

GUACAS: TEORÍAS DEL MUNDO EN LOS ANDES COLOMBIANOS

Luis Alberto Suárez Guava¹

Resumen

Este artículo plantea algunos problemas generales referidos a las nociones de tiempo, espacio y fuerza en antropología a través de la discusión de las informaciones de campo sobre guacas, recogidas entre 2007 y 2012 en el norte del Tolima y el sur de Nariño, Colombia. Argumenta que las narrativas de “experiencias de guacas” guardan una cierta lógica y permiten suponer la existencia, en cada contexto, de un sistema de representaciones sociales que ordenan la experiencia del mundo. Ese sistema de representaciones que reconocen la existencia de fuerzas en las cosas es una “teoría de mundo”.

La romana de oro es una guaca. Un instrumento antiguo que servía para pesar, hecho todo de oro y, por tanto, no se usaba para pesar. Es una riqueza que algún rico enterró. Una riqueza encontrada, como muchas otras, por un humilde que en su humildad no supo reconocer el oro y la romana le fue arrebatada por otro, a quien no le correspondía. Don Roberto Gómez me mostró al propietario actual de la romana: tomaba tinto en el café El Águila de El Líbano. Es un hombre enguacado y maldito. Es dueño de todo ese oro, pero no puede deshacerse de él y volverse rico porque necesita bañarse una llaga de su pierna con la infusión de la guaca. Si no lo hace, la llaga crecerá hasta causar su muerte. Eso ocurre porque el oro de la guaca encontrada en “El infierno”, cerca de Murillo, tiene un misterio, un encanto.

En el mismo pueblo del norte del Tolima, doña Berta Camargo recuerda una terrible avalancha que ocurrió hace más de 60 años en la vereda La Betulia. Ella dice que bajaba un ovejito de oro al frente de esa creciente y que la guaca se fue por el río Lagunilla abajo. Ella misma dice que la avalancha que bajó en la noche del 13 de noviembre de 1985 llevaba las riquezas del nevado hasta Armero, la población arrasada por el trágico evento. En San Pedro, un caserío que presencia el cañón del río Lagunilla a pocos cientos de metros de su desembocadura, hay personas que cuentan que al frente de la avalancha de 1985 bajaba un toro amarillo. Ese toro sería, al mismo tiempo, el encanto, la guaca y la riqueza enterrada que se movió en la avalancha que “acabó con Armero”.

¹ Profesor de tiempo completo del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana y candidato a Doctor en antropología social de la Universidad Nacional de Colombia.

Don Roberto Gómez y doña Berta Camargo no son personas excepcionales en la región. Sus narrativas concuerdan, en todo, con otras de habitantes antiguos y nuevos que describen innumerables eventos afines. Ellos mismos han visto en las noches brillar las luces esquivas que delatan la presencia de las guacas. Han oído a las avalanchas bramando y han soportado las “barrascas” que acompañan el movimiento de la riqueza. Han soñado los lugares donde habría riquezas enterradas. Saben que el oro enterrado encanta y rapta a sus víctimas. Este tipo de eventos ha sido identificado por diversos autores en lugares tan distantes como Argentina (Granada, 2003) o como Santander, en el norte de Colombia (Beltrán, 2012; Cerón, 2012; cfr. Morales, 2001; Torres, 2012).

En todos los casos, parece un hecho la presencia de una *fuerza* en la riqueza enterrada, una fuerza que le permite mostrarse eventualmente, mover la tierra generando avalanchas o “volcanes”² y dotar de buena o mala suerte a quienes entran en contacto con ella. El origen de esa fuerza es objeto de especulaciones y explicaciones por parte de las personas que habitan los lugares donde esos fenómenos son hechos aceptados como cosa natural. Los *lugares* mismos, que son calificados como guacas, entierros, tesoros, riquezas o encantos, parecen guardar una estrecha relación que remite a una particular apropiación del espacio, que configura extrañas geografías. Por último, el orden de los *eventos* a través de los cuales se manifiestan las riquezas enterradas parece delatar una cierta lógica temporal que riñe con la lógica del tiempo moderno. Por estas razones, se cree que el atento examen de este fenómeno permite plantear problemas generales relacionados con el tiempo, el espacio y, en general, la fuerza de las cosas.

En este texto, se pretende mostrar, a través de una revisión bibliográfica y del trabajo de campo realizado en temporadas breves entre 2007 y 2012 en el norte del Tolima y en el sur de Nariño, que es posible plantear esos problemas generales referidos a tiempo, espacio y fuerza en antropología. Pero también se pretende mostrar que estos fenómenos guardan una cierta lógica y permiten suponer la existencia, en cada contexto, de un sistema de representaciones sociales que ordenan la experiencia del mundo. Se ha decidido llamar teoría de mundo a ese sistema de representaciones que reconocen la existencia de fuerzas en las cosas. El objeto de este escrito es mostrar que una tarea de la antropología es poner en diálogo esas teorías de mundo entre sí y con las teorías antropológicas, que son otras tantas teorías de mundo.

² En el centro de Colombia las personas llaman “volcán” a los movimientos de la tierra en los cuales, a veces, se mueven las guacas.

Teorías de mundo dispuestas en “experiencias de guacas”

Ser otro

En su carta fundadora de la etnografía, al decir de Stocking (1993), Malinowski (2001) propuso que el fin último de ese tipo de empresa sería la comprensión de una sociedad en sus propios términos. Propuso, además, que para ello sería necesario estar atentos a tres tipos de cosas, que enumeró como la organización de la tribu y anatomía de su cultura, los imponderables de la vida cotidiana y del comportamiento y el *corpus inscriptionum*. A partir del atento trabajo en esos lugares, el estudioso podría tener una visión total de la cultura señalando la fundamental distinción entre lo que la gente hace, lo que dice que hace y lo que el antropólogo concluye de lo que la gente hace y dice que hace. Este trabajo, como se sabe, no es tan simple. Desde la noción misma de “campo”, con su enorme carga objetivista y su genealogía en las Ciencias Naturales del siglo XIX (cfr. Gupta y Ferguson, 1997), hasta la naturaleza de las “notas de campo”, ese primer lugar de objetivación, diálogo e introspección (cfr. Clifford, 1990), la antropología se ha dedicado a dudar de la posibilidad de acceder a la comprensión de la sociedad “en sus propios términos” o de acceder a un “punto de vista nativo” (cfr. Geertz, 1987a). Se lleva ya un buen tiempo convencidos de ello, es un dato del sentido común de la época en que se vive. Y justamente porque ya se volvió un “hecho natural” esa imposibilidad de “ser otro”, quisiera cuestionarme un poco.

Vivir en sociedad incluye la necesidad de ser otra persona varias veces en el curso de una vida. Los ritos de paso son esos eventos que garantizan la transformación de unas personas en otras (cfr. Van Gennep, 2008; Turner, 1995, 1999). Lo particular de las personas contemporáneas es que, siendo evidente que fueron otras (y casi siempre están queriendo ser otras), están convencidas de que han sido siempre las mismas. Pero el unánime juego de roles y status, que algunos autores llaman estructura social (p. e. Turner, 1995) supone que, para que existan como son, las personas debieron haber sido otras. Y esas otras personas que fueron debieron morir para que nacieran las personas que son. Estos ritos, en la teoría clásica, son caracterizados como momentos de crisis, al mismo tiempo personal, en cada individuo, y social, del grupo entero. También es un lugar de reflexión común entre los antropólogos que el trabajo de campo es nuestro “rito de paso” (cfr. Stocking, 1993; Barley, 2007). Un evento crítico que transforma al iniciado en etnógrafo. Después del trabajo de campo, un etnógrafo debería volverse otro.

Lo cierto es que desde Geertz, en particular desde la publicación de *Descripción densa...*, abunda no solo la certeza de que no nos volvemos “el otro”, sino de que la interpretación de segundo y de tercer orden es la única alternativa. Incluso en los argumentos de autores poscoloniales, como Gayatri Spivak (2003) es claro el convencimiento de la desaparición del otro en el acto de representación en el que su voz desaparece. La pregunta por la voz de los que no tienen voz, por el pensamiento de

quienes no han sido reconocidos como portadores de conocimiento, ha sido una motivación fundamental de mi práctica de la antropología. Y desde la certeza contemporánea de las limitaciones de nuestro trabajo, inicié un proceso de investigación que me ha transformado y, al tiempo, me ha convencido de que “los subalternos” no solamente pueden hablar, además lo hacen. Sólo que sus voces, las más de las veces, hablan en una clave de difícil comprensión. Hablan en nociones que repugnan a la lógica práctica de la esperada modernización. Hablan en memorias de eventos que la historia de la nación no consigna. Hablan en lugares cargados de fuerzas. Esas voces pueden enseñarle a quien esté dispuesto a ponerse, aunque sea por un momento, entre paréntesis (cfr. Arias, 2007). Esas voces pueden hablar, en otro código, a través de quien hace etnografía.

