

- Sheon, Aaron. 1984. "Parisian Social Statistics: Gavarni, *Le Diable à Paris*, and Early Realism". *Art Journal*, 2, pp. 139-148.
- Shroeder, Maurice Z. 1967. "Balzac's Theory of the Novel". *L'Esprit Créateur*, 1, pp. 3-10.
- Stowe, Richard S. 1976. *Alexandre Dumas père*. Boston: Twayne Publishers.
- Uricoechea, Ezequiel. 1874. "Bibliografía colombiana. Apéndice". *Revista Latino-Americana*, pp. 1-48.
- Valera Jácome, Benito. 1987. "Evolución de la novela hispanoamericana del siglo XIX". En: Iñigo-Madrigal, L. (Coord.). *Historia de la literatura hispanoamericana. II: Del Neoclasicismo al Modernismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A. pp. 91-133.
- Velandia, Roberto. 2005. *Enciclopedia histórica de Cundinamarca. El departamento – Siglo XIX*. Tomo 1, Volumen 2. Bogotá: Editora Guadalupe.
- Vergara Vergara, José María. 1866. "El señor Eujenio Díaz". En: Varios. *Museo de cuadros de costumbres i variedades*. Bogotá: Imprenta a cargo de F. Mantilla. pp. 163-168.
- Vergara i Vergara, J. M. 1858-1859. "Manuela, novela orijinal de Eujenio Díaz. Prólogo". *El Mosaico*, 1-2, pp. 8, 16.

## LA VISIBILIDAD DE LO INDÍGENA O LA INDEPENDENCIA DE PENSAMIENTO DE EUGENIO DÍAZ CASTRO EN *MANUELA*\*

Raúl Neira  
*Buffalo State College*

Recibido: 23/03/2011 Aceptado: 13/04/2011

**Resumen:** Díaz Castro denuncia en *Manuela* la posición que la élite neogranadina había adoptado sobre el indígena como miembro de la sociedad que se deseaba conformar, ubicándolo entre la antigüedad y la alteridad. Con su representación narrativa sobre esta situación, explicita la grave problemática social que enfrentaba la Nueva Granada al continuar con la injusticia y el desequilibrio social; así reclama la necesidad de efectuar cambios legales y sociales.

**Palabras clave:** Eugenio Díaz Castro, *Manuela*, Indígena, Patrimonio nacional, Realidad inalienable, Problemática cultural, Integración social.

---

\* Este artículo se realiza en el marco del proyecto de investigación: "Literatura y Sociedad en Hispanoamérica" dirigido por Flor María Rodríguez-Arenas de Colorado State University, Estados Unidos.

## INDIGENOUS VISIBILITY OR INDEPENDENCE OF THOUGHT IN EUGENIO DIAZ CASTRO'S *MANUELA*

**Abstract:** In *Manuela*, Díaz Castro denounces the position that the Neogranadine elite had adopted concerning the aborigines as members of the society that they were establishing, placing them between antiquity and alterity. His narrative representation of this situation unfolds the severe social problematic that New Granada faced by continuing with its injustice and social unbalance, accordingly demanding the need to effect social and legal reforms.

**Key words:** Eugenio Díaz Castro, *Manuela*, Indigenous national patrimony, inalienable reality, cultural problematic, social integration.

## LA VISIBILITÉ DE CE QUI EST INDIGÈNE OU L'INDÉPENDANCE DE PENSÉE DE EUGENIO DIAZ CASTRO DANS *MANUELA*

**Résumé :** Díaz Castro dénonce dans *Manuela* la position que l'élite néo-grenadine avait adoptée en ce qui concerne l'indigène en tant que membre de la société que l'on souhaitait constituer, en situant ce dernier entre l'ancienneté et l'altérité. Au travers de la représentation narrative qu'il fait de cette situation, il met en évidence la gravité de la problématique sociale à laquelle faisait face la Nouvelle-Grenade en poursuivant sur la voie de l'injustice et du déséquilibre social ; il démontrait ainsi la nécessité de procéder à des changements légaux et sociaux.

**Mots clés :** Eugenio Díaz Castro, *Manuela*, Indigène, Patrimoine national, Réalité inaliénable, Problématique culturelle, Intégration sociale.

La imagen de Eugenio Díaz Castro, que la historiografía y la crítica de la literatura colombianas ha legado a la posteridad, proviene de la presentación que hizo José María Vergara y Vergara en el periódico literario *El Mosaico*, cuando escribió el prólogo que presentaba *Manuela*, la novela más importante del autor, al reducido público lector de la Nueva Granada:

El señor Eugenio Díaz, habitante de una *tierra caliente* durante mucho (sic) años, entregado a las rudas tareas de un trapiche, viene a Bogotá cuando ya sus cabellos blanquean i nos presenta en un borrador su *MANUELA*, traído bajo su ruana (Vergara i Vergara, 1858: 8).

El señor Díaz cuenta hoy cincuenta i cinco años de edad. Una escuela de primeras letras i el Colegio de San Bartolomé durante pocos años, han sido sus únicas academias. A

consecuencia de una molesta acción al pecho tuvo que abandonar los estudios: retirado desde entonces al campo, vivió con su familia en la Hacienda de Puerta-grande, perteneciente a su padre. Después pasó a tierra caliente donde una vez fue mayordomo i otras propietario. De tres años a esta parte es que ha comenzado a escribir sus novelas de las cuales ha visto la luz publica la «Ronda de don Ventura Ahumada». Estas novelas i varios artículos de costumbres han sido escritos en los momentos de que ha podido disponer para su descanso.

Su madre anciana i achacosa, residente en Bogotá, lo necesitaba a su lado; i he aquí la razón por la cual tenemos hoy entre nosotros al señor Díaz. Destituido de intereses i sin embargo honrado, económico i laborioso «la Manuela» es una de las esperanzas que alegran su corazón sencillo i bueno: será un capital que aunque pequeño le dará con qué trabajar. Bajo este punto de vista cuán piadosa será la compra que se haga de su libro! I con cuánto aprecio lo guardará el que lo compre, después que haya saboreado su deliciosa narración? (Vergara i Vergara, 1859: 16).<sup>1</sup>

Durante la época, el vestido caracterizaba muy fuertemente a quien lo portaba. Eran tiempos turbulentos, los partidos políticos estaban recién establecidos, las ideologías caldeaban los ánimos. Los hombres de las clases altas liberales o conservadores portaban casacas o levitas y calzaban zapatos o botas; mientras que los liberales del pueblo que eran artesanos se distinguían por llevar ruana hasta el suelo, por lo general de color rojo,<sup>2</sup> y calzaban alpargatas. Estos últimos “eran los electores de ruana, los del pueblo raso, la gleba, los guaches, o la guacherna, como los denominaban sus opositores” (Paz, 204: 547). Desde esta perspectiva, el destacar la ruana, como prenda de vestir, era culturalmente ubicar al autor en una clase social baja, y con poca o ninguna educación.<sup>3</sup> De ahí que, en la siguiente parte del prólogo, Vergara ampliara un poco más la idea de la incultura, al hablar de la educación que había obtenido Díaz Castro.

1 En todas las citas se respeta la ortografía del texto original.

2 “Los artesanos democráticos llevaban ordinariamente gran sombrero de paja y ruana grande de bayeta roja, forrada de azul, que llegaba hasta los pies: de aquí el calificativo de *rojos* aplicado por los periodistas a los liberales exagerados, que se hizo muy común” (Henao y Arrubla, 1920: 518).

3 Una escena narrada por José María Samper (1828-1881) “uno de los participantes y gestores de algunos de los sucesos importantes de la época” en una de sus novelas, explica claramente la concepción cultural de esta imagen: “Los más de ellos no saben dónde nacieron, ni quién es su madre, y poquitos darán razón del padre que les dio el ser. Nacen como los hongos, en los arrabales de Bogotá, viven como Dios quiere y con el día, son duros para morir y soportar hambre, desnudez y privaciones, y aunque los más carecen de valor y robustez, crecen y se vuelven hombres, pasando de la categoría de *chinos* a la de *guaches*, denominación de origen indígena, al parecer, y que en Bogotá aplican a los hombres plebeyos, que no son indios puros, vestidos de *ruana*, o *poncho* y calzados con alpargatas, cuando no con mero barro” (Samper, 1899: 19).

