



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Sánchez Mojica, Dairo Andrés

EL MITO DEL ESTADO EN LA PRODUCCIÓN DE LA DIFERENCIA COLONIAL TAIRONA

Nómadas (Col), núm. 37, octubre, 2012, pp. 73-87

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105124630006>

- ▶ 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 MITO DEL ESTADO EN LA PRODUCCIÓN DE LA DIFERENCIA COLONIAL TAIRONA

O MITO DO ESTADO NA PRODUÇÃO DA DIFERENÇA COLONIAL TAIRONA

THE MYTH OF THE STATE IN THE MAKING OF THE TAIRONA COLONIAL DIFFERENCE

Dairo Andrés Sánchez Mojica*

Se realiza un aporte a la genealogía de la interpretación estatista de las antiguas comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta y su relación con la emergencia de prácticas coloniales de gobierno, las cuales resuenan con interpretaciones euro centradas sobre el Estado que persisten hoy en día. El análisis se efectúa a partir del rastreo de la formación histórica del ser tairona en el régimen discursivo occidentalista. Se concluye que lo dicho sobre las gentes serranas se articula con la política de gobierno imperial, y se apoya en la interpretación del Nuevo Mundo desde la perspectiva del Viejo Mundo.

Palabras clave: poder colonial, diferencia colonial, genealogía del Estado, Sierra Nevada de Santa Marta.

É realizada uma contribuição à genealogia da interpretação estatista das antigas comunidades da Serra Nevada de Santa Marta e sua relação com a emergência de práticas coloniais de governo, as quais ressoam com interpretações eurocentradas sobre o Estado que persistem hoje em dia. A análise é feita a partir do rastreamento da formação histórica do ser tairona no regime discursivo ocidentalista. Conclui-se que o dito sobre as pessoas serranas se articula com a política de governo imperial, e se apoia na interpretação do Novo Mundo desde a perspectiva do Velho Mundo.

Palavras-chave: poder colonial, diferença colonial, genealogia do Estado, Serra Nevada de Santa Marta.

This is a review of the genealogy of the state-oriented interpretation about the Sierra Nevada de Santa Marta ancient indigenous communities, and its relationship to the emergency of some governmental colonial practices which resound current euro-centered interpretations of State. The study begins with the historical formation of being Tairona in the western regime of discourse. It concludes that the claims about the people from the Sierra are linked to the imperial government policies, and are supported by the interpretation of the New World under the Old World's perspective.

Key words: colonial power, colonial difference, genealogy of State, Sierra Nevada de Santa Marta

* Licenciado en Ciencias Sociales. Magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central-IESCO. Docente de cátedra de esta misma Maestría. Coordinador de la Escuela de Derechos Humanos del Cinep. E-mail: dsanchez@cinep.org.co

[...] tienen necesidad de quien los rija y gobierne y reduzca a vivir como hombres.

Fray Bartolomé de las Casas

Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria.

Friedrich Nietzsche

En 1971, el arqueólogo alemán Henning Bischof publicó en la ciudad de Bonn un libro titulado *Die spanish-indianische auseinandersetzung in der nördlichen Sierra Nevada de Santa Marta (1501-1600)*¹. La inspiración de aquel trabajo fue una estadía que realizó Bischof durante el primer semestre de 1961 en “El Pueblito”, un sitio arqueológico que se encuentra ubicado en las estribaciones noroccidentales de la Sierra Nevada de Santa Marta. Como resultado de su trabajo de campo, el investigador alemán identificó dos “fases culturales”: la primera de éstas asociada con una cronología que databa de los siglos VI o VII d.C, la otra caracterizada por la existencia de artefactos de hierro que fueron introducidos a partir del siglo XVI. Ruptura entonces de una prolongada “fase cultural” que se habría extendido a lo largo de por lo menos diez siglos.

Ante esta evidencia “empírica”, Bischof se propuso realizar un estudio para

[...] esclarecer los acontecimientos que afectaron el área cultural Tairona, en el norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, desde 1501/2 —fecha del descubrimiento de la franja costanera por barcos españoles— hasta 1600, cuando los *estados indígenas* existentes en la región intentaban por última vez liberarse del invasor europeo por la fuerza de sus armas (1971: 490, cursivas mías).

Dicho estudio se basó en el análisis de “fuentes documentales” elaboradas por escritores de aquella época, entre quienes se contaban Petrus Martyr ab Angleria, López de Gómara, Antonio de Herrera, Gonzalo Fernández de Oviedo, Martín Fernández de Enciso, Pascual de Andagoya, Fray Pedro de Aguado, Juan de Castellanos y Fray Pedro Simón. A partir de su investigación, Bischof propuso un giro interpretativo en

la manera como se había venido conceptualizando la “cultura tairona”. Desde su punto de vista, históricamente se había privilegiado una interpretación de los tairona como “tribu”. A partir de esta perspectiva, lo que significaban los vestigios excavados y las referencias documentales que daban testimonio de aquellas comunidades no era otra cosa que manifestaciones de lo que habría sido la “tribu Tairona”. Esto no le parecía del todo afortunado al investigador. A juicio de Bischof

[...] todos los autores han venido hablando de una tribu “Tairona”, interpretando así tanto las manifestaciones arqueológicas en la Sierra Nevada como las noticias sobre los indígenas del siglo XVI conforme al modelo de la “tribu”, reservado por los hombres “civilizados” de todas partes del mundo para las sociedades “primitivas” (1971: 497-498).

Para él, aquella interpretación no se adecuaba a la realidad pues, después de todo, los tairona no parecían haber sido tan “primitivos” como querían hacerlos ver quienes los vinculaban a un modelo tribal de organización social.

En realidad, el carácter sobresaliente del área de la cultura Tairona ha sido su particularismo político muy pronunciado, arraigado en *grupos locales cuyas autoridades políticas residían en algún pueblo central donde al parecer también se concentraba la mayor parte de la población*. La falta de datos sobre su estructura interna (administración, jurisdicción, impuestos, etc.) lo hace difícil clasificar comunidades positivamente como “estados” [sic], pero no cabe duda de que en todo lo referente al campo de la política exterior *sus autoridades siempre actuaban como representantes de estados soberanos*, estableciendo tratados, confirmando la paz, o declarando la guerra según los intereses particulares de su comunidad [sic].

La interpretación de la estructura política indígena en consecuencia debe partir de algún otro modelo más adecuado que el modelo tribal aplicado hasta ahora a esta región. Tal vez lo ofrecen —en un nivel cultural superior— la Antigua Grecia, Etrusquia o Mesopotamia durante el tercer milenio a.C., donde igualmente existieron multitudes de estados-ciudades en áreas relativamente homogéneas en cuanto a su cultura, persiguiendo cada cual su política hegemonial independiente [sic] (1971: 499-500, cursivas mías).

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿qué es lo que para Bischof funda la posibilidad de *conceder* a los tairona una caracterización diferente a la de “tribu”? ¿Cuál es el estatuto político que les daría la posibilidad de pertenecer a un grado de desarrollo cualitativamente distinto al de “primitivos”? ¿Qué es lo que quiere este bondadoso e incluyente investigador? En el fondo, su propuesta es que hay que entender a los tairona como lo que realmente fueron: todo menos una multitud dispersa, sin centro político de representación.

