

Narrativas y lógicas de una memoria mestiza

Carlos Mario Herrera Correa

Antropólogo

Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: marioerreco@yahoo.fr

Resumen. Este artículo examina, a partir de la antropología histórica, la tradición oral difundida en el occidente y norte del departamento de Antioquia (Colombia) referida a María Centeno o María del Pardo. El trabajo comprende una rigurosa investigación en archivos históricos que da cuenta de los procesos de poblamiento que siguieron a la conquista española (fundación de encomiendas, traslados forzosos de pueblos de indios, edificación de iglesias, etc.) y demuestra que las historias populares sobre María del Pardo son una elaboración de los pueblos indígenas y de sus descendientes mestizos que les permitió interpretar estos sucesos a la luz de tradiciones amerindias.

Palabras clave: Antioquia, María del Pardo, indígenas, mito e historia, Colonia.

Abstract. This article examines, from a point of view of the historical anthropology, the oral tradition referred to María Centeno or María del Pardo, spread in the west and north of the Department of Antioquia, Colombia (South America). The project is based on a rigorous research of historical archives concerning the processes of settlement that followed the Spanish conquest (the establishment of *encomiendas*, the forced displacement of Indian settlements, construction of churches, etc.) and demonstrates that the popular stories about María del Pardo are an invention of the Indians and of their half-breed descendants, which allowed them to interpret those events in the light of Amerindian traditions.

Keywords: Antioquia, María del Pardo, indigenous, myth and history, colony.

Herrera Correa, Carlos Mario. 2005. "Narrativas y lógicas de una memoria mestiza".

En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 19 No. 36, pp. 33-60.

Texto recibido: 06/05/2005; aprobación final: 29/07/2005.

Conquista y mestizaje: un duelo de memorias e imaginarios

El denominado cañón del río Cauca, en las montañas de Antioquia, fue el eje fundamental de la conquista y la colonización emprendidas por los españoles en el Occidente de la actual Colombia. En el corazón de esta impresionante geografía de laderas pendientes y cañadas profundas se ubica un grupo de veredas y localidades, algunas nucleadas, otras dispersas, emplazadas hacia ambas márgenes del río en las cordilleras Occidental y Central, en jurisdicción de los municipios de Buriticá, Peque,

Ituango, Liborina, Sabanalarga y Toledo.¹ Los habitantes de estos municipios que viven fuera del cañón distinguen este paisaje como aquel donde vive la “gente más aindiada” del occidente y norte antioqueños. Los “aindiados” o “cañoneros”, como se autodenominan y son denominados los naturales del referido territorio, dicen que el “país” que habitan “va desde Santa Fe de Antioquia hasta Ituango”.

En estos agrestes parajes olvidados, polvorientos, de nostálgicos y cálidos silencios, enclavados entre las montañas —y pareciera que en el tiempo—, vive aún el recuerdo del “antigua”, ancestro presuntamente amerindio, y, más aún, el de los caóticos tiempos cuando llegaron unas gentes raras montadas sobre animales gigantescos que de un solo salto cruzaban el Cauca, mientras que “los diablos”, en su mundo subterráneo, escarbaban y escampaban una tempestad de truenos y relámpagos de cruzados fuegos. Se dice que estos gigantes desesperados se guiaban por los rumores y leyendas diseminadas por los “ásperos y fragosos” caminos andinos, que contaban de cuevas y habitaciones doradas; de fabulosos y exóticos tesoros, tales como las minas del Perú; de las minas de Buriticá y el misterioso Santuario de Dabeiba.

Algunos académicos buscadores de este pasado (Botero, 2005; Piazzini, 2004; Castillo, 1998) han pensado que el destino de los numerosos pueblos que se hallaban dispersos en estas latitudes dependió de la fiebre de oro de los enloquecidos quiijotes, quienes vieron pobreza en las chacras donde la gente del maíz crecía con frijoles, guisantes, guamas, papayas y otros frutos, y se desgranaba en “compaña” y se preparaba en “cambeo” hasta la fiesta del “chocoleo” para continuar desgranándose a pesar de los “tiempos malos” y huracanados.² A la voz de “¡Santiago!”,

-
- 1 Dependiendo de si se vive en uno u otro lado del cauce del río Cauca las gentes se distinguen unas de otras por parentelas y actividades económicas, utilizando denominaciones como “los del otro lado” para referirse a la gente que está asentada en la margen contraria a sus posesiones; “los de la montaña” para nombrar a los habitantes del cañón que se ubican en hondonadas cercanas a cañadas, en filos y en pequeños cerros a una altura superior a los 1.300 msnm (bosque húmedo premontano), con una pauta de ocupación dispersa y una vocación esencialmente agrícola, entre los que se destacan poblados como Membrillal, Cañaona y Nohavá (Sabalalarga), Brugo (Toledo), Tabacal (Buriticá), Lomitas (Peque), Guacharaquero, La Honda y San Juan de Rodas (Ituango); y “los de abajo”, aludiendo a la gente que vive en las veredas y “bodegas” mineras y pesqueras ribereñas del Cauca (bosque seco tropical), como los caseríos de El Valle (Toledo), Orobajo (Sabalalarga), Barbacoas (Peque) y Angelina (Buriticá).
 - 2 Tanto en las tierras altas como en las tierras bajas las comunidades viven en una estrecha red de parentesco y, dadas las diferencias climáticas y topográficas, estos dos grupos de asentamientos se diferencian económica y socialmente entre sí. No obstante, la cercanía de las veredas hace posible una constante comunicación entre los de la montaña y los de tierras bajas generando una dinámica de intercambios y asociaciones: “cambeo” y “compaña” como diría la gente de la región. Por lo general, el “cambeo” se da entre individuos conectados por relación uterina: hermanas y hermanos, incluyendo primos hermanos o hermanos clasificatorios por línea materna, entre los que se intercambian productos tales como maíz, frijol, panela, aguacates, “tíestos”, frutas y fuerza de trabajo para su producción. Esta relación de reciprocidad supone tres obligaciones: dar,

arcabuces y espadas arremetieron contra lo que se creyó idolatría, barbarie y canibalismo, donde se habitaba el mundo desde los mitos y los ritos oficiados por líderes religiosos y políticos de jerarquías diversas que regulaban el trabajo, el parentesco, las alianzas y los intercambios, naturalizando sus lógicas (Gómez, 2000). Aquellos que proclamaban las hazañas de Amadís y de Zifar, legatarios de siglos de guerras de conquistas y reconquistas, hallaron cruentas y carniceras guerras “intertribales” donde quizá se gestionaba la continuidad de la sociedad mediante los intercambios legales y clandestinos de mujeres y de bienes que acarrearían conflictos familiares y territoriales alimentados muchas veces durante generaciones. Los fieles del misterio de la Santísima Trinidad simplemente no comprendieron que en estas selvas, donde existían “perros mudos” y culebras pitonisas de “orejas e ojos grandes e pies” sumergidas en las lagunillas (Robledo [1539-1542] citado en Tovar, 1993: 352-353), también el hombre podía ser jaguar y la mujer ave nocturna.³ Naturalmente, para los

recibir y devolver, así como el establecimiento de vínculos de dependencia entre las personas implicadas en el acto. De otro lado, se establece “compañía” o asociaciones para la producción y explotación de recursos a mediana o grande escala entre las gentes de tierras altas y tierras bajas, generalmente primos cruzados en segundo grado de parentesco hacia los cuales apuntan la preferencia matrimonial y las alianzas. Entre estas comunidades se presenta una fuerte tendencia a la matrilateralidad, aunque la filiación también puede ser bilateral en caso de ser reconocida la paternidad. Las unidades familiares pueden ser de tipo nuclear pero es más común la familia extensa constituida por varias mujeres parientes que se quedan a vivir con sus hijos en la casa de sus madres. Cuando la mujer se casa debe irse a vivir a la casa de su marido o a una nueva residencia; sin embargo, esta patrilocalidad —o neolocalidad en el segundo caso— se ve muchas veces quebrantada por la disolución del vínculo conyugal, muy recurrente en estas comunidades, lo que hace que se reconozca el parentesco principalmente por línea materna y que se dé también una matrilocalidad. Si la figura paterna no existe en las familias, son los tíos maternos los que se encargan del mantenimiento, la protección y la transmisión de los saberes culturales a los sobrinos, quienes a su vez reconocen la autoridad de sus tíos y establecen con éstos asociaciones para las actividades de producción tanto mineras como agrícolas. Por otra parte, los cañoneros definen un ciclo anual que toma como modelo los ciclos climáticos y productivos: “Tiempos buenos” de verano, de siembra, cosecha y de fiesta, aptos para el lavado del oro y la pesca; y “tiempos malos” de invierno, tormentas, hambre y escasez. Asimismo se evidencia una equivalencia estructural entre el ciclo del cultivo del maíz, el aprovechamiento de los recursos del territorio y el ciclo de vida de estas gentes. Este complejo entramado social se ha mantenido al parecer desde tiempos prehispánicos (Herrera, 2004: 129-140; Espinosa y Duque, 1994: 168; Córdoba, 1993: 262).

- 3 En las localidades del cañón se reconoce a ciertos individuos del sexo masculino que organizan la distribución y el consumo de productos en cada uno de los asentamientos, que concentran los excedentes que luego comercializan en los mercados municipales y que se encargan de abastecer a sus gentes de los artículos que no producen y están acostumbrados a consumir. El nivel básico de vida de estos hombres no es diferente al de los otros de su comunidad, pues su vivienda, alimentación y enseres domésticos son los mismos que posee el resto de la población, no obstante disponer de ganado vacuno, bestias caballares y, en algunos casos, de mantener relaciones estables y simultáneas con varias mujeres (poliandria), símbolos de poder y de prestigio al interior de su grupo. Para la toma de decisiones importantes tales como el establecimiento de

conquistadores el mundo conquistado no sólo era nuevo sino también desconocido, impenetrable, azaroso, difícil de aprender e inevitablemente aprehendido desde los cánones cristianos, y tal vez más que las otras Indias y las naciones infieles de oriente donde los franciscanos hicieron escuela para describir nuevos mundos y fundamentar nuevas historias (véanse Borja, 2002; Castañeda, 2002; Bolaños, 1994). La incompreensión y la incomunicación entre estas realidades enfrentadas se sumaron al desastre ecológico, demográfico y psicológico que, entre otros múltiples factores, desencadenaron la tragedia y la derrota de las etnias indígenas de esta parte de la América que empezaba a fundarse.

