

# 1607.

## Una hipótesis sobre la formación de Estado en los Andes colombianos\*

nomadas@ucentral.edu.co • PÁGS.: 70-85

Adolfo Chaparro Amaya\*\*

Actualmente es un lugar común de la filosofía política reconocer una violencia anterior, un exceso de fuerza que legitima y antecede toda fundación de Estado. En el caso colombiano, no está claro cómo y por qué el acontecimiento mismo de la fundación borra las huellas de esa violencia para hacer visible sólo el Estado-institución (Colonia), o para magnificar los ritos y los emblemas aglutinadores del Estado-nación (República). Nuestra pretensión es abordar el problema desde la investigación de la génesis del Estado en la Nueva Granada, con la intuición de que el diagrama básico de configuración estatal surgido en el siglo XVI es pertinente en un análisis actual del Estado-nación en Colombia.

Palabras clave: formación de Estado, filosofía política, la Nueva Granada.

Atualmente, é uma posição comum da filosofia política reconhecer uma violência anterior, um excesso de força que legitima e antecede toda fundação de Estado. No caso colombiano, não está claro como e por que o próprio acontecimento da fundação apaga as marcas dessa violência para fazer visível unicamente o Estado-instituição (Colônia), ou para magnificar os rituais e os emblemas aglutinadores do Estado-nação (República). Nossa pretensão é abordar o problema desde a pesquisa da gênese do Estado na Nova Granada, com a intuição de que o diagrama básico de configuração estatal surgido no século XVI seja pertinente em uma análise atual do Estado-nação, na Colômbia.

Palavras chaves: formação de estado, filosofia política, a Nova Granada.

At the moment, it is a common place of political philosophy to recognize a previous violence, an excess of force that legitimizes and precedes all foundation of State. In the Colombian case, it is not clear how and why the same event of foundation flock the tracks of that violence to make only visible the Institution-state (Colony), or to magnify rites and emblems of the Nation-state (Republic). Our pretension is to approach the problem by the inquiry about the beginning of State in La Nueva Granada, with the intuition of which the basic diagram of arisen state configuration in century XVI is pertinent in a present analysis of the nation-state in Colombia.

Key words: state's formation, political philosophy, la Nueva Granada.

ORIGINAL RECIBIDO: 15-VI-2006 – ACEPTADO: 15-VIII-2006

\* Este artículo es resultado de la investigación titulada *La Naturaleza y el Nuevo Mundo* desarrollada en el 2001, inscrita en el Grupo de investigación Epistemología y Lógicas Aplicadas EYLA, reconocido por Colciencias. Una versión inicial fue presentada en el VII Simposio de la *Revista Internacional de Filosofía Política*, Cartagena 2000, y publicada como Reporte Técnico de la Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario, Bogotá, 2001.

\*\* Doctor en Filosofía, Universidad de Paris VIII. Director de la Maestría en Filosofía de la Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario. E-mail: acha57@hotmail.com

Quisiera trabajar alrededor de una hipótesis y un acontecimiento histórico. El acontecimiento relata la aniquilación de la nación pijao, después de más de sesenta años de guerras continuas con el ejército imperial. La hipótesis es que la *interioridad* propia del Estado español, y su efecto en la producción de subjetividad de los cacicazgos sometidos a la Corona desde un comienzo, es concomitante a la *exterioridad* de las 'naciones' de indios acusadas de salvajismo, irracionalidad y canibalismo, las cuales nunca entrarán en los límites de Estado, generando una incertidumbre, que aún pervive, acerca de los límites administrativos y culturales del nuevo Estado en formación.

A largo plazo, esta investigación seguramente terminará por mostrar las ambigüedades de la identidad, las aporías de la labor civilizadora, las falacias de la pertenencia, las incongruencias entre los presupuestos morales y jurídicos del modelo estatal y los efectos sociales, culturales y económicos de su realización. Por ahora, y con la pretensión de reconocer ciertos rasgos del Estado actual, esperamos que esta constatación inicial permita ver, retrospectivamente -en los trazos constitutivos y en las competencias institucionales del Estado desde su formación- la continuidad de ese diseño inicial. La dificultad mayor para lograr esa descripción es el carácter autolegendario que ha legitimado, desde entonces, en las cartillas, en las

esferas del poder, en la historiografía oficial, una imagen de Estado que aparece también como una forma de racionalidad incontestable. Como es obvio, el triunfo de la historia se alimenta de ese *surplus* de legitimidad que ofrece la razón de Estado. De hecho, es en esa primera Conquista que seguimos encontrando los referentes identitarios de nuestra nacionalidad: lengua, raza y religión. Hoy se puede reconocer constitucionalmente la multiplicidad de lenguas, razas y religiones que comportan las minorías culturales, pero, justo, porque se cree que ya no son un componente que amenace la 'pureza' civilizatoria de esa primera fundación. Por razones semejantes, cuando se critica el 'oscurantismo' de la época colonial, se acepta como una necesidad histórica del progreso la experimentación laboral y espiritual a que fueron sometidas las poblaciones indígenas, negras y mestizas del continente americano.

El texto critica algunos aspectos de este tipo de justificación teleológica de la historia. El más importante, que guía el artículo y

atañe a la racionalidad de los fines que promulga, es el proceso paradójico a través del cual el Estado en la Nueva Granada, desde su fundación, considera a sus posibles súbditos indígenas como el "enemigo interior". Desde entonces, la guerra civil se convierte en el síntoma recurrente de la imposible consolidación de un Estado de derecho capaz de aglutinar al conjunto de la Nación. Desde entonces, los criterios normativos que exigen la máxima performatividad del modelo estatal de organización social, parten de un 'no todavía' en cuanto a la realización de los mínimos que distinguen los Estados propios de las naciones modernas. Por eso, a mi juicio, el núcleo problemático no está en la caracterización adecuada del aparato de Estado en la América poshispánica, sino en la formulación genético-estructural de la relación entre formación de Estado y violencia fundadora en cada nación. En otros términos, ¿hay un deseo de Estado detrás de la violencia desatada por la Conquista?

De otra parte, como han descubierto Deleuze y Guattari, a falta de una hipótesis plausible sobre la génesis de la forma Estado, siempre nos vemos obligados a referirnos a un Estado que comporta dos supuestos enigmáticos: por un lado, el Estado nace adulto, como un polo de captura, cuya estructura básica se remonta a los primeros imperios de carácter despótico; por el otro, a pesar de sus múltiples



Muralla de Cartagena, Horacio Gil Ochoa, 1979. BPPM.

formas de realización histórica, el Estado surge de golpe, en el vacío, reafirmando el mito de un *Urstaat* originario e incondicionado<sup>1</sup>.

Al indagar en esa genealogía del olvido –nadie recuerda el nacimiento del Estado–, lo que resulta más difícil de explicar para Deleuze y Guattari (1998: 436) es “cómo unas funciones públicas podrían preexistir al Estado que implican”. Una manera de traducir esta paradoja es, si una estructura compleja de tal naturaleza puede ser explicada a modo de funciones parciales que, finalmente, coinciden sólo en ciertas sociedades o si el Estado comporta un axioma diagramático que opera como un *fatum* en donde concurren, tarde que temprano, las diversas formas de organizar la vida en común.

A fin de intentar una respuesta que permita abordar los diversos aspectos del problema, y teniendo en cuenta la hipótesis mencionada, hemos ordenado el discurso en cuatro tipos de enunciados que son claves en la génesis de las instituciones coloniales en América: 1) los que involucran los recursos técnicos de la estrategia guerrera en cuanto agenciamientos de deseo, individual y colectivo; 2) los que describen procesos de subjetivación ligados a los diversos procedimientos de incorporación de las nuevas poblaciones a la economía colonial; 3) los que muestran la historia como una forma de ritualidad del poder y, 4) por último, el campo enunciativo donde concurren todos los demás y que constituye su condición de existencia: “la formación de Estado”<sup>2</sup>.

## La guerra como campo de emergencia de los enunciados

Desde la llegada de Ximénes de Quesada, en 1537, al altiplano de los Muisca –donde se fundan las ciudades de Tunja y Santafé de Bogotá, que servirán de eje productivo y burocrático al futuro virreinato–, hasta la destrucción oficial de los pijaos, a comienzos del siglo XVII, el Nuevo Reino de Granada se verá envuelto en una continua guerra que es, al mismo tiempo, la expresión sangrienta de la génesis y formación del nuevo Estado. Todos sabemos que, como sucedió en la mayoría del continente, a pesar de la superioridad numérica de las naciones indígenas, el Imperio español terminaría por ganar la guerra. Las crónicas, en general, asumen como propia la razón de Estado para invocar como explicación recurrente de esta derrota la irracionalidad de los indígenas, que les impide aceptar la superioridad del nuevo poder político y espiritual. Cuando sucede lo contrario, los indios aparecerán revestidos por la sensatez y el buen juicio. Otros tratan de justificar el enunciado “ganar la guerra”, o de explicar la catástrofe de los pueblos indígenas, por la insumisión, la debilidad o la falta de recursos técnicos y estrategias adecuadas para enfrentar a los conquistadores<sup>3</sup>.