Esta imagen,<sup>4</sup> construida con palabras, sobre el hombre que fue el autor de la novela que es el objeto de este ensayo, ha producido históricamente la idea de que el conocimiento, la preparación, el pensamiento y la esencia de ese individuo, por falta de estudios, por su forma de vestir, por la manera de presentarse ante quien escribía esas líneas, se reducía a la incultura, a la rusticidad; por tanto, poseía inhabilidad escritural, no tenía la capacidad de producir nada original, o si lo hacía, era imperfecto. Así, para que se leyese su obra, Vergara lo ayudaba en ese momento, recurriendo a la producción de empatía en los lectores para promover en ellos sentimientos altruistas, como la “piedad”, por los padecimientos que había sufrido Díaz Castro; eso permitiría que la obra de caridad que hicieran al gastar en comprar la novela, o al leerla, les proporcionase por lo menos satisfacción de haber hecho una buena acción.

Para entender las palabras de Vergara más allá de lo literal, debe tenerse en cuenta que en la producción de las imágenes intervienen factores humanos y técnicos que manipulan unos materiales para producir una representación en la sociedad. Las imágenes adquieren significación porque las personas indagan sobre lo que se quiere significar con ellas. Sin embargo, cuando se deja de interrogar una imagen, esta se estatifica y se convierte en una ley. De ahí, que *Manuela* haya sufrido el efecto de las palabras de Vergara, y su estudio haya sido tan accidentado. Debido a las afirmaciones emanadas del prologuista sobre la incultura, producto de la falta de estudio de Díaz Castro, en este ensayo se mostrará el conocimiento que poseía este autor sobre los temas que trabajó en su novela y a las intenciones de su escritura. Específicamente, aquí se prestará atención a la representación de los indígenas y lo indígena y a la función que tenía ese mundo narrado.

En 1854, Ezequiel Uricoechea (1834-1880) expresó en su libro: *Memoria sobre las antigüedades neo-granadinas*, publicado en Berlín las siguientes consideraciones:

Algunos años ha, tuve la desgracia de presenciar el ningún aprecio en que se tienen las obras de los antiguos neo-granadinos. Una plancha ó patena de oro, de las que usaban los caciques, la chaguala de los cronistas, mui bellamente trabajada, tuve apenas tiempo de ver i de admirar poco minutos ántes de ser derretida, sin haberse tomado siquiera un dibujo.

Nuestros compatriotas que con tanto despego se deshacen de estas reliquias, que una vez destruidas es imposible reproducir, sin haber tomado un dibujo ó haber hecho algo por su conservación, contribuyen pasivamente a esta destrucción, pues sin duda ván

4 “El espectador mira ‘por encima’ de un cuadro o fotografía, hacia el mundo y hacia su propia experiencia anterior. La imagen es una forma vacía y necesita de la competencia interpretativa de un observador, porque, más allá de las relaciones generales que establece, se necesita que la imagen sea llenada de contenidos, de experiencia, de relaciones geométricas, parentales, etc.” (Vilches, 1990: 26).

estas antigüedades á manos que no las aprecian sino por el metal de que están hechas i que sin remordimiento pronto entregan al crisol (Uricoechea, 1854: iii-iv).

Si Eugenio Díaz Castro leyó el libro de Uricoechea antes de la publicación de *Manuela*, no se sabe,<sup>5</sup> como tampoco se conoce nada sobre lo que fue la vida del autor nacido en Socha, excepto lo que él mismo escribió en los textos: “La ruana”, “Mi pluma”, “El gorro”, publicados en *La Biblioteca de Señoritas*, y “La variedad de los gustos”, artículo de crítica sobre la obra “La maldición” de Manuel María Madiedo, que vio la luz en *El Mosaico* (ver bibliografía). Estos escritos fueron agrupados bajo el título: “Artículos autobiográficos” en la edición de las obras del autor efectuadas por la Presidencia de la República en 1985, pero allí se eliminó la información bibliográfica original.

Uricoechea regresó a la Nueva Granada únicamente en 1857, después de haber estado fuera del país desde 1849, lo cual hace poco probable que Díaz hubiera leído el libro que el joven había escrito en Alemania, a la edad de 20 años. Así, no se puede asegurar que haya influido en él. Sin embargo, en 1848, el coronel Joaquín Acosta había publicado *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada en el siglo décimo sexto*, donde daba cuenta de la composición étnica del territorio a la llegada de los españoles, y de varios de los hechos sucedidos durante la época, además de diferentes hechos históricos.

Asimismo, en 1850 se habían publicado dos obras de José Antonio de Plaza: *Memorias para la historia de la Nueva Granada desde su descubrimiento hasta el 20 de julio de 1810* y el *Compendio de la historia de la Nueva Granada desde antes de su descubrimiento, hasta el 17 de Noviembre de 1831: para el uso de los colejos nacionales i particulares de la República, i adoptado como testo de enseñanza por la Dirección jeneral de Instrucción Pública*. Estos dos libros ofrecían un amplio material sobre las culturas indígenas originarias de la Nueva Granada que enfrentaron a las huestes españolas de la conquista.

“La visión histórica de Plaza era la habitual del momento: el conocimiento del pasado permitiría comprender las influencias de indígenas y españoles sobre la constitución del país, sobre su carácter y sobre su marcha hacia el progreso” (Melo, 1988: 608). Estos dos libros tuvieron difusión en la época, y se sumaron a una visión que poseían muchos intelectuales que se daban a la tarea de exteriorizar el pasado indígena, valorándolo de alguna manera, pero expresaban un sentimiento opuesto con los descendientes de éstos que convivían en su presente:

En medio de las sementeras i trojes de hermoso trigo, i a pequeñas distancias, se alzan las habitaciones de los cultivadores, feas y toscas más de lo que pudiera esperarse de

5 Díaz Castro leyó el libro de Uricoechea, porque existe una mención en el artículo “El gorro” (Díaz, 1859a: 67); pero este escrito es posterior a la publicación de *Manuela*.

jentes muy léjos de la indijencia, i tan reducidas en extensión i altura, que difícilmente se concibe cómo pueden albergarse en ellas sus rústicos habitantes. Por ventura, las casas de los primitivos Chibchas eran sin comparación mejores: la conquista no produjo en esta raza desventurada otros resultados que la humillación y el embrutecimiento, matando hasta la raíz todos los gérmenes generosos del espíritu, junto con la personalidad moral de los conquistados i sus descendientes (Ancízar, 1853: 18).

Sobre esta difusión editorial sobre el pasado, debe tenerse en cuenta que ésta es la época de la Comisión Corográfica (1850-1859), grupo de investigación que se había establecido: “con el objetivo de hacer una descripción del territorio nacional que revelara las condiciones físicas, morales y políticas de la nación colombiana” (Becerra Ardila y Restrepo Forero, 1994: 102).

La Comisión Corográfica se desarrolló en dos periodos claramente discernibles, separados por la revolución de 1854. (...) Los primeros cinco años de la empresa geográfica, bajo los gobiernos liberales de José Hilario López y José María Obando, constituyeron sin duda el periodo más productivo e intenso de la Comisión Corográfica. En ese lapso Codazzi recorrió, exploró y levantó los mapas de un área de alrededor de 320.000 kilómetros cuadrados del territorio neogranadino, habitado por más del 60% de la población del país, e hizo frente a varias de las cuestiones geográficas más significativas en Colombia en el siglo XIX, entre ellas la búsqueda de una ruta adecuada para el futuro canal interoceánico. Fue éste el periodo en el cual la Comisión Corográfica produjo la mayor parte de las obras conocidas, y a las cuales debe en gran proporción su lugar de privilegio en la historia nacional (Sánchez, 1999: 249).