El trabajo en campo me ha obligado, cada vez, a hablar menos y a escuchar más. Siempre, cuando me he convencido de que lo que la gente me dice es imposible o ilógico, surge más adelante una nueva referencia que me permite comprender. Las historias afines a las que dieron inicio a este escrito eran del tipo de cosas de las que la gente quería hablar y yo no podía ver como relevantes o coherentes. Estaba cometiendo el error mismo que señala Guber (2001), cuando explica que, en una entrevista etnográfica, uno no debe ir al grano, porque uno no sabe cuál es el grano. Lo primero que da una experiencia de campo es un conjunto de preguntas relevantes. Lo segundo, pero más importante, es una cierta comprensión.

La comprensión de un orden en el mundo al cual uno en principio es ajeno (o la intuición de haber conseguido comprender), plantea serios problemas éticos y epistemológicos. Creo que están dispuestos en la paradoja de El etnógrafo de Borges (1996): un sujeto que, entregado al desvelamiento de un secreto, y habiéndolo conseguido, decide no comunicarlo. Fue etnógrafo hasta la comprensión de un secreto que “se puede decir de mil formas”, pero no lo escribió y nunca se graduó. Son problemas éticos en un primer momento, porque es claro que si hubo un nuevo conocimiento, así sea parcial, que se incorporó al que ya tenía, el etnógrafo no es autor de ese conocimiento y su intento de representación tampoco lo hace autor, sobre todo si, como es natural, lo hace siguiendo algún modelo (cfr. Foucault, 1988). Por ende, esa ficción, en tanto cosa hecha (Geertz, 1987a), no cambia el orden que aprendió. Es un conocimiento que seguirá existiendo sin la presencia del etnógrafo. Problemas epistemológicos, porque obliga a quien hace etnografía a comprender que el conocimiento no es monopolio de la ciencia y que, muy probablemente, el conocimiento de la ciencia, por sus fines aparentemente no prácticos, es el menos consultado para vivir. Y problemas éticos, de nuevo, porque es en el ámbito de la ciencia donde su comprensión se valida. Así que hacer etnografía es una lucha desde la ciencia, contra la ciencia. O desde un conocimiento oculto, en contra de ese ocultamiento. Por eso la paradoja del etnógrafo imaginario de Borges me sigue pareciendo pertinente.

Teoría de mundo

El carácter sistemático de los elementos relacionados en las narrativas sobre la riqueza enterrada en Aldana y en Murillo me obliga a considerar la posibilidad de que allí exista un tipo de conocimiento acerca del mundo. Otra forma de decirlo es que allí existe un mundo que emerge gracias a él. Ese conocimiento será, por ende, la teoría de ese mundo. Un conocimiento, por otra parte, sin autor. No es una terrible conjura de magos la que hizo posible la sabiduría sobre guacas en Colombia. Si hay un autor, tendría que estar en el ámbito de lo inconsciente. Pero es un inconsciente de todos aquellos que viven en ese mundo. Así que es una teoría sin sujeto. Más bien, como todas, una teoría que sujeta y crea la realidad que ella misma señala.

Esa teoría no se encuentra depositada en ningún lugar particular, emerge en diversas prácticas sociales. Emerge en los momentos en que se cuentan las experiencias particulares de los enguacados, que son contadas por ellos mismos, o en las narrativas que dan cuenta de eventos sucedidos en lugares concretos. Uso la categoría “experiencias de guacas” para referirme al conjunto de experiencias y narrativas relacionadas con riquezas enterradas claramente identificadas. Para hacer más comprensible el uso de esta categoría, que es una estrategia metodológica, debo hacer otras aclaraciones sobre la noción de teoría.

El diccionario de la Real Academia Española trae cuatro acepciones de la palabra teoría:

1. f. Conocimiento especulativo considerado con independencia de toda aplicación.
2. f. Serie de las leyes que sirven para relacionar determinado orden de fenómenos.
3. f. Hipótesis cuyas consecuencias se aplican a toda una ciencia o a parte muy importante de ella.
4. f. Entre los antiguos griegos, procesión religiosa.

La voz que es más en uso, y sobre todo entre los estudiantes de pregrado en antropología, corresponde a la primera definición. Sin embargo, la historia de la ciencia, y de la teoría antropológica en particular (cfr. Jameson, 1991, en relación con el arte y el capitalismo tardío y Vasco, 2002b, en relación con el impacto de la escuela de Santa fe en la antropología colombiana), muestra que las teorías tienen efectos prácticos en la realidad. Muy seguramente, su carácter especulativo, en la medida en que les permite transitar entre contextos, confiere efectos prácticos a las teorías: algunas de ellas, concretamente, crean prácticas; por ejemplo, el psicoanálisis; pero ocurre lo mismo con toda teoría que tenga “practicantes”. Las definiciones dos y tres suponen sistemas de leyes o sistemas de hipótesis que explican ciertos órdenes de fenómenos, o crean cierto tipo de conocimiento. En ambos casos, está dado por sentado el hecho de que tienen aplicaciones prácticas o crean las prácticas a las que se refieren. En ese sentido, las

teorías son performativas. Abordaré más adelante, en la sección dedicada a la fuerza de las cosas, la cuarta acepción de la palabra teoría.

Una definición más cercana al ámbito académico resulta en una interesante paradoja. Es aceptado que las teorías de la práctica que emergieron desde los años sesenta en las Ciencias Sociales pretenden desbordar la oposición entre las representaciones sociales y los comportamientos efectivos; esta oposición deriva en otras tantas falsas dicotomías, como mito y rito o símbolo y cosa (cfr. Ortner, 1993). Y en autores como Bourdieu (1977, 1990, 1999), es un refrescante aporte la objetivación del mundo académico en pos de una mejor comprensión de los vicios que generó esa visión del mundo. Por principio, la separación entre la práctica y el conocimiento, y el privilegio de este último sobre la primera, reproduce una distribución desigual de poderes que obligó a los investigadores a fijarse mucho más en el universo de las representaciones y el mito y muy poco en las prácticas concretas de los agentes en sociedad. Pero, por otra parte, esa distancia epistemológica entre ver y hacer nos hizo creer que lo propio de la vida en sociedad podía aislarse en sistemas de oposiciones (a la manera del estructuralismo clásico) y hacia la búsqueda siempre de teorías, sistemas de leyes o de principios generales. Las teorías que buscaban la teoría, en consecuencia, cometían la falacia de confundir, en términos de Malinowski, lo que la gente dice con lo que la gente hace y, sobre todo, en términos míos, confundir escucharlo con decirlo y verlo con hacerlo³. El exacerbado énfasis en la observación distante ha sido una de las condiciones de emergencia de la teoría. Bourdieu dirá que es la situación escolástica que naturaliza el alejamiento de la práctica. Por eso, su propuesta es hacia una teoría de la práctica que, paradójicamente, sigue siendo teoría. Y la etimología de la palabra teoría, como señala el mismo autor, la vincula con especular, con mirar, con ver: una teoría es una forma de ver; siempre, alejada de la práctica. La elaboración de Bourdieu es una aplicación sofisticada de la definición uno del diccionario.

Otro autor, que reflexiona brevemente sobre la teoría para proponer la suya propia, es Radcliffe-Brown (1974). El antropólogo británico dice que una teoría es un esquema de interpretación que se puede aplicar a cierto tipo de fenómenos. Una teoría, argumenta, consiste en un conjunto de conceptos analíticos lógicamente relacionados que deben estar claramente definidos con referencia a una realidad concreta. A continuación, reconoce que los conceptos que él mismo usa son objeto de debate entre los antropólogos. Uno podría corregir brevemente la definición y decir que una teoría consiste en un conjunto de conceptos relacionados por “cierta lógica” y que, por lo mismo, no están totalmente definidos y son objeto de tensiones. Esta última definición me gusta más. Creo que entender la teoría como un esquema de interpretación (y yo

³ Estos últimos términos, claro, no son los de Malinowski, hacen parte de una propuesta de etnografía que se incubaba en estas líneas.

agregaría “de acción”) conformado por sistemas de conceptos en disputa relacionados por “cierta lógica” (que no está en disputa) se aproxima mucho más a la realidad social, no sólo en el ámbito académico. El énfasis en los conceptos en tensión y sus relaciones es la clave para acceder a formas de teoría que no han sido reconocidas como tales. Me parece que, por lo pronto, resulta estratégico apartarse de las nociones de ley o hipótesis aunadas a la definición de teoría. Un esquema de interpretación puede no tener leyes o hipótesis, pero sí requiere un cuerpo variable de conceptos interrelacionados con arreglo a cierto orden.