Hoy, en un lenguaje jurídico se habla de plurietnocidio. En lenguaje económico, se señala el agudo descenso demográfico de la población indígena en América durante el siglo XVI. En una perspectiva humanista, se acostumbra retomar los reclamos indigenistas de Las

Casas, o develar la mala conciencia que anima las medidas proteccionistas de la Corona, con las razones de la ética y el lenguaje de los derechos<sup>4</sup>.

En vez de eso, quisiera abordar el acontecimiento mismo de la guerra como enunciado para descubrir allí los gérmenes del nuevo Estado. Hay suficiente evidencia disponible para ello: al relatar el acontecimiento “ganar la guerra”, que sirve de correlato a la fundación del Estado, quizás ningún *corpus* documental americano abunde tanto en enunciados relativos a muerte y rebelión como el conjunto de crónicas sobre la conquista de la Nueva Granada<sup>5</sup>.

Ahora bien, privilegiar la guerra como campo de emergencia de los enunciados históricos también es una manera de introducir el inconsciente en el archivo, esto es, operar la regresión de la memoria histórica hasta ese punto donde la muerte constituye un haz de excitaciones suficientemente fuerte –una sobrecarga tal de los sistemas receptores– como para atravesar el dispositivo protector de la conciencia de los sobrevivientes. En términos metapsicológicos, se habla de la angustia individual y colectiva que sobreviene a la muerte cuando se traspasa esta “última línea de defensa” (Freud, 1970: 102). En términos arqueológicos, decimos que el enunciado “ganar la guerra” prolonga, transforma, recarga en otros contextos las intensidades traumáticas derivadas de la Conquista.

Siguiendo esa impresión dejada por la guerra en los sobrevivientes, podemos descubrir los pliegues

de subjetivación que, ya en medio de la 'paz', prolongan el enunciado en instituciones específicas. Por ello, este acento en el enunciado "ganar la guerra" tiene como objeto seguir los efectos de su presencia como fuerza de conquista en las instituciones coloniales, y no tanto reinterpretar los relatos épicos que perviven como memoria, ya sea indígena o hispana, del conflicto. El asunto es entrever la economía deseante que subyace tras los procesos de subjetivación en la elaboración de una conciencia, que ya no parece mediada directamente por la violencia física, y en cuya superficie se ha borrado esa primera manifestación del poder mortífero de las armas. En relación con el archivo, el asunto es restablecer esa primera huella de Conquista donde coinciden las marcas inconscientes y los relatos históricos, sean indígenas o hispanos, a fin de reelaborar esa anamnesis como una suerte de plano micropolítico donde se nos devela la composición de los flujos de deseo y destino sobre los que se estructura el nuevo diagrama estatal.

En una lectura unilateral, ceñida a los cronistas españoles, esta formación inconsciente adquiere, retrospectivamente, un aire de racionalidad histórica que la hace aparecer como inevitable y termina ligándola, de diversas formas, a la razón de Estado. En efecto, con notables excepciones (v.gr. Las Casas), la racionalidad implícita en las crónicas pone en primer plano la adaptabilidad semiótica de los conquistadores para manejar los códigos del enemigo; su inteligencia para improvisar, sobre la marcha o la astucia, alianzas con uno u otro pueblo a fin de hacerse con

el poder, aprovechando las continuas "guerras civiles" con que se explica sumariamente las relaciones políticas y las prácticas guerreras de las culturas prehispánicas. En esa lectura, la falta de elasticidad de las estrategias indígenas –su inmovilidad simbólica y decisoria, su resistencia a pervertir los medios en aras de los fines, en fin, los rasgos rituales con que expresan la pulsión de muerte– se traduce como un rasgo de irracionalidad o, en el mejor de los casos, como falta de realismo.

Nuestra intuición es que estos factores subjetivos son tan relevantes como las particularidades técnicas de las máquinas de guerra de uno y otro bando. En uno y otro caso, los rituales guerreros y el rendimiento de los agenciamientos técnicos hacen parte de una misma racionalidad legitimada por determinado grupo social<sup>6</sup>. Por ello, si la sabiduría de las comunidades indígenas indica que la guerra, en su repetición ritual, equilibra los demás aspectos de la psiquis social y de las relaciones intertribales, de otra parte, la fuerza de la historia enseña que las guerras coloniales generan y regeneran continuamente al Estado.

En el caso del Imperio español en América, el cuerpo estatal conserva y reproduce en sus diversas formas de dominación las estrategias de control biopolítico de la población, implícitas en el tipo de guerra sobre el que se ha construido el dominio ultramarino de la civilización occidental. En síntesis, la muerte que prometen los cañones y los arcabuces, factor constante de la definición del conflicto y garante de la servidumbre que inaugura su latencia,

aparece como primer rasgo constitutivo de la formación estatal.

El efecto persuasivo de las armas se traduce en una nueva composición de las relaciones de fuerza entre las antiguas naciones y, en particular, entre los muiscas del altiplano y los 'eternos' enemigos, de diferentes tribus, que los mantienen rodeados. En ese doble *tour de force*, el rechazo de los antiguos cacicazgos andinos hacia las naciones vecinas que practicaban el ritual caníbal es hipostasiado, paradójicamente, en el deseo de pertenecer al cuerpo imperial del Rey. Pero no se trata de una sublimación sicoanalítica o de una simple ecuación política, que se beneficia de la nueva alianza para acabar con los 'bárbaros' que ambos detestan. Lo que acontece es un desplazamiento incorporativo de la función caníbal que amplía el espectro *interno* de la colonización, trasciende la dominación militar y la expropiación del territorio, y se proyecta en una suerte de canibalismo metafísico, en una sobrecodificación generalizada de la vida pública y privada, según la cual, del estado activo: comer, habitar, pensar, ritualizar, las comunidades pasan al estado pasivo: *ser comido, ser habitado, ser pensado, ser ritualizado*.

Al describir diferencialmente los enunciados que agencian esas posiciones de sujeto –siguiendo la trama deseante de las relaciones entre el instinto de muerte y los aparatos de captura estatal– espero poner en evidencia la producción específica de saber/poder que hace posible los procesos de subjetivación derivados de las relaciones de fuerza establecidas por la guerra.

## Aparatos de captura y procesos de subjetivación

Por efecto de ese cambio de perspectiva, del estado activo a la condición pasiva, los agenciamientos técnicos que definieron las guerras de conquista aparecen ahora ligados a las nuevas relaciones de poder derivadas de esa primera confrontación, a partir de la

cual, bajo condiciones de miedo, temor y sumisión, a veces voluntaria, las antiguas naciones indígenas son destruidas y/o incorporadas a las formas de producción y registro de la máquina social puesta en experimentación por el imperio hispánico.

En esa transición podemos intuir una primera respuesta a la pregunta por la génesis del Estado. A nuestro juicio, en el caso de los cacicazgos y señoríos de la Nueva Granada, las formas y los métodos de implantación del dispositivo institucional quedan en evidencia desde un comienzo. La violencia necesaria para forzar el engranaje de las diversas máquinas sociales se traduce en una coacción constante sobre los individuos, en una pedagogía vertical, incuestionable, esquemática, que impone los procedimientos sin atender a los sujetos ni a los procesos de subjetivación que los justifican en Occidente. El conjunto de las instituciones españolas entra a sobrecodificar las funciones comunitarias ya existentes, al precio de supeditar el nuevo dispositivo al control directo de las poblaciones por parte



Entrada a la ciudad vieja (detalle). Cartagena, Juan Trucco, 1920. BPPM.

de esa institución-matriz que es el ejército, en función de un despotismo difícil de caracterizar en las categorías canónicas. En efecto, a pesar de que las instituciones mismas suponen una impronta de modernidad en la producción de los sujetos, el ejercicio cotidiano del poder supone una ascendencia señorial, legitimada indistintamente en los privilegios derivados de la Conquista, en la pertenencia a la aristocracia nativa y metropolitana y/o en la preeminencia de la burocracia imperial.