La violencia de la sangre y del espíritu, el sometimiento y la esclavización de innumerables aborígenes, la violación de las habitaciones de los cuerpos y de las almas de los vivos y de los muertos, y un esporádico tráfico de mercancías y de conceptos que tendía puentes interculturales, caracterizaron los primeros contactos. La segunda fundación de la ciudad de Antioquia en el año de Dios de 1542, y de otros centros y enclaves españoles, inauguraron la guerra declarada y las presiones territoriales, y junto a la encomienda, el servicio personal y los desplazamientos forzosos ocasionaron la oleada de muerte más aterradora de que se tenga memoria en estas tierras (véase Vargas, 1993: 129-173), que decreció solamente en la alborada del siglo xvii con la creación de los “pueblos de indios” de San Sebastián de Ormaná, Santiago de Arate, Nuestra Señora de Sopetrán, San Jerónimo de los Cedros y San Antonio de Buriticá, de los cuales los tres últimos devinieron resguardos y sobrevivieron a los avatares de casi dos siglos, al igual que el paraje de San Pedro de Sabanalarga, que recogió a la gente de los pueblos de Ormaná y Arate, abandonados pocos años después de su erección. Muy pronto estos resguardos se vieron ocupados por negros, mulatos, zambos y mestizos de todos los colores que iniciaron un proceso de mezcla biológica y cultural con la población indígena, cuyas lógicas y referentes ancestrales se fueron diluyendo poco a poco en la memoria de las generaciones consecutivas. Cuando se divisó el ocaso del poder del rey de España, no se podía saber claramente quién era o no era indígena, por lo que la administración de aquel entonces, hacia el año

nuevos matrimonios y alianzas, la venta de tierras y el aprovechamiento de las mismas, suelen intervenir otras personas de reconocida influencia, algunos de los cuales ostentan conocimientos curativos y sobrenaturales que dicen haber heredado de sus ancestros (Espinosa y Duque, 1994: 197-198). Hasta hace relativamente poco tiempo, los llamados “mohanes” —hombres a quienes se les atribuye poderes mágicos, entre otros la capacidad de convertir su cuerpo humano en animal: perro, “marrano”, toro, “lion”, etc.— ejercían un poder sobrenatural sobre la población de un territorio definido, guardado y mantenido en secreto por ellos. También son de fama en la región algunos centros de brujería y saberes mágicos como Brugo en Toledo, que para el siglo xviii figuraba como el “parexe de La Bruxxo”; asimismo Guarco (Buriticá), Guacharaquero, Pascuita (Ituango) y otros sitios en Peque. Se recomienda al lector el informe realizado por el antropólogo Juan David Zuluaga (1995) sobre la brujería en Brugo, el cual contiene una serie de narrativas sobre los saberes masculinos y femeninos vinculados a estas prácticas: brujas hechiceras y volantonas, mohanes, yerbateros, “botánicos”, “diabólicos” y maleficios con sapos, culebras y gusanos rojos y barbados.

1811, decidió acabar con el resguardo de Sabanalarga: el último donde se confinó a la población amerindia que demoraba en el seno de estas montañas.⁴

De los tejidos sociales y simbólicos de los nativos subsistieron hilos sueltos que se unieron a nuevos entramados culturales en que reencontraron sentido y lógica. De su lengua vernácula sobrevivieron únicamente nombres, y algo parecido aconteció al territorio y a la nación de sus mayores,⁵ que eran a la vez cultura, sociedad y testimonio (Gómez, 2000): allí quedaron sólo huellas de las viviendas de las parentelas, fosas abiertas y tierra movida de las guacas que albergaban los espíritus en el reino eterno de las sombras, fragmentos de piedra pulida del utillaje de “indios de mina y de roza” y tientos de los recipientes de color marrón con decorados incisos que modelaran artistas alfareros desde tiempos antes de Cristo. Pero el verdadero triunfo de la conquista española sobre estos pueblos fue la instauración de un imaginario que ha devenido en memoria hegemónica: “Indios salvajes, idólatras y caníbales, misioneros fervorosos, épicos conquistadores y una tierra indómita se constituyeron en los protagonistas de una historia que, aun hoy, vive y se revive entre el juego de su escritura y su lectura” (Borja, 2002: 93).

En Antioquia, el peso de este imaginario ha sido apabullante al punto de negar la importancia del legado indígena en la constitución de la llamada “identidad”⁶ de los antioqueños. Dada la apreciación y exaltación del color blanco y del ascendiente

-
- 4 En el año 1662 se oficializó como resguardo el pueblo de San Pedro de Sabanalarga, con una población de 17 familias que habían quedado de los 1.200 indios otrora reducidos a las poblaciones de Arate y Ormaná. Esta nueva ubicación trajo como consecuencia positiva incremento de la población indígena y estabilidad del territorio del resguardo que se manifestó en la adquisición de títulos de tierras por parte de algunos de sus habitantes, de apellidos Chanci, Higuita, Nohavá, Sinitave, Sisquiarco, Suceba, Sucerquia, Taparcuá, Úsuga y Yotagrí; apellidos que son vigentes. Con las reformas borbónicas en el siglo XVIII se dieron nuevas dinámicas territoriales: comenzó un proceso de reducción y traslado de los indios de Buriticá, Sopetrán y San Jerónimo al de Sabanalarga buscando mayor facilidad para su administración por parte de la Corona española. Para una ampliación de los procesos históricos y culturales afrontados por los pueblos y resguardos indígenas del cañón del río Cauca en Antioquia consúltese el trabajo de Iván Espinosa y Marcela Duque, *Historia de la población nutabe de Antioquia* (1994).
- 5 En su reciente estudio sobre los caminos de Antioquia, Botero (2005) evidencia la existencia de una gran nación indígena enmarcada entre las cuencas de los ríos Porce, Cauca y Atrato, lo que constituye un paso adelante hacia la comprensión de las espacialidades y sistemas sociales de los pueblos prehispánicos que habitaban este territorio, y un nuevo referente de partida para estudios ulteriores en la materia.
- 6 “La identidad es una historia personal que se vincula con capacidades variables de interiorización o de repulsa de las normas inculcadas [...] lo que confirman las palabras identidad y cultura, corre constantemente el riesgo de verse fetichizado, cosificado, naturalizado y elevado a categoría absoluta, a veces de forma resuelta, con las consecuencias políticas e ideológicas que conocemos, pero a menudo también debido a una inercia mental o a una falta de atención ante los clichés y los estereotipos. En realidad, si estas categorías impregnan tanto nuestra visión de las cosas, y si parecen aportar una clave de explicación satisfactoria, se debe a que dependen de formas de pensar profundamente enraizadas” (Gruzinski, 2000: 53, 54).

europeo, el solo apelativo indio o indígena representa un impropio para algunos. Aunque el indio es siempre un recuerdo trágico, sin cultura, sin historia, algunos rasgos de sus costumbres y de su idiosincrasia están aún latentes, escondidos, en los accionares más inconscientes de muchos de aquellos que se avergüenzan de su memoria. Sin embargo, a este respecto el territorio del cañón del río Cauca tuvo un proceso particular que lo diferencia de las demás regiones del departamento de Antioquia. El cañón ha sido marcado por la existencia de cuatro pueblos de indios que permitieron la continuidad de ciertos elementos culturales amerindios en la vida cotidiana y en los sistemas simbólicos de sus habitantes actuales; es la tesis que sostienen los trabajos de Herrera (2004), Zuluaga (1995), Espinosa y Duque (1994) y Córdoba (1993), apoyados sobre el análisis de factores tales como líneas de apellidos, toponimia, patrones de asentamiento, estrategias económicas, creencias, prácticas mágicas y tradiciones orales, además de la presencia de un fenotipo con rasgos claramente aborígenes.

Los caminos del cañón, antiguos itinerarios de los intercambios andinos (del oro, el cobre y el guanín, de la sal y las mantas de algodón, de las plumas de aves multicolores, de las conchas marinas y de rumores y presagios), sirvieron también de arterias a la sociedad colonial y republicana (Botero, 2005). A lo largo de estos caminos se escuchan aún las narraciones sobre un pasado que es al mismo tiempo presente y panorama del futuro: narraciones sobre invasores que llegaron arrasando con todo porque indio “siempre ser oro”; sobre centenares de aborígenes que desfilaron como esclavos con la carga de sus existencias sobre la pendiente de su inevitable desgracia; sobre animales y aparatos extraños que volaban y producían espanto, conmoción y a veces la muerte; sobre los campos asolados, los cuerpos y las almas masacrados; sobre las habitaciones doradas y encantadas, plenas de maravillas custodiadas por híbridos seres mitológicos; sobre la manera como el maíz fue dado al primer hombre para que pudiera sustentarse y propagarse sin dañar la tierra; y sobre María del Pardo y el demonio que le edificó las iglesias, sin saber que contribuía a la construcción de una nueva realidad, un nuevo mundo, otra historia.

Estas tradiciones orales, llamadas así porque se transmiten por la boca y la memoria (Moniot, 1974: 121), significan aún fragilidad, difusión y confusión en los medios académicos locales, o simplemente un documento más al cual se puede apelar para completar las piezas faltantes de la historia escrita por los poderosos que han llenado cientos de folios a despecho de los olvidados, quienes, en contraposición, han registrado de otras maneras su pasado, su presente y su futuro en esta historia general del mundo. No obstante, otros académicos e investigadores de nacionalidades diversas (Vilanova, 2003; Carruthers, 2003; Gruzinski, 2000; Portilla et al., 1980; Wachtel, 1976, entre otros) han concedido más importancia a estas concepciones del devenir y han sugerido que el conocimiento del pasado llamado “objetivo” no basta para explicar el presente. En su opinión, es necesario añadir el conocimiento de la percepción presente del pasado, es decir, la memoria, cuyo análisis historio-

gráfico permite conocer mejor los mecanismos utilizados por ella para estructurar la realidad presente:

El discurso de la memoria y el de la historia son hermanos, los dos son escrituras, inscripciones en el alma, espíritu o papel. Pero es en el alma donde el discurso auténtico se escribe y deja huella psíquica, a veces por el impacto de la impresión primera, o por el parthos o pasión posterior. Huellas que permiten el encuentro en nuestro interior de experiencias pasadas ahora rememoradas. Este lazo indisoluble entre memoria e historia permite afirmar que el discurso escrito es siempre imagen de lo que en la memoria está vivo, dotado de alma porque es rico de savia (Vilanova, 2003: 24).

Siguiendo estos caminos, pretendemos dar cuenta de un asunto explorado en la monografía de grado titulada *María del Pardo y el Demonio que dejó sus huellas en las piedras. Memoria e imágenes contemporáneas en el cañón del río Cauca, Antioquia - Colombia* (Herrera, 2004).⁷ Esta investigación ha querido evidenciar la posibilidad de hurgar en la memoria de las comunidades de esta región, destinatarias de la herencia indígena y del mestizaje cultural, con miras al conocimiento y comprensión de los sucesos, situaciones, lugares y personajes de la historia colonial que han quedado relegados en la memoria hegemónica, así como de los mecanismos y razonamientos que los reproducen en el pensamiento colectivo. Este trabajo examina, a partir de la antropología histórica,⁸ la tradición oral difundida en el occidente

7 Este trabajo surgió en el seno de la investigación “Configuración regional y caminos en el cañón del río Cauca en Antioquia, Colombia. Definición de un objeto de estudio y búsqueda documental”, desarrollado bajo la dirección de la arqueóloga Sofia Botero Páez y adscrito al Centro de Investigaciones Sociales y Humanas —CISH— de la Universidad de Antioquia. Para este proyecto se revisó y se transcribió gran parte de las fuentes documentales primarias de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX de casi todo el territorio antioqueño, relativas a campañas de conquista, indios, encomiendas, resguardos, fundaciones, caminos, visitas eclesiásticas y civiles, informes de funcionarios de la Corona y otros documentos existentes en el Archivo Histórico de Antioquia (AHA), en el Archivo de la Arquidiócesis de Medellín (AARQUM), en los archivos Eclesiástico y Municipal de Santa Fe de Antioquia y en el Archivo General de la Nación (AGN). También se realizó una pesquisa etnográfica en los municipios de Santa Fe de Antioquia, Buriticá, Cañasgordas, Dabeiba, Urrao e Ituango.