En las acepciones de teoría supuestas en Bourdieu y en Radcliffe-Brown sigue latente la separación entre teoría y práctica. Es como si aceptaran que la teoría sólo atañe a la forma en que vemos el mundo, no a la forma en que actuamos en él. Es claro que en un juego polar, podríamos ver al pensamiento como una forma de práctica (así ocurre con quienes consumen teoría, que piensan en tanto practican) o a la práctica como una forma de pensamiento (en particular aquellos que aseguran la existencia de un conocimiento del cuerpo). La forma elemental de esa oposición parece restringir el ámbito de la teoría a los lugares que miran al mundo en la distancia y, de nuevo, desconoce otras formas de conocimiento. Y pese a que existen autores que piensan diferente, siguen haciendo academia en un mundo dual. Una forma de resolver la oposición ha sido tratando de llevar el mundo de la teoría al mundo de la práctica, pero eso, creo, no parece haber cambiado sustancialmente la desigual distribución de poderes. Otra forma, que es por lo pronto mi opción, es considerar las teorías supuestas en la práctica como conocimiento para la acción. El mundo es un lugar teórico y no hay práctica que no esté preñada de una teoría que le da forma y opciones de elección. No sólo nos enseña a mirar, la teoría señala las posibilidades de la práctica. Las “experiencias de guacas”, en consecuencia, contienen la teoría de la práctica de un mundo en el que las riquezas enterradas tienen fuerza. Pero las prácticas suponen la existencia de ese mundo, suponen un marco de referencia (Páramo, 1989) en el que los eventos cobran sentido.

Las prácticas suponen un sistema, en tensión, de relaciones necesarias entre “cosas” (por ejemplo, la riqueza, las avalanchas, las desgracias, la suerte). Y tanto las relaciones como las cosas deben ser aceptadas como datos de la naturaleza para que sean posibles las prácticas concretas: en nuestro caso, “las experiencias de guacas”. La condición de portar fuerzas, o de ser fuerzas, de las cosas, las convierte, para el analista, porque así son para los agentes, en conceptos (cfr. Lévy-Bruhl, 2003; Vasco, 2002a; Suárez Guava, 2009). Son las herramientas del pensamiento. Las personas, por estar pensando en la práctica y practicando en el pensamiento, no hacemos traducciones entre conceptos generales y fenómenos concretos, los fenómenos concretos son las nociones generales. Por ejemplo, la noción “infiel” en Aldana (Nariño) se refiere a, por lo menos, tres tipos de fenómenos: es infiel todo indio de antes de la conquista o “sin bautizar”, es

infiel la cerámica prehispánica enterrada y es infiel toda mano de moler asociada a los indios prehispánicos; todo lo infiel, por otra parte, se relaciona con “lo bravo” (cfr. Reina, 2010; Rivera, 2010; Clavijo, 2012; Palacios, 2012, Mamián, 1996). Otro ejemplo: la noción “entierro” es usada en el norte del Tolima para referirse a una riqueza enterrada, a una ceremonia fúnebre y a un tipo de trabajos de brujería; en todos los casos parece operar una oscilación constante entre suerte y muerte (Suárez Guava, 2009). Esos fenómenos concretos, nociones en tensión, son conceptos que sirven para organizar el mundo, definir la experiencia y evaluar las posibilidades de acción.

Por tanto, el análisis de las “experiencias de guacas” conduce a una teoría de nociones prácticas, a una teoría emic de la práctica que supone un sistema natural de relaciones necesarias, una teoría de mundo. Pero esa teoría de mundo requiere los conceptos en tensión. Y esos conceptos son siempre concretos: son cosas (cfr. Lévy-Bruhl, 2003; Vasco, 2002a). Aranda, Dagua y Vasco (1998) usan el socorrido ejemplo del caracol que camina y es el tiempo. En mi primer trabajo etnográfico encontré una figura del chumbe ingano, *cutei* (o *cuti*), que representa al tiempo y funge como organizadora de la ardua narrativa dispuesta en los chumbes (Suárez Guava, 2003). En otro lugar (2009) argumenté que, en el norte del Tolima, las guacas y los trabajos de brujería eran, a la vez, cosas, conceptos y eventos que inauguran una serie fatal de sucesos. Sin embargo, creo que, en ese mismo ámbito no es fácil discernir qué es cosa y qué es evento porque la fuerza de las guacas y de los trabajos de brujería radica en esa posibilidad. Así que, en tanto eventos, las guacas y los trabajos de brujería, los entierros, siguen siendo cosas. Podría ampliarse la explicación afirmando que las cosas que devienen conceptos han de tener una dimensión temporal o han de ser, ellas mismas, un marcador de tiempo. En esa medida, podremos aseverar que el sistema de cosas-concepto relativo a prácticas, que emergen de las “experiencias de guacas”, se relacionan con arreglo a cierta lógica que permite cuestionar, desde la antropología, categorías como tiempo, espacio o género. Esa cierta lógica es el marco de referencia o el sistema de “leyes” o “hipótesis” que, sin ponerse a prueba, conforma la teoría de mundo o marco de referencia.

El mundo es el marco de referencia y no es el mismo en todas las sociedades. En un análisis simbólico de la cultura material de los barasana, el antropólogo Guillermo Páramo Rocha (1996), basado en los datos etnográficos de Koch-Grünberg y Torres Laborde, muestra que en las malocas y en los tipitíes con los que quitan el veneno a la yuca brava, está supuesto el marco de referencia que da cuenta de una forma diferente del mundo. El sistema de la cultura material barasana, en tensión como todos los sistemas de objetos, cobra sentido en el marco de referencia que es la teoría barasana de mundo.

La comprensión de esa disonancia entre marcos de referencia o teorías de mundo que ocurre durante el trabajo etnográfico, así como la identificación de la dimensión ética de esa experiencia, es un evento transformador. Quien hace etnografía, necesariamente, cambia, se vuelve otra persona.

Esta aproximación parte de la identificación de algunas categorías fundamentales de entendimiento que se realizan en un marco de referencia o en una teoría de mundo. Durkheim señaló, en su clásico texto sobre las formas de la vida religiosa (1993), un pequeño número de ellas que fue, desde antes del artículo a cuatro manos con Mauss sobre las clasificaciones primitivas publicado en 1903 (Durkheim y Mauss, 1996), ocupación de la escuela sociológica francesa. Estas categorías incluían tiempo, espacio, género, causa, entre otras. Abordo dos de esas categorías en relación con “las experiencias de guacas”: tiempo y espacio. Luego, someramente, introduzco otra categoría de discusión mucho más difícil, la noción de fuerza.

Relaciones entre eventos y lugares: maldiciones y suertes, avalanchas y entierros

Guacas y enguacados

Las “experiencias de guacas”, en el norte del Tolima y en el sur de Nariño, presentan una extraña lógica espaciotemporal. La profundidad del tiempo histórico se comprime ante la aparición de una riqueza enterrada. Pululan las historias en las que eventos de un pasado muy lejano se hacen presentes en la forma de encantos, maldiciones y suertes. Parte del misterio que rodea al oro de guaca se debe a que las guacas suelen estar “conjuradas”. Por esto, las personas se refieren a un acto mágico que señala una maldición, que cae con toda su fuerza sobre todos aquellos que no deben tenerla, y una “suerte”, que le corresponde a quien sí debe tener ese oro. Desde antes de haber nacido, las personas vienen señaladas por “un destino” que eventualmente deben enfrentar. Aquel a quien se le presenta la guaca, a través de señales inequívocas, debe perder el miedo o dominar el susto y hacer lo que es debido. Así que el destino no solamente llega, sino que hay que pelearlo a través de un intercambio, que a veces es tan simple como tener sal a la mano o hacer uso de fluidos corporales que contienen sal (cfr. Fernández Cicery, 2012). Otras veces intervienen elementos llamados “contras”, como el aguardiente, el tabaco, los rezos o las cruces (cfr. Suárez Guava, 2009; Carrillo, 1997; Victorino, 2004; Reina, 2010, De Vengoechea, 1992). Esas contras aseguran que aquello que se está desenterrando llega “sin pecado” a las manos del beneficiario; aseguran, también, que un pasado siempre peligroso, que “quedó enterrado” (olvidado), se recupera en el presente. Así que existen dos principios lógicos en esta dinámica: 1) que el presente se preserva enterrándolo en un lugar que será guaca y 2) que el pasado puede volver a estar presente desenterrándolo de los lugares guaca. Y todos, pasado, presente y

lugares, se juntan en un evento especial que vincula a la riqueza con la(s) persona(s) que será(n) objeto de su maldición o de sus beneficios. Hay correspondencias entre eventos del pasado y eventos del presente concurrentes en lugares, son de la misma naturaleza y parecen vincular sustancias (oro, sangre, tierra y sal). Una riqueza enterrada crea un bucle en el tiempo histórico, un bucle que se materializa en lugares gracias a las sustancias.