Sobre ese fondo de fuerzas que establece una nueva dominación 'personal' y legitima la operación conquistadora como derecho positivo y contractual, veamos los enunciados que permiten describir las diversas formas de apropiación –de los cuerpos, de las almas y de las propiedades– del otro como dispositivos de *estatalización* agenciados por la monarquía hispana.

Ante todo, se trata de un procedimiento fundacional que opera como lazo colectivo: las formas de poblamiento establecidas desde el centro imperial terminan por superponerse a las antiguas formas

de segmentación social, asimilando las formaciones sociales tradicionales y redistribuyendo el territorio de los cacicazgos en la nueva jurisdicción imperial. Al sobrevolar el conjunto, estos nuevos dispositivos logran *canibalizar* la fuerza laboral de las antiguas formaciones, imprimirles un sentido universal, distribuir las pobla-

ciones de acuerdo con su propio orden burocrático y administrativo. La máquina Estado proyecta una tal potencia diagramática e in-formativa que, a pesar de elaborar las leyes 'de oídas' y distribuir 'a ciegas' un territorio hipotético, todo el proceso de reterritorialización parece dispuesto según una axiometría, cuyos postulados encuentran límites precisos en la topología del espacio invadido, en la aritmética de sus materiales, en el cálculo de sus tributos, en el rendimiento de sus posesiones.

La semiótica de este proceso es realmente simple. La pre-eminencia de la soberanía real mediatiza toda apropiación particular por parte de colonos y soldados y, a la vez, les otorga el poder jurídico para inscribir el excedente de todo lo conquistado, libre de la parte del rey, bajo su dominio personal.

Antes que un sujeto de derecho o un sujeto propiamente político, se impone este *Yo patrimonial* que acude a la escritura para fijar y legitimar públicamente sus posesiones. Al final, sea cual sea el sujeto

jurídico que se beneficie, la posesión resulta refrendada virtualmente por la firma de “Yo, el Rey”, que aparece como dueño y señor de todo el orbe descubierto. La pretensión de derecho que recubre las textualidades jurídicas, históricas y epistolares del siglo XVI se inscribe, genealógicamente, dentro de este proceso de fagocitosis. Allí donde creíamos leer el germen de la modernidad, entendida como libertad y autonomía en la organización política de la nueva sociedad, no hay más que el efecto desterritorializante de ese “significante despótico”<sup>7</sup>, a partir del cual parecen ordenarse uniformemente todos los signos, sobre el pivote performativo de los actos escriturarios de posesión.

En su simplicidad, este procedimiento de escrituración impone una nueva forma de subjetivación que explica, en parte, los excesos y las precariedades de la formación del individuo hispanoamericano. A la pregunta por el ¿quién gobierna?, ¿quién es gobernado?, donde suponíamos la constitución trascendental de un sujeto ético, jurídico, político, no tenemos más respuesta que ese yo-agente de los diversos procesos que ponen en funcionamiento los protocolos del nuevo régimen de propiedad, con base en dos grandes procedimientos de canibalización estatal: la contabilidad y la escritura<sup>8</sup>.

Con tales técnicas de registro y apropiación, se procedió a establecer nuevos tributos, a incorporar o destruir los antiguos modos de producción, a desplazar las poblaciones para fundar pueblos y asignar encomiendas<sup>9</sup>. Pero fue el miedo de los caciques, nobles y ladinos que in-

tentaron mantener o mejorar sus privilegios, lo que permitió la articulación del conjunto de la población al moderno Estado en formación y facilitó la desactivación de la resistencia del ‘pueblo bajo’. Si el deseo del soldado pasa por el deseo del deseo del monarca, el deseo de la población indígena quedará ocluido, en primera instancia, por el deseo del deseo de sus propias autoridades. Las formas y las condiciones en que se cruzan estas dos series deseantes servirán de fondo diagramático al dispositivo burocrático y legalista de la conquista española.

En su proyección utópica, en su prurito legislativo, el efecto performativo de las leyes de Indias fue el de acondicionar los dispositivos de poder y las técnicas de saber a las nuevas condiciones de apropiación de los *stocks* acumulativos bajo la forma del reparto, la encomienda o el resguardo<sup>10</sup>. En efecto, el modo de inscripción de los indígenas bajo el nuevo régimen de signos fue primero el de esclavos, luego el de vasallos y, finalmente, se intentó instaurar entre ellos la forma salario. En realidad estas distinciones formales se diluyen en las relaciones laborales concretas, condicionadas por un desequilibrio estructural en la relación oferta-demanda que termina por privilegiar la encomienda como modalidad típica de captura de la fuerza laboral. Pero, ya se trate de encomienda o resguardo<sup>11</sup>, y aunque subsistan ciertos engranajes de la antigua máquina territorial, en adelante cada indígena, independientemente, como vasallo libre del rey, no es más que una pieza trabajadora de la máquina estatal<sup>12</sup>.

En esa lógica, lo que estaba en juego en la evangelización no era

la pureza de la doctrina o de las costumbres, sino el entramado de los diversos elementos –vida, muerte, sexo, verdad, obediencia, productividad, individualidad, identidad– que otorgan un sentido de gobernabilidad a la pastoral cristiana y le permiten apuntalar un determinado régimen disciplinario de organización social.

Al modernizar el sacramento de la confesión, preparando a los curas en la lengua chibcha o elaborando manuales de confesión con alto contenido etnográfico, se va a constituir un saber gobernar cuyos ámbitos, técnicas y objetivos coinciden en varios puntos con los dispositivos de la máquina productiva y las medidas de control estatal<sup>13</sup>. Lo que había funcionado como aparato inquisitorial puramente exterior, conjugando su eficacia para detectar mohanes, sacerdotes y hechiceros con la habilidad para extraer el oro por diversos medios –preguntas, cuestionarios, torturas<sup>14</sup>, secuestros–, ahora se ha interiorizado, ha tenido que inventar un alma para indagar en ella la persistencia de las rutas, los paisajes, las imágenes de una geografía sagrada que ha sido proscrita oficialmente y solo puede aflorar en la indagación individual, para ser puesta en cuestión por medio de la razón moral<sup>15</sup>. En ese sentido, la confesión estará articulada a una formación de saber con fuertes implicaciones para el sujeto que conoce y para los objetos por conocer y en las posibles modalidades de conocimiento de sí mismo y del otro. Estos son los dispositivos que garantizan, a largo plazo, las estructuras de sujeción y la producción de sujetos coloniales.

En el nivel genealógico del poder, estos dispositivos permiten perfilar ese “enemigo interior” a partir del cual se constituye el topos nominal, geográfico y mental del Estado en la Nueva Granada. Aquí se gesta esa terrible confusión por la cual lo indígena deviene objeto de una doble estigmatización. De entrada, como es obvio, representa el enemigo histórico ya domesticado, pero además simboliza, en lo racial, social y cultural, todo lo que los nuevos sujetos deben clausurar dentro de sí a fin de interiorizar el Estado, *convirtiendo a los indígenas y mestizos de la sociedad colonial en sus propios enemigos internos*. Lo que quede por fuera de estos sucesivos pliegues de asimilación de la interioridad estatal, será objeto de aniquilación, marginación y olvido.

## **La historia como ritual de poder**

### **Del archivo**

La hipótesis de una sucesión lógica entre la fuerza destructora y la fuerza persuasiva, entre conquista y colonización, funciona para los cacicazgos que se someten voluntariamente al nuevo dominio español, pero resulta insuficiente cuando las máquinas territoriales se resisten a declinar las antiguas alianzas que constituyen sus propias formas de gobierno.

Es el caso de las naciones que habitan el valle del Magdalena, al sur del cacicazgo de los chibchas, y donde el conjunto de la población se ha organizado en función guerrera frente a los conquistadores, hasta convertirse en un verdadero

problema de Estado. Se puede deducir por documentos históricos y etnohistóricos, que la guerra entre paeces, pijaos, coyaimas, natagaimas y otros pueblos está concebida como parte de un complejo ceremonial caníbal. A este respecto, se ha planteado una suerte de guerra teórica entre los autores de la posición romántica, que consideran el canibalismo como una acusación infundada, claramente etnocéntrica, que justificaría la violencia colonial, y los autores realistas que lo consideran un rasgo indispensable para comprender las sociedades prehispánicas. Desde la posición realista, borrar el canibalismo de la historia y la antropología americanas es equivalente al olvido que el individuo ejerce sobre rasgos de su carácter o sobre aspectos traumáticos de su historia personal, lo que no impide que esos rasgos se manifiesten de otra manera o que el episodio traumático retorne a lo largo de su vida adulta<sup>16</sup>.