Además, en 1853, se recopilaron los textos que Manuel Ancízar (1811-1882) había publicado en el periódico en *Neo-Granadino* bajo el título: *Peregrinación de Alpha (M. Ancízar) por las provincias del norte de la Nueva Granada, en 1850 i 51* (1853); obra que había sido una de las empresas de la Comisión Corográfica:

[L]o que se le había contratado era una obra ‘esencialmente dramática y descriptiva’, y el escritor interpretó esto como una licencia para la poesía. Con gran sensibilidad encuentra en el paisaje infinidad de motivos para la evocación y la metáfora. En estilo terso y haciendo gala de notable riqueza de lenguaje, traza un cuadro puntual de las localidades en el que alterna, como en la vida real, lo sublime y lo prosaico, lo virtuoso y lo ruin. Bajo este aspecto la *Peregrinación de Alpha* es una obra literaria, a la altura de las mejores del siglo XIX en Colombia. En ella hay mucho del espíritu romántico de la época, aunque no es una obra romántica, y también mucho de costumbrismo, en frecuentes escenas populares en que Ancízar ve con humor las paradojas sociales, aunque está lejos de ser una obra costumbrista (Sánchez, 1999: 536).

No obstante, la labor hecha por todos los integrantes de la Comisión entre 1850 y 1859, en ninguna de las relaciones que dejaron, como en ninguna de las láminas que produjeron durante las nueve expediciones y después de ellas, hablaron sobre el

área que cubre el territorio de “La Parroquia”, que quedaba “en las caídas de la gran sabana de Bogotá” (Díaz, 1859, 39); región que representó Díaz Castro en *Manuela*. La tercera expedición de la Comisión tomó la dirección de Facatativa para proseguir por La Mesa.<sup>6</sup> Pero los involucrados no dejaron ninguna investigación etnológica ni relato escrito de la región que atravesaron entre el 5 y el 15 de enero de 1852. Manuel Ancízar, quien estaba encargado de plasmar el relato de las expediciones de la Comisión Corográfica, había sido enviado a una misión diplomática al Ecuador en diciembre de 1851 (Sánchez, 1999: 535), por tanto, no pudo continuar la descripción de los lugares por los que iba el grupo.

La Mesa es uno de los referentes geográfico que se encuentran en *Manuela*: “la cabecera del cantón” (Díaz, 1866, 244), mencionado en 18 oportunidades a lo largo de la novela. Una de ellas se halla en el capítulo IX, “El mercado”, lugar a donde debe ir Manuela de madrugada a comprar lo necesario para surtir la tienda y para las necesidades de la casa. Allá también se hallan los médicos, los jueces y en general todas las autoridades principales de la comarca.

El haber escogido esa área como teatro del mundo relatado, muestra a Eugenio Díaz Castro como lector al día, conocedor de los acontecimientos culturales importantes que sucedían; así como participante activo y serio intelectual interesado en aportar a la difusión de conocimientos geográficos, económicos y políticos sobre el territorio de la Nueva Granada, en especial sobre el territorio comprendido entre Bogotá-La Parroquia-Ambalema; lugar que conocía muy bien por haber trabajado por varios años en esa área.

Así, el mundo relatado cubre el siguiente territorio geográfico: parte de Bogotá, atraviesa la zona oeste de la Sabana de Bogotá, sigue por la región occidental de lo que es el actual Departamento de Cundinamarca, atravesando la mole montañosa que conforma el ramal de la Cordillera Oriental, pasa por el valle del Río Magdalena y atraviesa el caudal de aguas, hasta llegar al puerto de Ambalema, en el Valle del Magdalena, en el Departamento del Tolima. Este lugar era el centro tabacalero más importante de la Nueva Granada y el primer puerto sobre el río Magdalena, que le permitió al país establecer el comercio internacional.

Eugenio Díaz Castro se muestra, de esta manera, como uno de los intelectuales que aporta un documento esencial que fortaleció la visión estratégica del área central aledaña a la capital, en un momento de transformación y de gran dinamismo en el proceso de representación del territorio neogranadino. De esta manera, contribuyó

6 Nombre recortado del original: La Mesa de Juan Díaz. Este lugar fue una hacienda perteneciente a Juan Díaz Jaramillo, el fundador de Tocaima y uno de los primeros conquistadores en el territorio, quien poseyó una historia que ha pasado a la leyenda y a la oralidad colectiva (Suárez Guava, 2008). La Mesa fue durante mucho tiempo un lugar mercantil importante en el camino real que comunicaba a Santafé con el puerto de Guataquí en el río Magdalena; allí se celebraba el mercado más importante del centro de la Nueva Granada.

a la articulación del espacio geográfico, al describir las enormes potencialidades y ventajas con que la naturaleza había dotado esa parte de la Nueva Granada; también ayudó a difundir los intereses políticos, sociales y económicos emergentes; pero a la vez, expuso abiertamente los problemas de la organización administrativa y expresó seria preocupación sobre diversos asuntos sociales relevantes (violencia, abuso sexual, desconocimiento de las leyes, abandono judicial del territorio, etc.), que acosaban a los lugareños, denunciando así, la necesidad de hacer serios cambios en la legislación neogranadina.

Ahora, entre la gama de informaciones que produjo y representó en *Manuela*, se halla el informar no sólo sobre aspectos culturales olvidados, sino en hacer un llamado sobre una gran parte de la población neogranadina, la indígena. Entre los primeros, estaban los centros arqueológicos abandonados que existían en el área geográfica que servía como espacio narrativo; estos eran manifestaciones testimoniales de vivencias de las culturas primitivas que debían conservarse, como parte de la historia y de la cultura de los habitantes originales de la región cercana a la capital, porque eran parte de la historia de la Nueva Granada.

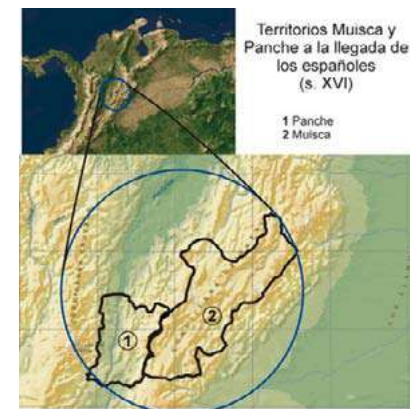
A la entrada del bosque visitó D. Demóstenes unas piedras con pinturas de los antiguos panches. Estaban en partes cubiertas por helechos y otras plantas, pero el vaquiano las despejó con su cuchillo de monte.

Aparecían allí unos círculos o figuras espirales, unos cuadrados y unas manos como estampadas: todo trabajado como a punta de pico. Un remedo de la pintura de una mujer aparecía en una faz de la piedra y en una especie de cruz con los extremos de los brazos vueltos hacia arriba. Era solemne el sitio tanto por el presente como por el pasado. El silencio de los bosques, la presencia de D. Demóstenes, de José y de Ayacucho; aquellas pinturas antiguas, adoratorios tal vez, de una nación guerrera y populosa; todo era para meditar, para llenarse por lo menos de una imprescindible melancolía (Díaz, 1859: 88).

Los antiguos habitantes del territorio de La Parroquia eran los Panches. Los historiadores Lucas Fernández de Piedrahita (1942, II: 81-82), Juan de Castellanos (1886, II: 214), Pedro de Aguado (1956, I: 312), Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1959, III: 86-89) y Pedro Simón (1891, II) dejaron en sus escritos constancia de la belicosidad y de las constantes guerras que esta cultura indígena creaba contra sus vecinos, los Muisca.

(Ramírez, 2009).

La nación Panche colindaba al oriente con los Muisca, al norte con los colimas y hondamas; al occidente con los pantágoras y cundayes. Los españoles la llamaban Provincia de Tierra Caliente a la nación Panche, que estaba constituida por una federación de cacicazgos como provincias independientes en el régimen interior gubernamental y de dominio, pero que se aliaban en las frecuentes guerras con otros cacicazgos.



Comprendía las provincias a una y otra banda del Río Grande [Río Magdalena]: de Chapiama, Honda, Bocamen, Guataquí, la provincia de los Panches propiamente dicha, los panchiguas, aitaes, pantágoras, gualíes, lumbíes y oritaes.