Cuando una guaca se mueve, dice la gente, es porque no le correspondía al que quería sacarla. En consecuencia, el evento cataclísmico por el cual se mueve la guaca es la manifestación de un pasado que no se quiere hacer presente o de un presente que busca un pasado que no le corresponde. Es una ambigua relación entre el pasado y el presente. Esa misma relación, por otro lado, mezclando América y Europa en un crisol poderosísimo, ocurre en personajes, como Juan Díaz, que condensan un enorme problema de memoria, historia y geografía. Juan Díaz es un cerro en cercanías de la antigua Armero, es un encanto que se ve en ciertas noches y es un personaje histórico.

Juan Díaz Jaramillo apareció en la historia colonial en la segunda mitad del siglo XVI. Fue un español de poco nombre que pasó de México al Perú, y de allí al Nuevo Reino de Granada. Dueño de extensas tierras en las cordilleras que enmarcan el valle del Magdalena, y en el mismo valle, y tuvo una “casa grande” en la ciudad de Tocaima (AGN, 1557; Carranza, 1941; Pérez de Vargas, 1993-1995: 391), encontró minas de oro (Flores de Ocáriz, 1990) que lo hicieron tan rico que pudo prestar dinero al Rey de España a través del adelantado Gonzalo Jiménez de Quesada (AHN, 1940: 19). La clave de su fortuna y su tragedia radica en las razones que lo llevaron a las inmediaciones del Alto Juan Díaz; esas razones se condensan en dos conceptos: riqueza y guacas. Juan Díaz vino al Nuevo Reino desde Manta, en Ecuador, donde supo la historia de una gran esmeralda, que era adorada como Guaca (Cieza de León, 1995) por los mismos indios, entre los que circulaba la historia de un hombre dorado sobre una laguna llena de oro (Castellanos, 1997). Esa laguna, como la esmeralda, era Guaca. Juan Díaz llegó al río entonces llamado “de la Lagunilla”, y encontró minas de oro en las inmediaciones de las quebradas La Esmeralda y El Dorado, en la región hoy conocida como El Sirpe. Según cuentan los cronistas, la minas habrían dado tanto oro que Juan Díaz lo medía como si fuera tierra para la construcción de casas (Flórez de Ocáriz, 1990). Una avalancha ocurrida en 1581 en el río Bogotá inundó la “casa grande”, que al parecer era lo más cercano a un palacio, y desde entonces su riqueza proverbial desapareció (Pardo, 1947; Rivas, 1983; Santa Gertrudis, 1970). Esa avalancha se mezcló en la memoria colonial con otra ocurrida por la erupción del Nevado del Ruiz, en ese entonces llamado Volcán de Cartago, en 1595 (Suárez Guava, 2008). La memoria de esas dos avalanchas —que podemos decir que fueron la misma, ya que tuvieron los mismos efectos— se conserva en las estribaciones de la Cordillera Central, a la altura de Armero.

Juan Díaz fue un español del siglo XVI que, en busca de fortuna, terminó siendo sinónimo de “tragedia” y “riqueza”. Su destino tuvo un momento crítico en su encuentro con las guacas americanas, un encuentro que le confirió la extraña condición de guaca, enguacado y dueño de los movimientos de las guacas. Algunas versiones de su historia lo califican como un ser atrapado por “la riqueza”, que lo cubrió y se metió en su cuerpo. Juan Díaz, según la memoria oral consignada por Aristóbulo Pardo en 1947 y por mí desde 2007, solía aparecerse en los alrededores del cerro que tiene su mismo nombre, en la desembocadura del río Lagunilla, e invitaba a sus elegidos a ingresar allí por una puerta que se abre únicamente durante Semana Santa (Pardo, 1947; Suárez Guava, 2008). A mí me contaron que todos sus muebles y utensilios son de oro porque, dicen, es un mohán. Otras veces se lo encuentran en los caminos. Siempre su generosidad es ambigua, ya que, en comparación con lo que podría, da sólo unos cigarrillos de oro o unas cuantas monedas de oro. La gente cuenta fragmentos de una larga relación de eventos que lo asocian con hormigas arrieras, oro en polvo y, sobre todo, avalanchas o “volcanes”. Cuando “se pone como un azogue”, produce los volcanes, hace que la tierra dé botes (Pardo, 1947). Don Aurelio Huertas, de San Pedro, dice que Juan Díaz es dueño de medio mundo. Don Héctor Rico, en la vereda Partidas, dice que Juan Díaz era un cacique; no sabe si era un cacique indio o un español que fue cacique de indios. Don Héctor Barragán dice que era un español muy malo que, por huir de Simón Bolívar, “se metió en las montañas”. Todos saben que Juan Díaz hace que la tierra se vuelva al revés para irse con sus riquezas, que guarda en los cerros. Don Santos González, en Padilla, al otro lado del cañón del Lagunilla, frente al cerro Juan Díaz, sabe que Juan Díaz es el guardián de todas las riquezas del mundo (cfr. Velandia, 1993; Suárez Guava, 2008, 2009).

Más arriba, por la cordillera central, en cercanías del Volcán Nevado del Ruiz, la gente sabe la historia de un hombre con las mismas características de Juan Díaz: un encantado que se encuentra atrapado en los cerros y es proveedor de avalanchas y oro. Sin embargo, en Murillo no lo conocen como Juan Díaz, sino como Juan Ruiz. Y, como en el caso del cerro en cercanías de Armero, Juan Ruiz es el nevado, un hombre atrapado en el nevado y un hombre que se ve sobre el nevado. A mí me han dicho, en diferentes poblaciones desde la sabana de Bogotá hasta las inmediaciones del Nevado, pero también se lo dijeron a Christian Hurtado (2008) en La Mesa y a Sandra Acero (2010) en el norte del Tolima, que Juan Díaz produjo la avalancha que en noviembre de 1985 arrasó Armero, donde murieron más de 23.000 personas.

Esta larga historia de fortuna y tragedia gira todo el tiempo sobre un mismo eje: las riquezas enterradas, que son llamadas guacas. Ellas son el destino y hacen el destino de personas particulares. En cualquier caso, el intercambio o la contienda finiquitan una relación abierta durante más años que los que dura una vida humana. La historia de Juan Díaz aún no termina, delata un vínculo temporal profundo de los enguacados con el

pasado colonial o prehispánico y del pasado colonial o prehispánico con los habitantes contemporáneos del norte del Tolima y de la vertiente al río Magdalena de la cordillera Oriental.

“Las guacas no son del que las busca, sino del que las encuentra”, repiten las personas con sabiduría. Este principio de acción explica la ocurrencia de historias felices tanto como de historias trágicas. Fortuna y tragedia son dos nociones estrechamente emparentadas con la noción de tiempo y con una geografía de difícil comprensión, una geografía encantada. La fortuna es una tragedia feliz y la tragedia es una triste fortuna. Hablan tanto de eventos tristes y alegres como de lugares tristes y alegres. En otro lugar (2007a) he delineado una exploración iconológica en la que melancolía, amor y fortuna se entrelazan en una densa maraña que permite vincular eventos y dan cuenta de la experiencia moderna del tiempo. Aquí, sin embargo, la noción guaca es el eje central, no sólo del análisis, sino de la experiencia de tiempo y espacio. Así que será pertinente sumergirnos brevemente en lo que la antropología ha dicho de estos temas, sin perder de vista las “experiencias de guacas”.

Antropologías del tiempo y del espacio

Quiero plantear lo que en mi opinión resulta una paradoja. Mientras que la antropología ha sido una disciplina bien incisiva al relativizar numerosos conceptos que la modernidad ha instituido como “naturales”, la noción de tiempo permanece intacta. Esto puede deberse a que la modernidad misma no puede pensar sin referencia a una cierta forma de tiempo (fundamentalmente lineal y unidireccional). Creo, por otra parte, que la sana insistencia de los últimos 20 años sobre el carácter histórico de los fenómenos que estudiamos, ha dejado de considerar la posibilidad de que otras formas de historia puedan ser igualmente un marco de referencia explicativo y pertinente; pero en este escrito, por espacio y tiempo, no puedo explicarlo (cfr. Páramo Rocha, 1979; Aranda, Dagua y Vasco, 1998). La paradoja que quisiera poner en discusión, a diferencia del argumento de Fabian (1983), quien no quiere preguntarse por la naturaleza del tiempo, radica en que la llamada antropología del tiempo aún no ha puesto en cuestión su elaboración occidental-moderna. Incluso los estudios poscoloniales, y los llamados posoccidentales, que deberían deconstruir las categorías de la colonización, acuden a argumentos históricos que a la vez validan su posición en el centro de Occidente e invalidan su intento de desmarcarse de la tradición de Occidente. Decirlo con Spivak (2003), sería argumentar que la genealogía (una de las estrategias discursivas más comunes a los fucoltianos) es una forma de encubrir el hecho fundamental de que lo subalterno suele no tener genealogías, suele no tener historia familiar que lo vincule con el pasado de la manera en que Occidente evalúa el vínculo con el pasado.