Frente a este debate, todavía inconcluso, en vez de una doble interpretación: histórica y psicoanalítica, que termine por disociar lo consciente y lo inconsciente a favor del primero, prefiero implicar la represión y el instinto en condiciones de vida histórica y socialmente determinadas tratando de captar, por medio de los códigos y los relatos rituales, la sobreimpresión que deja el acto caníbal en los relatos históricos y en la economía deseante de las culturas que conciernen a esta investigación<sup>17</sup>. Ahora bien, como demuestra Bolaños, es innegable que la retórica del canibalismo que abunda en las crónicas, establece un juicio previo sobre los pijaos y otros pueblos sospechosos de canibalismo, que va

a jugar un papel central en las decisiones políticas y militares de la Corona a todo lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, en busca de su aniquilación.

En cuanto a método, esta coimplicación de lo inconsciente y lo histórico, plantea la pregunta acerca de la noción y la práctica de archivo. Para simplificar, recordemos que Derrida y Foucault han desarrollado la noción de archivo como parte constitutiva de la deconstrucción y de la arqueología del saber, respectivamente. Nuestra intuición inicial es que, más allá de la pura coincidencia, se trata de nociones que pueden ser complementarias. Mientras Foucault hace pasar el enunciado por todo el campo social, trátase de instituciones, posiciones de sujeto o formaciones de saber, Derrida (1997: 74), desde una lectura deconstructiva de Freud, se propone analizar, “a través de la aparente ausencia de memoria y de archivo, toda clase de síntomas, signos, figuras, metáforas y metonimias que atesten, al menos virtualmente, una documentación de archivo” allí donde el historiador no identifica ninguna. Lo que para Foucault funciona en la superficie documental y que se pone en circulación al hacer emerger en toda su dispersión el campo de enunciación, para Derrida sucede como una continua transferencia sometida a la ley de la profundidad, esto es, a la “ausencia efectiva” con que ciertos acontecimientos constituyen el archivo de la memoria individual y colectiva<sup>18</sup>.

Siguiendo esta lógica paralela, de lo documental y lo inconsciente, podríamos concebir la conquista de América como un gran ritual

de tipo imperial, con características similares a las de los rituales guerreros de tipo caníbal descritos por los cronistas de la época. En esa lectura virtual que los pueblos conquistados hacen de los acontecimientos desde su propia experiencia histórica, podemos trazar una perspectiva de la catástrofe sufrida por estas sociedades como el efecto de

una gigantesca guerra de razas, o como una proyección, a otra escala, de las guerras étnicas que regulaban la relación entre las diferentes comunidades.

Aunque esta teoría de la guerra de razas, dice Foucault, se empieza a perfilar en el discurso europeo sólo a partir del siglo XVII –y su alcance no concierne tanto al combate entre dos razas, sino al desdoblamiento de una misma raza dentro del cuerpo social, mediante el cual una de las partes aparece como inferior– es evidente que, si bien la Conquista no ocurre como un proceso imperceptible de diferenciación, si ocurre como una verdadera confrontación entre dos polos del mundo conocido. A partir de allí surgirá, hasta bien entrado el siglo XX, diseminado en todo tipo de escritos y prácticas institucionales, una clase de discurso biológico-racista que insiste en la degeneración causada a las instituciones y al cuerpo social por la influencia de la sangre y de las costumbres indígenas heredadas. De ahí se derivarán numerosas leyes, normas y medidas tendientes a establecer



Muelle de la Aduana, Cartagena, Juan Trucco, 1920. BPPM.

esta “lucha de razas como principio de segregación, de eliminación y normalización de la sociedad” (Foucault, 1992: 71). En esa perspectiva, los nativos de América serán considerados, al mismo tiempo, súbditos del Rey y chivos expiatorios del proceso civilizador.

De otra parte, al analizar la retórica épica de la mayoría de las crónicas es notoria la insistencia de los textos en intensificar la gloria de los caudillos, la astucia en la consecución del poder, el esfuerzo de los adelantados en la gesta conquistadora. En suma, cumplen a cabalidad con la ceremonia legitimadora que refuerza los hechos introduciéndolos en la historia. Como agentes de un régimen despótico de signos, imbuidos de un simbolismo inconsciente que hace parte del saber de la época, el fraile o el escribano no escapan al principio genealógico, según el cual, “el discurso histórico, en tanto que práctica consistente en contar la historia, ha permanecido por mucho tiempo emparentado con los rituales del poder” (*Ibid.*: 74). Este carácter legitimador de la historia ha sido señalado en la tradición in-

dígena por varios antropólogos contemporáneos. Nuestro trabajo consiste en resaltar, sobre ese fondo documental, la historia oral de las comunidades que han mitificado ‘el mismo hecho’, haciendo uso de sus propios rituales de poder y resolviendo las relaciones entre la historia y los relatos derivados de ella dentro de su propia lógica de lo

inconsciente.

En efecto, la historia imperial y la historia mítica, cada una a su manera, ritualizan esa guerra de razas, traduciéndola en formas específicas de relatar/legitimar la empresa conquistadora como paso necesario en la configuración/conjuración del Estado español en la Nueva Granada. Al final veremos como las diferencias con que cada máquina social, sea despótica o territorial, resuelve la pulsión de muerte, expresan el postulado que hace las veces de estribillo en nuestra hipótesis: *hay una exterioridad irreductible entre el Estado español y las máquinas de guerra indígenas*. Nuestra insistencia en este postulado busca poner en evidencia la ambigüedad del enunciado “canibalizar” como acto ritual y como dispositivo de incorporación, como el *double-bind* que revela la singular fundación de Estado que caracteriza a la provincia de la Nueva Granada –el territorio que actualmente incluye Venezuela, Colombia, parte de Ecuador y, más adelante, la provincia de Panamá– en el conjunto del imperio español en América.



## El acontecimiento

Para seguir la hipótesis como relato, hemos escogido un acontecimiento que atraviesa la historia de la Nueva Granada durante el siglo XVI. Dada la rareza de la descripción, su importancia en el rumbo de la política imperial y su persistencia en la memoria colectiva, este relato tiende a convertirse en arquetipo histórico del ritual caníbal.

Se trata de la muerte de Güiponga, príncipe pijao, por orden del capitán Añasco, y la muerte del capitán Añasco a manos de la cacica Gaitana, madre del príncipe incinerado. Una decisión militar casi rutinaria desata la venganza concertada de las naciones indígenas, la cual, a su vez, provoca una campaña de pacificación sin precedentes en la Nueva Granada. Así, lo que prometía ser un acto ejemplar y definitivo para conseguir la sumisión de los pijaos, se convirtió en una cadena de venganzas y contravenganzas que puede ser leída simultáneamente como ritual guerrero y guerra de conquista, y que se prolongará hasta comienzos del siglo XVII, cuando la Corona disponga de todos los recursos necesarios para exterminar a los indios rebeldes de esta provincia.

Lo que sigue después de la entrega de Añasco a la Gaitana es un compendio del que, suponemos, es el más completo ritual caníbal ejercitado sobre el cuerpo de un soldado español del que se tenga noticia. Aunque nuestra descripción sigue la del cronista, resulta inevitable una segunda lectura en la cual podemos entrever la forma como los indígenas incorporan el aconteci-

miento a su propia historia mítica como parte del protocolo ritual:

- Preparación festiva de la guerra bruja: “Estando toda la tierra en la serranía, que se estaban previniendo con la embriaguez de sus brebajes, costumbre ordinaria entre ellos antes de dar la batalla, (para darla) al amanecer” (Simón, 1982, Tomo V: 252.)<sup>19</sup>.
- Captura del capitán Añasco, encarnación del poder enemigo.
- Ritual de escarnio público, con variados efectos simbólicos: después de sacarle los ojos, la Gaitana, con sus propias manos, le metió una soga por debajo de lengua y “lo llevaba tirando de ella de pueblo en pueblo, y de mercado en mercado, haciendo grandes fiestas con el miserable preso, desde el muchacho hasta el más anciano, celebrando todos la victoria” (Ibíd.: 245).
- Ritual de descuartizamiento: “viendo se iba acercando a la muerte, le comenzaron a cortar, con intervalos de tiempo las manos y los brazos, pies y piernas por sus coyunturas y las partes pubendas [...] todo lo cual sufría el esforzado capitán con paciencia cristiana, ofreciendo a Dios su muerte” (Ibíd.).
- Ritual de fetichización de los símbolos de la victoria: “que fue desollarlos (al capitán Añasco y sus compañeros) y llenar de ceniza los pellejos de hombres y caballos y colgarlos por trofeos a la entrada de Pioanza y de otros principales” (Ibíd.).
- Preparación de la fiesta: “que fue cortarles las cabezas y de ellas hacer vasos para beber y juntarse, la carne ya cocida, a hacer una gran fiesta y borrachera” (Ibíd.).
- Ceremonia festiva donde la historia emerge como enunciado colectivo: “celebrando la victoria con bailes y cantos de hombres y mujeres, en que la contaban y cómo había sido, con todas las particularidades que les parecían más dignas de memoria” (Ibíd.).
- Ritual antropofágico propiamente dicho. En este caso, las crónicas de la época no presentan más que la relación escueta del consumo caníbal. Como sucede con la mayoría de los textos consultados, se trata de fragmentos del acto ritual desprovistos de su intensidad sacra y desligados del entorno cósmico y social que le dan sentido dentro de la comunidad.