Para Bischof, los tairona no pueden considerarse “positivamente” como organizados en “Estados”, mas todo parece indicar que contaban con ciertos elementos de organización social que podrían dar cuenta de una estatización en marcha. Estas comunidades recorrerían, a su modo, la senda del Estado, el cual no estaba del todo constituido, pero habría razones suficientes para pensar que se encontraba en proceso de estratificación. Después de todo, según Bischof, que hoy no se cuente con información suficiente al respecto no da pie para que se asocie a los tairona con simples comunidades tribales y se les excluya de la posibilidad de haber forjado la forma Estado.

Ahora bien, ¿cuáles son los elementos desde los que Bischof funda sus argumentos en favor de la estatización de las comunidades del “área cultural tairona”? En primer lugar, en la existencia de “pueblos centrales” que “concentraban la población.” Plegamiento generado por un movimiento centrípeto en torno a las autoridades indígenas que permitiría encontrar coagulaciones poblacionales. Magnetismo poblacional del poder estatal, basado en la ciudad como imán de atracción. En segundo lugar, a su juicio, existía un modelo de soberanía representativa, pues las autoridades decidían a partir de los intereses de la comunidad. La representación de la autoridad tairona se ejercía entre comunidades soberanas, a través de tratados, formas de hacer la guerra y mantener la paz, carácter exterior de la soberanía, que remite a un poder relativo al afuera de la comunidad.

Bien vistas las cosas, para Bischof la “centralización” y la “representación” de la autoridad política dan cuenta de un proceso de estatización de la “cultura tairona”. El proceso de estatización tairona describiría un flujo centrípeto vinculado a la ciudad y, a su vez, un flujo cen-



Sin título (detalle), dibujo serie Figura humana | MARTHA BOHÓRQUEZ

trífugo emanado de la representación soberana de los intereses de la comunidad. Estos dos elementos caracterizarían la diferencia de los tairona frente a las comunidades tribales y, sin lugar a dudas, son la base a partir de la cual se sustentaría la posibilidad de *concederles* un escalón más elevado en la teleología eurocentrada del desarrollo social. En concreto, para Bischof, los tairona no deberían interpretarse bajo el modelo de la tribu, sino bajo un modelo más “desarrollado”: el de las ciudades-Estado.

Sin embargo, aun cuando los tairona contaran con aquellos elementos que identifica Bischof como propios de la autoridad en vías de estatización, esos mismos elementos no permitirían equipararlos con las comunidades del Viejo Mundo, que ya en el tercer milenio a.C. contaban con un “nivel cultural superior”. Aun así, a juicio del arqueólogo alemán, estas sociedades superiores a la tairona, en cuanto al “nivel cultural” que lograron desarrollar, pueden brindar un modelo de comprensión de la organización política tairona más “adecuado” que el de las comunidades tribales. Las sociedades griega, etrusca y mesopotámica serían, “probablemente”, la clave para la interpretación del “área cultural tairona”.

En este sentido, la interpretación que procura Bischof se inscribe en una localización cultural de carácter

ambivalente. Por un lado, debido al proceso de estatización que he resaltado, los tairona serían superiores a las comunidades tribales, por lo cual deberían comprenderse a través del modelo de la ciudad-Estado. Sin embargo, al mismo tiempo, las supuestas ciudades-Estado tairona serían inferiores a las del Viejo Mundo, porque estas últimas lograron un desarrollo cultural más elevado. No cabe duda de que aquello que sirve de horizonte a este modo de interpretación es una valoración de la “cultura tairona” fundada en la aparente carencia de un modelo particular de formación estatal. Estados en potencia y, al mismo tiempo, Estados en carencia. Estados en potencia, cuando se compararan con las llamadas *comunidades tribales*; Estados en carencia, en cuanto se les contrasta con las ciudades-Estado del Viejo Mundo. Todo esto evidencia una particular ambivalencia en la interpretación estatista del “área cultural tairona”.

En el presente artículo me propongo desarrollar una contribución a la genealogía de este paradójico modo de caracterizar a las antiguas sociedades de la Sierra Nevada de Santa Marta. Para realizar dicho ejercicio, propongo indagar por la procedencia de la interpretación estatista de aquellas sociedades, con el fin de comprender la voluntad de verdad que se expresa en este tipo de enunciados y, por lo tanto, la manera como hacen máquina con prácticas coloniales de gobierno. La hipótesis que defenderé es que la interpretación estatista de las antiguas sociedades de la Sierra Nevada de Santa Marta está vinculada de manera constitutiva con la diagramación de una superficie colonial de registro en la que se producen y distribuyen entidades sociales, troqueladas desde el occidentalismo.

Para comprender la voluntad de verdad que se despliega en la interpretación estatista de la “cultura tairona” propongo indagar por los enunciados que caracterizaron la emergencia de un modo específico de nombrar la diferencia colonial en el siglo XVI, pues, sin lugar a dudas, es en este momento en que se inicia el proceso de inscripción de las comunidades de la Sierra Nevada en la máquina colonial trasatlántica. En otras palabras, quisiera rastrear la formación histórica del ser tairona, en el régimen occidentalista del discurso.

Este ejercicio genealógico supone considerar que la manera como se nombra la diferencia colonial no es un

modo meramente representativo de significación. El asunto no pasa, entonces, por la adecuación asintótica de los enunciados coloniales a la “realidad prehispánica”: el inédito “encuentro de dos mundos” y los correspondientes avatares de la traducción que sobre este asunto, supuestamente se generaron. Relato hegemónico que ha marcado la memoria hispánica colonial. Desde la perspectiva que asumo, los enunciados coloniales no representan simplemente a los sujetos colonizados, más bien los producen en cuanto tales. Hablo de la performatividad delirante del discurso colonial. El asunto no pasa, entonces, por la correspondencia entre aquello que se dice sobre el ser tairona y lo que este último realmente fue. Lo que quiero con este ejercicio no es partir de una pretensión de objetividad histórica sobre aquello que enuncian los cronistas para reconstruir, vía contrastación de fuentes, la versión más verosímil sobre cómo fueron realmente las antiguas sociedades de la Sierra Nevada de Santa Marta. Esto último supondría, en principio, que efectivamente existió un ser tairona que tenía características sociales específicas, las cuales se nos manifestarían hoy en día, a través de las fuentes documentales y arqueológicas, ingenua transparencia frente al artificio político y epistémico propio de los relatos coloniales.

Escojo, más bien, *suspender el juicio* según el cual existió *un-modo-de-ser* tairona prehispánico, para rastrear la manera como durante el siglo XVI fueron trazándose algunas de las siluetas de dicho significante colonial. No voy a tomar como punto de partida del análisis propuesto la positividad del ser tairona, sino que analizaré el proceso histórico-concreto de producción de la diferencia colonial de dicha entidad en el marco del régimen de enunciación eurocentrado. Quisiera comprender la emergencia despótica de dicha positividad. De suerte que la cuestión pasa entonces por preguntarse ¿cómo fue posible el ser tairona?, ¿cuáles fueron las condiciones históricas de posibilidad de su emergencia?