8 Durante los años setenta, la historia de las mentalidades —insignia y bandera de la *Nouvelle Histoire*— ocupó el centro del escenario de la historiografía —en Francia principalmente—, innovando métodos y encontrando nuevos objetos, desplazando a un lugar subordinado a la historia económica y social, desvinculándose de ella y buscando la historia total más en la antropología que en la historia social, lo cual supone una sobresaliente discontinuidad en la historia de los *Annales*; discontinuidad que tiene su reflejo en la sustitución de la psicología social por la antropología en el rol de colaboradora principal de la historia para la investigación del universo mental. En la década de 1980, *l'École des hautes études en sciences sociales et humaines de Paris* contó con varios seminarios que se reclamaron de antropología histórica, etnohistoria o antropología e historia. En el periodo escolar 1988-1989 desaparecieron las nociones clásicas de mentalidad y psicología histórica de los títulos de seminarios y cursos, y apareció una nueva sección denominada *Anthropologie historique* que, emancipada de *Histoire*, compite ahora con

y norte de esta región colombiana, referida a María Centeno o María del Pardo. El trabajo consta de una rigurosa investigación en archivos que da cuenta de los procesos de poblamiento que siguieron a la conquista española (fundación de encomiendas, traslados forzosos de pueblos de indios, edificación de iglesias, etc.) y demuestra que las historias populares sobre María del Pardo son una elaboración de los pueblos indígenas y de sus descendientes mestizos que les permitió interpretar estos sucesos a la luz de tradiciones amerindias. Las portentosas hazañas de esta afamada mujer quedaron grabadas en el alma colectiva y sobre el territorio de estas gentes. Ellos no podrían prescindir de una herencia de iglesias, caballos y legiones demoníacas que han recibido y cuya memoria se ha exaltado a través de las generaciones, a riesgo de no poder fundar su identidad y afrontar los retos que impone el devenir en la vida.

Varios temas se desprendieron de este análisis y podrían ser materia de estudio en ulteriores investigaciones: la explotación del oro y su simbolismo en el marco de unas cosmogonía y cosmología que hunden sus raíces en antiguas tradiciones precolombinas; la memoria del impacto sufrido por los indígenas ante la visión del caballo en la conquista y las nuevas realidades mestizas e imaginarios inaugurados con la introducción de los équidos; la implantación del orden colonial mediante el poblamiento y la vigencia de las lógicas espaciales amerindias; y multitud de creencias y prácticas mágicas “sincréticas”⁹ en las que podrían hallarse las claves para

ella a la vez que con la *Anthropologie sociale* de M. Godelier y otros. La nueva y pujante disciplina, animada por Le Goff, Schmitt y Burguière, es principalmente una antropología simbólica que pone al descubierto el nuevo dominio del imaginario colectivo, agente histórico eficaz y ausente por lo general del trabajo de investigación. Para una ampliación de este tema véase Barros (1994).

- 9 “El término sincretismo posee sentidos múltiples, e incluso contradictorios, y se puede aplicar a situaciones extremadamente dispares: confluencia de las prácticas y de las creencias, paralelismo, mezcla, fusión... De hecho, todas estas distinciones terminológicas reflejan mal la complejidad de las situaciones y de su variabilidad [...] No sorprende por tanto que la idea misma de sincretismo resulte problemática, cuando no inútil. Condenada por una parte de los antropólogos, acusada de reductora o de impresionista, a menudo cargada de connotaciones negativas, termina por designar un fenómeno confuso y artificial, sinónimo de promiscuidad, de impureza o de contaminación. Los términos mezcla, mestizaje y sincretismo crean un mismo sentimiento de confusión, cuando no suscitan la duda o la repulsa. ¿Cómo explicarlo? [...] lo que predomina en la naturaleza y en nuestro medio es la nube, una forma desesperadamente compleja, vaga, cambiante, fluctuante y siempre en movimiento. Los mestizajes pertenecen a este orden de la realidad” (Gruzinski, 2000: 46, 47, 61). Siguiendo esta perspectiva podría decirse que toda memoria es mestiza; sin embargo retomamos aquí la distinción planteada también por Gruzinski (2000) entre hibridación y mestizaje en el campo de la cultura, entendiéndose por hibridación una “nube” de dinámicas interculturales de comunicación, adopciones y acomodación de concepciones y de prácticas, características de todos los grupos humanos a través del tiempo; por su parte, el concepto de mestizaje engloba el sentido del concepto de hibridación pero se aplica de una manera más exclusiva a los procesos biológicos y culturales de los pueblos de América, producto del encuentro entre europeos, africanos y amerindios.

comprender cómo se fundó la nueva sociedad colonial y mestiza, cómo se construyó y continúa construyéndose América; asuntos de los que parcialmente dan cuenta las historias de los documentos escritos con tinta, pero que están ahí en esa otra historia de las conciencias populares, la que cuenta el mito, la que se vive y se recrea en la vida cotidiana, la que es retrospectiva y se ha nutrido de las experiencias de las distintas generaciones y a partir de la cual se vive, se piensa y se habita al abrigo de estas montañas.

Frente al panorama que nos presenta esta historia, somos conscientes de que es necesario abordar numerosos interrogantes y recorrer aún largos caminos. Pero estos esfuerzos por comprender el pasado, el presente de ese pasado y los mecanismos que lo estructuran y dinamizan serían justificados si llegamos a escribir las páginas de otro testimonio cuya lectura por las generaciones futuras pueda devenir en fundamento de un mejor Nuevo Mundo. En las páginas siguientes se le da la palabra al “aindiado” de hoy y también al indio del siglo xvii cuyo silenciado testimonio, traducido al castellano, tal vez contribuya a la comprensión de nuestro presente.¹⁰

María del Pardo y el Demonio que dejó sus huellas en las piedras

Concubina del diablo, constructora de iglesias y nuevas realidades, María del Pardo ha sido un hito de gran trascendencia en la memoria de los pueblos del cañón del río Cauca en Antioquia. Sus historias se narran una y otra vez, con ligeras variaciones, en un ámbito geográfico que se extiende aproximadamente desde Santa Fe de Antioquia hasta los pueblos del Bajo Cauca, casi en la confluencia con el río Porce, y por el Occidente siguiendo la cuenca del río Sucio hasta más allá del municipio de Frontino. Al igual que en ciertos mitos, la figura de este personaje es la del héroe fundador, ambivalente en su carácter y en sus obras, que, dotado de atributos físicos especiales y de poderes o ayudas mágicas, emprende un largo viaje por un espacio caótico y comienza a organizar el territorio donde habitará la gente que más tarde proclamará sus hazañas.

Los depositarios de su memoria la describen como una española de hermosas proporciones que, vestida algunas veces como un jinete masculino, cabalgaba en su caballo por las montañas antioqueñas, explotando las minas de oro que le dieron la fama de ser “la minera más rica que haya conocido la historia”. “Era una vieja aviona, geóloga y diabólica” que pactó con el diablo para que éste le construyera todas las iglesias del cañón y le mostrara todas las riquezas de la tierra. “Contaban que dizque la veían por el aire, muy bonita... La gente corría y se escondía en sus casas”, recordaba una mujer de Buriticá ya centenaria. “La Centena” —como se le llama en Buriticá, Cañasgordas, Frontino y Santa Fe de Antioquia— derivó su nom-

10 En los apartados siguientes, las frases y oraciones entre comillas sin referencias o notas aclaratorias corresponden a la tradición oral estudiada.

bre de las cien cargas de oro que sacó de toda la región, según afirmaba un anciano conocedor de las minas y “trabajaderos” que dejó esta señora.

En medio de una tormenta, María del Pardo y sus siete legiones de demonios llegaron a los montes de Toledo. Durante la noche se escucharon golpes de hacha y a la mañana siguiente ya estaba fundado el pueblo “con Iglesia y todo”. Se llamó Toledo “porque allí toldó María del Pardo”. Una vez ella salió de Buriticá en busca de tierras ricas en oro detrás de las montañas, y cuando divisó a Hueco Profundo dijo a su mula negra —que según los cañoneros era “el mismísimo demonio”—: “Para que se cumplan mis deseos, quiero que me construyan una iglesia en este valle, de piedras firmes que ni las tempestades la destruyan por los siglos”; entonces la mula, con su jinete y las legiones, descendieron hacia aquel recóndito paisaje y lo bautizaron Sabanalarga, pues “cuando se fueron a acostar extendieron una sábana larga, tan larga que cupieron todos en ella”. También allí “con su látigo”, su poder maligno y su belleza encantada, edificó sobre oro la iglesia aún en pie, utilizando sangre de becerro revuelta con barro, “durante tres noches de trabajo y cuatro días de descanso”.

Lucifer era su acompañante; con los chispazos de su cola encendida y el resplandor de sus colmillos brillantes imantó a los indígenas y atrajo a “doscientos” negros para que a la orden de su señora se levantara la iglesia, y a su alrededor doce casas de paja y una cantina donde “la española” y su amante de color “pardo” tomaban chicha y bailaban al son de las alegres músicas de los negros y de los indios. Aquella hueste continuó su travesía fundadora por Liborina y Sopetrán hasta llegar a Medellín, y se presume que asimismo fundaron Buriticá y Abriaquí.

Son muchas las historias sobre la gesta creadora de María Centeno,¹¹ María del Pardo o María la Parda (apelada así en la región del bajo Cauca). Sin embargo, la mayoría de las veces se obtienen sólo fragmentos del mito o leyendas derivadas de éste, y resulta relativamente imposible —además de ser algo que no parece interesar a sus narradores— establecer un orden cronológico y espacial para sus fundaciones.

11 María Zafra del Centeno fue la primera mujer criolla que nació en la ciudad de Santa Fe de Antioquia en el año 1599, hija de los españoles capitán Fernando Zafra Centeno y doña María de Taborda. Contrajo matrimonio en tres ocasiones con distinguidos capitanes de la conquista sin dejar descendencia: su primer matrimonio fue con el capitán García Jaramillo, primer propietario de las minas de Buriticá, asignadas por el capitán Jorge Robledo; en segundas nupcias se casó con el hijo del gobernador Gaspar de Rodas, llamado Alonso de Rodas, que fue mucho tiempo encomendero de los indios nutabes y posteriormente de los indios que habitaron el resguardo de San Pedro de Sabanalarga. La tercera vez casó con Fernando del Cossio y Salazar, con quien entabló una demanda en contra de Fernando de Toro y Zapata en el año 1642 para recuperar las encomiendas de Sabanalarga, alegando ser la esposa de su antiguo encomendero. María Centeno poseía minas y cuadrillas de esclavos y circulaba por todas las recién fundadas poblaciones españolas de Zaragoza, Guamocó, Cáceres, Antioquia “la vieja” y Santa Fe de Antioquia. Murió al parecer en el año 1645 (véanse Jaramillo, 1998, tomo II: 64, 68, 72, 83, 177, 240; Espinosa y Duque, 1994).

La narración hecha por un habitante de la localidad de Cañaona (Sabanalarga) y levantada por Espinosa y Duque (1994) es, aparte de bella, muy completa y pertinente para nuestro análisis. Citémosla:

María del Pardo escondió los tesoros y encantó a sus hijas porque ella tenía una labor que realizar para Dios y era la construcción de los templos de toda la región y para eso se valió de la ayuda del demonio; dicen que el demonio cuando vio a María del Pardo que era tan bella, se enamoró perdidamente y María del Pardo le hizo caso diciéndole que lo que ella necesitaba era una casa grande para que pasaran la luna de mes y la gente viniera de fiesta. El diablo dijo que sí de inmediato y María del Pardo le hizo conseguir una leña de la orilla del río, una madera incorruptible, algo a lo que no le entrara ningún comején, entonces el diablo llamó a siete legiones de negros grandes, demonios a su servicio para que recogieran la madera y salieran para Sabanalarga, María del Pardo cabalgaba un caballo que su herradura ha sido vista en la región, de un salto se pasaba las montañas, algunos dicen que la bestia era el mismo demonio. Cuando iban para Sabanalarga los demonios se encontraron con una terrible tormenta entonces ellos labraron a mano el lugar conocido como la cueva a donde se escamparon por la noche, dicen que allí está la mano de una mujer y otra mano mucho más grande. Cuando llegaron a Sabanalarga María del Pardo le pidió al diablo que le hiciera una casa grande y entonces el demonio le hizo la iglesia sin saber qué era lo que en verdad quería la señora, los diablos trabajaron toda la noche y al día siguiente estaba construida la iglesia, pero a María del Pardo le pareció muy chiquita la casa y entonces dijo al diablo que siguieran más allá... llegaron a Liborina y entonces los diablos hicieron la otra casa y tampoco le gustó a María del Pardo, que le hiciera otra más allá, entonces le hizo la de Sopetrán... pero tampoco le gustó esta casa y así llegaron hasta Medellín donde le hizo construir cuatro casas más (Espinosa y Duque, 1994: 201-202).