Para suplir esta carencia del archivo he optado por saltar el tiempo histórico, intentando reconstruir desde la memoria mítica otros indicios del instinto de muerte ligados a la pulsión caníbal. Para ello, he tomado una vía minoritaria de la historia contenida en documentos etnográficos de la tradición oral del pueblo paéz, del cual sobreviven en Colombia varias comunidades concentradas en el actual Departamento del Cauca. Los paezes reseñan el último intercambio simbólico con los españoles a partir del asesinato del capitán Añasco, y mediante él, reafirman el poder de la comunidad para atravesar estos cinco siglos de resistencia. En otras palabras, el relato sobre la Gaitana, que hemos escuchado en la voz oficial de Fray Pedro Simón, ha sido canibalizado por la historia propiamente mítica<sup>20</sup>.

Parfraseando a Rappaport (1990: 91), podríamos afirmar que la memoria paéz es *antihistórica*, pero no *ahistórica*. De hecho, actualmente, el acontecimiento de la “captura, pasión y muerte de Añasco” es considerado por los paeces símbolo de la “Primera Independencia” (Julio Niquinas, citado en Rappaport: 1990). Al cotejar las dos versiones es claro el cambio de algunos nombres y topónimos, incluso la relación histórica resulta inverosímil al adaptarse a su propia experiencia de la conquista; pero la narración compensa con creces estas dudas, por su riqueza pragmática y su capacidad para resolver simbólicamente el devenir histórico. Escuchemos el núcleo canibalístico del relato:

El hombre murió. Entonces hubo cientos de indios que tuvieron que comer un pedacito del muerto, lo despellejaron pero no tiraron ni siquiera el más pequeño hueso. Ellos tuvieron que guardarlos como reliquias. Luego ella dijo: “Caciques, jefes, recuerden que estos son los más grandes enemigos de la raza. Ustedes deben quemar esos huesos”. Después de quemarlos, dice Inquinas, la Cacica tiró las cenizas con un conjuro: “¡Largo de aquí, no quiero verlo! ¡Pueda el río llevárselo y dejarlo en España!”.

Aun cuando una primera lectura confirma simplemente la realización del ritual caníbal, el punto interesante es la incorporación de ciertas pautas simbólicas del relato cristiano de la pasión a la tradición historial de los paeces. En efecto, la repartición del cuerpo “en pedacitos” consagra la consumación del

enemigo como una suerte de disolución del otro en un nosotros ancestral, a través de una eucaristía anómala que trasciende la venganza y recupera la muerte del otro en la afirmación de la vida colectiva. No la eucaristía como sacramento abstracto, sino como la equivalencia carnal del cuerpo multiplicado en el gasto festivo, pero también en cuanto exorcismo sagrado de la parte maldita que simboliza la muerte y la destrucción generada por la Conquista. Podríamos objetar que esta significación ha sido añadida por la transmisión del relato de generación en generación; pero justo eso que distorsiona los hechos de la historia ordinaria, ese *plus* de virtualidad sincrética de la memoria mítica como actualización constante de la historia, es lo que nos permite rastrear la lógica del inconsciente más allá de la oposición tradicional entre memoria y acto, entre descripción e interpretación, entre historia y actualidad.

### La guerra a muerte

Volvamos al relato inicial. Sabemos que, a raíz de la muerte de Añasco, una y otra vez, los españoles insisten en acabar con el ejército de Pioanza. Si bien se trata de un gran ejército –que a veces alcanza los 15.000 hombres, más un número equivalente de mujeres cargadas de ollas que venían para cocer la carne de los españoles–, los pijaos tuvieron que aceptar derrota tras derrota. La mayoría de las campañas dejan un alto saldo de muertos indígenas. Pero, a pesar de las continuas victorias, los españoles no logran reducir a la población, ni organizarla en encomiendas, ni cobrar otro tributo que el pillaje, ni “emprender tarea alguna sobre

la conversión de estas almas”. Al contrario, otra economía sagrada se estaba gestando entre los ejércitos indígenas. Ante la imposibilidad de sacrificar a los soldados enemigos, los pijaos terminaron consumiendo la carne de sus propios guerreros. No se sabe a ciencia cierta si todos los guerreros muertos eran consumidos ritualmente, seguramente se desarrollaron otras prácticas funerarias, pero en ningún caso es plausible que hubiesen dejado los cuerpos abandonados a su suerte, fuera del circuito simbólico que los integra a la comunidad de origen<sup>21</sup>. Aun en su versión más prosaica, el consumo de los cuerpos de los guerreros muertos cumple con la tradición funeraria y opera como conjuro contra el cúmulo de fuerzas irreconciliables, inexpiables, hechiceras, hostiles, que merodean por los cuerpos y las almas de los sobrevivientes, acechando a los vivos y a los muertos después de cada batalla.

A pesar de las continuas derrotas, pijaos, piramas, yalcones y paeces se mantienen fieles a su propio estilo de guerra a lo largo del siglo XVI. Así, preservan un orden simbólico que cohesionan la comunidad entre los vivos y los muertos, que es irreductible a lo diabólico o a lo simplemente imaginario.

Con el tiempo, los pueblos que apoyaron la causa de la Gaitana van decreciendo, se van incorporando a los pueblos españoles o, como sucede con los coyaima y los natagaima, se pliegan definitivamente al dominio imperial. Sin embargo, a lo largo de los valles que circundan los ríos Cauca y Magdalena, desde las cercanías de Ibagué hasta la tierra de los paeces, sigue en pie

la nación de los pijaos como una amenaza constante a las Provincias de Santa Fe y Popayán, cuyos caminos infestan “con robos, salteamientos y muertes atrocísimas”, interrumpiendo el comercio y la circulación de españoles hacia Popayán, Quito y el Perú (Simón, 1982 Tomo VI: 327-328.). Diego de Bocanegra, el capitán español que ha luchado contra ellos durante cincuenta años, habla, en 1603, de hasta cien mil personas, entre indios y españoles, canibalizados por los pijaos. Bolaños ha sabido ubicar este tipo de enunciados hiperbólicos, completamente improbables, en el contexto de la guerra verbal que acompaña el dispositivo militar. En lugar de rastrear la verosimilitud del hecho, demuestra que el relato de los indígenas como “canibales”, “ferocísimos”, “bestiales”, “demoníacos”, termina por integrarse al proyecto pacificador como dispositivo retórico del naciente imperio español (Bolaños, 1994).

En realidad, el asunto reviste una gravedad que rebasa la guerra de lenguaje. La gravedad no reside en el canibalismo como ritual, sino como máquina de guerra. Muchas ciudades fueron despobladas a raíz del conflicto. Los asentamientos de españoles se convirtieron en objetivo militar de los pijaos: Neiva fue quemada en 1569; San Vicente de Paéz, en 1572; La Plata, en 1577; Ibagué, en 1605. Por primera vez,



Iglesia de Santo Domingo (detalle), Cartagena, Gabriel Carvajal, 1953. BPPM.

no se habla de poner a favor del Rey estos pueblos descarriados, sino que se asume como un problema que exige toda la fuerza y la autoridad del Estado. De allí surge, en todo su esplendor, la figura de la ‘conmoción interna’. Ante la declaratoria del estado de conmoción interior, el Rey dispone de su Real Hacienda para sufragar los gastos y muchos de los vecinos encomenderos y hombres nobles del Nuevo Reino entran en la guerra. La Corona recurre al pasado épico para revivir los tiempos de la reconquista contra los moros, cuando el Estado estaba plegado a la máquina de guerra, en otras palabras, se confundía con el propio ejército y resultaba indisociable de él. La consigna es desplegar la tropa, día y noche, acosando a los indios, rap-

tando a las mujeres y “haciendo talas en toda suerte de sementeras, para ir por este camino estrechando al enemigo y reduciéndole con angustias de hambre a la paz, o a dejar la vida o la tierra” (Simón, 1982, Tomo VI: 389). Con la autorización Real, el instinto de muerte se organiza y se lleva hasta el extremo de la aniquilación y del exterminio sistemático. En el juicio de fray Pedro Simón, que de alguna manera expresa la opinión pública de la época, ninguno de los hechos fue vano o inútil en la tarea de “reducir a estos indios en cuanto tienen de animales racionales y sociales, que es hacerlos amigos, para que después entre lo espiritual [...] como sucedió con los coyaimas y natagaimas [...]

lo que no han querido hacer el resto [...] y así han quedado totalmente destruidos”.