En su territorio se encontraban las poblaciones, con sus respectivos caciques, de los ambalemas, anapoimas, anolaimas, butuimas, bulundaimas, calandaimas, conchimas, guataquíes, iqueimas, lachumes, matimas, nimaimas, nocaimas, sasaimas, tocaimas, tocaremas y otros (Forero Caballero, 1996: 219-220).

Esta familia de indígenas dejó en la zona un nutrido número de sitios arqueológicos dispersos por todo el territorio en que vivieron, en los que plasmaron dibujos, tanto en pintura como grabados en paredes rocosas de cavernas y en rocas, que son expresiones de sus pensamientos, de sus circunstancias, de sus usos y de sus costumbres, así como de sus lenguajes. Durante el siglo XIX, la Comisión Corográfica intentó proporcionar testimonio de los primeros registros del arte rupestre<sup>7</sup>

7 “Sobre muchas piedras del territorio colombiano y en especial del departamento de Cundinamarca, hay pictografías (de *pictum*, relativo a pintar y *grapho*, trazar) o petroglifos (de *petro*, piedra y *grifo*, grabar) con diversas representaciones (...). En Colombia, la mayoría de las pictografías están pintadas con un pigmento rojo, preparado con base en óxidos de hierro o cinabrio natural (mineral compuesto de mercurio y azufre). (...) Los dibujos que mejor se encuentran son aquellos pintados en diversas tonalidades de rojo; también se han encontrado algunas pictografías con pinturas en blanco, negro y amarillo, concentradas en Cundinamarca, Boyacá, Santander y Nariño.

Los petroglifos son grabados sobre piedra que resultan de golpearlas o rayarlas con materiales más duros, así ahondando la superficie deseada demarcando rasgos lineales cóncavos. (...) Los petroglifos están compuestos por motivos diferentes de los de las pictografías, y aunque más rígidos se puede afirmar que son más expresivos. A estas manifestaciones pintadas o grabadas se las ha denominado ‘arte rupestre’; sin embargo, no deben considerarse sólo como arte sobre piedra. Es probable que el autor prehispánico no realizara estas obras por el placer estético, sino porque era la persona que pintaba o grababa acontecimientos, señales o predicciones. Los autores de pinturas y grabados no fueron ‘artistas’, en el sentido moderno de la palabra, y por lo tanto, dichas manifestaciones rupestres no son siempre ‘obras artísticas’” (Botiva Contreras, 2000: 11-12).

y de objetos de algunas culturas indígenas en la Nueva Granada. Sin embargo, los esfuerzos hechos durante ese siglo fueron apenas incipientes. Únicamente a finales del siglo XX, se comenzó un trabajo consciente de proteger, recuperar y preservar esas manifestaciones comunicativas de las culturas indígenas que habían habitado el territorio.

No obstante, como intelectual, Díaz Castro sintió la necesidad de reconocer, valorar, y difundir la existencia de las figuras simbólicas grabadas, que por ser manifestaciones culturales, expresaban intenciones y pensamientos que trascendían mensajes y permanencias de los pueblos indígenas que habían habitado el área; por tanto, difundía su ubicación geográfica y su existencia, porque eran un legado patrimonial que debía entenderse y preservarse.

Así como él escribía y comunicaba sobre los sucesos de la Parroquia, para divulgar situaciones, eso mismo era lo que los indígenas autores de los grabados habían hecho con las inscripciones que habían plasmado en las rocas; mensajes que la posteridad todavía podía ver, Esa era la manera en que esas culturas comunicaban su saber y su sentir; conocimiento ahora hermético, por la forma en que los conquistadores y los colonizadores habían percibido y habían reaccionado hacia los habitantes aborígenes que se les habían opuesto. Como fue el caso de los Panches, que mediante ataques sucesivos fueron exterminados casi en su totalidad; mientras que los que sobrevivieron fueron apresados, esclavizados y sometidos a la explotación de las minas de Mariquita y Gualí, donde erradicados de sus familias, de su tierra y de su régimen alimenticio, sucumbieron a los maltratos, al sarampión y a la viruela (Rojas de Perdomo, 1980: 234-236). Al cesar la existencia de ésta y otras culturas indígenas se perdió lo que eran, lo que significaban esos grabados y pinturas para ellos, lo que comunicaban; de ahí que esos símbolos y gráficos labrados y esbozados encierren dentro de sí su propio significado.

Por esto, en la voz narrativa que explicita el mundo ficcional de *Manuela*, se observa la forma detallada y cuidadosa con que sus palabras registran el texto grabado, que mediante su lenguaje gráfico significaba: “Aparecían allí unos círculos o figuras espirales, unos cuadrados i unas manos como estampadas: todo trabajado como a punta de pico”. Texto de mensaje desconocido, que dentro de su propio contexto cultural había representado y emitido mensajes expresivos; comunicaciones que para los habitantes decimonónicos neogranadinos, aculturados por centurias en las ideologías del racismo y del rechazo hacia el ser percibido como inferior —que proyectó el contexto europeo al establecerse en los territorios americanos— era incomprendido, ignorado, rechazado y olvidado.

Así, la descripción pausada de las figuras y de las formas en el espacio (círculos, espirales, cuadrados), el posible mensaje emitido al representar la figura humana sólo mediante las manos, expresan una comunicación, que se vuelve compleja cuan-

do se introduce: “Un remedo de la pintura de una mujer aparecía en una faz de la piedra i en una especie de cruz con los extremos de los brazos vueltos ácia arriba”. En esta última descripción se representa un concepto ideológico, que expresa el pensamiento de la cultura que lo produjo. La unión de las imágenes elementales, que es cada parte de lo descrito, conforman una imagen simbólica compleja, cuyo significado se halla truncado por la extinción de la cultura, el paso del tiempo y las preconcepciones culturales que engrosaron el sentir y la percepción que se poseía sobre los habitantes indígenas del área, que los cronistas habían descrito como:

*[A] los Panches, nación fiera,  
implacable, feroz y temeraria  
en el acometer á cualquier gente,  
por ser carnes humanas su sustento:  
y tan sin pesadumbre se metían  
entre contrarias armas en la guerra,  
como perros en tímidos venados.  
Plaga cuotidiana de los Moscas  
que, con ser en poder superiores,  
y los caribes Panches, en respeto  
de tanta multitud, angosta copia,  
temblaban dellos, porque los tenían  
por fieras indomables, y sepulcros  
sus impías entrañas de las suyas.*

(Castellanos, 1886: 117-118).

Los Panches eran indígenas seminómadas, que iban en constante búsqueda de mejores tierras para el cultivo, la caza y la pesca; además de que buscaban víctimas humanas que sirvieran a sus propósitos rituales o a sus costumbres diarias. Como su territorio colindaba con el de los Muiscas, constantemente incursionaban en tierras vecinas, y se mantenían en continua guerra (Rojas de Perdomo, 1980: 228-229).

Situado en un tiempo posterior, pero en el mismo espacio en que habían habitado los Panches; y en la misma forma en que ellos habían participado a sus contemporáneos un mensaje significativo, Díaz Castro, como trabajador y no perteneciente al cerrado mundo letrado neogranadino, deseaba comunicar sus mensajes por medio de la escritura; sin embargo, a pesar de la diversidad de circunstancias, lo que transmitía, impugnaba y denunciaba con *Manuela*, paralelamente también llegó a hacerse incomprensible; y en muy poco tiempo, fue desconocido, rechazado y despreciado, como lo habían sido hasta el momento en que él escribía, los mensajes emitidos por las culturas aborígenes en las rocas. Por eso, la posteridad ha recibido la idea que contienen las siguientes palabras:

Junto con los señores Carrasquilla y Marroquín corrigió Vergara la *Manuela* de don Eugenio Díaz, obra que estaba plagada de defectos. El lenguaje era por todo extremo incorrecto; el estilo vulgar y desaliñado; la narración estaba interrumpida a cada paso por disertaciones trivialísimas sobre política y moral; las descripciones de costumbres urbanas (que el autor no conocía) eran deplorables. Merced a los dilatados esfuerzos de Marroquín y Carrasquilla y sobre todo a los de Vergara, que refundió el capítulo *La muerte de Rosa*, y arregló el desenlace, conservando el estilo de don Eugenio, la obra vino a quedar bastante buena para que en ella brillara el raro ingenio del autor, sin que descubriese mucho su falta de letras y de gusto (Martínez Silva, 1958, 26-27).