Asumo esta perspectiva fundamentalmente por tres razones: una ontológica, otra metodológica y una última de carácter político. En primer lugar porque en el siglo XVI no existía como tal una sociedad que se autodenominara como *tairona*. Este último enunciado se refería, al parecer, a una técnica de orfebrería uti-

lizada por las comunidades que habitaban la Sierra en la época de la invasión desatada. El enunciado se generalizó en el siglo XVII como una manera de *ordenar* la multiplicidad de formaciones sociales que existían en la Sierra Nevada. De suerte que tairona no es simplemente una sociedad prehispánica, antepasada de los colombianos, sino el síntoma de un ejercicio del poder orientado a moldear una entidad social en el marco de la superficie de registro de la hispanidad colonial. En segundo lugar, pienso que abordar los documentos producidos en los siglos XVI y XVII como descripciones más o menos realistas sobre lo que ocurrió durante el proceso de conquista y colonización para el conocimiento de las sociedades sometidas por los conquistadores españoles, es hacer el juego al occidentalismo, lo cual no sería otra cosa que caer en el embrujo del poder colonial. Aquellos documentos no son una suerte de huellas que dan cuenta del pasado, lo que, comúnmente, se conoce como *fuentes* signos del funcionamiento de un dispositivo colonial de gobierno. Los enunciados que hacen parte de las crónicas resuenan de manera primordial con el ejercicio del poder colonial; no son meras evidencias de un pasado lejano, sino elementos propios de la modulación histórica de la hispanidad colonial y, en cuanto tales, habitan las marcas coloniales que nos atraviesan en el presente. En este sentido, me parece necesario comprender la singularidad del modo de enunciación colonial, para valorar la procedencia de la interpretación estatista de las antiguas comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta. En tercer lugar, asumo esta perspectiva porque pienso que desnaturalizar la ontología forjada en el marco del ejercicio del poder colonial es una intervención con la que se contribuye a perturbar el universo de significación que sirve de fundamento al occidentalismo. Estrategia es política, decía José Martí. En la medida en que hay un presente colonial que nos interpela, se hace estratégico realizar genealogías que operen, tácticamente, a la manera de desgarramientos de la valoración dominante del mundo, para abrir la posibilidad de interpretaciones que aporten a soltar las amarras vitales de la autenticidad, del gobierno propio. De modo que subvertir el aura de naturalidad de los dispositivos coloniales de gobierno requiere de una pragmática anticolonial y decolonial del discurso que ataque la ontología colonial dominante.

EL OJO CONQUISTADOR

En 1519, el bachiller Martín Fernández de Enciso publicó en Sevilla una obra titulada *Suma de geografía* (1948). Que este volumen haya salido a la luz pública en aquella ciudad no parece ser del todo gratuito. Ya desde entonces Sevilla estaba posicionándose en la distribución geopolítica del conocimiento como una localización desde la que se racionalizaba la experiencia colonial transatlántica de la monarquía católica (monarquía universal). Puede decirse, en consecuencia, que Sevilla tenía una jerarquía privilegiada en la economía discursiva de la *ratio colonial*. El mencionado trabajo geográfico estaba dedicado al emperador Carlos V. No hay que perder de vista que el propósito de su autor era realizar un aporte práctico a los españoles que se disponían a conquistar y descubrir tierras en el Nuevo Mundo.

Con esta idea en mente, Enciso realizó una descripción detallada de las costas de “tierra firme” sobre las que tenía conocimiento. Esta información era especialmente valiosa para la empresa de conquista monárquica; lo cual se demuestra, justamente, en el hecho de que la obra fue publicada sin las cartas de navegación preparadas por Enciso, pues a juicio de los censores, era probable que aquella cartografía sirviera como instrumento de orientación a los navegantes portugueses, franceses e ingleses y generara, por lo tanto, conflictos jurisdiccionales para la monarquía católica o terminara favoreciendo el desarrollo de la piratería en el Caribe. La información debía entonces ser celosamente protegida para beneficio del extenso Imperio que regía Carlos V, pues, sin lugar a dudas, El conocimiento de las costas de “tierra firme” era, en ese momento, un secreto soberano.

En 1509, en Santo Domingo, Enciso se había embarcado junto a Alonso de Ojeda con destino trazado hacia “tierra firme”. Éste le había propuesto al autor de la *Suma de geografía* que apoyara económicamente una expedición que se proponía realizar y que tenía por objetivo la conquista del golfo de Urabá. Ojeda había sido nombrado como “adelantado” por la Corona en dicha región y buscaba, insistentemente, el respaldo económico necesario para el desarrollo de su empresa de conquista. Estas fueron las circunstancias por las cuales Enciso participó del viaje, lo que dio rienda suelta a sus desplazamientos por el litoral, dado que entre sus

propiedades contaba con los recursos requeridos para aportar a la compra de armas y provisiones que se utilizarían durante la travesía. Años después, con base en la credibilidad que adquirió por la experiencia vivida como navegante y conquistador, Enciso logró construir datos que le permitieron redactar la *Suma de geografía*. Particularmente, acerca de su viaje por las costas de lo que, en años posteriores, sería la Gobernación de Santa Marta, escribió

Sancta Marta está al Oeste en once grados y medio [de Tucuraca]; es buen puerto; tiene un isleo delante. Es el mejor puerto de toda esta costa. Esta tierra de Sancta Marta es tierra que se riega por mano por cequias; y los panes y cosas que siembran y plantan los riegan. Es tierra algo abierta, y tiene sierras altas y peladas. La arena de los ríos es toda margarita, que es piedra de color de oro, que parece que es toda oro. Hay en ella muchos puercos y muchos ciervos. Hállase en poder de los indios mucho oro y mucho cobre; hállase mucho cobre dorado; dicen los indios que doran el cobre con una hierba que hay en aquella tierra, la cual majada y sacado el zumo y lavado el cobre con ella y puesto al fuego se vuelve de color de oro muy fino; y sube mas o menos el color según que ellos le dan mas o menos hierba. La gente es belicosa y feroz; usan arcos y flechas poco mayores que viras, y túntanlas con hierbas; y es tan ponzoñosa la hierba que por dicha escapa hombre que con ella sea herido. Una de las cosas con la que hacen la hierba son unas manzanas que hay en aquella tierra, que son del grandor y color de las manzanas silvestres, a que llaman maguillas de las de esta tierra (1948 [1519]: 215-216).

No es difícil darse cuenta de que el modo de enunciación que se manifiesta en la *Suma de geografía* destaca elementos que son llamativos para el despliegue y potenciación de la conquista católica. En primer lugar se hace una descripción de las particularidades morfológicas de la bahía de Santa Marta, la cual se adjetiva como “el mejor puerto de toda esta costa” (1948 [1519]: 215). Esta lectura en clave de los atributos, propicios para la navegación en la bahía, era imprescindible en términos de las disposiciones estratégicas del territorio, para contribuir al proceso de codificación de los flujos de saqueo e intercambio mercantil en el Caribe.