En 1607, el Virreinato declara terminada la guerra contra los pijaos. Hacia 1611, las provincias en conflicto habían sido totalmente pacificadas. Buga, Cartago, Ibagué y Timaná, reporta Simón, estaban libres de “tan terrible yugo”, al igual que los caminos del Perú que atraviesan la gobernación de Popayán, “sin que se encuentre con un tan solo indio” (*Ibid.*: 446).

La eficacia militar de los pijaos y su irreductibilidad a la forma Estado, los había convertido en un ejemplo de rebeldía que ponía en duda el conjunto del proyecto colonizador en la Nueva Granada y

la consolidación del dominio español en las Indias Occidentales. Siguiendo nuestro postulado de exterioridad -entre las máquinas de guerra indígenas y el aparato de Estado-, hemos querido mostrar cómo el repudio visceral de los españoles por el acto caníbal y el rechazo instintivo de las naciones indígenas a cualquier otra forma de gobierno, coloca a las tribus organizadas en torno a la nación de los pijaos al borde de la muerte, abocados a un dilema atroz: sufrir heroicamente el genocidio o intentar organizarse como ejército, con el fin de destruir el Estado en formación. La ironía es que, justamente, al conformarse como ejército, los pijaos aceptan las reglas de la guerra que impone el enemigo, lo cual finalmente los llevaría a su destrucción.

De cualquier modo, por lo menos en su primera etapa, la operación conquistadora ha terminado. Sus artífices o, como diría Nietzsche, los señores, los organizadores natos, los fundadores de Estado, han culminado su obra. Inconscientemente han impreso la forma Estado a todo cuanto tocan, han inventado un orden para configurar esa totalidad meridiana que atraviesa el continente y que, por un momento, parecía constituirse en el más grande imperio de ultramar.

## **Los márgenes del aparato estatal**

Tracemos, por último, las líneas de fuerza que definen el territorio de la Nueva Granada incorporado al cuerpo del Imperio, para ver hasta dónde, efectivamente, los límites del Estado español se defi-

nen por la exterioridad de las máquinas de guerra que resisten a la dominación.

A medida que cesa la aventura conquistadora y surge el ánimo colonizador, la expansión se detiene y el imperio español en la Nueva Granada parece replegarse cada vez más sobre la cordillera, donde se han establecido las encomiendas más productivas, los pueblos de indios y las nuevas ciudades. Ya se ha formado toda una red tributaria que se conecta con la metrópoli a través de los puertos, asegurados desde comienzos del siglo XVI con grandes fortificaciones militares. Sin embargo, la mayoría de los grandes ríos que recorren el Nuevo Reyno de Granada, las regiones pantanosas, las selvas y ciertos puntos estratégicos de las cordilleras, permanecen intactos. En muchos casos, el ejército español ha penetrado la manigua, ha arrasado un poblado, pero todo es inútil. Los soldados se disculpan aduciendo lo abrupto del terreno, la escasez de oro o la ferocidad de los naturales. El impulso canibalizador del Imperio se detiene sistemáticamente en aquellas fronteras que evidencian la articulación de las máquinas de guerra a las fuerzas de la naturaleza<sup>22</sup>. El poder devorador de la máquina conquistadora ha encontrado puntos de resistencia infranqueables. El ejército los recorre pero no puede detenerse en ellos, no puede iniciar un proceso de poblamiento duradero; la propagación continua de la selva y la movilidad de las máquinas de guerra indígenas le hacen desistir del intento.

A consecuencia de este callejón sin salida, el imperio español en la Nueva Granada termina por fun-

cionar con base en un mapa nominal, puramente mental, rebasado por un territorio indómito, innombrable e impenetrable. Por eso, aún hoy, lo que aparece tan evidente en el proceso histórico del surgimiento de las naciones o en los agenciamientos de ciertas instituciones, resulta borroso cuando intentamos captar la imagen del Estado en términos culturales, lingüísticos o territoriales. No existe como tal una unidad fija que se pudiera designar formalmente como Virreinato de la Nueva Granada, y que sirviera de referencia para la distribución segunda del territorio en términos comerciales, regionales, administrativos. Desde luego, el núcleo estatal que tiene como eje el macizo andino servirá de referencia urbana y productiva del Virreinato a lo largo de la Colonia, pero nunca encontrará un límite definitivo. Al contrario, será desbordado continuamente por las máquinas de guerra indígenas y por aventureros de diverso origen que, de cuando en cuando, reúnen el ánimo, los fondos y las fuerzas para pacificar alguno de los territorios que marcan ese límite incierto donde termina el Imperio del Rey Ausente y empieza la Selva Soberana.

Un mapa de las comunidades indígenas que habitan hoy el Ecuador, Colombia y Venezuela, pone en evidencia la multiplicidad de etnias que fueron incorporadas al Nuevo Reyno de Granada sin saberlo. Desconectadas a nivel productivo y comercial, irreductibles a cualquier forma de tributo, muchas de ellas se hicieron imperceptibles hasta bien entrado el siglo XX. En ese punto cero de la civilización se abre un infinito que parece multiplicar los rostros feroces,

inimaginables, monstruosos, abominables, del salvajismo puro –o de la pura imaginación–. En realidad se trata de un territorio muy preciso: la selva tropical húmeda de la Orinoquia, la Amazonia y el Chocó, donde las fronteras estatales resultan irrisorias y en donde vislumbramos la otredad como un infinito en constante diferenciación, intraducible todavía a la cartografía occidental<sup>23</sup>.

*La pervivencia de este afuera en nosotros mismos* indica múltiples líneas de subjetivación que han logrado eludir el *fatum* de la teleología civilizatoria que iría en línea recta, inevitablemente, como etapas de un proceso, desde el acto caníbal al canibalismo imperial, de la metáfora carnal del deseo por el otro a la administración codiciosa de los flujos conquistados, del territorio salvaje al Estado organizado. Al rastrear las relaciones de poder de las sociedades sin Estado en los relatos etnográficos y en los enunciados míticos, intuimos que no se trata de consensos que pudiéramos definir teniendo como referente un orden representativo y/o delegatario, sino principios derivados de un ejercicio de poder que se distingue por un particular modo de vincular los elementos naturales, las plantas, los seres animales y ciertos objetos en la relación sistema-entorno y en el sentido que surge de la particular autopoiesis que define las diferencias jerárquicas y las formas organizativas en cada comunidad.

Para entender el diferendo que plantean las sociedades sin Estado, en vez de una perspectiva evolutiva, es necesario proyectar una cierta simultaneidad en el desarrollo de

las diversas máquinas sociales. De ahí esa topología recurrente que hemos intentado describir como una paradoja histórica y estructural, en la cual el Estado convive, ahí al lado, con formas sociales que conjuran su formación desde el afuera. Para ello ha sido necesario describir, al mismo tiempo, el plano de exterioridad de las máquinas territoriales y la interioridad del Estado constituido a partir de los cacicazgos integrados a la producción de excedentes. Estos cacicazgos, claves en la formación de Estado, cumplen varios requisitos que los pijaos nunca terminaron por aceptar: 1) reconocerse como súbditos en alianza directa con el Rey español, 2) dismantelar su sistema móvil de deudas para entrar a funcionar como segmentos fijos, encomendados o resguardados, del Estado, 3) construir una interioridad, un alma, acorde con la religión cristiana.

En ese límite, político y cultural, la nación pijao representaba la última fisura en el mapa imperial de los territorios incorporados. Con su exterminio se cierran las fronteras imperiales alrededor de la zona andina siguiendo el corredor que conecta la Provincia de la Nueva Granada con las Provincias de Popayán y el Virreinato del Perú. Pero, en realidad, el edificio estatal seguirá siendo un sueño, nunca terminará de integrarse, nunca llegará a plasmarse realmente en una unidad superior.

Igual sucede en lo espiritual. El carácter indómito de los pijaos, ajeno a cualquier abstracción estatal trascendente, no sólo expresa la decisión política de mantener el control sobre su propia máquina

social, sino que también proyecta el deseo caníbal como una forma de mantener el intercambio simbólico entre los vivos y los muertos (Baudrillard, 1992: 149), y como un modo de existencia que permite potenciar el cuerpo, las cosechas, las fuerzas sagradas, los ídolos tutelares, en suma, su destino.