De esto se entiende que Díaz Castro no sabía de lo hablaba y no poseía el conocimiento para difundir un texto que mereciera preservarse para la posteridad. Pero, según Martínez Silva, gracias al esfuerzo hecho por el grupo nombrado es que *Manuela* tiene valor.

Afortunadamente, las ideologías de partido, las rencillas ideológicas y el oscurantismo que pervivía en distintas formas en el siglo XIX, no alcanza al presente cuando se hace investigación y se comprenden no sólo los conceptos culturales que se manejaban y los imaginarios sociales que se habían estatuido y que hacían que un intelectual como Eugenio Díaz Castro no pudiera tener amplia cabida en ese cerrado círculo de letrados que se conformaba a mediados del siglo XIX en la Nueva Granada.

Ahora bien, en *Manuela* no sólo es el archivo de la memoria el que se explicita sobre los indígenas; también se observa otra clase de representación, que la cultura de la época deja ver sobre ellos, en el momento histórico de la escritura de la narración:

—José!, le dijo, en fin, D. Demóstenes a su criado. ¿Tú sabes qué es esto?

—Sí, mi amo... pinturas de los *antiguos*.

—I esos quiénes eran?

—No sé, mi amo.

—No?... ¿No sabes que son tus abuelos? ¿que son tus mayores, despojados de su libertad i de sus tierras por unos filibusteros de tantos?... ¿I no sabes, que otros filibusteros modernos coronarán la obra, defraudándolos con viciosas reparticiones; i que otros negándoles la saludable tutela de la lei, que los daba por ineptos en los negocios, los acabaron de despojar con la lei en la mano?

—Sí, mi amo: yo vendí mi derecho de tierra sin saber lo que vendía.

—Pues bien, José. Estos monumentos son los adoratorios sagrados de tus abuelos, que adoraban al sol. Sabrás que nosotros hemos dicho «que habria sido mejor no haberles cambiado a los indios sus inocentes ritos»; i las cosas se dicen porque se sienten... Ven acá!, arrodíllate y adora el sol.

—Sí, mi amo, dijo el indijena, i se puso de rodillas, en el suelo, mirando la piedra de frente.

—Dí una oración ferviente que nazca del fondo de tu corazón.

—*Por la señal de la santa cruz...*

—Eso no es para nuestro caso: no seas tan bruto.

—*Dios te Salve, María...*

—Méenos, hombre... Yo te iré diciendo i tú repites la oración.

—Sí, mi amo.

—*¡Oh sol, que concedéis vuestra soberana luz!...*

—Tu soberana luz.

—*Igualmente al blanco que al negro, i que al indio...*

—i que al indio.

—*i lo mismo al cristiano que al mahometano...*

—Cristiano.

—*Recibid hoi el más ferviente voto de adoración, que os tributa José Fitatá.*

—... que disfruta José Fitatá.

—Ahora, continuó D. Demóstenes, levántate, José, coje unas flores de siempre viva, i bótalas al pié de la piedra en ofrenda a los manes de Nenqueteba, de Tisquesusha, i de Quemuchatocha.

—Sí, mi amo.

Los únicos concurrentes a esta ceremonia, fuera del neófito i del catequista, eran ñor Elías i el venerable Ayacucho, incompetentes, por cierto, para juzgar, de las ventajas que sacarían los indios de separarse del catolicismo. Luego que observó D. Demóstenes las labores i copió algunas en su cartera, se internaron en la inmensa selva, llevando ñor Elías siempre la vanguardia; José i D. Demóstenes el centro i Ayacucho la retaguardia. (Díaz, 1859: 88).

Esta escena entre don Demóstenes y el indígena que estaba a su servicio ofrece una clara imagen de la distancia social y cultural entre ellos. El comportamiento del primero transmite una idea de conocimientos e identidad que difiere de la que conlleva la actuación de José Fitatá. Del mismo modo, el lenguaje que ambos emplean deja ver la manera en que socialmente se entendía y se percibía a los indígenas a mediados del siglo XIX, como se observó antes en la cita de Ancizar (1853, 18).

El lenguaje representa el depósito de esquemas mentales definidos que cada sociedad acepta y distribuye en cada época; también expresa las expectativas y actitudes de la comunidad; es decir, el saber social se enuncia en determinadas nociones lingüísticas. De ahí que, las palabras de ambos personajes ubiquen al uno en un plano de control, estatus y prestigio; mientras que al otro, lo subordinan y lo sitúan en un nivel inferior marcado por la falta de conocimiento.

Sin embargo, el tratamiento paternalista que Demóstenes le da a José se explica por la situación social en que las clases y las culturas habían estado durante centurias. El bogotano tenía educación, posición social y dinero. Había ido a pasar una temporada de descanso, lectura e investigación al área de La Parroquia; como era



costumbre, llevaba consigo a un criado para que lo ayudara y sirviera durante ese tiempo. Pero la relación entre ellos era desigual; de paternalismo por parte de uno y de servicio y subordinación por el otro.<sup>8</sup>

Sin embargo, conociendo la labor que efectuaba Díaz Castro en *Manuela*, debe indagarse más profundamente cuál es el mensaje que deseaba emitir con esta escena. Al prestar atención a la presentación que la voz narrativa hace del criado de Demóstenes se pueden comprender un poco más las intenciones que se deseaba destacar mediante la escritura: “Es necesario saber quién era José Fitatá. Se había criado de concertado<sup>9</sup> en las haciendas de la sabána, en el arma de baquero; es decir: era to-

8 Esta situación se observa no sólo en la novela, sino en los textos de la época que muestran las relaciones entre las clases y las razas: “Era la tarde de un día de mercado cuando llegamos: las calles estaban obstruidas por bueyes enjalmados, con carga i sin ella, i por muchedumbres de indios i mestizos, más o ménos alegres, a causa de la chicha, los unos disputando a gritos en mitad de la calle, i los otros agrupados en las tiendas i pasándose de mano en mano sendas totumas del licor popular, miéntras algún tañedor de tiple rasgaba con entusiasmo las cuerdas, i entonaba el monótono recitado en que expresaba su pena delante de la rechoncha Dulcinéa, objeto de sus esfuerzos artísticos. Allí el chircate de la india i las enaguas de bayeta de la mestiza andaban amigablemente juntos, i el calzon corto i ruanilla parda del chibcha degenerado fraternizaban con el largo pantalon azul i la pintada ruana del labrador blanco, quien con el sombrero ladeado, plegada una orilla de la ruana sobre el hombro derecho para luzir el forro amarillo, i puesto al desgaire el tabaco en un extremo de la boca, se dignaba escuchar i responder dogmáticamente al indijena su interlocutor” (Ancizar, 1853: 19).

9 “Hay que tener en cuenta que el peonaje por deudas no fue sino una forma más de la explotación coercitiva del trabajo indígena y mestizo y probablemente la menos dura. En el Ecuador el peonaje recibió el nombre de ‘concierto’ y los peones el de ‘indios conciertos’ o ‘conciertos’. El concertaje como tal databa de comienzos del siglo XVII en el Ecuador y en la Nueva Granada y se introdujo en estas regiones mucho después que en México. Se trataba originalmente de una redistribución del trabajo indígena disponible con la intervención de un funcionario real. Éste, en la Nueva Granada, era simplemente el Corregidor. En la Audiencia de Quito existió un funcionario especial: el comisario de alquileres. De esta manera quería desatarse el nudo de la competencia por la mano de obra entre propietarios encomenderos y no encomenderos. Por otra parte, conseguir que los indígenas percibieran una retribución en dinero que serviría para satisfacer los tributos que se repartían entre la Corona y los encomenderos. En la Nueva Granada el concierto equivalía a la mitad agrícola. En la Audiencia de Quito, en donde la tradición incaica tenía alguna vigencia, el concierto se distinguía de la mitad o reparto forzoso.