Otras versiones precisan que esta mujer copulaba con el diablo y que en el sitio “donde lo hacían” edificaban iglesias. Fuera de las inventariadas en el relato precedente, también figuran la de San Antonio en Buriticá y la de Santa Bárbara en Santa Fe de Antioquia. Las siete legiones —algunos hablan de catorce— eran unos diminutos diablos “como duendecitos” llevados en una “costalejita” por su “patrona”, quien los sacaba al emprender el laboreo de minas o la fundación de pueblos e iglesias, y “se convertían en negros grandotes” que tumbaban monte, iban al río a recoger leña, a lavar oro y a componer acequias. Es de grande fama en Buriticá el acueducto que construyó la Centena para llevar el agua hasta sus minas en Manglar: “Cuando ella hizo contacto con el diablo, entonces subía el agua de p’arriba... ella subía el agua de Remango, la subía aquí por Pajarito, aquí está la seña, eso era acequias. ¡Ella vivió por todo esto!.. estuvo viviendo aquí en Manglar donde comienza la cueva de oro.”

Por otra parte, la gente de San Juan de Rodas comenta que María del Pardo, nacida en la ciudad que fundara Gaspar de Rodas en la confluencia de los ríos Cauca e Ituango, fue maldecida por su madre porque “era una muchacha muy mala, contaban pues los viejos”, y en consecuencia quedó convertida en una mula de enormes proporciones que se escucha pasar algunas noches por el camino que de las montañas de Ituango conduce al cañón del Cauca.

En sus ires y venires por los caminos “antiguas” María del Pardo enterró muchos tesoros. “Por donde pasa su espíritu es porque hay oro”, asegura la gente de Santana y las fincas aledañas al Paramillo. Se dice que continuamente era perseguida por indios y por otros españoles. Cuando una de sus mulas se cansaba y no podía seguir con la carga, ella ordenaba matarla y en un hoyo la enterraba con el oro y el arriero. Sucedió cierto día que, remontando la cuenca del río Herradura y acosada por la persecución que se le venía haciendo desde Urabá, decidió matar una de sus mulas y acto seguido dijo al arriero: “¡Abrí aquí!”, y desde entonces así se le llama a uno de los municipios del occidente antioqueño (Abriaquí).

Según la leyenda que circula en los pueblos del bajo Cauca, María la Parda era la concubina del rey de España, y al quedar embarazada éste la envió al Nuevo Mundo, y llegó a Cáceres donde tuvo sus estancias, minas y otras posesiones. Los esclavos debían entregarle cinco totumas llenas de oro, pero un día los negros se emborracharon y no le entregaron la medida que ella reclamaba; entonces María la Parda montó en cólera y pateó a la mula en la que cabalgaba, la cual, según cuentan, tenía siete legiones o, mejor dicho, estaba “endiablada”. El animal dio un salto tan grande que cayó al otro lado del río en el lugar donde hoy está Puerto Valdivia, cerca del cual, aseguran los campesinos y mineros, estuvieron marcadas durante mucho tiempo las herraduras de esta bestia infernal hasta que finalmente desaparecieron, según dicen algunos, porque se las llevaron las legiones. Al hijo que tuvo del rey le puso por nombre Estorquiel y parece que murió siendo niño; afirman los campesinos que está enterrado debajo del árbol de mamoncillos frente al IDEM de Cáceres.

Muchos hitos geográficos del occidente y norte antioqueños han sido privilegiados como referentes a la hora de perpetuar la memoria de este afamado personaje: en Lomitas de Peque la gente rumora que hay una peña encantada donde “esta vieja millonaria” se enterró con sus riquezas. En la casa de El Uvital, a orillas del río Cauca en Sabanalarga, aseguran los campesinos que se pueden apreciar en una barranca las dos ventanas de la cueva donde las hijas de María del Pardo permanecen encantadas y custodiadas por un “monstruo grandísimo”, con el cual se tiene que luchar valiéndose de ciertas oraciones si se pretende rescatar a las muchachas y sacar las acumuladas riquezas. Cerca de la cabecera municipal de Toledo hay unas piedras que, afirman los habitantes de la zona, son la cama y la silla de su enorme bestia. En un montuoso paraje de Santa Rita (Ituango) los viejos creen que “la malvada bruja” enterró dos cargas de oro, y lo mismo en una laguna situada entre Buriticá y Cañasgordas. Aproximadamente hasta Cáceres se podrían rastrear los vestigios de sus obras y las huellas que su mula demoníaca dejó grabadas en las piedras, tal como lo señala la gente de estas regiones:

Trabajó en Cañasgordas, en Frontino dejó muchas cosas también: muros. Vea que ella allá arriba, allá en esa cueva que yo les digo, vienen unas acequias por todo ese monte y que esa agua la traía desde el boquerón de Cañasgordas por acequias... En esa cañada hay unos vallados viejos, por ahí buscan oro en esa cañada, dicen que era dese mismo que chorrea de arriba desa cueva de María Centeno... Esa acequia de María Centeno es como

un zanjón, eso ya tiene palos de abarcadura, pero ahí se ve por donde bajaba el agua... En Tarazá dejó trabajos enormes, vallados, y los trabajos que dejó comenzados, los que trabajó mucho tiempo, porque es que los trabajos que hay ahora ya son es de mineros de hace muchos años.

Las circunstancias de la muerte de María del Pardo han sido igualmente tema de discusión entre los que avivan a diario la tradición de sus proezas: una abuela de Ituango contaba que se había enterrado en el Paramillo con un bastón de oro y varias cargas de este mineral precioso. De igual manera, yendo para Montarrón, arriba de Lomitas de Peque, atestiguan algunos que se observan “pavitos de oro” y se escucha “como gente martillando en una peña”, donde se piensa está enterrada aquella mítica dueña y guardiana de los minerales y de los secretos de la tierra; otros suponen que se ahogó en el Cauca, junto con su “mula negra”, cuando intentaban uno de sus increíbles saltos. O que naufragó en el mar mientras se disponía a regresar a “su España natal” llevando un cargamento de oro, tal como lo sugiriera uno de los mineros más viejos y expertos de Buriticá: “habrá más de siete u ocho años que sacaron de por allá todo ese oro que llevaba pa’ España... Yo lo oí por la radio y por la prensa vi eso... que sacaron todo ese oro que llevaba...”

Pero la tradición tejida en torno al recuerdo de quien fuera la tirana bruja más famosa de estas tierras, y quizá la primera empresaria de Antioquia, cuestiona incluso el destino y suerte luego de su muerte. Cuentan que, hace ya mucho tiempo, una monja de Toledo que en sus sueños volaba hacia el cielo, en uno de estos trances preguntó a la Madre de Dios: “¿María del Pardo se salvó o se condenó?”, y del más allá le respondieron: “¡Ni se salvó ni se condenó porque iglesia levantó!”.

El mito de la sociedad mestiza

Al principio de los tiempos reinaban el caos, la oscuridad y las tormentas. María del Pardo y sus legiones hallaron desorden en el cañón del río Cauca: “Llegaron a los montes de Toledo”, “se encontraron con una terrible tormenta”, “Buriticá era poblado todo por indios porque antiguamente todo esto eran guayabales”. Entonces comenzaron a organizar la región nombrando el paisaje y construyendo iglesias. El mito plantea que del pacto establecido entre María del Pardo y el demonio surgieron casi todos los pueblos del cañón del río Cauca en Antioquia. Una de las versiones referidas indica claramente que, en el lugar donde María y el diablo copulaban, a continuación se erigía una iglesia.

Otras versiones sugieren un romance entre estos dos personajes, quienes realizan en comunión sus obras fundacionales basados en una especie de contrato en el que, a cambio de la construcción de las casas, la heroína se une con el diablo para pasar una “luna de mes”. Igual de significativo es el hecho de que Sabanalarga apareciera luego de que María se acostara con sus legiones de demonios en aquella sábana inmensa, o que para protegerse de la tormenta se hubieran escampado en la cueva donde aún pueden verse sus manos en la peña, o que Toledo surgiera después

de que aquella hueste hubiera erigido allí su campamento —su toldo— para pasar la noche, para dormir juntos, acción que en el lenguaje popular es susceptible de ser interpretada como un apareamiento. La misma interpretación podría hacerse a partir de la relación hombre-animal contenida en el mito: el caballo en el que cabalgaba María del Pardo era “el mismo demonio”, “María del Pardo copulaba con el diablo”, y, como consecuencia de la maldición de su madre, ella “quedó convertida en una mula”.

Claramente podemos observar una fusión entre el diablo y María del Pardo en la que primero ella lo monta, después él la monta a ella y luego se funden en un solo cuerpo. Asistimos pues a la noche de la creación, a la lucha entre dos fuerzas ordenadoras que se mezclan en medio de un caos que preexiste reinante, y al día en que se instaura un nuevo orden del mundo que va a determinar toda una red de relaciones al interior de la sociedad: las del individuo consigo mismo, con los otros de su mismo grupo, con su cultura, con el universo y con lo trascendental.

La presencia del diablo en el mito indudablemente es una figuración de lo otro, de lo no europeo, no cristiano y no exclusivamente de lo indígena, pues si bien alude al universo cultural aborígen que desde el siglo *xvi* fue tipificado con etiquetas como las de “diabólico”, “idólatra” y “nigromántico” —las cuales lograron instaurar un imaginario contemporáneo de lo indio, casi tal y como lo construyó la retórica colonialista (Borja, 2002; Castañeda, 2002; Bolaños, 1994)—, también se refiere, evidentemente, a las cuadrillas de negros esclavos que se metaforizan con legiones de demonios de los que se vale el héroe para llevar a cabo su gesta creadora. No obstante, desde el punto de vista indígena este demonio es una clara alusión a lo español representado en las bestias mulares y caballares, de gran utilidad y carga simbólica para los europeos y, para las etnias indígenas, una de las realidades más traumáticas de la conquista.

Representar el miedo hacia el otro y hacia lo otro mediante las imágenes del demonio y lo demoníaco ha sido de gran trascendencia en Occidente (véase Delumeau, 1978), y si nos remitimos al corto vocabulario que de la lengua nutabe recogió Vásquez de Espinosa ([1628], citado en Espinosa y Duque, 1994: 31) tenemos que el vocablo “ai” significa tanto “español” como “demonio”. Desde esta perspectiva, la figura de María del Pardo, opuesta a la del demonio, podría ser una recontextualización de uno de los personajes míticos más recurrentes en las mitologías amerindias, a saber, la figura femenina, generalmente la serpiente asociada al oro, al agua, a la hechicería, al mundo subterráneo y al ordenamiento del territorio mediante el poblamiento y la nominación del paisaje.

