respondió el sacerdote. (f. 69)

En otro testimonio refrendan la súplica de quien será la víctima. Trino Díaz recuerda: “Leal [*Mano de Ñeque*] encontró al cura escondido detrás de una piedra, le salió con una pistola pero Leal reaccionó pronto, a lo que el cura se le humilló” (f. 49). Incluso, el mismo Leal en su declaración afirma que no quería la muerte del padre y que, por el contrario, deseaba ayudarlo a defenderse de la multitud; comenta que Ramírez le dijo: “Maestro, favorézcame, que me matan [...]. Toda la muchedumbre me gritaba que lo soltara” (folio 53). Llama la atención que sea su presunto “verdugo” quien dirija (al menos en el plano de la declaración) la defensa de la “víctima”. En sintonía con la teoría clásica del rito de sacrificio (Hubert y Mauss 2010, 104-127), existe una suerte de vínculo que identifica al sacrificante<sup>8</sup> con la víctima sacrificada, simpatía que hace posible la comunión en lo sagrado: “A consecuencia de ese acercamiento, la víctima, que ya representaba a los dioses, llega también a representar al sacrificante. No alcanza con decir que la víctima lo representa; se confunde con él” (109). En el momento en el que la multitud enfrenta al padre se vislumbra lo que esta teoría sobre el ritual ha llamado el *sacrificio propiciatorio*, la consagración de una víctima ritual. Si la víctima es un sacerdote, como es el caso, pensaríamos que hay un exceso de sacralidad que hace del mismo sacrificio un acto desbordante, desmedido en la “fuerza” que propicia, depredador del mismo elemento sagrado que exalta. De esta manera, el sacrilegio de asesinar al padre Ramírez se convierte en la extrema sacralización de lo violento en Armero.

Dice Leal que la muchedumbre quería quitarle al padre: “Si no lo suelta, lo matamos [...], le dieron dos planazos [...]. Y entre todos le dieron machete” (f. 53). Más adelante, en la ratificación de su declaración, Leal complementa: “Yo vi que la muchedumbre se cargó contra el pobre viejo, el pobre padre, cuando el cura

8 Que en el modelo explicativo de Hubert y Mauss sería un “sacerdote” (2010, 95-97).

cayó en el andén, todavía le daban” (f 64). A la pregunta del juez de instrucción criminal sobre si Leal sabía quiénes habían sido el o los asesinos del padre, este respondió que no sabía: “Si yo hubiera visto, en seguida y con mucho gusto lo denunciaba, porque sí me dolió en el alma que lo hubieran matado” (f. 53). En el resultado del proceso judicial a quien peor le va es precisamente a Mano de Ñeque. El Consejo Verbal de Guerra (f. 213), que juzgó a los implicados en el asesinato del padre Ramírez (como también fueron procesados por la justicia militar los demás hechos acaecidos en la insurrección del 9 de abril en todo el país), condenó a la pena máxima y sin consideración de atenuantes a Camilo Leal, pues determinó que hizo posible el asesinato al entregar a la turba al indefenso sacerdote:

Sujeto este que, valiéndose de mañas y artificios, lo condujo a la calle, siendo el sacerdote ultrajado con palabras soeces y sometido a ataques de obra [...]. Sacó del lugar del refugio al presbítero Ramírez y lo entregó a la chusma, para que esta, hallándose enfurecida lo asesinara.

Los escritos que relatan el martirio del padre no dejan de señalar la actuación de los asesinos de este como un acto de sacrilegio, pues la acción se ejecuta sobre un personaje que representa el poder de una comunidad religiosa, contra un hombre revestido de sacralidad. El sacrilegio, “un acto tan sagrado como lo sagrado”, es para Taussig “como una nueva amalgama de encantamiento y desencantamiento, lo que es sagrado ha sido silenciado por poderosas formas, especialmente —y esa es mi preocupación central— en su forma negativa de profanación” (Taussig 1999, 13)<sup>9</sup>. “Con esto,

profanar es más que el inverso de lo sagrado o el sacrificio. La función propiciatoria del sacrilegio es trascendente al momento de sacralizar aspectos vanos” (14)<sup>10</sup>. Los presuntos asesinos del padre Ramírez, en el propio acto de dar muerte, de ser violentos y transgresores, destruyen las

formas sagradas (cometen sacrilegio) para volverse ellos mismos sagrados.