Desde luego, en la mayoría del territorio conquistado, donde se ha consolidado la labor de la Iglesia, el proceso que avanza con éxito “es la liquidación incesante de esta exigencia simbólica”, a fin de imponer una economía política de la salvación individual<sup>24</sup>. La nueva producción de sujetos no sólo supone la eliminación de las filiações territoriales, de los lazos comunitarios, de los intercambios endo-simbólicos, sino que tiene un efecto claramente productivo que se sintetiza, a modo de postulado general, en la aceptación de la fe cristiana como condición de posibilidad para ligar los individuos al nuevo Estado y, a su vez, para moldear su integración a la economía en el sentido moderno del término, con su cálculo y sus equivalencias. En lugar de una economía del gasto y de la pérdida, surge un proceso de acumulación que coloca la muerte en el horizonte de la vida, como un Reino ante el cual cada uno vuelve a encontrarse solo. Ese es el punto donde coinciden lo “universal religioso y lo universal económico” con la imagen interior del Estado.

En esa bisagra económica, histórica y cultural se va consolidando la articulación –*asimétrica* y de afinidad variable– del conjunto de la población organizada, básicamente, alrededor del tributo, la

mita y los servicios de encomienda, con los que se implementa la disolución de los antiguos cacicazgos andinos en el nuevo régimen de producción. La historia se ha encargado de traducir este proceso en un relato idealizado del Estado nación y/o como la entrada dolorosa y necesaria de las poblaciones americanas al escenario de la verdadera civilización.

En el afuera, las comunidades autárquicas de los valles fluviales, que los cronistas llamaran naciones de indios, y las máquina territoriales de la selva tropical húmeda, resisten a la formación de Estado, a la evangelización y a la circulación incipiente del capital.

Sin embargo, la parte de la producción social del inconsciente que está constituida por todo lo que no se ha podido intercambiar social o simbólicamente<sup>25</sup> en la formación de Estado, incluso lo que escapa radicalmente a los dispositivos del aparato estatal, terminaría por formar parte de la nacionalidad, en una concepción posmoderna y multicultural del Estado nación.

Como una conclusión retrospectiva, diría que, a partir del diagrama imperial de la colonización que hemos intentado describir, en los países hispanoamericanos el surgimiento de los Estados nación independientes no implica tan-



Convento de San Pedro Claver, Juan Trucco, 1920. BPPM.

to la alteración de las funciones del aparato estatal heredado, como la continuación del proceso de absorción y/o aniquilación de las minorías. La cuestión es por qué no se logra culminar con éxito ese propósito. Mi hipótesis es que –a pesar de las ventajas que ofrece el modelo liberal en los límites de la periferia y de los argumentos esgrimidos desde el siglo XIX por las elites ilustradas donde, cada vez más, se mezcla la doctrina civilizadora con el discurso sobre el desarrollo–, en relación con puntos cruciales como el territorio, la descendencia, las formas laborales, los relatos de ori-

gen o la autoridad, las comunidades étnicamente diferenciadas todavía encuentran “un mayor grado de libertad en los antiguos códigos” (Deleuze y Guattari, 1998: 460).

Para terminar, sugiero que, si bien es ya imposible hacer un inventario de todo aquello que en las creencias, prácticas y rituales amerindios no pudo ser intercambiado para ser integrado en los nuevos modos de subjetivación, hacia el futuro, en una suerte de historiontato-antropo-psicoanálisis, trabajando en lo archivado de la represión, se hace imperioso levantar ese cúmulo sincrético de huellas que vienen a constituir nuestro inconsciente colectivo de nación, como una herencia fragmentada por el proceso mismo de su constitución.

## Citas

- 1 Esta caracterización corresponde, en principio, a la formación asiática descrita por Marx. El asunto es que, a partir de la arqueología empieza a aparecer en todas partes, “en el horizonte de todos los sistemas o Estados, no solo en Asia, sino en Africa, en América, en Grecia, en Roma, (este) *Uristaat* inmemorial, desde el neolítico, y quizás desde mucho antes” (Deleuze y Guattari, 1998: 436).
- 2 En realidad, este artículo sólo desarrolla en detalle el tercer y cuarto tipo de enunciados. Para una exposición detallada de los dos primeros, ver Chaparro (2000, cap. 3°).

- 3 La debilidad también estará presente para explicar, a nivel racial, la muerte causada por la circulación masiva de enfermedades traídas por los conquistadores. En cualquier caso, tratése del azar de la guerra o del contagio, el hecho parece inimputable a un sujeto, y termina revestido de una fatalidad -cósmica, divina, histórica- que acaba por imponerse como principio y fin de cualquier interpretación. Aún así, los investigadores hablan hoy de una causalidad múltiple del descenso poblacional, que incluye las disciplinas laborales como factor constante de la catástrofe.
- 4 Siguiendo a Las Casas, el bachiller Luis Sánchez escribe el primer memorial de agravios de la Provincia de Popayán. Al plantear las causas del despoblamiento de las Indias, Sánchez coloca en orden de importancia: las guerras de Conquista, la esclavitud, su "débil y ruin compleción", la codicia de los españoles y las guerras civiles entre los propios conquistadores. Ver: Sánchez (1955).
- 5 Aunque esta afirmación exigiría una ponderación minuciosa de las fuentes a nivel latinoamericano, baste aquí mencionar los grandes cronistas Fray Pedro de Agüero, Fray Bartolomé de Las Casas y Fray Pedro Simón. En este artículo seguimos exclusivamente el texto de Simón.
- 6 El agenciamiento técnico, afirman Deleuze y Guattari (1998: 401), "no existe sin las pasiones que pone en juego, sin los deseos que lo constituyen tanto como él los constituye a ellos".
- 7 El concepto de "significante despótico" ha sido utilizado por Deleuze y Guattari (1985: 212) para describir el vector de poder que centraliza la producción significativa en formaciones sociales de carácter imperial.
- 8 Desde el punto de vista actual de la formación del Estado-nación, para Serrano, "la persistencia de las relaciones patrimonialistas tiene como consecuencia el que la legalidad y las instituciones políticas modernas, incluidas los procedimientos democráticos, se conviertan en 'fachadas' de un sistema político donde las relaciones de poder se fundamentan en vínculos de lealtad personal y clientelismo propios de la forma de organización tradicional del poder político" (Serrano, 1998: 22).
- 9 A través de estas técnicas se produjo el traspaso -más o menos voluntario- de la soberanía indígena a los encomenderos y autoridades españolas, que se instalaron en los grandes cacicazgos andinos, especialmente Tunja, Santa Fe de Bogotá, Pasto y Santa Fe de Antioquia.
- 10 En este aspecto, hay un acuerdo entre los historiadores acerca de la imposibilidad constitutiva de una moderna máquina social durante la Colonia, no sólo "por la enorme diversidad de las tasas de tributos (sino también) por la diversidad no menos grande de las formas en que se rendía el tributo indígena: dinero, especie, servicios personales". Con el tiempo, el tributo tiende a centralizarse en la encomienda, como una forma de proteger la fuerza de trabajo y garantizar la sujeción de los indígenas a largo plazo. (González, 1970: 49).
- 11 Cuando el rey considera conveniente recibir el tributo a través de los funcionarios de la Corona y no del encomendero, se reúnen varios pueblos de indios en un Resguardo. Esta forma de sujeción colectiva permite a los indígenas conservar los títulos de parte de sus tierras, el uso de la lengua aborígen y formas tradicionales de trabajo. De hecho, muchas de las comunidades actuales se amparan todavía bajo esa fórmula jurídica.
- 12 Durante la primera mitad del siglo XVI, y a medida que se impone la Encomienda, el Consejo de Indias se vio en la "necesidad de afirmar con renovada acentuación la libertad jurídica del indio o, lo que venía a ser lo mismo, su condición de tributario del Rey". (González, 1974). En términos doctrinales se trataba de imponer a los indios "alguna manera de servidumbre, la cual no ha de ser tanta que les pueda convenir el nombre de siervos, ni tanta la libertad que les dañe" (Fray Bernardo Mesa, 1512. citado por Zavala, 1935: 19).
- 13 Baste aquí recordar los innumerables casos de quejas de los indios ante la Real Audiencia, que fueron resueltos en su contra, porque al final los encomenderos aducían, para explicar castigos y tormentos, "que se trataba de maldad y mentira, porque los naturales no querían acudir a la doctrina y porque idolatraban [...] se andaban huyendo y que no les diesen crédito alguno" ("Memorial de Diego de Torres, Cacique de Turmequé" 1584, citado en Rojas, 1965: 432 ss).
- 14 Todavía en 1577, a raíz de las órdenes del Arzobispo Zapata de requisar todo tipo de santuarios a fin de extirpar las idolatrías, se pueden constatar la tortura y la persecución de los primeros años. En cada poblado se obligó a los indios a entregar el oro de manera que, según las cuentas de la Caja Real, sólo en los pueblos de Tunja y Santa Fe se logró recoger 44.129 pesos de oro ("Carta de Diego de Torres al Rey", Madrid, 1.577, citado en Rojas, 1965 354 ss).
- 15 Foucault es el primero que establece una genealogía radical de ciertas nociones y preceptos teológicos que la filosofía normalmente aborda para racionalizarlos o para refutarlos: "No se debería decir que el alma es una ilusión o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia" (Foucault 1990: 36).
- 16 Para una discusión sobre la existencia 'real' del canibalismo en América habría que convocar, en el primer grupo, que lo niegan tajantemente, autores como: Arens -*El mito del canibalismo*- y Bolaños -*Barbarie y canibalismo en la retórica colonial*-. En el otro extremo, vale la pena mencionar, entre otros, a: Florestán Fernandes, *A funcao social da Guerra na sociedade Tupinamba*; Viveiros de Castro, *Araweté* y Adolfo Chaparro, *Archéologie du savoir cannibale*.
- 17 No es este el espacio para examinar el grado de intensidad y la profundidad de la 'impresión' que el acto caníbal deja sobre el conjunto del aparato psíquico, sobre su dinámica, sobre los mecanismos de censura y represión individual y colectiva. Por ahora, digamos, que en esta búsqueda resulta impropio, respecto del canibalismo y de la represión que se ejerce sobre él, "leer lo reprimido a través de y en la represión, puesto que esta no cesa de inducir una falsa imagen de lo que reprime" (Derrida, 1997: 74).
- 18 En definitiva, se trata de aceptar que el archivo sigue una "lógica del inconsciente" que se traduce como un pensamiento virtual que ya no está limitado por la oposición filosófica tradicional del acto y la potencia (Derrida, 1997: 72-74).
- 19 Entre los jirones de la descripción etnográfica encontramos huellas de múltiples formas de 'cazar poder' conectadas al devenir animal: "Entrando en las casillas de los indios, entre el rancho de algunas hachas y machetes, hallaron muchos calabacillos, unos con pelos de león y tigre, otros con pelos de mona, y otros con plumas de gavilanes, que declarando estas supersticiones el indio don