Tenemos pues un mito en el que los elementos del catolicismo y de una antigua cosmogonía indígena se amalgamaron para dar cuenta de esa nueva realidad de los pueblos mestizos, herederos de varias tradiciones culturales. ¿Dónde empieza el mundo indígena y dónde termina el de los conquistadores? Sus confines se encuentran hasta tal punto imbricados que ya son inseparables. Los elementos opuestos

de las culturas en contacto tienden a excluirse mutuamente, pero asimismo tienden a penetrarse, a conjugarse y a identificarse, lo que permite la emergencia de una cultura nueva: “La mezcla se situaría invariablemente bajo el sello de la ambigüedad y la ambivalencia. Éstas serían las maldiciones que planean sobre los mundos compuestos” (Gruzinski, 2000: 26). De esta manera, lo que resuelve nuestro mito es que los pueblos del cañón son mestizos en tanto son el resultado de la unión de universos culturales heterogéneos, y es a partir de esa conciencia del mestizaje que se sustenta la identidad y se afrontan las dinámicas que introduce el devenir en estas sociedades.

Esa figura del demonio que alude a lo indígena encuentra un sustento histórico, en el sentido académico de registro escrito, si constatamos que precisamente el segundo y más polémico matrimonio de María Centeno —la de los archivos históricos— fue con Alonso de Rodas, un mestizo muy famoso y, parece ser, de los más odiados y temidos en la historia de estos pueblos y, como su mujer, uno de los personajes que han quedado en la memoria de las gentes de esta región (véase Jaramillo, 1998, tomo II: 64, 68, 72, 83, 177, 240). Ella la más afamada minera y él el más rico encomendero: símbolos del inicio de los procesos sociales y culturales que se inauguran luego de la conquista española, temporalidad que, en términos míticos, se pensaría como una lucha entre dos fuerzas en un espacio caótico donde nadie comprende nada y donde al final una de ellas somete a la otra, sin aniquilarla completamente, sin prescindir de ella para la implantación del nuevo orden.

No deja de llamar la atención el hecho de que la gente de San Juan de Rodas, en Ituango, se refiera a Rodas no como conquistador, gobernador y pacificador del territorio de entre los dos ríos sino como indio “alto y robusto” que gobernaba en estas tierras y repartió sus posesiones entre los demás indios, hecho que concuerda con las referencias históricas relacionadas con Alonso de Rodas, hijo del conquistador Gaspar del mismo apellido y de la india Catalina —relacionada al parecer con los indios de estas comarcas— (Jaramillo, 1998: 64). Don Alonso, por los agravios y mala administración que tuvo para con los indios de su encomienda de Siritave, fue condenado a pagar una alta suma de dinero a la Real Cámara y a distribuir una suma mayor entre los indios vivos y los hijos de los muertos de dicha encomienda (AGN, Visitas-Antioquia, tomo 3, 1614, folios 555r-558r).

María Centeno y Alonso de Rodas son, pues, símbolos del encuentro entre culturas. Ellos marcan el inicio de la implantación del orden colonial en estas tierras que fue posible mediante el ejercicio de la violencia, la planificación espacial y la escritura (Borja, 2002). El mito da cuenta de cómo esta nueva realidad trae consigo el aplastamiento de los sistemas simbólicos nativos y el inicio de nuevas dinámicas socioculturales, materializadas en una pauta de asentamiento con estructuras totalmente ajenas a las lógicas indígenas, que pierden un espacio, quizá el más preciado, donde estaba ordenada —podría decirse escrita— toda su forma de pensar e interactuar en el mundo.

María del Pardo es el símbolo del tránsito de la “barbarie” de la selva y las pautas de asentamiento dispersas a la “civilización” de la ciudad, símbolo del hombre occidental; y es emblema también de la introducción del cristianismo como civilidad que se impone y arrasa con las estructuras religiosas de los pueblos prehispánicos de estas latitudes.

Lo que representaba la ciudad no se reducía solamente a que fueran centros de expedición, economía y organización social en el siglo XVI, sino que también simbolizaban la civilización para la cristiandad. La carencia indígena de ellas le permitía fortalecer la idea de tiranía: fundarlas, por oposición y comparación, reflejaba civilización. Ahora bien, la ciudad, como concepto, llevaba implícito un contrario, la selva, lo que remitía a la barbarie (Borja, 2002: 190).

Si analizamos las declaraciones presentadas por los encomenderos, doctrineros y funcionarios de la corona durante la visita de Herrera Campuzano (1614-1617) podremos imaginar la dificultad que significó administrar y adoctrinar a los indígenas, pues si bien estos habían sido desplazados y forzados al trabajo personal, aún conservaban sus pautas de asentamiento disperso, su sistema de relaciones sociales y algunas de sus prácticas y creencias religiosas, cuyo derrumbamiento solo fue posible cuando los indios fueron organizados en pueblos. Miremos la declaración que daba Gaspar de Rodas en nombre de su padre Alonso de Rodas Carvajal, arguyendo la imposibilidad de la doctrina en su encomienda de Siritave:

[...] los dichos yndios ciritaves sienpre y desde que fueron conquistados an sido velicosos y an estado de mala paz y metidos en tierras fragosas y de mucha serranya y que para pasar por su tierra con seguridad donde estan a sido y es menester pase gente y escolta de soldados apersebidos por lo rreferido y estar comarcanos y sircumbecinos hay yndios de guerra como son las provincias de guacuce que después que se llebaron y despoblaron los dichos yndios guacuces el pueblo de españoles de san Jhoan de rrodas y mataron a los españoles que en el estaban no tiene nynguna seguridad el dicho citio ny camynos a cuya causa se an serrado y no se anda por ellos mediante lo qual desde entonses aca que avia treze o catorza años poco mas o menos no a havido nyngun saserdote que aya querido yr ha hazer la dicha dotrina [...] (AGN, Visitas-Antioquia, tomo 3, 1615, folios 523v-524r).

Un año antes, el indio Gaspar, hijo de Umagá, del repartimiento de Teco, declaró ante el visitador Herrera lo siguiente respecto del antiguo poblamiento de su gente:

[...] que primero estaban los yndios deste repartimiento en su natural en la quebrada llamada Quyaba de la otra vanda del rrio de Baldivia dos leguas mas arriba de donde aora estan y que el dicho Martin Duran los a tenido y tiene desde que el encomendero en el sitio de [¿Ycupita?] de la otra vanda del dicho rrio de Baldivia dos leguas desta ciudad y que el encomendero [...] Lorenzo de RRojas los mudo quando este testigo era muchacho y que donde primero estuvieron y donde aora estan no an estado los yndios juntos sino apartados y desviadas las cassas unos de otros metidos en los arcabucos como media legua unos de otros teniendo como cada uno tiene su cassa y buhio en su rroza [...] (AGN, Visitas-Antioquia, tomo 1, 1614, folio 514r).

La misma declaración presentó en la ciudad de Antioquia don Pedro, indio ladino y cacique del repartimiento de Nogosco, “que llaman los Catías”:

[...] que los yndios Catías del repatimiento de nogosco de que este testigo es cacique estavan poblados antiguamente en su natural llamado nogosco cerca de noque ques una quebrada que se llama deste nombre dos leguas desta ziudad y a caussa de las guerras que les hazian los yndios de guerra del choco a estos y a otros yndios por alli comarcanos se retiro este testigo veynte años a de su tierra dexandola por salir del rriesgo y se poblaron cerca desta ziudad como una legua y media della en el sitio que llaman el agua de la sal el rio de Tonusco arriba donde an estado y estan aora y el repartimiento de los nybees guaracues y taytas estaban poblados mas adelante de antiochia la vieja tres dias de camyno desta ziudad y por las guerras que les daban los dichos yndios del choco por aquella parte dexaron su tierra y se vinyeron acercando a esta ziudad y abra seis o ocho años que ellos se poblaron en el sitio donde aora estan de las cabeceras de guaca y en ambas partes del agua de la sal y guaca y estan las cassas de los yndios apartadas las unas de las otras a media legua y una legua [...] (AGN, Visitas-Antioquia, tomo 1, 1614, folios 618v-619r).

Podríamos citar varios testimonios de los indígenas de todos los repartimientos y encomiendas de la provincia de Antioquia a la llegada del visitador Herrera y, asimismo, las declaraciones de encomenderos, curas, mineros y otros funcionarios de la administración colonial; sin embargo, la extensión de sus testimonios rebasa los límites establecidos para este trabajo. Bástenos con señalar que, mientras los indígenas conservaron sus lógicas espaciales, el poder colonial no pudo tener un control total sobre sus poblaciones y mucho menos borrar de un solo tajo sus lógicas culturales.

De la visita practicada por Herrera Campuzano resultaron los primeros pueblos de indios en la provincia: un mecanismo para detener el uso indiscriminado de la población indígena por parte de los encomenderos y poner orden en esas tierras mediante la doctrina y el poblamiento. Miremos cómo se fue dando este proceso, tan crucial en la historia de los antioqueños, y permítaseme citar en extenso algunos testimonios de funcionarios, indios y sacerdotes relativos al poblamiento de los indios del valle de San Andrés, por mostrar sólo este caso, para que nos hagamos una idea clara, y veamos cómo estas nuevas dinámicas impuestas por los juegos de verdad y de poder coloniales quedaron grabadas en la memoria de las comunidades que cuentan la historia de María del Pardo y el demonio que construyó las iglesias (ahora: ¿las construyó sin saber lo que estaba construyendo o animado por un pacto celebrado entre él y su señora para conjurar aquellos tiempos caóticos, miedosos, tormentosos, malos?).

A finales de diciembre del año 1614, don Diego de Bustos, defensor y protector general de la visita por los indios naturales del valle de San Andrés encomendados en Pedro de Carvajal, Alonso de Rodas y Pedro de Cañizares, respondiendo al memorial de los susodichos sobre no poblar a los indios en dicho valle, manifestó al visitador Herrera Campuzano:

[...] los dichos yndios son naturales y originarios del dicho valle y lo fueron sus antepasados nacidos y criados en el y donde fueron allados al tiempo y quando se conquistó esta tierra y conforme a las cédulas de su magestad no han de se sacados del dicho su natural por los ynconvinientes que dello resultan y que la experiencia a enseñado que de aver sacado dichos yndios de sus naturales y mudadolos a otros sitios y temples diferentes de su natural se an muerto y consumido en aquellos donde an sido poblados y si estos fuesen sacados como se pretende del dicho valle de san Andrés tierra sana templada y de savanas y traydos a poblar a otras partes que carescan destas calidades forçosamente se acabaran y consumiran los dichos yndios solo con la memoria que siempre tendrian de aver dejado su tierra y natural donde por ser fértil y abundante goçaran de los frutos criança y labrança de que no podrian goçar en otra parte fuera del dicho valle cuyas tierras son como dicho es fértiles y donde se coje mucho mays y se crian aves y puercos y donde se dan muchas rrayces y semillas del sustento de los dichos yndios [...] (AGN, Visitas-Antioquia, tomo 1, 1614, folio 35r).