Esto recuerda el asesinato de sacerdotes en el bosque de Nemi que describe Frazer en *La rama dorada* (1994), cuando una figura

9 “As a new amalgam of enchantment and disenchantment, the sacred existing in muted by powerful forms, specially —and this is my central preoccupation— in its ‘negative’ form as desecration” (Traducción del autor).

10 “Desecration surely, the inverse of sacrifice and about this there seems to be a good deal more certainty and a good deal more passion” (Traducción del autor).

sinistra rondaba por las noches, vigilante y con un sable desnudo, a la espera de quien llegara a matarla y tomara su lugar; esta era una “ley de sucesión por la espada” (25). Este personaje era sacerdote del culto a Diana en ese bosque, pero antes fue asesino y reemplazo del último sacerdote, quien a su vez era una figura sinistra que en las noches vigilaba a la espera de quien pudiera matarlo (cfr. 26). El sacrificio se ejecuta sobre personajes investidos de un carácter sagrado. En el acto de sus muertes se da la sucesión del poder y se equilibran los tránsitos entre quienes ordenan el mundo social. Ciertos sacrilegios sacralizan; violentar la forma sagrada es nutrir de mayor poder lo sagrado. Rodrigo Díaz (1998) comenta, basado en la obra *La decapitación de los jefes*, de Italo Calvino, que el pasar de victimario a víctima “invierte la dirección del dominio: las víctimas se convierten en verdugos, los verdugos en víctimas” (169). Esto es “bueno para el sistema en su conjunto porque lo renueva, los jefes mandan hasta que los pillan por el cuello; buenos o malos ‘no se puede querer ser jefe sin querer al mismo tiempo el tajo del hacha’” (169).

¿Se buscaba con el asesinato del padre Ramírez un recambio, o el tránsito de un sujeto sagrado a uno nuevo, que es a su vez sacrificador?

Dice Edelmira García que el tercer machetazo se lo dio *el Loco* Arturo: “le metió un machetazo por el lado de la nuca” (f. 86). Ramírez cayó muerto. La gente se ensañó contra su cuerpo. Octavio Munévar afirma que “las mujeres [que trabajaban de coperas en las cantinas del centro] le daban puntapiés al cadáver del señor cura” (f. 60). “Los muchachos le tiraban piedras en el estómago y otros lo golpeaban con varillas de hierro” (Lombo 1996, citado por G. Díaz 2000, 32). El cuerpo no deja de moverse por nerviosos estímulos; Claudina Valderrama escuchó a personas que decían: “Dele, dele que todavía está vivo. Denle que así era como lo queríamos ver morir” (folio 97). Ante el cadáver, a uno de los presuntos asesinos, Alonso Cruz, le escucharon decir: “Ay [sic] jueputa: arrodillado le di un machetazo, esta [y le mostraba a otros el filo del machete] es sangre de cura” (f. 109, dicho por Trino Díaz).

Tendido el cuerpo, la gente planea su final, unos presionaban “para que le diera la vuelta al pueblo con el cadáver, otros gritaban que para Lagunillas<sup>11</sup> y otros que para el cementerio”

11 Nombre que recibe el río Lagunilla, que bordea a Armero y en la noche del 13 de noviembre de 1985 sirvió de cauce a la avalancha que destruyó la ciudad. No es gratuito que entre los posibles lugares en donde fue desaparecido el cuerpo del padre esté el río que arrasó la población.

(Pacífico Prieto, f. 93). En las memorias del desaparecido Armero son ambiguas y extensas las voces que refrendan lo ocurrido con el cuerpo del sacerdote. Algunos dicen que este fue arrastrado en las calles del pueblo, tirado por una zorra con cadenas atadas al violentado cuerpo, que luego fue arrojado a la entrada del cementerio, donde las mujeres de la zona de tolerancia (vecina al cementerio) se hicieron con los restos del padre e intentaron darle cristiana sepultura. Otros agregan que el cuerpo fue arrastrado, pero por las aguas del río Lagunilla. La turba lo habría botado a la corriente haciéndolo desaparecer por entre las piedras y el agua, como ha sido usual con tantos muertos en los cauces de agua del centro de Colombia.