La primera antropología que reconocemos como tal, aquella de los evolucionistas, es un conjunto de estudios crecidos bajo un supuesto a la vez etnocéntrico (Fabian, 1983) y antropológico: el tiempo no ha transcurrido igual para todas las sociedades humanas. Es un supuesto etnocéntrico, porque suponía que en una misma línea orientada era posible disponer la temporalidad de todas las sociedades humanas y clasificarlas según estadios del salvajismo a la civilización (Morgan, 1993), de lo simple a lo complejo o de lo primitivo a lo moderno (Tylor, 1958; Frazer, 1945; cfr. Fabian, 1983). Antropológico, porque dudaban de que los marcos que hacían inteligible a una sociedad fueran fácilmente traducibles: en otras palabras, sabían reconocer la diferencia cultural y suponían que la categoría “tiempo” era un elemento crítico de esa diferencia. El problema es que creían que la categoría “tiempo” era un dato de la naturaleza y no de la cultura. Por ende, suponían, como lo hacemos todos, que había un tiempo natural que era mejor comprendido por Occidente (que por eso estaba en la cumbre de la civilización), al cual se niegan, en mayor o menor medida, las demás sociedades. Pero creo que esta es una condición que comparten todas las escuelas de pensamiento social. Esa diferencia en relación con su apreciación del tiempo, la de los evolucionistas, era clara en, por lo menos, tres lugares: la magia, la religión y el parentesco (Suárez Guava, 2007b).

En cada uno de estos lugares, los evolucionistas dibujaron sendas líneas de “progreso” que, por otra parte, separaban la idea que Occidente se hace de sí, de la idea que, en consecuencia, se hace de las otras sociedades. Esto, claro, no es culpa de los evolucionistas; es un producto de la modernidad. Y la modernidad es una formación social en cuyo centro está girando un supuesto profundamente temporal. La definición de lo moderno es de carácter temporal: instituye un tiempo que pasa tan rápido que pocas cosas llegan a “ser modernas”. Como escribieron Marx y Engels, en *El manifiesto del partido comunista* (1988), “todo lo estamental se desvanece” o “todo lo sólido se deshace en el aire”, porque hay una clase, la burguesa, que ha hecho del capital (la riqueza en tanto propiedad privada) y su circulación el eje de las relaciones sociales. Y algunas cuestiones que están en discusión en la modernidad, aquellas cosas que tienden a desvanecerse, son las prácticas mágicas, la religión y los lazos de sangre. Algo extraño ocurre con las guacas. Su sustancia fundamental, la que las hace deseables, es la riqueza; pero es una riqueza mágica, que tiene “encanto”, es una riqueza heredada por algún lejano lazo de sustancias corporales que intervienen en un intercambio, es una riqueza que se confunde con lo sagrado (por ejemplo, Ortiz Rescaniere (1986: 206) no duda en traducir “huaca” como “ser o cosa sagrada”). Por ende, las guacas, con su presencia, afirman lo que la modernidad desprecia. Pero no todo es lucha. Tanto la riqueza de las guacas como la riqueza moderna tienden a desvanecerse; la riqueza es esquiva para la mayoría de los sujetos. Una vez desenterradas, las riquezas de la guaca son evanescentes, “el oro de guaca no dura”. Pero antes, cuando están enterradas, las guacas son riqueza de una forma tan concreta que no se duda de su materialidad. Se desvanecen

justamente cuando las toca el aire moderno. Mientras permanecen enterradas, las guacas se niegan a la modernidad y son riqueza no moderna. Mientras sean un pasado guardado, su existencia es una afrenta a la modernidad y a las teorías evolucionistas del tiempo. Por supuesto, la modernidad no puede desprenderse de su condición, pero siempre la cuestiona; fruto de ese cuestionamiento es la antropología.

Volvamos a los antropólogos y el tiempo. Edmund Leach, en su primer ensayo sobre la representación simbólica del tiempo, asevera que nuestra noción moderna “recubre, por lo menos, dos tipos diferentes de experiencias que son lógicamente distintas y aún contradictorias”: la noción de repetición, “siempre hay algo que se repite”, y la noción de no repetición, “el proceso es irreversible” (1971 [1961]: 193-194). Dice que la segunda, la idea de irreversibilidad, es “psicológicamente muy penosa”; la pena que nace de esta idea ha sido llamada melancolía. Por esto, cree que la noción de repetición ha tenido que surgir en el seno de la religión puesto que es ella la que permite la negación de la “verdad final de esta experiencia del sentido común”. Según Leach, “las gentes *tienden* a pensar el tiempo como algo que finalmente se repite: esto se aplica tanto a los aborígenes australianos como a los antiguos griegos o a la astronomía matemática moderna” (1971 [1961]: 195). Siguiendo el parecer de que “en ciertas sociedades primitivas el proceso temporal no es percibido en absoluto como ‘una sucesión de duraciones de épocas’; no existe la idea de ir siempre hacia delante en la misma dirección” (1971 [1961]: 196), afirma que “el tiempo entra en la experiencia como algo discontinuo, como una repetición de inversiones repetidas, como una secuencia de oscilaciones entre dos polos opuestos” (1971 [1961]: 196). Leach abandona la posibilidad del análisis antropológico del tiempo en tanto sucesión de acontecimientos irrepetibles. El supuesto fundamental de este abandono parece ser la certeza de que hay una condición natural (podríamos decir, de manera redundante, una naturaleza natural) del tiempo que está más allá de lo que nuestra disciplina abarca. Las “experiencias de guacas” delatan esta misma ambigüedad: la ocasión de “agarrarlas” es fugaz e irrepetible, pero es un evento que se repite al unísono y provoca eventos repetidos, como las avalanchas y las maldiciones. Ambas dimensiones, repetición y no repetición, hacen parte del fenómeno. Por esto, creo que no es posible abandonar la no repetición del tiempo porque sea un dato de “sentido común”, es posible que sea también una elaboración cultural. Leach es un ejemplo de aquellos buenos antropólogos ingleses que no pueden negar la “condición natural” de la experiencia moderna del tiempo.

Jack Goody parte de la constatación de que los sistemas sociales necesitan cierta organización del tiempo y de que esa organización comprende tres aspectos: 1) sistemas de medición del tiempo basados en ciclos cósmicos y humanos; 2) la asignación y fijación del tiempo por los individuos; 3) un conjunto de actitudes hacia el pasado, el presente y el futuro (Goody, 1968: 30). La presentación del problema en la versión de Goody presupone que los estudios posibles sobre el tiempo, desde las Ciencias Sociales,

sólo podrán ser entendidos en los términos de sus tres posibilidades. Problemática es la naturalización del tiempo al conjeturar que las sociedades organizan un tiempo pre-existente que será medido, situado y fijado en relación con pasado, presente y futuro. Ese tiempo pre-existente aparece como externo a la vida social, un tiempo natural que las sociedades introducen de diferentes maneras en los calendarios, la organización de la vida laboral, en la configuración de la memoria, etc. La existencia de las guacas materializa el pasado. Si no existieran como cosas “de los antiguos”, pasado sería una palabra sin sentido. De hecho, en el sur de Nariño, las personas distinguen épocas por tipos de objetos enterrados: la época de los infieles por los infieles y la época de la conquista por las guacas.

En mi Tesis de Maestría, mostré que existe un complejo vínculo entre la idea moderna de tiempo, y de las prácticas asociadas a ella, y cierta teoría del cuerpo en la que los humores y la astrología juegan un papel decisivo. De allí que la melancolía, “la distancia entre mi ahora y nuestro entonces”, devenga el dato cultural más característico del tiempo en la modernidad. La melancolía, esa condición del cuerpo, pero sobre todo como condición social y simbólica que permite un encantamiento con el individuo excepcional (artista, científico, exitoso en los negocios), justamente por su relación con el tiempo y, por ende, con Saturno (cfr. Suárez Guava, 2007a). Las guacas, en diferentes manifestaciones, son también cuerpos: es el cuerpo del encantado y se mete en el cuerpo del encantado. Pero, a veces, cuando los lugares tienen nombres de personas, son también un cuerpo humano (cfr. Acero, 2010). Y decir cuerpo es decir el primer lugar, el espacio por excelencia (Lefebvre, 2004) donde se realizan las experiencias de espacio y de tiempo y donde cobran sentido las “experiencias de guacas”.