Algunos días más tarde, en la ciudad de Cáceres, 2 de enero de 1615, el Señor Oidor de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada y visitador de la provincia de Antioquia, don Francisco de Herrera Campuzano, habiendo recogido los testimonios de personas inteligentes sobre las consecuencias de poblar a los indios en el valle de San Andrés, resolvió:

[...] que todos estos tienen sus tierras asientos y naturales en el dicho valle de San Andrés camino de la ciudad e Santa Fe de Antiochia y que los yndios del rrepartimento de ciritave de que se dice encomendero el dicho Alonso de RRodas son catorce útiles y quarenta y nueve personas de mugeres y hijos an tenido sus tierras de la otra vanda del rrio de cauca = todos los quales hasta aora an estado divididos y apartados unos de otros y sin que ayan sido dotrinados y enseñados en las cosas de nuestra santa fe catolica y para que de aquí adelante lo sean y zesen los ynconvinientes que an resultado de no aver tenido dotrina y bivan en orden y justicia xpistiana como su magestad lo tiene proveido y mandado conviene que todos ellos se junten y agreguen y bivan juntos [en] sitio y lugar en el dicho valle de san Andres visto [...] en esta rrazon dicho y alegado por parte de los dichos encomenderos y del protetor de los naturales y lo que resulta de las diligencias fechas esta visita e ynformadose [muy] particularmente del sitio mas conveniente sano y fértil que ay en el dicho valle de san Andres para la dicha población y assi mismo considerando que el dicho valle de san Andres esta en la otra mitad del camino desde esta ciudad de Caceres a la de Antiochia y para el alivio de los pasaxeros de la dicha ciudad de Antiochia a esta y de esta aquella conviene que en el dicho sitio aya población para el alivio y rrefresco de los pasajeros particularmente de la gente pobre que no tiene caudal para llevar cargadas mulas con el matalotaxe necesario para su comida y sustento y para el de las mismas mulas y algunas enfermedades yndios posiciones que suceden en los caminos porque es cierto que allí aya algun consuelo y proveimiento de algunas aves de suelo muy fértil el [...] valle demas de lo qual se a ynformado que los vezinos de la dicha ciudad de Santa Fe de Antiochia se avia de pasar otras poblaciones a media jornada del dicho sitio del valle y assi a aquella que se [¿uviere?] de hacer de los dichos yndios de Antiochia como asta del valle [...] la una cerca de la otra para la comunicación y trato entre los mismos yndios y para que los padres dotrineros que estuvieren en la una y en las otras obligaziones se puedan reconciliar y confesar el uno con el otro y se comuniquen todo lo qual junto con ser el valle de la fertilidad y temple sano y de tan buenas aguas y tan a proposito para

las sementeras y frutificacion de otras quales qualesquier semillas que suelen darse así en tierra fria como en caliente y ser a proposito par la criança de los ganados mayores y menores con que demas de la abundancia que avra para los naturales y pasajeros y para abastecer esta ciudad sera de mucho alivio y descanso para los mismos naturales no solo para los de allí sino para los desta ciudad donde se podran traer mulas y cavallos que [¿serianse?] y de los demas ganados mayores y menores y aves sin traer las de Antiochia como es presente se pase con mucha costa y trabajo demas de concurrir el ser aquel sitio del valle su natural de los dichos yndios que rrehusaran quando conviniera el salir de allí porque mandava y mando que todos los dichos yndios de los quatro repartimientos de susorreferidos que tienen todos ochenta yndios utiles sin sus mugeres y hijos y familias se junten agreguen y pueblen y de todos se haga una población en el valle de san Andres en el sitio que a paresido mas conveniente que es junto a la quebrada que llaman anbru por bajo de las barrancas en frente del camino que va a la ciudad de Antiochia como un quarto de legua apartado del dicho camino donde se ponga en cuyo sitio esta la cassa de un yndio llamado Diego de la parcialidad de los yndios del capitan Alonso de rrodas donde se podra azer la yglessia la qual dicha poblazion se haga en la forma y manera consevida en la ynstrucion que con la [comision?] de este auto se diese se despachara y para que se haga como conviene los dichos encomenderos den todo favor y ayuda que fuese menester y no oculten ni consientan que otra persona alguna oculte ningun yndio muchachos ni chinas sacandolos para el efecto de sus poblaciones viejas y partes lexanas donde estan y todos sean poblados bivan y asistan en el dicho sitio para que tengan doctrina entera y sacerdote todo el año continuamente para que sean doctrinados ynstruidos en las cosas y mysterios de nuestra santa fe catolica y la persona que fuere nombrada execute la dicha población y se le de comision en forma ynsero este auto y para ello lleven los yndios y las yndias y muchachos viejos y moços de ciritave y los haga pasar el rio de cauca por una puente que se haga como suelen de vexuco o balsas como sea mas seguro y vayan a dicho sitio de ciritave y si tuvieren los dichos yndios algunos maíces haga que brevemente los coxan y lleven los que pudieren al dicho valle para su sustento y las demas cossas que tuvieren y el demas maiz que no pudieren llevar lo deje encerrado [en] uno de los buhios que allí uviere y se quemem los demas para quando tengan mas lugar si tuviesen necesidad para su sustento buelvan por ello y luego que lleguen los dichos yndios al dicho valle unos y otros rrozaran para haser sus sementeras atento a ser aora el tiempo de haserlas y luego que ayan fecho las dichas rrozaz entretanto que se secan se dara [¿prisa?] a ser la yglessia y las cassas y poblacion en la forma contenida en la ynstrucion de manera que no se pierda tiempo alguno sino que se adelante haziendo las rrozaz para su sustento [...]

(AGN, Visitas-Antioquia, tomo 1, 1614, folios 37r-39r).

No obstante, ante las quejas y el desacuerdo con los encomenderos sobre crear el pueblo de San Andrés tan distante de la ciudad de Cáceres —además del temor que causaba a los españoles una posible represalia de los indígenas en cuyas mentes pervivía la matanza de Valdivia, a lo que se sumaba que los indios del Urabá continuaban en guerra y podrían seducirlos a nuevas alianzas—, y dada también la dificultad de comunicación con los otros pueblos y sus doctrineros, el señor visitador en Santa Fe de Antioquia, a 8 días del mes de mayo de 1615, dispuso lo que sigue respecto de los nuevos poblamientos:

[...] sin embargo de lo proveido en el dicho auto de dos de henero pasado deste año los dichos yndios de que se dicen encomenderos Pedro de Carvajal y los de la loma de los aguacates

y quebrada de santa Maria y los dichos yndios de ciritave en el pueblo que se a mandado haser y se esta hasiendo en Arate y los de que se dise encomendero Pedro de Carvajal en el dicho valle de San Andrés y Pedro de Cañizares en el dicho valle en Querquia sean poblados en el sitio y pueblo que se esta haciendo en Ormana y que la persona que fuere nombrada los saque de los dichos sus asientos y los lleve a los dichos pueblos en la manera suso referida haciendoles vayan con sus cassas y familias y que se prevengan para ello de comidas y de las otras cossas necesarias y que lleven y arranquen todo lo que tuvieren mirando por todos ellos procurando su buen tratamiento haciendosele por su parte [...]

(AGN, Visitas-Antioquia, tomo 1, 1615, folios 148v-149r).

Asimismo, el visitador mandó se les acudiera a los indios con lo necesario para su sustento en el tiempo en que durara la traslación y señaló además que, mientras se estuviera haciendo las casas, los naturales deberían vivir en las viviendas de los otros indios. A Juan de Valdés Meléndez se le encargó la construcción del pueblo de Arate y a Luis Fernández de Sotomayor el de Ormana. Igualmente, mandó a Gaspar de Luna y a Alonso Jaramillo para que efectuaran el traslado de los indios de San Andrés, los cuales informaron días después que habiendo llegado al Valle encontraron abandonadas las casas y granjerías de los indios, los cuales habían huido a las montañas por no trasladarse a las nuevas poblaciones de Ormaná y Arate dispuestas por la visita. Veamos cuál fue la declaración de Gaspar de Luna informando sobre estos sucesos:

[...] en prosecución della (la traslación) y aviendo llegado ya de noche a la dicha quebrada de santa Maria y rancheria della bajo aquella noche un muchacho yndio llamado Otoniel [...] reconocio y ser natural del dicho valle de la encomienda del dicho Alonso de rrodas pregunto este que declara que era centinela y dixo que si los yvan a sacar y este declarante le dixo que se estoviese allí quedo hasta por la mañana y aviendose recoxido a dormir el dicho yndio se avia huido porque a la mañana no parecio y fueron a la cassa del dicho yndio a donde el dixo que lo era y la hallaron abierta pero despoblada y sin gente y por el rastro y señales parecio que la noche [este] la avia desanparado y de allí fueron a otra cassa de otro yndio de la encomienda del capitan Alonso de Rodas en la dicha quebrada de santa Maria y la hallaron de la misma manera que la primera y de allí fueron a otra casa de otro yndio del dicho repartimiento y solamente hallaron en ella dos yndias muy viejas y chontales que no les entendieron la lengua y assi no pudieron dellas ynformarse de nada = [y fueron hacia otra casa] “[...] que estava apartada como un quarto de legua antes de llegar alla este que declara dio vista a un yndio que salia de la dicha cassa con arcos y flechas yendo por un alto arriba y le echaron una enboscada que hisieron este declarante y el dicho Juan de [zuriaga?] y lo coxieron y le preguntaron como se llamava y dixo que Gaspar y que era natural de la dicha quebrada de santa Maria de la encomienda del dicho Alonso de rrodas y le preguntaron por la gente y respondió que todos los yndios se avian retirado y ausentado de sus cassas al monte por no yr a poblarse a caceres y preguntandole este que declara la causa dixo que porque avian de perecer por ser tierra de monte y ellos estar acostumbrados a tierra de savana en el dicho valle y que desian que para morir alla en caseres querian morir en sus tierras y natural y que toda la gente estava retirada y se avia huido de sus cassas el dia antes [...] llevando sus arcos y flechas [aves] y puercos ollas y comidas dejando las casas [...] y desanparadas retirandose como lo avian fecho [de] la quebrada de santa Maria arriba al monte con determinante de no salir del dicho valle ni

yrse a poblar a caceres y por ser el dicho yndio Gaspar viejo e ympedido no le pudieron traer consigo [...] (AGN, Visitas-Antioquia, tomo 1, 1615, folios 158v-159v).

Informado sobre este asunto, el señor visitador dispuso que fueran soldados a buscar a los indios fugitivos. La sugerencia del alguacil de visita fue mandar a los indios anaconas a traerlos “junto con sus familias”, pero en ese momento apareció Alonso de Rodas, quien se ofreció a ir hasta “Sabana Grande” para traerlos de regreso. Esto tuvo efecto en pocos días, luego de los cuales hubo noticia de que los indios estaban en el valle y que decían que sólo habían ido al monte a buscar comidas. Veamos qué sucede cuando, por fin, la administración colonial logra implantar el orden que se proponía:

Agosto 9 de 1615.

Alonso de [¿Brionespiña?] escribano público y del cabildo de la ciudad de Cáceres, entre los dos ríos, gobernación de Antioquia, da fe y “verdadero testimonio” de que la población de naturales de Ormana, que se encargó al alférez Luis Fernández de Sotomayor [...] asistiendo muy de hordinario en ella y an hecho los dichos naturales quarenta y cinco casas de su bi-vienda y morada capaces todas ellas de tener dos yndios que cada casa son dos moradas con sus apartados barbacoas y dos puertas en cada una de las dichas casas que todas ellas bienen a ser nobenta moradas porque cada cassa tiene su apartado y bahareque de por medio y su puerta por donde se mandan los dichos yndios techadas y cubiertas todas ellas de palmiça con que se acostumbran cubrir las casas de morada de bi-vienda los españoles y yndios que rresiden en ella con sus cercados de cañas y madera de forma que commodamente bivan los dichos yndios alli rrepartidos en ellas y tienen las dichas casas de bi-vienda muchas dellas a quarenta pies y a quarenta y siete de largo y de ancho beintidos porque andube la mayor parte dellas personalmente yo el dicho alférez Luis Fernández de Sotomayor y demas desto esta fecha y fabricada una yglesia donde toda gente deste pueblo de Ormana acude a los oficios devinos de ochenta y seis pies de largo y grueço y quarenta y dos de ancho y esta fecha y acabada y cubixada con su madera y hoxa de palmiça y cercada de caña en donde con commodidad celebra el oficio divino el rreberendo padre Fray Pedro de Cota rreligioso de la orden de nuestra señora del carmen que los dotrina con mucho cuidado y abia en la dicha yglesia oy domingo que se cuentan nueve dias del mes de agosto deste presente año de mil y seiscientos y quince ochenta y siete yndios y sesenta y tres yndias y treynta y quatro muchachos y muchachas y otros estaban enfermos en las dichas casas los quales bide en sus dichas casas y este dicho dia ubo en la dicha yglesia misa cantada y procession en que andubieron los dichas yndios y tomaron por abogados a san Favian y a san Sebastián (por amor a la pestilencia que entre esta ellos anda) demas desto esta hecha casa capaz para el dicho sacerdote y cocina con que de todo punto esta acabada de hacer la dicha población de naturales del dicho pueblo de Ormana [...] (AGN, Visitas-Antioquia, tomo 1, 1615, folios 168r y v).