Retomando el hilo del proceso judicial, varios declarantes retratan la escena del sufrido cuerpo. A este lo subieron a una volqueta. Carmen Alarcón dice: “Llevaban al padre Ramírez extendido y crucificado sobre la plataforma y mucho populacho encima de la cabina” (f. 122). El “cortejo” llevó el cuerpo hasta la entrada del cementerio, donde lo botaron sobre una cuneta de aguas lluvia. Pacífico Prieto vio que alguien “lo botó al suelo como quien tira un fardo y que después otro dijo: ‘Vámonos que ya dejas a este marrano ahí’” (f. 93). Lilia Rodríguez, una mujer consagrada a las liturgias de la iglesia de Armero, al quererse acercar al “mártir” solo vio “el cadáver afuera de la puerta del cementerio tirado en el suelo boca arriba” (f. 107). Carmen Rosa Alarcón, quien acompañaba a doña Lilia en el propósito de hacer algo piadoso con los restos del padre, contó

[...] que lo estaban enterrando, en la pura tierra y le habían quitado la sotana porque la vi amontonada a un lado de la fosa [...] el sepulturero que no le sé su nombre le echó gasolina a la sotana y le prendió candela [mientras decía] “esto me lo gano yo por la enterrada”. (f. 122)

Sobre el hecho de que el padre fuera enterrado sin vestidura, Restrepo (1952, 200) señala que lo hacían para evitarse sustos “porque los sacerdotes enterrados con sotana se aparecían y espantaban”; el mismo Restrepo añade que esta actitud es producto de la “burda conseja y de la superstición ignorante” (200). El cuerpo queda enterrado a poca profundidad, sin cajón y sin prendas. Los guardias del alzamiento prohíben que al padre se le hagan homenajes, responsos o plegarias, esto hasta la semana

siguiente, cuando llegan tropas del Batallón Patriotas de Honda a “restablecer el orden” roto por la asonada nueveabrilera. En los días inciertos de la rebelión, los de Armero temían la llegada reaccionaria de las fuerzas del Gobierno o de conservadores dispuestos a la venganza. Por esta razón, los rebeldes eran guardas que como espectros vigilaban el acecho de un probable asesino que los reemplazara en el poder convulsionado. En la fiebre voraz de la violencia no es extraño apilar cadáveres como si fueran un cúmulo de historias, o la lista de cabezas recortadas en sangrientas sucesiones del poder:

[...] Y como ahí estuvo otro de los sepultureros de nombre Pablo, dijo: “El hijueputa del cura de Santa Isabel dizque venía con un poco de hombres para acá. No haberse dentrado por encima de este otro vergajo había quedado”, esto refiriéndose al padre Ramírez, en eso arrimó un niño y le preguntó a Pablo: “¿Verdad que el padre tenía una bomba?”, el sepulturero Pablo contestó: “Y dos también, también no ve que era un ciclón”. (Declaración de Carmen Rosa Alarcón; AHMI 1948, sumario 207, folio 123 v; en G. Díaz 2000, 70)

La figura imaginada de los cuerpos amontonados será cumplida de manera atroz en las pilas de cuerpos que se hicieron en los cementerios de los pueblos aledaños a Armero en noviembre de 1985. En fosas comunes fueron apiñados los muertos recuperados de la avalancha. En el lodo, los vivos también hicieron pilas con los muertos; una forma que encontraron los sobrevivientes para salir del pantano era hacer camino con los cuerpos de los muertos a manera de piedras que impedían el hundimiento de los vivos. De entre estas piedras de muerte y lodo emergen todavía las piezas, las reliquias, los restos sacrificiales que recuerdan a todos los inmolados de Armero, a las víctimas que contienen y desbordan la violencia y la sacralidad.

\* \* \*

Por entre la fugaz cubierta que se arma con los pétalos que caen del cielo el 13 de noviembre pueden encontrarse las huellas de muchos monumentos dedicados a los que quedaron en Armero. En el popurrí de epitafios y placas se encuentra a un costado del parque principal una pequeña torre de ladrillos y sobre esta, la siguiente dedicatoria:

Para la eterna memoria de quien entregara su vida como mártir de Armero, el padre Pedro María Ramírez Ramos, quien muriera bendiciendo a Armero el 10 de abril de 1948.