La acción de las guacas, como vimos en el caso de la romana de Murillo, no se limita a provocar movimientos de tierra o a proveer riqueza. Las emanaciones del oro enterrado afectan el cuerpo de quienes entran en contacto con ellas. Esas emanaciones no tienen nombre; para la mayoría de las personas en el norte del Tolima, las llaman “un vaho”. Saben que ese vaho “pica”, produciendo, por lo general, una enfermedad de la piel. Puede ser una llaga o una especie de lepra. El vaho, a la postre, “seca” a las personas. Don Roberto Gómez llama a ese vaho “yelo de guaca” y lo equipara con el “yelo de muerto”, un efluvio del cuerpo de los muertos que afecta naturalmente a los niños y es usado en trabajos de brujería. En el sur de Nariño, ese vaho tiene nombre, lo llaman “solimán” o “sulimán”. Dicen que “negrea” y seca a las personas. Estas consecuencias del contacto con las guacas, a veces, son irreversibles, y otras veces pueden recibir un tratamiento, que varía entre Nariño y Tolima; es decir, a veces el tiempo es reversible y otras veces no. Por esto mismo, podemos afirmar, a diferencia de Leach (1971), que la experiencia del tiempo como una serie que no se repite también es un producto cultural y está cargada de representaciones sociales, a la manera de

Durkheim (1993, 1999). Por tanto, puede ser objeto de análisis antropológico y no es la verdad última sobre qué es el tiempo.

Tal vez, los únicos autores que no llegaron a la conclusión de que el tiempo objetivo es aquel que no se repite, pese a la cultura, hayan sido Durkheim (1993) y Hubert (1946). La breve discusión de Durkheim sobre las categorías fundamentales del entendimiento supone que ellas provienen de la religión: es decir, que nuestras ideas de espacio, género, causa, tiempo, tienen un primer origen en la necesidad social de distinguir lo posible sagrado de lo posible profano. Ya Hubert, en 1902, había publicado un breve texto sobre la representación del tiempo en la religión y la magia y se había dado cuenta de que, en esos contextos, el tiempo no tiene la misma forma que por fuera de ellos (1946). De esto saca las primeras grandes conclusiones sobre el tiempo en antropología: el tiempo de la religión y la magia es discontinuo, cualitativo y heterogéneo. Un argumento que será retomado por Durkheim (1993) es que el calendario, al cabo, no es más que la disposición alternativa de tiempos sagrados entre tiempos profanos. Eso son los días festivos. Así que, pese a que uno no sea religioso o creyente, la práctica del día de descanso lo vincula con lo religioso que hay en el tiempo. Durkheim define al tiempo como un “cuadro abstracto que enmarca todas las temporalidades individuales” (cfr. Durkheim, 1993 [1912]). Se deduce que cada sociedad representa ese cuadro abstracto en los calendarios; también, que el calendario define el *ritmo social* y los desplazamientos y emplazamientos de los grupos sociales en ciertos espacios, en ciertas ocasiones.

Pero ese cuadro abstracto, según argumenté acerca de iconos de tiempo (2007), puede también estar dispuesto en cosas. En el centro de Colombia, hay un cuadro abstracto de tiempo en una forma estereotipada de despedida, a la vez temeraria y fatalista. Los jóvenes de los barrios populares de Bogotá suelen despedirse diciendo: “Suerte y muerte: calavera andante”, o “Suerte y muerte: puñalada en la frente”. ¿Qué hay, sino un reducido modelo de las posibilidades de eventos en la vida? Pero de las “experiencias de guacas” también podríamos extraer, en un análisis juicioso, el sistema mínimo de relaciones temporales. En esa medida, las guacas serían, también, un cuadro abstracto de tiempo. No un calendario, que tiene relación con él, sino un sistema de posibilidades de eventos que enmarca las temporalidades de los individuos que se las encuentran o que podrían hacerlo. Por el mismo camino, podríamos decir que el sistema de lugares guaca es un cuadro abstracto de espacio, y considerar la posibilidad de que hagan parte de un sistema de clases de cosas que en su interrelación crean el espacio definiendo los lugares (Durkheim y Mauss, 1996; Lévi-Strauss, 2006). Una postura relativista argumentaría, como lo hace Hall (1973), que en diferentes culturas las personas habitan diferentes mundos sensorios.

La escuela sociológica francesa ha tenido un fuerte impacto en el desarrollo de los estudios sobre el tiempo, mucho más que sobre el estudio del espacio. Una rama de la sociología ha centrado su interés en el *ritmo social*, antes que en los calendarios. Pronovost (1986) agrupa las tendencias en el estudio del tiempo, desde la sociología, en cuatro tipos⁴. Así, por ejemplo, según Pronovost, las sociedades agrarias viven en un tiempo estático, lentamente acompasado, que mira más hacia el pasado que hacia el futuro. Creo que los desarrollos de la sociología del tiempo constituyen la precaria aplicación de un principio con dimensiones profundamente antropológicas. Rosaldo (1991 [1989]), por su parte, ha propuesto un concepto análogo que atiende una de las particularidades del ritmo social adecuándola a la *imprevisibilidad* y a la *improvisación* que observa el antropólogo en las citas y rituales indígenas: la gracia social. En mi opinión, lo que evidencia la inconformidad de Rosaldo con la visión más clásica del tiempo indígena es la disonancia (cfr. Páramo Rocha, 1992) entre tiempos no modernos y tiempos modernos. Esa disonancia es ocultada por los estudios antropológicos que, al objetivar el tiempo nativo en cualquier contexto, construyen calendarios que pretenden resumir su tiempo en un cuadro abstracto ajeno a la práctica (cfr. Bourdieu, 1977). El problema que esto representa no radica en que el tiempo no se pueda disponer en un cuadro abstracto, sino en la naturaleza de dicho cuadro, la forma en que vertimos los eventos.

Una tarea de la antropología del tiempo, en la tradición durkheimiana, será encontrar esos cuadros abstractos de tiempo, cuya única forma ha sido la de los calendarios. La preocupación mía ha estado separada de los calendarios indígenas. La antropología del tiempo que propongo se distancia de los calendarios porque esa búsqueda puede obviar formas más elementales que sirven para enmarcar eventos; en esa medida es metodológicamente inconveniente. La mayoría de calendarios indígenas que presentan los etnógrafos responden a una elaboración del investigador y no a una elaboración émica de los sujetos de la investigación. En términos de Bourdieu (1977), la elaboración de calendarios indígenas es fruto de una ilusión escolástica que despoja a las prácticas sociales de todo lo que les es propio y, en cambio, introduce la distancia académica, la mirada distante, ajena a la vida cotidiana. En muchos casos, el esquema muestra más de la sociedad de la que parte el investigador que de la sociedad donde se lleva a cabo el estudio (Cfr. Bourdieu, 1977). Otros creen que podría mostrar los

⁴ Estos son: a) el tiempo en términos de sociedades específicas, ritmos sociales, discontinuidades temporales y la organización del tiempo de acuerdo con el entorno; b) estudios sobre la administración del tiempo; c) sociología del tiempo libre y del ocio; d) la reorganización del tiempo laboral y los cambios en la relación entre trabajo, educación, vida familiar y ocio. En todos los casos, buscan relativizar los ritmos sociales de diferentes grupos de población.

prejuicios de la sociedad de quien investiga acerca de la sociedad donde investiga (Cfr. Fabian, 1983).

Sin embargo, es un hecho que los contextos en los que trabajo sí reconocen fechas críticas en las cuales se manifiestan las guacas. En el norte del Tolima se sabe que en las noches del jueves y viernes santo “las guacas alumbran”. En esas ocasiones, quienes tienen idea de los lugares donde se manifiestan las guacas van a “aguaitarlas”. Este término, para la espera sigilosa, es usado también en la cacería. En el sur de Nariño, las guacas se muestran en las noches del uno al dos y del dos al tres de mayo. La fecha, que es la misma que en el norte del Tolima, se reconoce como “el día de la Santa Cruz” y esa tarde la gente espera una “borrasca” producida por Juan Ruiz; es conocida en Nariño como “la velada de las guacas”. Hay una clara transposición de dos tipos de cosas en estos dos momentos del calendario en los Andes colombianos: guacas y cruces. Si, como afirman en ambos lugares, una guaca es un entierro esperando a ser desenterrado, la cruz es un entierro desenterrado esperando a ser enterrado. Una tesis atrevida se debería preguntar si la guaca es un tipo de cruz y si la cruz es un tipo de guaca. En cualquier caso, es notorio que existe una estrecha relación entre las riquezas enterradas y el calendario litúrgico. En el valle de Mantaro, Perú, llaman, además de huaca, “tapados” a estas riquezas enterradas. Se muestran como llamaradas ardiendo en la noche del primero de agosto, cuando empiezan los vendavales (Fernández, 2008; Kato, 1991, 1995). Hay, evidentemente, una relación entre las manifestaciones de las guacas y el tiempo ambiental. Pero es una relación de difícil comprensión para nosotros, porque las guacas no se manifiestan cuando hay borrascas; hay borrascas porque las guacas se manifiestan y es posible que la borrasca sea una parte de la misma guaca.