En consecuencia, las ventajas que ofrecía la bahía para este fin tenían que ver, por un lado, con su profundidad, que garantizaba el arribo de embarcaciones de gran ca-

lado. Existía poco riesgo de que las naves encallaran en bancos de arena, arrecifes de coral y otros obstáculos similares. De otra parte, la existencia de un afloramiento rocoso, que desde entonces se conoce con el nombre de *El morro*, se concebía como un elemento que protegía a las embarcaciones de las tormentas tropicales, las cuales habían sido substancialmente fatales para los navegantes de la época y para las poblaciones recién fundadas en “tierra firme”. No es de extrañar que este aspecto fuera una preocupación de los conquistadores, pues varias embarcaciones habían naufragado por dicha causa. Igual suerte correría el puerto llamado *Cubagua*, en donde, a través de la esclavización de indígenas nativos, se desarrollaba la extracción de fastuosas perlas, una de las primeras y más apetecidas fuentes de riqueza explotada en la costa continental. Este poblado fue arrasado por uno de aquellos fenómenos climáticos que destrozó la hasta ese momento próspera ciudad colonial. La lúgubre cárcel azul en la cual los indígenas mo-



Sin título, dibujo serie Figura humana (pequeño formato), 2011
MARTHA BOHÓRQUEZ

rían, a causa de padecimientos respiratorios, producto de las permanentes inmersiones a pulmón abierto, a las cuales eran sometidos para extraer las perlas, había sido borrada de la faz de la tierra por aquello que Juan de Castellanos llamó irónicamente una *tormenta loca*.

Volviendo al punto, otra característica que llamó la atención de Enciso sobre la costa de Santa Marta fue la provisión de agua, especialmente la existencia de un sistema de irrigación: “[...] es tierra que se riega por mano por cequias; y los panes y cosas que siembran y plantan los riegan” (1948 [1519]: 215-216). La disposición de agua dulce ofrecía al menos dos condiciones fundamentales para la instauración del orden colonial en la franja costanera. En primer lugar, la disponibilidad del preciado líquido hacía posible que los barcos que navegaban por las costas, bien fuera para comerciar o realizar exploraciones para conquistar nuevas tierras, se aprovisionaran para el sustento de sus tripulaciones durante las largas y azarosas travesías por la cuenca del Caribe.

Este aspecto fue destacado años después, de forma reiterada, por el Cabildo de Santa Marta, en una serie de cartas dirigidas a la Corona, en las que se resaltaba la disponibilidad de agua dulce como una de las ventajas que podía ofrecer la ciudad a la monarquía católica. Con ello, los cabildantes trataban de atraer inversión en infraestructura militar para la defensa de la ciudad, la cual se vio permanentemente asediada por piratas franceses durante el siglo XVI. En segundo lugar, la existencia de sistemas de irrigación garantizaba la disponibilidad de agua para los cultivos que servían de sustento a la fundación y permanencia de centros poblados de avanzada, que ampliaban la frontera de conquista, a pesar de que los colonos dependían, en términos concretos, de los cultivos de los indígenas para su abastecimiento. Este claramente fue el caso de Santa Marta: una ciudad de avanzada en el marco del tránsito cualitativo de la conquista de las Antillas a la conquista del litoral continental. No hay que perder de vista que de Santa Marta partió, décadas más tarde, la estratégica expedición dirigida por el bachiller Gonzalo Jiménez de Quesada que, luego de mil avatares, desembocaría en la invasión del valle interandino del Magdalena y de los extensos altiplanos de la cordillera Oriental, por parte de los conquistadores.

Ahora bien, otro aspecto que resaltaba Enciso en la *Suma de geografía* era el tipo de técnicas de orfebrería utilizadas por las comunidades que se encontraban asentadas en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta. La aleación de oro y cobre, conocida hoy día como *tumbaga*, que era moldeada a través de las técnicas de la cera perdida, el ensamblaje y el repujado, prácticas orfebres de aquellas comunidades, llamó particularmente la atención del bachiller. El rumor que señalaba la existencia de una planta utilizada para variar el cobre y darle la apariencia de oro despertó, de algún modo, los sueños alquimistas de la imaginación occidental que se manifestaron en la mirada colonial de Enciso. La pretensión de convertir un metal “menor” en un metal “noble”, como el oro, excitaba el deseo de una riqueza incomparable para quien lograra manejar estas artes esotéricas. Mirada alquimista de las técnicas de orfebrería de las comunidades serranas. En este sentido, Enciso buscó afanosamente desentrañar la posibilidad de que existiera oro en estas tierras, por lo cual enfocó su atención en la arena de los ríos que descendían de la sierra. “La arena de los ríos es toda margarita, que es piedra de color de oro, que parece que es toda oro” (1948 [1519]: 215-216). Esto le llevó a establecer una analogía nebulosa entre los materiales acumulados por el arrastre de sedimentos de las partes altas de la Sierra y el oro, con cual el viajero parecía insinuar la existencia de una composición rocosa en la que posiblemente se encontraría el codiciado mineral. De igual forma, se aseguró de explicitar: “Hallase en poder de los indios mucho oro y mucho cobre” (1948 [1519]: 215-216). Esto, en el siglo XVI, era una forma de plantear la existencia de una riqueza que esperaba las avanzadas de los conquistadores y que abría la posibilidad de dar un renovado impulso a la violenta y heterogénea espiral de conquista, sujeción y conversión.

Hay en la mirada de Enciso enfocada en una interpretación del territorio en clave de recursos, enfocada en la disponibilidad de elementos que permitirían vincular la región con las rutas mercantiles que eran codificadas en el “Nuevo Mundo”. El ojo conquistador ensamblaba así un régimen de visibilidad. En el marco de este ordenamiento de la mirada se delimitaba aquello que era visible y lo que no lo era. Todo un proceso de estratificación visual de la cuenca del Caribe.

Para sintetizar, la interpretación colonial del territorio enfatizaba en su potencial estratégico, la disponibilidad de agua para las tripulaciones y para la fundación de pueblos, y la existencia de oro en manos de los indígenas y en las cumbres de la Sierra, pues los sedimentos de los ríos parecían ser un signo que dejaba abierta esta posibilidad. Todo parecía indicar el *providencial* encuentro con una tierra privilegiada para la expansión de la monarquía católica. Sin embargo, lapidariamente, añade Enciso: “La gente es belicosa y feroz” (1948 [1519]: 216). En otras palabras, había una fuente de riquezas y recursos inigualable en la región de Santa Marta, que podría contribuir a la gloria de la monarquía católica y de los españoles, lo único que impedía gozar de tan apreciados beneficios para la causa del gobierno católico era el carácter de la gente que habitaba la región.

EL ROSTRO DEL *HOMO PERVERSUS*

En este punto el relato del bachiller da un giro radical: pasa de describir los atributos del territorio, a expresar su asombro frente a los escabrosos peligros de éste. Para ello resalta el tipo de técnicas militares utilizadas por las comunidades serranas, a lo que agrega su supuesta inclinación perversa. “Desde Sancta Marta vuelve la costa al sur veinte leguas; y en la vuelta cabo Sancta Marta está Gaira, que es la gente muy mala” (1948 [1519]: 217).

Enciso se interesa particularmente por describir el uso de venenos asociados con ciertas hierbas que sabían utilizar los nativos. Los indígenas se caracterizan en el relato colonial por su perfil “belicoso y feroz” y, no sólo eso, además se menciona que contaban con conocimientos sobre la herbolaria local que utilizaban para crear armas fatales que conducían a los españoles a una muerte extremadamente dolorosa y repentina: las célebres armas “ponzoñosas”. La naturaleza misma se presenta como perversa a los ojos coloniales de Enciso, quien, con un estilo exótico y anecdótico, describe la existencia de un árbol de cuyos frutos se extraía la “ponzoña” por parte de los nativos y que, según el cronista, contaba con cualidades perjudiciales para quien tenía la desdicha de ponerse en contacto con éste.