“La palma del martirio es una especial gracia de Dios” (Córdoba 1982, 19); la obtienen quienes mueren por causa de la fe. Córdoba, uno de los biógrafos del cura, compara la muerte de Gaitán con la del padre Ramírez y dice que ambas —aunque cercanas— se diferencian: “El doctor Gaitán, con su comportamiento de buen colombiano y el sacrificio de su vida en aras de la patria, es héroe a lo humano. [...] Pedro María Ramírez Ramos, sacrificado en la plaza de Armero, su parroquia, es héroe a lo divino” (1982, 27-28). En medio de los confusos hechos de la última jornada, el padre Ramírez entregó a una de las religiosas de la casa cural un pequeño escrito a manera de testamento que empieza diciendo: “De mi parte deseo morir por Cristo y su fe” (f. 17). Más adelante, el sacrificado se ratifica como “ministro del Altísimo, sacerdote de Dios y cura párroco, hoy, del pueblo de Armero por quien quiero derramar mi sangre” (f. 17).

Más allá de la alegoría que rescata el papel santificado de Ramírez, vale la pena resaltar las actitudes y las palabras que tuvieron los habitantes de Armero para el muerto sacrificado. Si lo depositaron en una volqueta “extendido y crucificado”, y luego de ser “tirado como un fardo” lo despojaron de sus prendas religiosas para que “no espantara” y quedara enterrado y “amon-tonado con otro” (como muchos lo harían en la otra tragedia en Armero), es porque en Ramírez se aglomeran las formas de una violencia productora de muerte que es sacralizada para hacerse comprensible, narrable y reiterativa. Todavía el cementerio de Armero espanta, y no precisamente por los miles de cuerpos que yacen silenciosos en el campo santo; a la fecha, grupos armados ilegales depositan a medio enterrar, en el cementerio de Armero, los cuerpos de víctimas que desaparecen en medio de tantos muertos. Como el de Ramírez, se han visto en Armero otros cuerpos que han sufrido el sacrificio, que se han hecho víctimas por la fuerza desbordante que la violencia propicia.

El lugar y la actitud de consumación de lo sagrado ocurren en la muerte: “la muerte dejaba así tras de sí una materia sagrada, la cual servía [...] para desarrollar los efectos útiles del sacrificio” (Hubert y Mauss 2010, 114). Esta primacía de la muerte es la que constituye a la víctima como objeto de lo sagrado:

Por la destrucción el acto del sacrificio se consumaba. La víctima era separada definitivamente del mundo profano; estaba *consagrada*, *sacrificada* [...], en varias lenguas se llamaba *santificación* al acto que la ponía en tal estado. Cambiaba de naturaleza, [...] su muerte era la del fénix, renacía sagrada. (113-114)

La víctima del ritual condensa en su cuerpo sacrificado al cuerpo de la sociedad que lo inmola. La sociedad, por intermedio de la víctima, sostiene una relación con lo divino (mediante el sacrificio) que domestica la violencia, de tal modo que protege su función y orden estructural. Para Girard, el sacrificio “es un instrumento de prevención contra la violencia desbocada” (1998, 25) que ofrece al apetito de la violencia “una solución parcial y temporal, ciertamente, pero indefinidamente renovable. El sacrificio impide que se desarrollen los gérmenes de violencia” (25). De este modo:

La prevención religiosa puede tener un carácter violento. La violencia y lo sagrado son inseparables. La utilización astuta de la violencia, en especial su aptitud para desplazarse de objeto en objeto, se disimula detrás del rígido aparato del sacrificio ritual. (27)

A propósito, ¿cuál es el efecto de la violencia sagrada y a la vez desmedida en las tragedias de Armero?

Los sindicatos fueron condenados en el Consejo Verbal de Guerra a penas mayores a los veinte años de prisión por homicidio, asonada y daño en bien ajeno. Según Gonzalo Sánchez (2008, 130), en ninguna otra causa por los hechos del 9 de abril se dictó una pena tan elevada en todo el país. Estos personajes, habitantes de Armero y señalados por las declaraciones como hombres humildes, de profesiones sencillas y sin antecedentes judiciales, fueron acusados por el poder judicial y religioso que intentó restablecer el orden tambaleante mediante otros actos sacrificiales como la condena y el encierro; la autoridad judicial consumió así otro cuerpo sacrificado, esta vez, el de los victimarios.