Creo que esta paradójica oposición entre lo socialmente determinado y lo que es natural y externo (p. e, los ciclos estacionales y la secuencia día-noche-día) es uno de los problemas que arrastra la visión sociológica y antropológica del tiempo. Más aún, el problema del tiempo como representación social o como ritmo social vinculado con los calendarios, que, a su vez, se relacionan con los ciclos naturales, muestra un aspecto discordante. O el tiempo es una representación social, es decir, independiente de lo natural, o es una elaboración socializada de los ritmos naturales. Este vicio ya está presente en la argumentación de Durkheim. Me detendré, brevemente, en esta discusión.

Carbonell Camós presenta un argumento sobre dos conceptos, tiempo ambiental y tiempo social, a la vez que señala el papel de fundadores de este tipo de estudios al texto sobre el tiempo esquimal de Mauss y Beuchat (1971). El argumento es que la sociedad dispone del calendario para manejar el tiempo ambiental, pero, a su vez, la experiencia del agricultor contradice la espera que le dicta el calendario; en suma, el tiempo ambiental se impone al tiempo social. El calendario representa al tiempo social, pero la experiencia no es calendárica, sino ambiental. El tiempo ambiental, antes que

ordenado y cíclico, lo presenta Carbonell Camós a través de las palabras de Josep Pla, como "inconstante, variadísimo, sorprendente, y su variación es inimaginable" (Pla, *Obra Completa*, vol. 35: 278, en Carbonell Camós, 2001). La discusión antropológica en torno al problema de la relación entre el tiempo social y el tiempo ambiental se resume en dos posturas: 1) la de Mauss y Beuchat (1971), según la cual las oscilaciones ambientales (sucesión de estaciones) no son la causa determinante, sino simples indicadores de las variaciones estacionales de la vida social; y 2) una versión contraria, que subordina la actividad social a las exigencias del medio ambiente, con el muy particular ejemplo del clásico estudio de Nilsson (1920) sobre las formas primitivas de registrar el tiempo.

La salida de Carbonell Camós es una posición intermedia que acepta dos posibilidades: o bien el ritmo social trata de arrastrar al ambiental, como ocurrió tras la muerte de Jesús, un hecho social consigue un efecto ambiental (no olvidemos que el estado del tiempo y los fenómenos atmosféricos han sido dotados de carácter- p. e, a los huracanes se los nombra), o bien la variación ambiental suscita la memoria social, como ocurre en Macbeth, la tempestad activa la posibilidad de ocurrencia de una tragedia (Carbonell Camós, 2001). Las “experiencias de guacas” en las que el tiempo histórico, el calendario, se trueca o se retuerce, y el tiempo ambiental sufre modificaciones (ocurren tempestades o “borrascas”) nos ponen delante de un buen lugar para pensar si esta oposición será falsa. Las “experiencias de guacas” abren la posibilidad de pensar el tiempo y sus asociaciones posibles por fuera del recurrente tema del ritmo social implícito en los calendarios, el registro del tiempo, los trabajos sociológicos sobre uso de tiempo libre, la secuencia cíclica o la duración lineal y recuerdan que el campo semántico de la noción de tiempo es bien amplio: el clima, el temperamento, la asociación entre el tiempo y la verdad descubierta, la fortuna, la muerte, entre otras, todas ellas concurrentes en las manifestaciones de la riqueza enterrada.

El estudio de Mauss y Beuchat (1971) es un trabajo, como reza el subtítulo, sobre morfología social. Su primera conclusión tiene que ver con la materialización concreta en la distribución espacial de los ritmos de vida social. En esa medida, puede decirse que también es un estudio fundador de la antropología del espacio. No queda materialidad de la organización del tiempo como de la del espacio. Las sociedades esquimales varían de acuerdo a apogeos e hipogeos de vida social, concretamente, en la distribución espacial de su cultura material. En invierno se reúnen y en verano se disgregan, de tal forma que un arqueólogo que encontrase evidencias de estos dos momentos de la misma sociedad podría pensar que se trata de sociedades distintas. Lo que cambia, en principio, es el tiempo; a la postre, lo que queda, es el espacio. Y con las guacas ocurre un fenómeno afín. Tiempo y espacio se construyen mutuamente. Los lugares guaca son espacios del pasado y eventos del paisaje. Las guacas constituyen la materialización espacial de eventos críticos del pasado que pueden cambiar el presente. Así ocurre con Juan Díaz, el

alto “que tiembla”, con Juan Ruiz, el nevado que envía volcanes, y con el Cerro Gordo, que es un gran depósito de agua en Aldana. La guaca sería un concepto espacio-temporal colectivo; no de cada individuo, a quien le ocurre, sino un hecho concreto que debe ser aceptado como parte de la naturaleza del espacio y del tiempo. Pero esto sería muy durkheimiano.

Tres problemas encuentra Munn (1992: 95-96) en la conceptualización del tiempo en Durkheim: 1) el tiempo personal debe existir de alguna forma para poder ser influido o colonizado por el tiempo social (a Munn le molesta la ausencia de poder en el individuo); 2) retomando una crítica de Gell, encuentra que la noción de *categoría* es ambigua ya que mezcla categorías culturales inconstantes con las formas mentales de la estética trascendental kantiana; 3) aunque el tiempo es una representación colectiva o una “categoría”, no relativa al movimiento, mantiene escondido el carácter de ritmo social. Gell, por su parte, muestra que la herencia racionalista de Durkheim, que lo opone a Hume y la tradición empirista inglesa y lo acerca a Descartes, Leibniz y, sobre todo, a Kant, está detrás de su conceptualización del tiempo como categoría de pensamiento sin la cual es imposible experimentar el mundo objetivo (Gell, 1992: 11-13). Así, la crítica se dirige a mostrar que su visión del tiempo como categoría a la manera kantiana nada tiene que ver con lo que Kant quiso demostrar en *La crítica de la razón pura*. El mérito del pensamiento de Durkheim, según Gell, está en haber dirigido la atención hacia el rol de la acción colectiva en la formación del conocimiento temporal (Gell, 1992: 11). Su debilidad, como en el caso de Munn, es olvidar el lugar del individuo, la agencia y la práctica.

Sin embargo, creo que esto podría resolverse con un paso intermedio, que le hizo falta a la conceptualización de Durkheim (1993). Es probable haya sido así porque no pretendía resolver el problema del espacio o del tiempo, sino de las formas elementales de la religión. Lo que dice es que en la religión está el origen de las categorías de entendimiento. Y que estas, donde fuere, organizan al mundo en dos ámbitos excluyentes: lo sagrado y lo profano. Las formas que adopten lo sagrado y lo profano, en relación con las categorías, no le importan. A quienes queremos estudiar el espacio y el tiempo sí. El paso intermedio tiene que ver con la vida concreta o con cosas y prácticas que nos permitan remontarnos a la teoría. Ese paso intermedio, creo, lo dieron, en dos momentos y contextos muy distintos Vasco (2002a) y Lévy-Bruhl (2003). En vez de categorías, podríamos hablar de conceptos y, para no perder el rumbo etnográfico, deberíamos hablar de cosas-concepto (Vasco, 2002a): cosas espacio-tiempo.

En su examen de la noción de “tiempo estructural” que Evans-Pritchard expuso en *Los nuer* (1977), Munn (1992: 99) encuentra una exposición del tiempo como noción estática. Encuentra que el relativismo culturalista, de autores como Whorf y Geertz, inscribe en la cultura como un todo la des-temporalización de la experiencia. Para

Geertz (1987b), la cultura balinesa muta la experiencia reformulando la interacción en términos de un presente imperecedero de contemporaneidades estereotipadas; es decir, al constatar que el presente es eterno, toda novedad no es más que la reactualización de algún evento culturalmente clasificado. En este sentido, el tiempo no corre ni se fuga, sino que se desliza pesadamente, actúa sin pasión, por el telón de fondo que es la cultura.

Esta noción estática de tiempo no satisface a Munn, porque ella cree en la posibilidad de acción de los individuos. Por esto reconsidera la noción de time-reckoning. En general, el registro del tiempo es constituido no meramente en la referencia conceptual a un sistema codificado, más bien se constituye y existe operacionalmente en la presencia del actor como punto de referencia y como parte del proyecto que encadena el pasado, el presente y el futuro. Los actores construyen su propio tiempo en las relaciones particulares que forman entre ellos mismos (y sus propósitos) y los puntos temporales de referencia. Este proceso es llamado por Munn, siguiendo a Johanes Fabián, "temporalización": el tiempo como un proceso simbólico continuamente producido en las prácticas cotidianas; proceso que avanza de múltiples formas y compromete con diversos grados de atención a las dimensiones temporales durante el curso de un proyecto. La constante presencia del tiempo es intrínseca al registro de sí mismo (Cfr. Munn, 1992: 104-105; Fabian, 1983).