El árbol que las lleva [las manzanas que sirven para la elaboración de la ponzoña] es como un peral cermeño, de los de esta tierra, luego que un hombre come unas

dellas se le torna toda gusanos en el cuerpo, y crecen tanto fastas que comiendo del cuerpo matan al cuerpo do están. Esto se sabe ser así porque yo lo hice experimentar en una que se le dio a comer a un perro; la cual dentro de cuatro horas se le volvió toda en gusanos en el cuerpo y así la hallaron cuando fecimos abrir el perro para ver el efecto de la manzana; y si un hombre se pone a la sombra de un árbol de aquellos, luego como le da la sombra le comienza a doler la cabeza; y si mucho se detiene comiéndales a hinchar la cara y a turbársele la vista; y si acaso se duerme debajo luego pierde la vista. Todo esto he visto yo por experiencia (1948 [1519]: 216).

Para el cronista, el árbol tenía la particularidad de ser similar a un peral de aquellos que podrían encontrarse en Europa. Esta afirmación no buscaba otra cosa que acercar al lector español a la familiaridad apacible de su entorno. No obstante, las características que posteriormente le atribuyó Enciso al árbol lo diferenciaban sustancialmente de la familiaridad del peral cermeño que, de manera sosegada, florecía al final de la primavera en Castilla. El árbol que se encontraba en Santa Marta producía gusanos en las entrañas de quien consumía sus frutos y, por si fuera poco, los gusanos se desarrollaban hasta llegar a matar a quien los había comido. La sola cercanía de un hombre al árbol le producía dolores de cabeza y, estar bajo su sombra, podía llevarle, a causa de una exposición lo suficientemente prolongada, a perder la vista. Cuadro macabro que exalta el carácter singularmente perverso que se le atribuye a la naturaleza de la región. Distribución geopolítica de la moralización de la naturaleza.

La naturaleza, que en un primer momento se describió como promisoria para la expansión de la monarquía católica, se muestra, al mismo tiempo, como perversa y extravagante. Paranoia propia de la economía libidinal colonial. No hay explicación para la desgracia que puede ocurrirle a cualquier persona en esta rueda de la fortuna. En el momento menos esperado corre el fatídico riesgo de ser víctima de una flecha ponzoñosa o, en el peor de los casos, de toparse con un árbol que es capaz de llevarla a experimentar el pálido frío de la muerte.

La anécdota es la modalidad de enunciación que permitía mostrar los peligros de estas tierras; justamente el criterio de autoridad que respaldaba la veracidad de lo descrito por Enciso era haber estado en el Caribe.

“Todo esto he visto yo por experiencia” (1948 [1519]: 216). La situación de presencia que permitía vivir el curso de los hechos era la fuente de certeza de los enunciados. Esta autoridad que daba la experiencia vivida se expresa en el recurso a la anécdota, la cual pone al lector en una situación del “como si” y resalta el criterio de enunciación basado en el haber visto con los propios ojos las cosas fabulosas que se cuentan. En este sentido, el régimen de visibilidad juega un papel nada despreciable en la construcción de las reglas que fundan la verdad de los enunciados. El ojo conquistador es el principio de validación de lo que se dice sobre las entidades y sujetos coloniales. Para hablar sobre las Indias era preferible haber vivido los avatares de la conquista y haberlos percibido con los propios ojos. En última instancia, era fundamental haber arriesgado la vida en la rueda de la fortuna para poder hablar con autoridad sobre lo que existía o no existía en el Caribe. De modo que la temporalidad que determinaba la veracidad de los enunciados en la descripción colonial era el presente. Haber hecho parte del acontecimiento que estaba cambiando el mundo conocido por Occidente era el elemento fundamental para describir el Nuevo Mundo con autoridad.



Sin título (detalle), dibujo serie Figura humana
MARTHA BOHÓRQUEZ

Años después de la expedición en la que participó Martín Fernández de Enciso, se presentaron graves conflictos entre los conquistadores en Urabá. Esto condujo a que, finalmente, Carlos V tomara cartas en el asunto, nombrando a Pedrarias Dávila como nuevo gobernador de Castilla del Oro. La misión que le encargó el emperador era poner orden a la convulsiva situación en que se encontraba Santa María la Antigua del Darién. Entre los miembros de la expedición de Pedrarias Dávila se embarcó, desde Castilla, Gonzalo Fernández de Oviedo, quien a la postre llegaría a ostentar el título de cronista de Indias. Oviedo también escribió algunas descripciones sobre la Sierra Nevada de Santa Marta, a partir de sus propias experiencias en el litoral caribeño.

Un miércoles en la mañana, en la víspera de Corpus Cristi de 1514, el gobernador Pedrarias Dávila desembarcó con más de 2.000 hombres en la bahía de Santa Marta. Oviedo hacía parte de las tropas en calidad de “proveedor de fundiciones del oro”. Esta campaña de reconocimiento, avanzada y explotación terminó en un feroz enfrentamiento con los habitantes de la costa. En el tercer tomo de su *Historia general y natural de las indias, islas y tierra firme del mar océano*, Oviedo escribió una anécdota sobre las técnicas militares que observó como propias de las gentes que habitaban la región.

Este compañero que digo, se decía de Hernando de Arrollo, y estando par de mí, le dieron un flechazo, de que le hirieron en la espinilla de una pirena; y fue tan poca la fuerza de la flecha y tan pequeña la llaga, que no se le tubo hincada la saeta, si no así como le dio y le rompió el cuero y le saco un poco de sangre, en el momento se cayo la flecha en tierra, el hierro de la cual era un hueso de pescado que llamamos raya. Mas la hierva era tal, que en el instante que el hombre fue herido se vio que era mortal, por que aunque era hombre de mucho esfuerzo, e de su persona se tenia experiencia y era tenido por de grande animo, desmayo y casi rabiando, al tercero día murió (1953 [1535]: 79 - 80).

En la crónica de Oviedo se despliega la repetición del enunciado sobre el carácter fulminante de la hierba ponzoñosa. La fatalidad de la ponzoña era tal que no fue necesario que la “saeta” se clavara del todo en la espinilla de Hernando de Arroyo. El roce del proyectil indígena generó apenas una “pequeña llaga”, la cual sin embargo fue suficiente para que el soldado cayera abatido al suelo “rabiando” y “al tercero día” falleciera.



Sin título, dibujo serie Figura humana (pequeño formato), 2011
MARTHA BOHÓRQUEZ

A través del hilo de su historia, Oviedo se empeña en resaltar que en el caso de Arroyo “de su persona se tenía experiencia y era tenido por de grande ánimo” (1953 [1535]: 80), es decir, que había participado de varias empresas de conquista, conocía las técnicas militares de los indígenas y era valorado por parte de sus compañeros de armas como especialmente enérgico en las batallas. La víctima no era ningún principiante. De cualquier forma ni la experiencia, ni su ánimo, ni su constitución física, que le permitía ser un “hombre de mucho esfuerzo”, fueron suficientes para evitar la muerte, resultado apenas del roce de una flecha envenenada con la sustancia ponzoñosa.