En el comienzo de la causa legal, al momento de rendir indagatoria, a cada acusado se le preguntó “si es amante de la bebida y si entre sus familiares ha habido locos, epilépticos o alcoholizados” (f. 52). En todas las ocasiones en que se habló de Arturo Giraldo se hacía referencia a que su alias era *el Loco* y, en el momento de dictar sentencia, el Consejo de Guerra relacionaba dentro de los posibles atenuantes de la condena que los implicados eran



“[...] gentes totalmente ignorantes y miserables, capaces de fanatizarse en un momento y obrar impulsivamente en un medio de violencia y de barbarie” (f. 295). Es decir que estos personajes acusados eran manipulados, a la vez que influían en los demás. Las marcas peyorativas de su carácter, que en principio los harían ver ruines y vanos, más bien los blindaron con cierta sacralidad. Al ser excepcionales se convierten en arquetipos, “se nos sugieren separados del mundo, colocados en otro mundo virtual cuya realidad ordinaria resulta difícil aceptar” (Páramo 1995, 17). Son ellos (los parias en desequilibrio) y no otros quienes, al ser partícipes de lo sagrado, pueden destrozarse lo sagrado, son ellos quienes en su ruin condición se atreven a vulnerar lo que otros “profanos” no serían capaces. En últimas, fueron los sindicados como asesinos del sacerdote los que hicieron del sacrilegio un motivo sagrado.

Si los implicados en el asesinato de Ramírez eran para el poder judicial “culpables y trastornados”, una situación similar le ocurrió a Armero, que no es tratado solo como “finado” sino también como asesino. El obispo de Ibagué<sup>12</sup> de la época, Pedro María Rodríguez, como castigo a las profanaciones hechas condenó a la parroquia y la puso en *entredicho*, una figura del derecho canónico que prohíbe la realización de todo sacramento en la

<sup>12</sup> Diócesis a la que pertenecía la parroquia de Armero.

<sup>13</sup> Es el título de una canción tributo a la tragedia de Armero, sin autor ni intérprete conocidos, que aparece en una compilación musical en homenaje a los dieciséis años de la desaparición de Armero y que circulaba en el camposanto.

jurisdicción sancionada. Daría la impresión de que, con el entredicho, Dios hubiera dejado de estar en Armero porque su sacralidad fue profanada, porque la gente dejó de temerle a la autoridad divina y devoró a sazón de machete

e insurrección al pastor de ese rebaño. Pese a que la sanción no duró mucho tiempo, el estigma rebelde y trastornado de Armero prevaleció; de esto dieron cuenta las voces de hombres y mujeres que quedaron enterrados en el lodo la noche del 13 de noviembre de 1985, cuando entre “llanto, dolor y espanto”<sup>13</sup> se lamentaban y preguntaban: “¿Por qué somos un pueblo mataburas? ¿Por qué fuimos un pueblo mataburas?”.

En las voces comunes de la tragedia aparece una frecuente alusión a la muerte violenta del padre Ramírez como causa de la destrucción de Armero. En nutridas narraciones, algunas personas del norte del Tolima asocian la presunta “arrastrada” que sufrió el padre Ramírez por las calles de Armero y la “arrastrada” que el mismo Armero padeció la noche en que se lo llevó

el lodo. Armero habría sido maldecido por el parricidio que allí se cometió. Algunos contrastan la canónica versión del perdón y las bendiciones que ofrecía el padre a sus victimarios con otras voces que señalan que, en la hora de su muerte, el mismo sacerdote maldijo al pueblo que lo estaba asesinando. Cualquiera que sea el relato se fortalece a sí mismo, alimentándose de las incertidumbres y casualidades sembradas en la violenta transformación, buscando la verosimilitud entre las piezas aisladas que en las palabras y el recuerdo toman las formas que la narración precisa. Un hecho identificado en el espacio y la memoria de Armero es que el cementerio y la zona de tolerancia contigua a este no fueron destruidos por la avalancha. Los que narran de esta manera también recuerdan que fueron las prostitutas quienes tuvieron piedad del cuerpo del padre Ramírez y que fue en el cementerio donde reposaron los restos del sacerdote hasta que fueron llevados al municipio de La Plata (Huila), de donde era originario. Por esa razón, ni el cementerio ni el barrio de las prostitutas fueron devorados por la avalancha; a estos lugares no tenía por qué tocarlos la presunta maldición que arrasó con Armero.