Baltazar, decía que traían los pelos de león para que los hiciese valientes; los de mona, trepadores; las plumas de águila y gavilán para que los hiciese ligeros” (Simón, 1982, Tomo VI: 405).

- 20 Al levantar las capas del palimpsesto que cubre el acontecimiento constatamos que se trata de una historia contada en 1972 por Julio Niquinas, indígena paéz, recogida por Víctor Daniel Bonilla, traducida por Joanne Rappaport al inglés y vuelta a traducir por Yuri Gómez al español. Esta traducción ha sido citada por Gloria Ramírez en su libro *Historias de mujeres en la Conquista* (inédito). (Rappaport 1990: 166).
- 21 Es probable que la cantidad de muertos y el estilo de guerra planteado por los españoles provocara una desritualización del acto canibal, confundido así, por momentos, con el consumo profano de otros alimentos: “Después de la última batalla de Timaná comandada por Juan del Río, los indios circunvecinos a la villa habiendo estado a la mira arrebataron los cuerpos (de los indios muertos) comiendo en crudo la carne que más podían comer, y secando lo demás en barbacoas, a fuego manso, para irse la comiendo poco a poco, tal es la bestialidad de esta gente” (Simón, 1982, Tomo V: 260).
- 22 Aunque esta idea resulte incomprendible en una visión puramente ‘humana’ de la guerra, es común en los relatos míticos encontrar diversas formas de alianza entre los guerreros y los animales, las plantas u otros elementos naturales. En el fondo, la guerra que plantean las comunidades tiene como fin preservar el territorio concebido como Madre tierra, de ahí que sea la propia naturaleza en tanto que ‘sujeto’ la que provee las fuerzas disponibles para su defensa.
- 23 Conversaciones con el antropólogo y sociólogo Arturo Laguado permitirían concluir que esta característica topológica de la formación de Estado no es exclusiva de la Nueva Granada, sino que podría extenderse al conjunto de los países latinoamericanos. Incluso a la Argentina, donde, sugiere Laguado, ese *hinterland* extraño y desconocido no lo constituiría la selva, sino la inmensidad de la pampa como símbolo de lo bárbaro, en contraste con la impronta cosmopolita de la capital.
- 24 En este sentido, podemos suscribir las siguientes conclusiones de Baudrillard, que complementan la perspectiva genealógica: “La represión fundamental no es la de los impulsos inconscientes, de una

energía cualquiera, de una libido, y no es antropológica: es la represión de la muerte y es social, en el sentido de que ella es la que ejercita el viraje hacia la socialización represiva de la vida” (Baudrillard, 1992: 168).

- 25 De aquí, Baudrillard concluye que no habría ninguna necesidad de libido, de deseo, de energética y destino de los impulsos, para dar cuenta del inconsciente. Ver Baudrillard (1992: 150).

## Bibliografía

- BAUDRILLARD, Jean, 1992, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila.
- BENNINGTON, Geoffrey, 1992, “Mosaïque: Politiques et frontières de la déconstruction”, en: *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont, París, Métailié.
- BOLAÑOS, Álvaro Félix, 1994, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial*, Bogotá, Cerec.
- COLMENARES, Germán, 1997, *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social, 1539-1800*, Bogotá, Tercer Mundo.
- CHAPARRO, Adolfo, 2004, “El diferendo entre multiculturalismo y perspectivismo”, en: *Estudios de Filosofía*, No. 30, Medellín, Universidad de Antioquia.
- \_\_\_\_\_, 2000, *Archéologie du savoir cannibale. Les archives de l'ambiguïté*, Tomo II, París, L'Harmattan.
- \_\_\_\_\_, 1999, “Prótesis - para una arqueología del saber canibal”, en: *Reporte*, No. 06, Bogotá, Escuela de Ciencias Humanas - Universidad del Rosario.
- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari, 1998, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre textos.
- \_\_\_\_\_, 1985, *El Antidipo Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
- DERRIDA, Jacques, 1997, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_, 1997, *Fuerza de ley. El <fundamento místico de la autoridad>*, Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_, 1988, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.

FERNANDES, Florestán, 1970, “A funcao social da Guerra na sociedade Tupinamba”, en: *Revista de Museo Paulista*, 2ª ed., vol. VI, Sao Paulo, Librería Pioneira.

FOUCAULT, Michel, 1992, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta.

\_\_\_\_\_, 1990, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 18ª edición.

FREUD, Sigmund, 1970, “Más allá del Principio del Placer”, en: *Psicología de las masas*, 2ª ed., Madrid, Alianza.

GONZÁLEZ, Margarita, 1974, “Bosquejo histórico de las formas de trabajo indígena”, en: *Revista Cuadernos Colombianos*, No. 4, Medellín, Lealón.

\_\_\_\_\_, 1970, *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

KANT, I., 1991, *Vers la paix perpétuelle et autres textes*, París, GF Flammarion.

RAPPAPORT, Joanne, 1995, “Palacios de Memoria”, en: Barona y Zuluaga (eds.), *Memorias del Primer Seminario Internacional de Etnohistoria del norte de Ecuador*, Cali, Universidad del Valle.

\_\_\_\_\_, 1990, *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Nueva York, Cambridge University Press.

ROJAS, Ulises, 1965, *El cacique de Turmequé y su época*, Tunja, Academia Boyacense de Historia.

SÁNCHEZ, Luis, 1955, “Memorial sobre la despoblación y destrucción de las Indias”, en: Romero, Mario Germán, *Fray Juan de los Barrios y la Evangelización del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Academia Colombiana de Historia.

SERRANO, Enrique, 1998, “Lo político y la política en la formación de las naciones”, en: *Colección Estudios Políticos*, No. 2, Medellín, Universidad Pontificia Javeriana.

SIMÓN, Fray Pedro, 1982, *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*, Tomos V y VI, edición e introducción de Juan Friede, Bogotá, Banco Popular.

TORRES, Diego de (Cacique de Turmequé), 1965, “Memorial” (1584), en: *El cacique de Turmequé y su época*, Tunja, Academia Boyacense de Historia.

ZAVALA, Silvio, 1935, *La encomienda indiana*, Madrid, Centro de Estudios Históricos.