El tránsito de una forma de prestación de trabajo a otra (de la encomienda al concierto, por ejemplo) no fue meramente un hecho institucional. La formalización institucional, la concreción legal, estuvo precedida siempre por fenómenos económicos y sociales que forzaron esa definición y no a la inversa. Los arreglos sociales que aseguraban la sujeción de masas indígenas o mestizas y permitían apropiarse el fruto de su trabajo, tenían una espontaneidad frente a la ley. Además ni siquiera la aparición de estos fenómenos era simultánea en todo el ámbito colonial de Hispanoamérica y por lo tanto puede observarse claramente el desfase en la adopción de un determinado régimen legal. (...).

La mita y el concierto dieron paso a su vez al peonaje por deudas, cuando la permanente movilidad indígena indujo a fijar los trabajadores a la tierra. Para lograr este resultado, los propietarios debieron ofrecer condiciones más atractivas a los trabajadores que las que se daban en su permanencia dentro de una comunidad. Los indígenas, sujetos a prestaciones tributarias y a la mita, huían de sus comunidades de origen y

reador, jinete, enlazador, i fué soldado de las guerrillas de Ardila en la revolución de abril: no le faltaba nada para ser un jaque, aun cuando era moderado i complaciente, como todos los sabaneros en tiempo de paz” (Díaz, 1866: 47-48).

Señalado como indígena dentro del mundo narrativo, José había sido concertado<sup>10</sup> y había vendido sus derechos a la tierra. Esto hacía referencia a las reformas anticoloniales que se había producido entre 1845 y 1853, cuando se abolieron los resguardos indígenas, lo que había permitido que la tierra que estaba sujeta a restricciones en su compraventa y que protegía a las comunidades indígenas se expropiara, alquilara o vendiera bajo diversos pretextos. Con estos terrenos, también se legisló sobre otros tipos de tierra que tenía limitaciones como la de propiedad eclesiástica, las tierras de los ejidos y dehesas y las pertenecientes a mayorazgos. Lo que se quería era garantizar un sistema de apropiación privada que permitiera la comercialización.

Como indígena, José había quedado atrapado dentro de la confusa red de disposiciones legales que le había dado la primacía a los derechos individuales sobre los derechos sociales; y sin hallarse versado en los asuntos públicos, había quedado como muchos miembros de las otras razas y clases a merced de quien supiera cómo manejar la situación o manipularla si hacía falta.

Históricamente, cuando José María Melo derrocó el gobierno de José María Obando en 1854 y su jefe de policía Manuel Góngora de Córdoba se dedicó a saquear las haciendas de la Sabana de Bogotá, el hacendado coronel José María Ardila al mando de un pequeño grupo se dedicó a atacar a las topas melistas para proteger esas haciendas y a desestabilizar la concreción del control del área para el dictador; fueron tan efectivos que no los pudieron atrapar pero lograron crear el caos y la constante intranquilidad (Ortiz, 1855: 55-97).

Narrativamente, como miembro de esas guerrillas, José es representado como rudo, brabucón, avalentonado, jactancioso: “le faltaba nada para ser un jaque”; es decir, sabía que tenía derechos y deberes, pero también se enfrentaba a lo que tuviera que enfrentarse; así, cuando en el baile, Tadeo da la orden de cesar la música para que Manuela no bailara, el hombre que bailaba con ella, hace el reclamo: “Por qué lo dejan?, gritaba un bailarín a los músicos, que cabalmente era José Fitatá, el criado de D. Demóstenes” (Díaz, 1859, 47). Situación que muestra que reclama cuando siente

se convertían en ‘forasteros’, fijándose en núcleos urbanos o en alguna hacienda. Por eso la generalización del peonaje por deudas solo resulta inteligible a la luz del fenómeno migratorio indígena y de su amplitud. En la Nueva Granada, las migraciones eran más propias de grupos mestizos que por su parte dieron lugar al fenómeno social de los ‘agregados’” (Colmenares, 1992: 32-33).

10 El concertaje era un tipo de trabajo que debía hacer el indígena a cambio de algo (vivienda, comida, pago); con el tiempo el concertaje se confundió con la Mita, institución que obligaba a los indígenas a trabajar en las propiedades de los amos durante determinado tiempo al año.



que le han faltado a algo que tiene derecho; como también se defiende en el momento en que otros lo afrentan y le dicen que él debe obedecer a otro a quien considera su igual; de ahí que responda airado: “En mí ni manda aquí ninguno” (Díaz, 1859, 47), y se apreste a salvaguardarse del ataque que sabe que le van a hacer. Entiende que tiene una posición y como tal arrostra lo que sea. Su respuesta a la gente del pueblo es abierta, no se amilana; los desafía y cuando el primero lo agrede: “le tocó con el alfandoque, de tal manera que lo hizo caer sentado en el suelo” (Díaz, 1859: 48). Pero esta actitud ante la gente del pueblo cambia ante quien considera su patrón; así cuando habla con Demóstenes lo llama “mi amo”.

A mediados del siglo XIX se da una explicación a esta forma de actuar del criado:

Haremos todavía una comparación curiosa, que revela hasta cierto punto el grado de dignidad moral a que han llegado las razas y castas antes explotadas por los blancos puros. En Nueva Granada el hombre de posición social considerable y enteramente blanco es apellidado de muy distinto modo por la gente llamada plebeya. Así el indio de las alti-planicies y otras comarcas le dice siempre: *mi amo*; el mestizo blanco, del alto Magdalena y otras regiones, le llama: *patron*; el zambo le dice simplemente: *blanco*; el mulato le denomina: *Señor*. El negro, que cuando era esclavo llamaba “*mi amo*” a todo individuo blanco, hoy solo le acuerda ese título a su antiguo propietario, en reminiscencia de su esclavitud. Evidentemente, la denominación que usa el indio indica el hábito servil de la obediencia pasiva a que estuvo sometido; la que emplea el mestizo blanco, es solo un resto de las tradiciones de inferioridad o una simple manifestación de respeto; la locución del zambo, prueba la conciencia que él tiene todavía, semi-bárbaro como está, de la profunda diferencia que ha mediado entre su casta y la raza europea; en fin, la del mulato, palabra de mera distinción social indica cuánto se ha elevado su carácter, gracias al contacto social y las costumbres de igualdad que la democracia ha suscitado (Samper, 1861: 337).

Estas aseveraciones, que ofrece José María Samper un par de años después de publicada *Manuela*, indican la separación racial tan fuerte que existía en la época, a la vez que, enfatizan el pensamiento de miembros de las élites sobre comportamientos de diferentes grupos de individuos y sobre las distancias que se daban entre las razas. Lo que no destacó en su escrito este intelectual es que ese tipo de apelativo podían emplearlo en determinadas circunstancias otras razas y clases. Así, en el mundo narrativo que Díaz Castro representa, se explicitan algunas de estas situaciones. Se encuentra en la conversación que se da entre Rosa y Demóstenes en el primer capítulo, cuando se conocen,<sup>11</sup> y luego en el capítulo X, en el momento en que ella le cuenta la manera en que el hacendado la persiguió cuando se vio forzada

11 “—¿Eres trapichera? / —Sí, señor: de la Soledad, del trapiche de mi amo Blas, nada menos” (Díaz, 1866: 173).

a trabajar en el trapiche.<sup>12</sup> Lo mismo hace Melchora, la madre de Pía, cuando se dirige a Demóstenes;<sup>13</sup> y Ñor Elías llama de igual manera al hacendado para el que trabaja.<sup>14</sup> Mientras que Ñor Dimas le dice a Demóstenes: “en esta Nueva Granada no hai igualdad. Ya sumercé sabe que los dueños de tierras de por aquí se ponen mui bravos cuando uno no les dice mis amos. I todavía está pensando sumercé en las igualdades?” (Díaz, 1866: 316). Estos personajes son mestizos, campesinos pobres que están en posición subalterna ante miembros de las clases altas, que por su situación de trabajo, adoptan o se ven forzados a adoptar esta forma de tratamiento con los patrones, como lo señala el personaje.