Esta “ley del talión” (dar de lo que se recibe), que recuerda más la religiosidad del Antiguo Testamento que los principios cristianos que pudiera seguir el sacerdocio de Ramírez, está presente en las narrativas sublimes y también en las palabras cotidianas. Don Luis Jorge Bastidas, un habitante del municipio de La Plata, a propósito de las tragedias de Armero y del padre Ramírez, comenta: “Es que el que la hace la paga, y Armero tenía que pagar la muerte del cura, le tenía que pesar lo que había hecho” (entrevista, 10 de abril del 2010, en La Plata). Para la conmemoración de la muerte del *Mártir de Armero*, título que le dan a Ramírez en los departamentos de Huila y Tolima, año tras año se refrendan actuaciones que toman las formas del rito sacralizado. En la iglesia principal de La Plata se hace una misa solemne que recuerda el sacrificio de Ramírez. De esta salen los fieles a dar testimonio de los milagros que obra el padre sobre los devotos o a solicitar en su tumba los favores que necesiten. Alrededor de esta se encienden velas que, al consumirse, se convierten en cera fundida que los fieles riegan sobre sus cuerpos a la manera de una lluvia (como una lluvia de flores) para sentir sobre estos la gracia milagrosa de este personaje que hace las veces de un santo. Gracias a su sacrificio, el padre toma el papel

de intercesor entre las necesidades de los vivos y las posibilidades oferentes de los muertos. Como la de todo santo, “su eficacia en favor de los humanos reside tanto en la fuerza manifiesta en las características particulares de su vida como en su posición intermediaria y de soporte en el más allá” (Losonczy 2001, 19), situación que hace posible una comunicación entre lo humano y lo sagrado.

¿Qué reciben los creyentes de la sacralidad de Ramírez? Uno de los primeros milagros del padre obró sobre sus presuntos asesinos. A Camilo Leal y a Yesid Chavarro se les manifestó el padre Ramírez en el Panóptico de Ibagué, donde pagaban condena. Según Restrepo:

[...] a principios de junio de 1950 [Chavarro] oyó que le llamaban por su nombre; y vio a un individuo que no dudó él que fuera el padre Ramírez: esa persona era de “color gris”, se paseaba por la celda y le dijo: “Hay infierno y hay cielo”. (1952, 231-232)

Leal, por su parte, “vio al padre Ramírez que se movía en su celda como una sombra” (232). Esta forma de encontrarse parece más un tormento de la víctima sobre sus sacrificadores a propósito del poder que trasciende del sacrificio. En esa disposición a contener los trastornos y castigar la rebeldía no es casual la protección que brinda el padre frente a las amenazas insurrectas. Dice Astrid Torres que los escuadrones contraguerrilla del Batallón Tenerife del Ejército en la ciudad de Neiva se encomiendan a la protección del padre Ramírez y le piden que los subversivos no les hagan daño (conversación personal, 10 de abril del 2010). En La Plata, son varias las peticiones escritas que hacen los jóvenes por ascensos en la carrera militar; y la gente mayor pide para que los ladrones, si entran a las casas a robar, se malogren en el intento. Ramírez entonces es selectivo con sus favores. Aplica, en una suerte de postura maniquea, una “justicia para justos”, impregnada de cierta autoridad moral que adquiere mediante su propia e injusta muerte.

Pero en estos juegos de posiciones religiosas, al tiempo que políticas, es necesario indagar también por la condición de víctima que pueden tener el sacrificador y los sujetos que son objeto de los milagros de Ramírez. El proceso judicial y las narraciones que acusan a los implicados en el asesinato del padre hacen de

los condenados chivos expiatorios antes que sujetos tratados de forma ecuánime por las autoridades judiciales y religiosas. Leal y varios otros dicen que la multitud que se lanzó contra Ramírez era de “por lo menos unos mil y tal vez más” (f. 53). Sin embargo, solo fueron seis los sentenciados<sup>14</sup> que sufrieron el escarnio y las acusaciones de sus vecinos (los habitantes del “pueblo matacuras”), la represión del Estado sobre sus cuerpos encarcelados y la reprobación de la Iglesia de sus almas en culpa, además del tormento fantasmal del propio Ramírez. Los que en sus cuerpos y almas reciben los favores de este santo, erigido en condiciones tan violentas, encuentran una especie de revanchismo en las incursiones milagrosas; con ello, se pensaría, se hace manifiesta una prolongación del conflicto político y religioso. Ramírez no solo fue selectivo al castigar o favorecer luego del sacrificio; antes de su muerte también calificaba a sus “favorecidos”.