Cabría preguntarse porqué en los relatos coloniales es tan reiterativa la tragedia generada por la muerte súbita en el Caribe. Para comprender esta abismal paranoia hay que resaltar que el modelo de buena muerte en el siglo XVI era la muerte lenta y planificada. La muerte se presentaba a partir de una serie de signos que recono-

cía el moribundo. Había tiempo suficiente para recibir los santos óleos, preparar el funeral y el destino de sus bienes. La agonía era una lánguida antesis del ritual de la muerte. El modelo de una buena muerte se traducía, entonces, en una teatralidad que se expresaba en la imagen de una cama tranquila: rodeada de familiares y amigos cercanos al moribundo que lo acompañaban, en medio de sollozos, en su tránsito definitivo.

Una muerte súbita, por el contrario, era considerada como un signo cabalístico de la fatalidad. Que un soldado robusto, experimentado y enérgico como Hernando de Arroyo falleciera fuera de sí, con la boca llena de espuma y en medio de fuertes convulsiones no se asemejaba mucho al modelo de una buena muerte. El azar en el advenimiento de la muerte deambulaba inerme como tétrica posibilidad característica de las tierras desconocidas. Este temido fantasma podía salirle al paso incluso a los mejores soldados españoles y, en un instante, era capaz de reducirlos a ser un triste reflejo de la vida misma. El fantasmagórico riesgo que se corría día tras día en las empresas de conquista campeaba suspicazmente por Santa Marta, como característica propia del modo de ser de la región.

En su obra, Oviedo profundizó con detalle en la descripción de las gentes de Santa Marta con quienes se encontró como producto de la entrada violenta que protagonizó en 1514, junto a las huestes de Pedrarias Dávila. Fue corta la permanencia de los conquistadores en Santa Marta, suficiente para esbozar un cuadro general sobre el modo de ser de aquellas comunidades “bárbaras”.

Son estos indios caribes, flecheros y comen carne humana; y esto se supo, porque en algunas casa se hallaron aquel día tasajos y miembros de hombres o de mujeres, así como brazos y piernas, y una mano puesta y salada y enjairada, y collares engastados en ellos dientes humanos, que los indios se ponen por bien parés, y calaveras de otros puestas delante de las puertas de las casas, en palos hincados, a manera de trofeos y acuerdo de triunfo de los enemigos que han muerto o de los que han comido. Son idólatras estos indios, como en todas las Indias destas partes. Son sodomitas abominables; y súpose esto, a la sazón, por conjuraciones, y después, con el tiempo por muy cierto. Porque entre otras piezas de oro labrado que se hobo allí en Sancta Marta, y que, huyendo los indios a la sierra, lo dejaban escondido por el campo, en las sabanas e otras partes,

se halló una pieza de oro de veinte quilates, o más, que podía pesar hasta veinte e cinco pesos, que era un hombre sobre otro, en aquel malo y nefando acto contra natura, hechos de relieve y muy al propio; la cual pieza, yo por mis manos la quebré después encima de un ayunque con un martillo, en la casa de la fundición real del Darién (1953 [1535]: 81).

Los enunciados del cronista se condensan en cuatro atributos que harían parte del aura de las antiguas comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta. En primer lugar se realza su ya conocido carácter belicoso, a través de los adjetivos *caribes* y *flecheros*. Costumbres que habían sido suficientemente señaladas por Martín Fernández de Enciso. Los habitantes de la Sierra eran, según la descripción de Oviedo, amantes de la guerra y utilizaban técnicas militares que generaban fuertes bajas en las huestes españolas.

La flecha era en este relato un símbolo característico de las sociedades que obstinadamente se oponían a la sujeción colonial. Esta persistencia en desobedecer, asociada con el uso de las flechas y la “ponzoña”, fue resaltada por Fray Pedro de Aguado en su *Recopilación historial*:

Todos estos indios de estas provincias referidas y generalmente todos los comarcanos a Santa Marta y a sus serranías y provincias, es gente que usa y acostumbran poner en sus flechas hierba ponzoñosa y pestilencial, con que matan la gente, de suerte que de los a que hieren con las flechas que están untadas de esta hierba, muy pocos o ningunos escapan, y por la mayor parte mueren rabiendo o envarados, yertos y pasmados, y mediante el usar de esta hierba pestilencial para su defensa, se conservan y han defendido siempre de los españoles y nunca han sido enteramente sujetos, ni domados de ellos (1956 [1917]: 173-174).

El uso de las flechas y la hierba pestilencial era, para Aguado, indicativo del carácter indómito de las sociedades de Santa Marta y de las “provincias” aledañas. Aquellas sociedades “caribes” eran, entonces, “diferenciadas” cualitativamente de las sociedades que los conquistadores españoles invadieron en el valle del Anáhuac y en el Tawantinsuyu. Éstas eran consideradas como sociedades con monarquía. Para los españoles la monarquía india permitía una transición más o menos rápida de la autoridad nativa a la autoridad de la monarquía católica.

Este no era el caso de las sociedades denominadas *caribes*, pues eran interpretadas como sociedades desordenadas y que desconocían cualquier tipo de autoridad soberana: carecían de Estado. Este aspecto lo resaltó el jesuita José de Acosta en su obra *Historia natural y moral de las indias*:

[...] de cuanta ayuda haya sido para la predicación y conversión de las gentes la grandeza de estos dos imperios [Inca y Mexica] que he dicho mírelo quien quiere en la suma dificultad que se ha experimentado en reducir a Cristo, los indios que no reconocen un señor. Véanlo en la florida y en el Brasil, y en los andes y en otras cien partes, donde no se ha hecho tanto efecto en cincuenta años, como en el Pirú y Nueva España en menos de cinco se hizo. Si dicen que el ser rica esa tierra fue la causa, yo no lo niego; pero esa riqueza era imposible habella ni conservilla si no hubiera monarquía (2002 [1590]: 480).

No cabe duda, entonces, que los españoles valoraban positivamente la presencia de la monarquía india; lo que suponía que el apelativo de *caribes* se refería a conglomerados anárquicos, fragmentados y dispersos que no reconocían la autoridad de un monarca. Para la predicación del Evangelio era favorable, a juicio de Acosta, la existencia de monarquías indias sobre la base de las cuales pudiera realizarse la sobrecodificación de la soberanía católica. En el caso de los “caribes”, el reto era aun mayor, pues se requería fundar la monarquía católica a partir de la anarquía india. De modo que las implicaciones de la manera como Oviedo describió a las sociedades de la Sierra Nevada suponía asociar a estos pueblos con gentes que difícilmente iban a vincularse, por cuenta propia, a la sujeción y a la obediencia.

Un segundo elemento que resalta Oviedo es el canibalismo, para ello recurre a la anécdota. Cuenta que las huestes se encontraron estupefactas con “tasajos y miembros de hombres o de mujeres” (1953 [1535]: 81) en las casas de los indios. La antropofagia tiene varias manifestaciones en la descripción: se habla del desmembramiento de cuerpos humanos que eran salados, para comerlos posteriormente. Sin embargo, la cosa no acaba allí. El cronista describió el uso de dientes y cráneos como objetos de prestigio de quienes los portaban, pues aparentemente habían sido obtenidos como producto de la guerra. Esta manera de ver la guerra como algo cotidiano

y no como instrumento para un fin mayor, como la consolidación universal de la monarquía católica, sería una de las aberraciones propias de las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta. Estas comunidades privilegian la guerra en sí misma y no como medio para lograr un fin más noble. De igual forma, la autoridad se describió como producto del ejercicio de una violencia desmesurada, que se fundamentaba en la posesión de cráneos empalados en las entradas de las casas de los principales y no en la delegación divina de la autoridad. La autoridad en las sociedades de la Sierra se fundaría en la ley del más fuerte: exponer los miembros “a manera de trofeos y acuerdo de triunfo de los enemigos que han muerto o de los que han comido” (1953 [1535]: 81).