De esta manera, las sociedades nativas de este territorio comenzaron un proceso de mestizaje que fue deteriorando su tejido social ancestral. Los hilos que constituían su entramado se fueron deshilachando hasta perder las conexiones que lo hacían un todo, quedando sólo retazos que se fueron uniendo a nuevos entramados para así recuperar lógica y validez en el mundo. Empero, el mito de María del Pardo también

es insistente en recalcar que la empresa colonial sólo fue posible con la participación del elemento indígena y africano: recordemos que fueron el diablo y las legiones quienes se encargaron de la construcción de los poblados bajo la dirección de su dueña y señora; ellos cargaron la madera, trabajaron en la noche e hicieron las iglesias.

La imposibilidad de construir una sociedad colonial prescindiendo del elemento nativo fue una razón expuesta en reiteradas ocasiones por los mismos encomenderos y colonizadores durante la visita de Herrera Campuzano. En enero de 1615, Luis Fernández de Sotomayor, alférez real, procurador general y vecino de la ciudad de Cáceres, manifestó claramente esta situación con los argumentos que se citan a continuación extensamente, pues aquí pretendemos que los mismos protagonistas de la historia sean quienes nos la cuenten:

[...] con lo que se sustenta y esta en pie esta ciudad es con el oro que sus terminos se saca con la labor y beneficio de las minas las cuales se labran con edificios de aguas y no se pueden labrar de otra manera ni sacar un tomin de jornal por ser pobres de oro y estar muy desparramado y segregado y para poder pasar las dichas aguas a las dichas labores y minas es nessesario y fuerza hazer barbacoas manpuestos los quales asta ora lo an fecho y fabricado los yndios naturales desta tierra que desde el tiempo de la conquista y su reducion al servicio real asisten en ellas para cuyo edificio estan y son tan agiles y leberales que andan por los dichos manpuestos como si andubieran por tierra llana por el curso ordinario que de ello tienen y por sus naturaleza que les inclina a ello [...] de su ligereza y por aver en este tiempo dejado las dichas minas y benidose a esta ciudad y a su tierra y desamparado las dichas minas acudir a la visita que se haze en muchas y la mayor parte de ellas ha sesado la dicha labor y beneficio totalmente por no se poder remediar componer ni adereçar los dichos manpuestos y edificios con negros que ay en las mas quadrillas por ser pesados torpes y no estar acostumbrados ni tener agilidad ni habilidad para ello de lo qual berna esta ciudad y su republica su total destruicion y ruina demas de lo qual estando los dichos naturales en lasminas que las tienen ya por naturaleza resulta de ello mucha utilidad a esta ciudad y sus comarcas ansi por ser como lo son buenos mineros y descubridores de oro como lo an fecho sienpre por la larga experiencia que en ello tienen como porque asistiendo en ellas de ordinario no se atreben los negros que las dichas minas ay a rebelarse ni huirse todos o parte de ellos porque luego los dichos naturales como quien también sabe [roto] la tierra sus senos y escondrijos los buscan y rastrean como diestros en ella y los traen y reducen a las minas donde hisieron la fuga que si este freno no tubieran los dichos negros de miedo que les tienen a los dichos naturales hubieran huido de ella se an reselado de venir a la juridicion desta ciudad por el temor que tienen a los dichos naturales para que no las allen y saquen de rastro huyendo a otras partes distantes con que se an asegurado los caminos reales de los ynsultos y robos que los dichos negros pudieran haser y pues vuestra merced en nombre del rey nuestro señor por su mandado biene ha aser la visita de los naturales desta tierra y reformar y componer los ynconbenientes de ellos y lo mesmo se entiende de la conserbacion desta republica y de los vecinos encomenderos della como sus basallos y que no sacandose oro en sus terminos como no se puede sacar sin ayuda de los dichos naturales yndios de mina y que las tierras y sus comarcas esten quietas an de perecer y que a los mesmos yndios les esta bien y les es util y probechosso porque en las dichas minas se aprovechan del oro que sacan y de las grangerias tratos y contratos que tienen con dichos negros con que conpran comen veben y bisten ellos y sus mugeres y hijos y comunican el dicho oro con todos los

demas naturales de la tierra y con sus deudos y parientes porque de otra forma estando en su naturaleza y repartimientos no tienen trata ni orden para lo aver ni para comprar las demas cosas necesarias y demas de la doctrina ordinaria y [...] que tiene en las dichas minas por estar siempre presente el doctrinero o minero que por lo menos cada noche los reça y los reales quintos perderan gran suma de oro y la santa yglesia desta ciudad que de lo desta delicado de las dichas minas que son seis quedan los naturales con que se adorna y tiene congruamente para las cosas que tiene necesidad y se satisface el estipendio de los doctrineros [...] (AGN, Visitas-Antioquia, tomo 1, 1614, folios 56r-57r).

De hecho, los indios fueron los que levantaron las primeras casas y los pueblos. Un nativo que dijo llamarse Sebastián, ser indio ladino, cristiano y natural de la parcialidad de Taubina, declaró lo que sigue sobre los trabajos que les imponía su encomendero:

Y habrá seis años poco más o menos que en la dicha estancia de la otra banda del río de Cauca los dichos indios hicieron al dicho encomendero un bohío grande cortando las guaduas y las maderas y todo lo demás necesario con las herramientas propias de los dichos indios porque el encomendero ni estanciero nunca se las han dado y trajeron arrastrando y cargando las guaduas más lejos de dos legua y la caña y lo demás como media legua haciendo caminos todo el día sin parar trayendo las guaduas en balsas río abajo y tirándolas y cargándolas por tierra como ha dicho y los indios han cargado la caña y palma para cubrir el bohío y se cansaron mucho ocupándose de ello mes y medio = Y en esta ciudad de Cáceres les hicieron otra casa habrá cuatro años trabajando los indios en juntar piedra y acarrearla cargándola a cuestras e hicieron los cimientos y las tapias de tierra y fueron al monte donde cortaron las maderas guaduas y cañas latas y bejucos y palma cortándolo con herramientas propias de los indios porque el encomendero ni mayordomo no se las han dado como dicho tiene y los dichos indios rastraron tiraron y cargaron las maderas legua y media por tierra trabajando mucho por ser la tierra cuesta arriba y abajo y las indias cargaron las cañas y la palma y los indios armaron y cubrieron la dicha casa en que tardaron mes y medio todo el repartimiento de los indios de la Sabaneta y Taubina [...] (AGN, Visitas-Antioquia, tomo 2, 1614, folio 51v-52v).

Si nos remitimos al mito, esta mutua “colaboración” para la construcción de la sociedad colonial se justifica mediante un pacto que María del Pardo estableció con el diablo. A cambio de romper los vínculos con su familia, con su casa y con su patrimonio (la mayoría de veces, en el mito sólo aparecen figuras femeninas vinculadas consanguíneamente a ella: su madre que la maldice y sus hijas a quienes encanta), su marido debería construirle una casa que llenara todas sus expectativas, y sólo así ella le daría una prole. Lo interesante del mito es que si bien ella cumplió con su pacto y efectivamente se entregó a él y dio a luz los pueblos del cañón, al final terminó engañando a su consorte, pues el tipo de residencia que eligió trajo consigo una alteración del orden precedente, con la circunstancia agravante de que en lugar de una el diablo le construyó varias casas en las que implantó un nuevo orden; un orden que el mito fundamenta principalmente en dos aspectos: un cambio en las estructuras sociales y de parentesco y en las concepciones cosmogónicas. Al abandonar su parentela, su casa materna, María del Pardo inauguró una patrilocali-

dad que modificó todos los demás elementos de las estructuras sociales de aquellas sociedades, y al construir iglesias e imponer una nueva forma de relación con lo trascendente sacrificó en parte sus ancestrales formas de pensamiento.

He aquí el planteamiento principal del mito: sometidos al dominio de las fuerzas victoriosas que vencieron en tiempos del caos, los vencidos, en la lucha por la supervivencia, decidieron pactar con los vencedores y colaborar en la construcción del nuevo mundo, de la nueva realidad. Sin embargo, a la par que contribuyeron a su edificación, fueron derrumbando sus propias realidades. Cuando los indígenas que sobrevivieron a las guerras de conquista del siglo XVI se dejaron reducir y aceptaron las políticas de resguardo de la Corona española, sin saberlo, o quizá conscientes de ello, sacrificaron sus saberes del mundo, su cultura y su religión ancestral, y fijaron los cimientos de una nueva realidad: la del hombre americano, la del mestizo.

Desde esta perspectiva, el mito de María del Pardo de ninguna manera puede considerarse como una forma burda o una simple metáfora de la historia colonial de los pueblos del cañón del Cauca en Antioquia; su historia es una realidad que viven a diario los pobladores de estos agrestes paisajes, herederos mestizos de un legado colonial, quienes se niegan a sepultar para siempre un pasado aborigen que es latente en su cosmogonía y en su cotidiana experiencia del mundo, pero que tampoco se quieren rezagar ante las dinámicas culturales que desde el siglo XVI, mediante la violencia física y simbólica, les han sido impuestas.

Esa readaptación cultural que vivieron y siguen viviendo las gentes del cañón ha privilegiado al mito como forma de manifestación que ofrece una justificación de los cambios y una reacomodación de los contenidos culturales en función de la introducción de nuevos elementos, al igual que recrea los mecanismos que han hecho posible la pervivencia de diversos sustratos culturales en sus mentalidades y en sus prácticas cotidianas; de ahí el marcado sincretismo que presentan estos relatos, cuyos narradores comparten características sociales y culturales que hacen pensar en una relación muy estrecha entre las gentes de aquellos lugares desde tiempos muy remotos. Esta hipótesis, por lo demás, podría encontrar apoyo en la tesis desarrollada por Botero (2003) en un artículo sobre la nación Hevexico, en el que plantea una identidad cultural y toda una red de relaciones económicas, sociales y políticas entre las gentes que habitaban el territorio comprendido entre los ríos Atrato, Cauca y Porce a la llegada de los españoles.

Comenzando el relato sobre María del Pardo se planteó sin mayor énfasis la equivalencia de este personaje con las figuras ordenadoras del territorio en los mitos de diversas culturas. Por citar un solo caso etnográfico para establecer comparaciones, piénsese por ejemplo en Jepá, la boa mítica que marcó el inicio de una diferenciación espacial y por tanto de una territorialidad y del asentamiento de los distintos grupos embera, la etnia indígena más vecina a las poblaciones del cañón del Cauca (Vasco, 1990: 128). Asimismo la figura de María del Pardo representa el inicio de las nuevas dinámicas espaciales que instauró la colonia y, por si fuera poco, al igual

jepá entre los embera, está asociada al oro y por consiguiente al mundo subterráneo y a los saberes mágicos femeninos.