14 Cuatro por homicidio y dos más por asonada.

15 Población vecina al desaparecido Armero.

A la antropóloga Claudia Cote le informaron en Guayabal<sup>15</sup> que en las misas celebradas por Ramírez, en el momento de dar la comunión, a varios fieles les entregaba la hostia con la mano volteada, enrevesada. Esto servía para distinguir a los liberales gaitanistas de los demás feligreses a quienes Ramírez les daba comunión con la mano al derecho. En las violencias desbocadas, este señalamiento era una sentencia de muerte. El enrevesamiento de Ramírez (manifiesto en su carácter ambiguo y en el tipo de dones contrahechos que ofrecía) lo cubre de cierta condición mágica y perturbadora que en el sistema de creencias en el norte del Tolima es llana brujería: “Forma de intervenir en el mundo, que actúa sobre los hombres y los hace sujetos de su arbitrio ya sea para dotarlos de poderosas facultades o para quitarles hasta el soplo de la vida” (Ospina 2010, 46). La brujería se asume como una lucha de formas invertidas que tiene como propósito dañar al enemigo mediante el trastorno oculto. La lógica contrahecha, que es el fundamento de la brujería, elabora su propio argumento y opera de forma eficaz, más cuando entra en contacto con los elementos sagrados.

Hubert y Mauss asumen que “las cosas sagradas son cosas sociales, lo sagrado es dictado por lo social” (2010, 57). El sacrificio, en tanto social, puede ser simultáneo y total; en los sucesos de Armero pareciera que todos forman parte del sacrificio, bien sea

como sacrificadores o como víctimas en permanente mediación. De acuerdo con la gente afectada por las tragedias, víctima fue el padre Ramírez y a propósito de este también lo fueron los sindicados en el proceso y todo el pueblo de Armero en su avalancha; víctimas también son los hombres de todas las contradicciones políticas que se refrendan en el peso insoslayable de la muerte. Todavía presenciábamos una lucha en la que unos y otros se enfrentan para lograr el favor de lo sagrado. Don Argemiro Pineda<sup>16</sup>,

recordando al cura de Armero y los hechos trágicos de 1948, narra la forma en que Gaitán luchó por entrar al cielo:

<sup>16</sup> Poblador del municipio de Murillo, brillante narrador de la mitología andina y hombre de fino conocimiento. Fallecido en marzo del 2011.

Cuando el propio 9 de abril había un curita en Armero, desde el atrio iba echándole bala al pueblo. Y lo tumbaron. Cuando Jorge Eliécer Gaitán murió pues él se fue pa'l cielo, golpeó al cielo y llegó; y le dijo San Pedro: “¿Quién es?”. Dijo: “Jorge Eliécer Gaitán”. Dijo: “¿De dónde viene usted, doctor Gaitán?”. Dijo: “De Colombia”. Dijo: “Ah, ¿usted es el comunista de Colombia?”. Le dijo: “No, yo no soy comunista”. “Bueno, dijo, usted no, usted no entra aquí. Usted va pa' los infiernos”. Y se fue. Como una persona de esas es tan popular, todo el mundo lo conoce, ya había andado cuando... una belleza de mujer, pero una hembrotota. Y entonces, pues la vieja lo conoció enseguida y dijo: “Doctor Gaitán, ¿pero qué hace uste por aquí?”. Dijo: “No, que me hicieron venir”. “¿Y de dónde viene doctor?”. Y dijo: “Vengo del cielo, pero no me quisieron abrir y voy pa' los infiernos”. Dijo: “¿Y usted pa' dónde va, mamita?”. Dijo: “Voy pa'l cielo”. Dijo: “¿De dónde viene usted?”. Dijo: “De Ibagué”. Como Ibagué tenía mucho gaitanista entonces le cayó bien la palabra a Gaitán, le dijo: “¿Y cuál era su profesión allá?”. “No, vagabunda de mala muerte”. [Y dijo Gaitán] “No mamita, usted no tiene entrada al cielo”. Llegó la vieja y golpeó [en el cielo]. “¿Quién es?”. Dijo: “Julana de tal”. “¿De dónde viene?”. Dijo: “De Ibagué, del Tolima”. “¿Y por qué se vino?”. No, me mató la policía por ser gaitanista”. Dijo: “No, nononono, cómo voy a dejar entrar esos personajes aquí, va pa' los infiernos”. Y se fue. Y Gaitán la estaba esperando ahí sentado en un barranco. Dijo: “Quihubo viejita, ¿qué le dijo San Pedro?”. Dijo: “No, que me tengo que ir pa' los infiernos”. Dijo: “Pero vamos, no, vamos al cielo dentramos juntos, dentramos porque dentramos”. Dijo: “Cárguese aquí a tun tun”. Se cargó la vieja y Gaitán le echó la capa por encima y la tapó. Llegó Gaitán al cielo; itan tan! “¿Quién es?”. Dijo: “Abra ligero viejo majadero que vengo mamado con el armazón del cura que mataron en Armero”. Pues ahí mismo dentraron y allá quedaron. (Entrevista, 9 de septiembre del 2008)