Un tercer atributo que nombra Oviedo es la idolatría. En este aspecto el cronista considera que las comunidades serranas son iguales a las demás de las Indias. Debido a la extensión de esta práctica, Oviedo no profundiza en las particularidades de la región de Santa Marta. No obstante, el cronista Juan de Castellanos describe en sus *Elegías de varones ilustres de Indias* la idolatría que se practicaba en estas tierras.

Son ceremoniaticos algunos,
y todos en grandisima manera,
y tienen prolijísimos ayunos
por sus hijos o por su sementera:
y entonces solamente los alumnos
a cosa necesaria salen fuera:
carne no comerán de ningún arte,
si no pescado por mayor parte.

Hay en sus muertes un prolijo lloro,
do cuentan sus desastres o venturas;
entierran con muchas joyas de oro,
según vimos en muchas sepulturas
s las cuales les guardan su decoro
según sus ceremonias y locuras;
pues muchas de personas señaladas
entre ellos suelen ser reverenciadas.

Adoran los planetas y los sinos
regocijándose por los oteros;
hay muchas adevinas y adivinos
y grande cantidad de hechiceros,
que dicen un millón de desatinos
acerca de los tiempos venideros:
dan al demonio lo que no merece
pintándolo del arte que parece
(1997 [1589]: 496 – 497).

Castellanos caracteriza la idolatría desde prácticas específicas. En primer lugar, ayunos para prosperidad de los cultivos y bienestar de los hijos. Resalta el tipo de alimento que se suspende: la carne. Igualmente realza prácticas fúnebres en que hay llantos y conversaciones sobre las venturas y las desventuras del fallecido. Habla de las sepulturas como lugares en donde los nativos realizaban sus “ceremonias y locuras”. También describe la adoración de “los planetas y los sinos” y las artes proféticas realizadas por adivinos, adivinas y hechiceros “Que dicen un millón de desatinos/ Acerca de los tiempos venideros” (1997 [1589]: 496-497). Estas prácticas fueron atribuidas a la influencia del demonio: los indígenas daban valor a sus engaños.

Si Oviedo no prestó mayor atención a la idolatría, sí hizo énfasis en un cuarto atributo: la sodomía. Cuenta que las huestes españolas la intuyeron por “conjeturas”, pero no pasó mucho tiempo para que las terribles sospechas se confirmaran: a través del hallazgo de una figura de oro labrada en la que había “un hombre sobre otro, en aquel malo y nefando acto contra natura, hechos de relieve y muy al propio” (1953 [1535]: 81). El relato de la situación en la que se encontró la pieza de oro resalta el carácter cobarde y avergonzado de los indígenas, quienes habrían huido dejando el objeto escondido. Ante la llegada de la luz y la verdad, los indígenas escaparon para esconder su perversidad, lo que les produjo un profundo sentimiento de vergüenza.

En conclusión, para el cronista de Indias las gentes de Santa Marta se caracterizaban por cuatro atributos: la belicosidad, el canibalismo, la idolatría y la sodomía. Elementos que componen, en este caso singular, el significante colonial de la barbarie. Este significante produjo identificaciones y diferenciaciones a lo largo del siglo XVI y, sin lugar a dudas, fue una condición histórica de posibilidad para la emergencia, en el siglo XVII, del ser tairona.

CARENCIA DE POLICÍA: LA SOMBRA DE OCCIDENTE

Cuando terminó la particular incursión de las huestes de Pedrarias Dávila en Santa Marta, quedaron varios elementos resonando en el discurso occidental que contribuyeron a producir la diferencia colonial

de las comunidades que habitaban la Sierra Nevada durante el siglo XVI. Especialmente, una marca que las incorporó al significante colonial de la barbarie. Para terminar la anécdota del episodio vivido en Santa Marta, Oviedo relata

Hallamos mucho maíz hermoso en el campo, e yuca, e muchas arboledas de guayabas e guanábanas, e otras fructas de las que acá hay y son comunes en todas estas Indias, y muchas piñas. Muy buena agua de los ríos pequeños que vienen hasta el mismo puerto, y a un estanque o laguna que allí hay; aquellos ríos son llenos de marcajita déla dorada. A mi parecer y de otros aquella es hermosa tierra, e de muy gentiles llanos de vegas y sierras, e buenas aguas y fertilísimas; y tiene buenas minas de oro, e seria muy rica cosa, si la tierra tiene gente e gobernador como convérnia. Plega a Dios quel que alla esta agora, y el que fuere tras el e otros, todos acierten a servir a Dios, que conviertan e pacifiquen aquellos indios; que sirviendo a Dios, se sirve al Rey, y se hace lo que conviene ala tierra y a los pobladores della; y herrando cualquiera cosa destas, se yerran todas las otras, e haciendo bien la primera se aciertan tosas e se aumenta todo el bien (1953 [1535]: 82).

La crónica de Oviedo brinda indicios sobre la articulación del significante de la barbarie con prácticas coloniales de gobierno “[...] sería muy rica cosa, si la tierra tiene gente e gobernador como convérnia” (1953 [1535]: 82). Lo que dice el cronista de Indias de las comunidades serranas no es una mera incomprendión, producto del encuentro cultural, o de una representación más o menos fiel de la realidad social prehispánica. El significante de la *barbarie* no remite a un problema de traducción que haría pensar en una anacrónica falta de sensibilidad de los conquistadores frente a la diversidad cultural. Muy por el contrario, lo que dice es constitutivo del dispositivo colonial de gobierno que fundamenta la sujeción de estas sociedades por parte de la monarquía católica. “Plega a Dios quel que alla esta agora, y el que fuere tras el e otros, todos acierten a servir a Dios, que conviertan e pacifiquen aquellos indios; que sirviendo a Dios, se sirve al Rey, y se hace lo que conviene ala tierra y a los pobladores della” (1953 [1535]: 82).