Para la gente del cañón del río Cauca el oro es un espíritu vivo, y esto es lo que quiere decir don Álvaro Girón —un antiguo minero de Buriticá— cuando se refiere a la naturaleza oculta de estepreciado mineral:

[...] ¡ah!, dicen pues que donde hay esos minerales bastantes, que entierros de los indios, de esa gente, dicen que eso está encantado, que eso no lo pueden sacar... Es que lo que pasa es que el oro lo cuida un espíritu, el oro puede estar lavao en una batea y todavía hay una tierra que llamamos jagua, todavía lo está tapando, al oro no le gusta que lo vean, el oro se pierde ya... usted está lavando oro aquí, y aquí puede haber un charquito de nada, y usted de pronto se pone a curiosiar un granito de oro que sacó y si lo logró caer puede tirar batea todo el día y ya no lo vuelve a encontrar [...].

Al oro se asocian la serpiente, el camaleón, el abejorro y otros animales que cuidan los encantos y los entierros de indios que están guardados en peñas, lagunas, cañadas y bajo las grandes piedras que se yerguen en los cerros y en los filos de estas agrestes montañas. Allí vienen a bailar y a emborracharse las brujas volantonas, los diablos y uno que otro “curioso” que, “por estar de ambicioso”, se queda encantado con las “pilas” de oro y con la belleza de las mujeres bailarinas. Son múltiples los relatos sobre encantos en el cañón del Cauca; en el imaginario popular de los campesinos se conciben lugares subterráneos donde los indios enterraron el oro pactado con el diablo y donde habitan los espíritus vinculados con este mineral y con la brujería. En la cabecera municipal de Sabanalarga, una mujer ya retirada de su actividad como bruja le contó lo que sigue al investigador Juan David Zuluaga a propósito del mundo subterráneo al que las brujas viajan colgadas del diablo:

Las brujas hacen un círculo en el suelo y se dan tres golpes con una vara, se dice diablo llama a diablo, diablo llama a Simón y al momento aparece en el círculo un muchachito negro menudítico, muy bonito chiquitico, sin pies, que pisa con un jarretico y crece más y más de a momento; no se puede decir Virgen del Carmen porque nos jodemos, el diablo aparece al momento y las brujas se forman en cruz; a las iniciadas se les hace sangrar el dedo. El diablo trae documentos para que se ponga la firma con la sangre. Luego se dice sin dios y sin santa María, arriba diablos que hay fiesta, el diablo las lleva a un salón muy grande todo de oro, allá se bebe y se toma trago, hay animales que pegan berridos y se dice arriba diablo, también hay una diabla sentada, recostada en la cabeza de una serpiente, la piel de ella es como la de un camaleón (Zuluaga, 1995: 82).

El oro y el mundo subterráneo parecen ser las asociaciones más recurrentes para aludir a lo indígena entre las gentes de este territorio; no olvidemos que fue el demonio quien reveló a María del Pardo los lugares donde estaban enterradas las riquezas de la tierra. Durante mi trabajo de campo en Ituango, dos campesinos se remitieron a la época del diluvio para explicarme que cuando bajaron las aguas del Cauca se mostró todo el oro lavado de las montañas, y que fue en ese momento cuando aparecieron los indios, subieron el mineral a las espaldas y lo enterraron mirando hacia el río, “siempre hacia el río”.

De otro lado, la figura de la mula de María del Pardo, asociada al demonio, lo que está poniendo en evidencia es la imagen que tuvieron los nativos de los siglos *xvi* y *xvii* de los caballos que por primera vez veían y que quedó grabada en este mito para que se recordara por generaciones. Posiblemente no haya nada de arbitrario en el hecho de que se recuerde como mula —otro híbrido de esta historia—, que se piensa además como animal maldito. La imagen que se formó el indígena de los caballos es un asunto todavía muy oscuro en la historia de la conquista americana; si bien en cierta medida son recurrentes las descripciones que narran los encuentros de los indios con los animales europeos, especialmente los caballos, todavía no se ha realizado un estudio a fondo sobre el impacto que causaron en el pensar y en el sentir del hombre amerindio. Los cronistas nos cuentan, no sin cierta arrogancia, cómo los nativos veían en aquellos animales imágenes “demoníacas”, y cómo sus escuadrones de guerra se rompían ante la presencia de los équidos y del temor que causaba a los indios ver el caballo con su jinete cabalgando:

*Como quien va de noche por camino
Con algún temeroso pensamiento,
Que vio sombra de espíritu malino
Y queda sin vigor y sin aliento,
Cayendo con el grande desatino
Forzado de tan mal impedimento,
Y por sus coyunturas corre río
Con la superfluidad del sudor frío:
Así los bárbaros se desalientan
Cuando vieron cuadrúpedos armados*
(Castellanos, 1955: 175)

María del Pardo cabalgaba un caballo que de un salto se pasaba las montañas, y algunos dicen que era el mismo demonio; lo cierto es que sus huellas han quedado grabadas en las piedras de la región: las huellas de un pasado que comienza con un encuentro entre dos sociedades cuya primera percepción del otro determinó todo un imaginario que sigue vigente en las conciencias populares contemporáneas: indios-oro, españoles-caballos, ambas percepciones unificadas en el concepto de demonio; de ahí que las huellas que dejó el demonio en las piedras en realidad no sean sólo las herraduras españolas, sino también los vestigios materiales del indio que habitó estas tierras:¹² sus herramientas, petroglifos, organales, sepulcros, caminos y vallados de piedras, que son los restos materiales que se identifican en la región como “trabajaderos de los indios”: “En el alto del Chocho, dicen que ahí pues fue donde habitó el cacique, entonces allá hay una alacénita así, y se mete usted bocabajo y aquí encima hay una peña grande y en esa peña está él dibujao; se necesita una tiza y un tipo que sepa hasta que lo saca, está dibujao ahí en la roca, en la peña esa...”

12 Sobre la importancia de la piedra en la cultura indígena prehispánica del territorio de la actual Antioquia remitimos al lector a los trabajos de Botero (2005, 2002 y 2000) y Botero et al. (2001).

La gente del cañón del río Cauca en Antioquia no necesita de documentos escritos para recordar los avatares de su existencia; allí en el paisaje quedaron grabadas las huellas de la enorme bestia que hiciera estragos en aquellos “tiempos malos” de estruendosas tormentas. En las peñas se pueden ver las ventanas de los encantos donde vive el “antigua”, un ser mitológico híbrido al igual que su pensamiento, y los vestigios que en la memoria ha dejado la historia de un mestizaje, la “del Pardo”, una historia que nadie sabe si realmente fue pero que siempre está ocurriendo.

Bibliografía

- Barros, Carlos (1994). “Historia de las mentalidades, historia social”. En: *Estudios Históricos, Anuario de la Maestría en Historia de la Universidad Autónoma Metropolitana*, México, No. 2, año 1994, pp. 31-69.
- Bolaños, Álvaro Félix (1994). *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: Los indios pijaos de fray Pedro Simón*. CEREC, Bogotá.
- Borja Gómez, Jaime Humberto (2002). *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado, construcción del ídola y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Centro Editorial Javeriano, Bogotá.
- Botero Páez, Sofía (2005). *Caminos ásperos y fragosos para los caballos. Apuntes para la historia de los caminos en Antioquia*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.
- _____ (2003). “La nación de entre los tres ríos, o ensayos de relectura sobre fuentes documentales”. En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, Edición especial, pp. 185-219.
- _____ (2002). “Entre rocas, espacios sagrados. Actividad humana antigua en los organales de Titiribí, Antioquia, Colombia”. En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, Vol. 16, No. 33, pp. 77-99.
- _____ (2000). *Los organales como sitios de actividad humanas antigua en Antioquia: municipio de Titiribí*. Informe de investigación, presentado a la Corporación Autónoma Regional del Centro Antioquia —Corantioquia.
- Botero, Sofía; Flórez, María Teresa y Villa, Roberto (2001). *Hallazgo de un hipogeo en el municipio de Cañasgordas, Antioquia, Colombia*. Informe de prospección entregado a las autoridades municipales, Centro de Documentación Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia.
- Castañeda, Felipe (2002). *El indio entre el bárbaro y el cristiano: Ensayos sobre la filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Universidad de los Andes, Departamento de Filosofía, en coedición con Alfa Omega Colombiana, Bogotá, México D. F.
- Castellanos, Juan de (1955) [1577-1601]. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Biblioteca de la Presidencia de Colombia, Editorial ABC, Bogotá.
- Castillo E., Neyla (1998). “Las sociedades indígenas prehispánicas”. En: Melo, Jorge Orlando (Director general). *Historia de Antioquia*. Suramericana de Seguros, Medellín, pp. 23-40.
- Carruthers, Mary J. (2003). “The Book of memory”. En: *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, Barcelona, No. 30, año 2003, pp. 5-22.
- Córdoba Giraldo, Emma Luz (1993). *El rostro que me habita: ciclo de vida, cuerpo y territorio en Barbacoas y Membrillal*. Monografía de grado, Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología, Medellín.

- Delumeau, Jean (1978). *El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII*. Fayard, París.
- Espinosa, Iván y Duque, Marcela (1994). *Historia de la población Nutabe en Antioquia*. Monografía de grado, Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología, Medellín.
- _____ (1992). *Actas de la visita a la población de Cáceres, practicadas por Francisco de Herrera Campuzano, Oidor de la Real Audiencia año 1614*. Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología, Medellín.
- Gómez, Herinaldy (2000). “De los lugares y los sentidos de la memoria”. En: Gnecco, Cristóbal y Zambrano, Marta (eds.). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Ministerio de la Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH, Universidad del Cauca, Bogotá, pp. 23-52.
- Gruzinski, Serge (2000). *El pensamiento mestizo*. Paidós, Barcelona.
- Herrera C., Carlos M. (2004). *María del Pardo y el demonio que dejó sus huellas en las piedras: Memoria e imágenes contemporáneas en el cañón del río Cauca, Antioquia -Colombia*. Monografía de grado, Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología, Medellín.
- Jaramillo Mejía, William (1998). *Antioquia bajo los Austrias*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Santafé de Bogotá.
- Lévi-Strauss, Claude (1990). *Mito y significado*. Alianza Editorial, Madrid.
- Moniot, Henri (1974). “L’Histoire des peuples sans histoire”. En: Le Goff, J. y Nora, P. (eds.). *Faire de l’histoire*. Paris, pp. 117-134.
- Piazzini, Carlo Emilio (2004). *Arqueología en la cuenca del río La Herradura, municipios de Frontino, Cañasgordas y Abriaquí*. Empresas Públicas de Medellín E.S.P., Medellín.
- Portilla León, Garibay; Ángel, María y Beltrán, Alberto (1980). *Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la conquista*. Universidad Autónoma de México, México.
- Robledo, Jorge (atribuido) (1993) [1539-1542]. “Relación de Anserma”. En: Tovar Pinzón, Hermes. *Relaciones y Visitas a los Andes S. XVI*. Colcultura e Instituto de Cultura Hispánica (Colección de Historia de la Biblioteca Nacional), Bogotá, pp. 335-361.
- Vargas Sarmiento, Patricia (1993). *Los embera y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española, siglos XVI y XVII*. CEREC, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Vasco, Luis Guillermo (1990). “Los Embera-Chamí en guerra contra los cangrejos”. En: Correa, François (ed.). *La selva humanizada*. Instituto Colombiano de Antropología —ICANH—, Fondo FEN Colombia, Fondo Editorial CEREC, Bogotá, pp. 123-145.
- Vilanova, Mercedes (2003). “Rememoración en la historia”. En: *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, Barcelona, No. 30, año 2003, pp. 23-40.
- Wachtel, Nathan (1999). “Memoria e Historia”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, Volumen 35, enero-diciembre de 1999, pp. 70-90.
- _____ (1971). *La vision des vaincus, Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. Gallimard, Paris.
- Zuluaga H., Juan David (1995). *Sapos, culebras y gusanos rojos y barbaos. La brujería en la tradición oral de una localidad del cañón del Cauca*. Monografía de grado, Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología, Medellín.