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco las sugerencias y comentarios de María Teresa Salcedo, que han fortalecido los argumentos y conceptos aquí presentados.

## REFERENCIAS

- ARCHIVO HISTÓRICO MUNICIPAL DE IBAGUÉ (AHMI). 1948. Sumario 207.
- CÓRDOBA, IGNACIO. 1982. *El mártir de Armero: Rvdo. padre Pedro María Ramírez Ramos, no maldijo a su pueblo que lo sacrificó*. Bogotá: Linotipia Martínez.
- DÍAZ, GERARDO. 2000. "Motín político y religioso: Armero 9 y 10 de abril de 1948". Tesis de pregrado en Ciencias Sociales, Universidad del Tolima, Ibagué.
- DÍAZ, RODRIGO. 1998. *Archipiélagos rituales. Teoría antropológica del ritual*. Barcelona: Anthropos.
- ELIADE, MIRCEA. (1957) 1998. *Lo sagrado y lo profano*. Traducido por Luis Gil Fernández. Barcelona: Paidós Orientalia.
- FRAZER, JAMES. (1893) 1994. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GIRARD, RENÉ. (1983) 1998. *La violencia y lo sagrado*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- GUZMÁN, GERMÁN, ORLANDO FALS y EDUARDO UMAÑA. 1962. *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*. Tomo 1. Bogotá: Facultad de Sociología, Universidad Nacional de Colombia.
- HUBERT, HENRI y MARCEL MAUSS. (1913) 2010. *El sacrificio: magia, mito y razón*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- KASANDA, ALBERT. 2002. "Las religiones africanas". En *Religiones: sus conceptos fundamentales*, compilado por François Houtart, 134-172. México: Siglo XXI.
- LOMBO, MARCOS. 1996. *Lo que no se ha dicho de Armero*. Ibagué: Tecnim-presos.
- LOSONCZY, ANNE-MARIE. 2001. "Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos". *Revista Colombiana de Antropología* 37: 6-23.
- MAUSS, MARCEL. 1979. *Sociología y antropología*. Traducido por Teresa Rubio. Madrid: Tecnos.

- OSPINA, ANDRÉS. 2010. "Con dos te veo, con tres te ato. Con el Padre, con el Hijo, con el Espíritu Santo. Magia, brujería y la tragedia de Armero". Tesis de pregrado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- PÁRAMO, GUILLERMO. 1995. Prólogo a *Del desierto a la hoguera. La vida de Joseph Ximénez, un ermitaño acusado de hereje por la Inquisición de Cartagena de Indias*, de Patricia Enciso. Bogotá: Editorial Ariel.
- RAMÍREZ, ANTONIO. 1954. *El espíritu de un mártir R. P. Pedro María Ramírez. Mártir de Armero*. Tunja: s. p. i.
- RESTREPO, DANIEL. 1952. *El mártir de Armero. La vida y el sacrificio del padre Pedro María Ramírez Ramos, víctima de la revolución del 9 de abril de 1948*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- SÁNCHEZ, GONZALO. 2008. *El Bogotazo fuera de Bogotá. Gaitanismo y nueve de abril en provincia*. Bogotá: Secretaría de Educación y Cultura de El Líbano (Tolima).
- SUÁREZ G., LUIS A. 2009. "Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero". *Maguaré* 23: 371-416.
- TAUSSIG, MICHAEL. 1999. *Defacement. Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.
- TURNER, VICTOR. [1969] 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- URIBE, MARÍA VICTORIA. 2004. *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Norma.
- VAN GENNEP, ARNOLD. [1969] 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- El 9 de abril en Armero. ¿1949? s. p. i.*