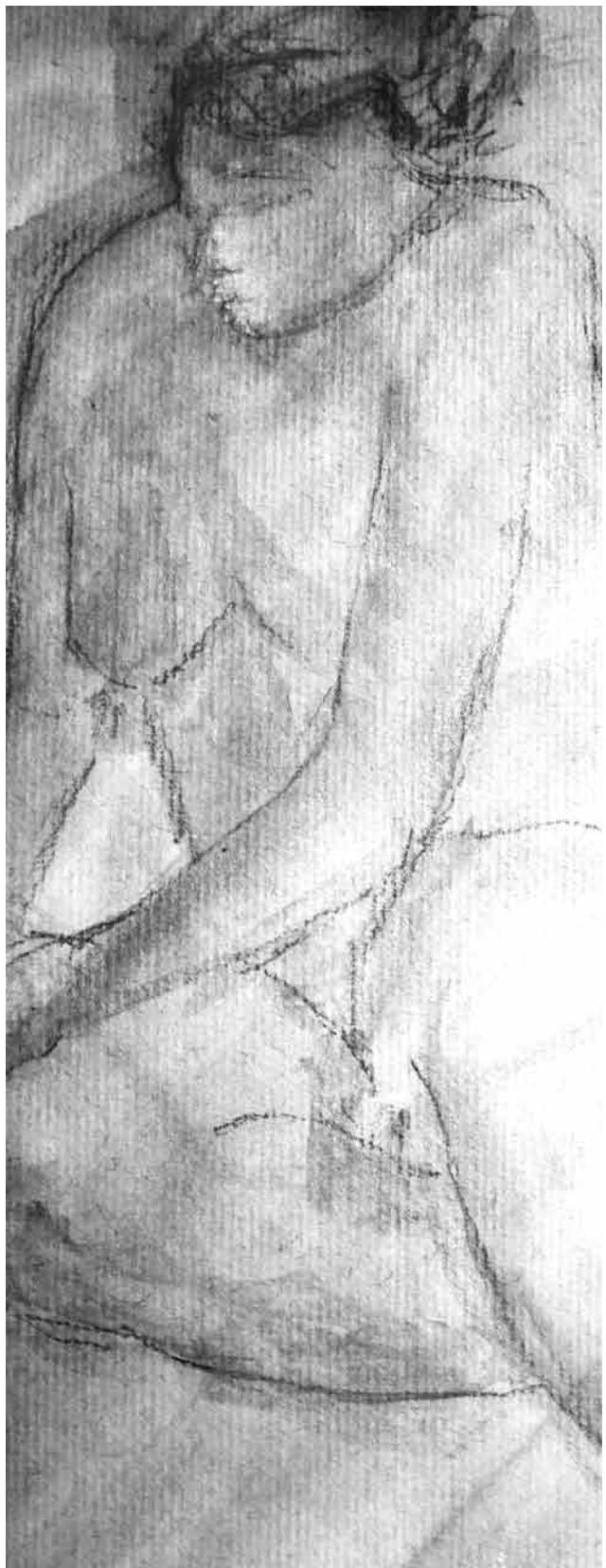
Aquello que puede verse y decirse sobre las gentes de Santa Marta, así como el modo como se dice y a quien le es lícito decirlo, son operaciones que resue-



Sin título (detalle), dibujo serie Figura humana
MARTHA BOHÓRQUEZ

nan con las prácticas coloniales de gobierno propias de la soberanía católica. A partir del conjunto de enunciados que los viajeros, cronistas y conquistadores habían cristalizado en el imaginario occidental como las “noticias” del “Nuevo Mundo”, fray García de Loaisa, confesor del emperador y presidente del Consejo de Indias, presentó en 1525, según López de Gómarra, la siguiente argumentación para conseguir la declaración de esclavitud de los indios “caribes” por “el pecado de sodomía y de idolatría y de comer Hombres” (López de Gómarra, 1941 [1552]: 242).

Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana, y son domésticos mas que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza; son como asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse y matar; no guardan verdad si no es en su provecho; son inconstantes; no saben que cosa sea consejo; son ingratísimos y amigos de novedades; precisamente borrachos, ca tienen vinos de diversas yerbas, frutas, raíces, y grano; enborráchanse también con humo y con ciertas yerbas que los saca de seso; son bestiales en los vicios; nunca



Sin título, dibujo serie Figura humana (pequeño formato), 2011
MARTHA BOHÓRQUEZ

obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres no son capases de doctrina ni castigo, son traidores, crueles, y vengativos que nunca perdonan; inimicísimos de religión, haraganes, ladrones, mintrosos, y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden; no se guardan lealtad maridos a mujeres ni mujeres a maridos; son hechiceros, agoreros, nigromantitos; son cobardes como liebres, sucios como puercos; comen piojos, arañas, y gusanos crudos do quiera que los hallan no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla y no para ellos, y que no que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas, y si alguna les nace se las arrancan; con los enfermos no usan piedad ninguna, y aunque sean vecinos o parientes los desamparan al tiempo de la muerte, o los llevan a los montes a morir con sendos pocos de pan y agua; cuanto mas crecen se hacen peores; hasta diez o doce años paresce que han de salir con alguna crianza y virtud; de allí en adelante se tornan como brutos animales; en fin, digo que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad y policía (López de Gómarra, 1941 [1552]: 242-243).

La detallada descripción del modo barbárico de ser caribe termina con un juicio particularmente importante: son gentes carentes de "policía". Por lo que puede decirse que la falta de soberanía fue un elemento central para fundamentar la necesidad de esclavizar a los "cárabos". Puede decirse, por lo tanto, que la interpretación estatista de las comunidades que habitaron la Sierra procede de un interés fundado en mostrar la necesidad de gobierno que las caracterizaba. Ante la "perversidad" de aquellas comunidades anárquicas, la monarquía católica, en su labor providencial, debía gobernarlas para llevarlas a la mansedumbre del rebaño cristiano, en el cual un sólo pastor debía regir el mundo para crear las condiciones de posibilidad de la segunda venida del salvador: sólo hasta que los bárbaros y los herejes fueran reducidos y convertidos al cristianismo católico podría realizarse la segunda venida del mesías. Este era el fin (*telos*) trascendental de la monarquía católica; el sentido que fundaba su razón de ser en el mundo y su rationalidad universal de gobierno colonial: el catolicismo (*la etimología de kathos es lo universal*).

Al iniciar este artículo me pregunté por la genealogía de la interpretación estatista de las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta. ¿Quién necesita el

Estado tairona? ¿Cuál es la larga historia de dicha necesidad? ¿Qué relación tiene todo esto con la asunción despótica del ser tairona? He podido establecer que dicha interpretación tiene una historia profunda que se relaciona con una supuesta carencia frente al modelo de formación estatal eurocentrado.

En este sentido, las buenas intenciones de Bischof, quien se propuso demostrar que los tairona debían interpretarse desde el modelo de las ciudades-Estado del “Viejo Mundo” y no desde el modelo tribal, parecieran resonar paradójicamente con una tempora-

lidad profunda que se manifiesta en su voluntad de compasión. El arqueólogo, adscrito a la Universidad de Bonn, quería conceder un estatus superior a dichas comunidades, al defender la hipótesis de que estaban en proceso de estatización; proceso que debía comprenderse bajo el rasero de las ciudades-Estado más avanzadas. Esta moral actualiza las profundas líneas de fuerza del poder colonial católico. La llave de la comprensión del “Nuevo Mundo” estaría, para Bischof en el “Viejo Mundo”, a la sombra de Occidente. Como diría Nietzsche, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las cosas buenas!



NOTAS

1 La confrontación entre indios y españoles en el norte de la Sierra Nevada de Santa Marta (1501-1600).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AGUADO, Fray Pedro, 1956 [1917], *Recopilación histórica*, Tomo I, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones.
2. BISCHOF, Henning, 1971, *Die spanisch-indianische au-seinandersetzung in der nördlichen Sierra Nevada de Santa Marta*, Bonn, Udo Oberem.
3. DE ACOSTA, José, 2002 [1590], *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Dastin.
4. DE CASTELLANOS, Juan, 1997 [1589], *Elegías de varones ilustres de Indias*, Bogotá, Gerardo Rivas Moreno.
5. ENCISO, Martín, s/e, 1948 [1519], *Suma de geografía*, Madrid.
6. GONZÁLEZ, Fernando, 1953 [1535], *Historia general y natural de las Indias*, Tomo III, Madrid, Atlas.
7. LÓPEZ, Francisco, 1941 [1552], *Historia general de las indias*, Tomo II, Madrid, Espasa-Calpe.