De la misma manera en que la narración contrapone datos opuestos a los que los intelectuales de la época afirman en sus escritos, la voz narrativa llama la atención sobre un aspecto divergente, que se encuentra entre ella y el personaje de Demóstenes. Cuando esa voz habla de los lugares donde se hallaban los grabados en las rocas, como se desconoce lo que han sido, aventura una suposición y los presenta como: “adoratorios tal vez, de una nación guerrera i populosa”, expresando la imposibilidad de afirmar definitivamente si ése había sido el empleo que se le había dado al área. Mientras que Demóstenes que como letrado y viajero cree saber todo, asevera: “Pues bien, José. Estos monumentos son los adoratorios sagrados de tus abuelos, que adoraban al sol”. Estas incongruencias del personaje, llevan a que se les preste atención más cuidadosa.

Así, en la escena que se analiza entre Demóstenes y José, se observa que la representación destaca una situación cultural que expone tanto el desconocimiento que posee el patrón sobre las culturas indígenas, como también su incompetencia y su ignorancia cultural. Lo primero tiene su explicación en el tratamiento que los europeos dieron a los habitantes indígenas del territorio. Como antes se vio, si les opusieron resistencia o si consideraron que eran un peligro, como sucedió no sólo con los Panches, sino con casi todas las culturas indígenas del área (Carares, Colimas, Pijaos, Ansermas, Bugas, etc.), organizaron contra ellas ciclos de devastación, de arrasamiento de las tierras, les destruyeron las sementeras y los poblados, y extinguieron las comunidades, al eliminar sucesivamente a los líderes y luego a los núcleos familiares.

Las otras culturas fueron subyugadas, pero sus estructuras familiares, sociales, políticas, religiosas y militares fueron casi eliminadas, y sus integrantes estuvieron sujetos al tributo de la mita y la servidumbre; de este modo, se desintegraron los

12 “[Y]o tuve que ir al trabajo del trapiche i desde el mismo día me echó el ojo el amo de la hacienda, por mi desgracia. Yo andaba en los catorce años i medio, i mi viveza i mi jenio les agradaba a todos. El amo no excusaba el decirme algo de mis ojos i mis pestañas siempre que me hallaba sola” (Díaz, 1866: 234-235).

13 “I yo le quería preguntar a mi amo, dijo a don Demóstenes” (Díaz, 1866: 218).

14 “[Y]o soi del partido de don Tadeo, i de mi amo don Cosme” (Díaz, 1866: 220).

núcleos familiares al separar a las mujeres de los hogares para que prestaran servicio doméstico o labraran la tierra del amo, donde solían morir por los trabajos forzados. Moralmente también fueron abatidos cuando se les prohibieron las costumbres y las prácticas de sus propias religiones y les destruyeron los lugares de sus santuarios y de sus rituales. En esta última situación se hallaron los Muisca de la zona central de la Nueva Granada, grupo cultural al que habían pertenecido los indígenas que nombró Demóstenes: Nenqueteba, Tisquesusha, Quemuchatocha. El primero era considerado el guía tutelar que había organizado la cultura y había civilizado a los Muisca. El segundo fue un Zipa y el tercero, un Zaque.

Entre los muisca buena parte del territorio y la población se hallaba centralizada en dos grandes unidades políticas: el Zipazgo y el Zacazgo, pero había señoríos independientes, cuyo ordenamiento no se había centralizado en un dirigente en particular. Adicionalmente, parecería que se presentaban variaciones entre la organización política del Zipazgo y la del Zacazgo. Sobre este último, Londoño presenta evidencias documentales de acuerdo con las cuales habría habido dos dinastías simultáneas. (...). Tal estructuración del poder, basada en sistemas de pensamiento dual, no es ajena a las sociedades de habla chibcha, a la que pertenecían los muisca. Es factible que también se registrara en el Zipazgo, pero no se han desarrollado estudios sistemáticos al respecto. En todo caso, los cronistas coinciden en señalar que este último era más poderoso que el Zaque, lo que, al parecer, significaba que su poder era absoluto (Herrera Ángel, 2008: 19-20).

Como se advierte, los nombres que Demóstenes menciona corresponden a personajes importantes de la cultura Muisca; pero la ubicación del lugar, en que se hallan los grabados y las pinturas en las rocas y en el que se encuentran él y José Fitatá, está en territorios de la cultura Panche. Este error señala que Demóstenes desconoce la información más básica sobre los indígenas de la región. Él considera a esos grupos étnicos como una unidad culturalmente homogénea, sin diferencias ni culturales, ni de organización política, como tampoco de lengua o de creencias.

Igualmente, cuando José, criado dentro de la cultura dominante, con costumbres de individuo asimilado y aculturado, y sin tener poca o ninguna conexión con la cultura de sus antecesores se santigua o inicia el Ave María al recibir la orden de Demóstenes de orar ante los grabados que se hallan en las rocas, éste lo moteja de “bruto”. Este calificativo es una muestra de la manera en que los miembros de las élites pensaban y concebían a los inferiores, dotándolos de características estigmatizadoras que definían como propias de su naturaleza. Sin embargo, el mote que le aplica, describe mejor al patrón, que se ha educado y ha desarrollado capacidades y habilidades, pero que las emplea para conocer el exterior; sin embargo, es incapaz de distinguir la pluralidad de formas culturales ancestrales que estructuran la historia del territorio al que pertenece; como tampoco diferencia entre la cultura escrita que él maneja y la oralidad que caracteriza a muchos de los habitantes del territorio; el

criado no ha tenido las mismas oportunidades y no maneja los códigos que él quiere que emplee sin conocer ni entender; códigos que no le explica, sino que le ordena e impone, creándose entre ellos un diálogo de sordos, donde cada cual va por su lado, sin comunicación efectiva.

Junto con la incomunicación entre estos dos polos componentes de la sociedad neogranadina, se observa también cómo una de las imposiciones que intenta efectuar Demóstenes como gólgota en José, visiblemente adoctrinado dentro del catolicismo, es la eliminación en el criado de ese dogma religioso impuesto, y su retorno a las creencias ancestrales (así no fueran las de su propio grupo cultural; ni jamás las hubiera conocido).

A mediados del siglo XIX, se produjeron en la Nueva Granada una serie de reformas liberales: la supresión del diezmo (1847), la eliminación del fuero eclesiástico (1850), la expulsión de los Jesuitas (1850), la elección de los párrocos, no por los obispos, sino por los cabildos (1851), la separación de la Iglesia y el Estado (1853), la implantación del matrimonio civil (1855), el comienzo de la desamortización y expropiación de los bienes eclesiásticos (1847 en adelante). Así, el grupo liberal gólgota proclamaba la libertad de cultos; situación que se observa en la escena entre Demóstenes y José, cuando el primero ordena al criado que regrese a las prácticas de las culturas ancestrales de adorar a los manes; situación que desconoce éste por haber crecido aculturado en el ritual católico; pero acostumbrado o bien a obedecer o a complacer, o bien a no oponerse para evitar represalias y malas consecuencias, hace lo que se le dice.

Ante ese proceder de los personajes, la voz narrativa comenta: “Los únicos concurrentes a esta ceremonia, fuera del neófito i del catequista, eran ñor Elías i el venerable Ayacucho, incompetentes, por cierto, para juzgar, de las ventajas que sacarían los indios de separarse del catolicismo” (Díaz, 1859: 88). En este comentario al parecer trivial se encierra una situación histórica importante. Al difundirse hacia mediados del siglo las ideas filosóficas y políticas, provenientes de Francia, entra en la Nueva Granada la “corriente cristiano-utópica, entendida como la utilización del evangelio para analizar y criticar la problemática político-social con énfasis socialista” (Plata Quezada, 2004: 209). De ahí que, la voz narrativa, con la acotación que efectúa a la escena, critique la postura del gólgota sobre el cambio y la eliminación de culto para una parte de la población neogranadina, que no tenía derechos, pero que iba a carecer, así, de lineamientos morales. Ese comentario de la voz narrativa, deja ver claramente la posición ideológica del autor: era, como ahora se conoce, socialista cristiano utópico.

El tema de lo indígena es sólo un aspecto que encierra *Manuela*, pero es una parte muy fuerte de la problemática social que enfrentaba la Nueva Granada en el momento de composición de la novela. Mediante la representación de estas

circunstancias en la narrativa, se advierte en Díaz Castro la expresión racional y consciente de un pensamiento que lucha por explicitar las injusticias, que proclama abiertamente los problemas sociales y culturales que los mismos letrados —según la ideología política a la que pertenecieran y los intereses que tuvieran— impulsaban, desconocían o simplemente preservaban, como eran el racismo y la fuerte separación de clases sociales. De ahí que con el tema de los indígenas y lo indígena, Díaz Castro contribuyera a presentar los desequilibrios sociales para que se les hallara soluciones; pero a la vez, expresara una fuerte preocupación sobre diversos asuntos sociales relevantes (el desconocimiento y la violencia cultural, el abandono judicial de diversas razas, que tenían obligaciones onerosas, pero en la práctica casi ningún derecho). Con esta representación, Díaz Castro expresaba claramente la necesidad de efectuar serios cambios en la legislación neogranadina.

Seguir considerando en el siglo XXI que Díaz Castro desconocía la realidad sociocultural que lo rodeaba y carecía de intelecto y habilidad escritural, que no tenía cultura ni capacidad para producir un mensaje con un contenido valioso es continuar en el oscurantismo que la división ideológica partidista y racista recalcitrante del siglo XIX —especialmente desde el lado conservador— quiso imponer, para acallar los esfuerzos de pensadores que exponían los desequilibrios y las injusticias y reclamaban cambios legales y sociales.

## Bibliografía

- Acosta, Joaquín. 1848. *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada en el siglo décimo sexto*. París: Imprenta de Beau.
- Aguado, Pedro. 1956. *Recopilación historial* (1581) (introducción, notas y comentarios de Juan Friede). Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia. t. I.
- Ancizar, Manuel. 1853. *Peregrinación de Alpha (M. Ancizar) por las provincias del norte de la Nueva Granada, en 1850 i 51*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos.
- Becerra Ardila, Diego y Olga Retrepo Forero. 1994. “Las ciencias en Colombia”. En: *Gran Enciclopedia de Colombia*. Bogotá: Círculo de Lectores, 5, pp. 99-116.
- Bidegain, Ana María. 2004. *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus.
- Botero, Clara Isabel. 2002. “Ezequiel Uricoechea en Europa: del naturalismo a la filología”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 59, pp. 2-27.
- Botiva Contreras, Álvaro. *Arte rupestre en Cundinamarca. Patrimonio cultural de la nación*. Bogotá: Gobernación de Cundinamarca – Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Castellanos, Juan de. 1886. *Historia del Nuevo Reino de Granada*. Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull. t. I.
- Colmenares, Germán. “La hacienda en la sierra norte del Ecuador: Fundamentos económicos y sociales de una diferenciación nacional (1800-1870)”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 2, pp. 2-49.
- Díaz, Eujenio. 1859a. “El gorro”. *Biblioteca de Señoritas*, 65, pp. 66-68.
- . 1859b. “La variedad de los gustos”. *El Mosaico* al cual está unida *La Biblioteca de Señoritas*, 43, pp. 348.
- . 1859c. “La ruana”. *Biblioteca de Señoritas*, 57, pp. 53-156.
- . 1859d. “Manuela. Novela bogotana. Oriñal de Eujenio Díaz”. *El Mosaico*, 5, pp. 39-40.
- . 1859e. “Manuela. Novela bogotana. Oriñal de Eujenio Díaz”. *El Mosaico*, 6, pp. 46-48.
- . 1859. “Manuela. Novela bogotana. Oriñal de Eujenio Díaz”. *El Mosaico*, 11, pp. 87-88.
- . 1866. “Manuela, novela oriñal por Eujenio Díaz”. *Museo de cuadros de costumbres i variedades*. Bogotá: Imprenta a cargo de F. Mantilla, II, pp. 169-446.
- . 1859. “Mi pluma”. *Biblioteca de Señoritas*, 62, pp. 41-42.
- Díaz Castro, Eugenio. 1985. *Novelas y cuadros de costumbres*. Bogotá, Colombia: Procultura: Presidencia de la República. 2 vols.
- Fernández de Piedrahita, Lucas. 1942. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada* (1688). Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana t. II.
- Forero Caballero, Hernando. 1996. *Los indígenas de la Nueva Granada*. Santafé de Bogotá: Fondo Nacional Universitario.
- Gamboa M. Jorge Augusto (comp.). 2008. *Los muisca en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gómez Londoño, Ana María (ed.). 2005. *Muisca: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Henao, Jesús María y Gerardo Arrubla. 1920. *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria*. Bogotá: Librería Colombiana, Camacho Roldán & Tamayo.
- Herrera Ángel, Martha. 2008. “Milenios de ocupación en Cundinamarca”. En: Gamboa M. (Comp.). *Los muisca en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia* Bogotá: Universidad de los Andes. pp. 1-39.

- Martínez Silva, Carlos. “José María Vergara y Vergara”. *Historia de la Literatura en Nueva Granada*. José María Vergara y Vergara. Tomo I. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1958. pp. 9-35.
- Melo, Jorge Orlando. 1988. “La literatura histórica en la República”. En: *Manual de historia de Colombia*, Bogotá: Procultura/Planeta. pp. 589-663.
- Ortiz, Venancio. 1855. *Historia de la revolución del 17 de abril de 1854*. Bogotá: Imprenta de Francisco Tórres Amaya.
- Paz, Víctor. 2004. *El demente exquisito: la vida estrafalaria de Tomás Cipriano de Mosquera*. Bogotá: Villegas Editores.
- Plata Quezada, William Elvis. 2004. “Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista”. En: Bidegain. *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus. pp. 181-221.
- Plaza, José Antonio de. 1850. *Compendio de la historia de la Nueva Granada desde antes de su descubrimiento, hasta el 17 de Noviembre de 1831: para el uso de los colegios nacionales i particulares de la República, i adoptado como texto de enseñanza por la Dirección jeneral de Instrucción Pública*. Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino.
- . *Memorias para la historia de la Nueva Granada desde su descubrimiento hasta el 20 de julio de 1810*. 1850. Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino.
- Ramírez C. Guillermo. 2009. “Petroglifos en el paisaje o paisaje en los petroglifos. Propuesta para analizar la apropiación cultural del paisaje desde el arte rupestre en la vertiente occidental de Cundinamarca”. En: *Rupestreweb*, <http://www.rupestreweb.info/anolaima.html>
- Rojas de Perdomo, Lucía. 1980. *Manual de arqueología colombiana*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Samper, José María. 1861. *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condicion social de las repúblicas colombianas (hispano-americanas): con un apéndice sobre la orografía y la poblacion de la Confederacion Granadina*. Paris: Imprenta de E. Thunot y Cía.
- . 1899. *Lucas Vargas: escenas de la vida colombiana*. Bogotá: Imprenta de Luis M. Holguín.
- Sánchez, Efraín. 1999. *Gobierno y geografía. Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada*. Bogotá: Banco de la República / El Ancora Editores.
- Simón, Pedro. 1891. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales*. Bogotá: Casa Editorial de Medardo Rivas. t. II.
- Suárez Guava, Luis Alberto. 2008. “Juan Díaz engañado por la riqueza. Un artífice de la fortuna y la tragedia en el mundo colonial”. *Maguaré*, 22, pp. 223-289.

- Trimborn, Hermann. 2005. “La organización del poder público en las culturas soberanas de los chibchas”. En: Gómez Londoño. (ed.). *Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. pp. 298-315.
- Uricoechea, Ezequiel. 1854. *Memoria sobre las antigüedades neo-granadinas*. Berlín: Librería de F. Schneider i Cia.
- Vergara i Vergara, J. M. 1858. “Manuela. Novela orijinal de Eujenio Diaz. Prologo”. *El Mosaico*, 1, pp. 8.
- . 1859. “Manuela. Novela orijinal de Eujenio Diaz. Prologo”. *El Mosaico*, 2, pp. 16.
- Vilches, Lorenzo. 1990. *La lectura de la imagen. Prensa, cine, televisión*. Barcelona: Ediciones Paidós.