Para Munn, paralelamente, el registro del tiempo se refiere al uso de categorías culturales o de eventos contingentes para "decir el tiempo" y para "medir la duración". Las categorías relevantes serán segmentos de procesos naturales o actividades humanas en intervalos sucesivos, que devienen registro del tiempo porque definen puntos de referencia. El registro del tiempo es una forma particular de "comportamiento frente al tiempo" (Munn, 1992: 102-103). Su interés se resume en la idea de que el tiempo se construye en la práctica, no solamente es vivido sino que es construido en la vivencia. Es en esas vivencias donde debe empezar el estudio del tiempo.

Pero lo mismo se ha dicho del estudio del espacio. Lefebvre (2004) propone distinguir analíticamente el espacio como concebido, como percibido y como vivido en el supuesto de que, finalmente, todo espacio es aprehensible desde la vivencia. La antropología, en general, ha enfatizado la noción de territorio en tanto espacio vivido (García, 1976; Vasco 2002c, 2002d). Esa opción por el tiempo y el espacio vividos es acorde con los principios generales de mi investigación: partir de lo concreto para remontarse a lo más general; es un asunto igualmente considerado por Vasco (2002a).

En los Andes colombianos, el tiempo y el espacio "se dicen" a través de conceptos objetivamente vividos: las guacas (entre otras cosas-concepto que este ensayo no considera). Transcribo mis conclusiones previas sobre el fenómeno para poder

ilustrar de qué manera se constituye un sistema de relaciones que parte de las vivencias concretas (Suárez Guava, 2009: 391):

“Una guaca es, en principio, “una riqueza” (oro, esmeralda, objeto cargado de valor) que se encuentra oculta, pero se muestra ocasionalmente... podríamos ampliar la definición y decir que una guaca es una cosa oculta dentro de otra y es la cosa que cubre a la primera. Es contenido y continente, ambos preciosos y terribles. Una guaca es una cosa que es dos y es dos cosas que son una. Es una cosa dentro de sí misma y la misma cosa afuera de ella... Es una fuerza que no cesa, que provoca lo que ocurrió y lo que sigue ocurriendo... Una guaca es Juan Díaz que es Juan Ruiz, y es el Nevado y el encanto, es el cerro y el hombre que sufrió la misma suerte de Armero...”

Las guacas, por tanto, no se reducen a la riqueza, son un concepto ordenador de relaciones de distintos órdenes. Puede explicar accidentes del paisaje cultural (los cerros, las lagunas, los nevados, los volcanes) o la vida persistente de lo que está enterrado (oro, vaho, solimán). Este concepto es una noción de origen indígena que ha provocado largas inversiones de tinta (cfr. Acosta, 1962; Bernard, 2008; Cieza de León, 1995; Gutiérrez Estévez, 1988; Rosenblat en Garcilaso de la Vega, 1943: 317; y muchos otros), pero que no se rinde a la inteligencia de la tinta, salvo en lugares que no la nombran, como en el *Yawar fiesta* o *Todas las sangres*, de Arguedas; una noción indígena intrínsecamente relacionada con la forma del mundo: la forma del espacio (contenido y continente) y la forma de tiempo (lo que ocurrió y lo que sigue ocurriendo) (cfr. Suárez Guava, 2008, 2009, 2010).

Sin embargo, es también un concepto colonial, allí es que se encuentran las primeras “experiencias de guacas” registradas. Las guacas, extendidas desde la selva del Darién hasta el Río de la Plata, ocurren al unísono en las mitologías de conquistadores y conquistados que pretendieron arrebatar a la tierra el oro americano. La guaca es, para numerosas personas del norte del Tolima, la explicación última y fabulosa del evento casi mitológico en el que la tierra dio botes y cubrió lo que estaba descubierto y descubrió lo que estaba cubierto. Pero lo mismo se dice del Nevado Huascarán, que en mayo de 1970, tras un poderoso temblor de tierra, envió una avalancha de nieve que sepultó al pueblo de Yungay, en la sierra peruana. El Huascarán es una huaca (Oliver-Smith, 1986; Bode, 1989). Y, tanto en el norte del Tolima, como en la Sierra peruana, estos dos nevados son lugares emotivos y que movilizan las emociones: son lugares con temperamento y lugares objeto de sentimientos. Son las emociones las que permiten la existencia de los lugares, por eso están vivos y sirven para articular la experiencia de vivir (Tuan, 2007; Hirsch y O’Hanlon, 1995). En estos dos nevados, las personas reconocen cierto espíritu y cierta personalidad asociados (cfr. Acero, 2010; Tuan, 2007: 444). Guaca es, por ende, un concepto vivido.

Quiero, para finalizar esta sección, aventurar una relación ardua que le debo al antropólogo Carlos Páramo. Estos eventos se encuentran muy vinculados con *cuti*,

devolverse o “dar la vuelta”, una noción fundamental del mundo andino. Fue Alberto Flores Galindo (1986) quien con mayor agudeza vislumbró el poder de esta noción en *Se busca un Inca*, un conmovedor ensayo sobre la persistente emergencia de revoluciones indias en los Andes centrales en las que la certeza de un próximo “pachacuti” anima la revuelta social. Cuti, empíricamente, se manifiesta en un “volcamiento” de la tierra. Un pachacuti es, estrictamente, un evento en el que la tierra se convulsiona, tiembla, se vuelve al revés. En amplio sentido, es cuando el mundo se renueva o cuando el mundo llega a su fin (Imbelloni, 1946, Páramo Bonilla, 2009). En Colombia, como vimos, se le llama “volcán” al evento en el que la tierra da botes: todo volcán es un pachacuti en potencia. Y las guacas, en su esquiva manifestación, provocan vuelcos de tierra, pequeños pachacutis. En Aldana, la tierra da botes durante la cosecha de papa, cuando con el cute, una herramienta para cosechar que “se cría en el monte”, se vuelca la tierra para extraer los tubérculos y, al tiempo, se amansa al monte (cfr. Reina, 2010; Clavijo, 2012; Rivera, 2010). Por ende, las guacas son la posibilidad de una revolución del mundo, un mundo al revés o revolucionado. Por eso se mueven por debajo de la tierra y en su movimiento dejan al descubierto lo que estaba enterrado y entierran lo que estaba descubierto (cfr. Suárez Guava, 2010), se trae el pasado al presente o se entierra el presente en el pasado. La pertinencia del estudio de las guacas como eventos y lugares se soporta en que, dado que el pasado está enterrado, vuelve cuando sube a la superficie. Los lugares son eventos guardados y los eventos son lugares escondidos. En su posible relación con cuti, las guacas son la manifestación concreta del tiempo y el espacio en el mundo andino.

Las guacas son, por lo pronto, a un mismo tiempo, cosas, lugares y eventos. Si encuentro que las guacas se relacionan de acuerdo con cierta lógica (Páramo Rocha, 1989) puedo decir que el tiempo y el espacio que delatan tienen una forma particular: será, por lo pronto, el espacio-tiempo de las guacas: una modalidad de pachacuti en potencia para deconstruir la historia y la geografía modernas. Las guacas son la oportunidad de nuestra antropología para replantear las categorías con las que pensamos lo social; suponer que el tiempo y el espacio pueden ser diferentes de lo que la modernidad ha creído a través del examen de otras formas de decir el tiempo (Munn, 1992) y el espacio, ateniéndonos a otras lógicas igualmente prácticas (Bourdieu, 1977) en busca de entender otros mundos posibles (Páramo Rocha, 1996) o teorías de mundo.

Al cabo, las nociones de tiempo y espacio con las que trabajamos los antropólogos no deberían permanecer intactas; que por lo menos sean contaminadas por el contacto con las guacas.

La fuerza de las guacas: sustancias de vida y sustancias de muerte

Pese a que las “experiencias de guacas”, como vimos, pueden ser una excusa para poner en discusión la antropología del tiempo y del espacio, su naturaleza fundamental, la que les permite ser lugares y eventos es, según afirman en Murillo y en Aldana, la cualidad de “tener un misterio”. Discurrir sobre “un misterio” corre el riesgo de tornarse una argumentación mística. Sin embargo, en la historia de la teoría antropológica hay quienes se han atrevido a pensar los misterios (cfr. Durkheim, 1993; Mauss y Hubert, 1971; Eliade, 1994), asunto extraño porque los misterios son, por definición, impensables. Voy a recoger algunos testimonios etnográficos que nos acercan al fenómeno y luego propondré una vía de comprensión, más que de análisis.

En la crónica de Cieza de León encontramos uno de los primeros documentos que menciona con insistencia la presencia de guacas en el mundo americano. Cieza de León hizo una particular correría por Sudamérica desde el tapón del Darién, donde fue parte de la colonización de Santa María la Antigua, hasta el Río de la Plata, en el actual territorio argentino. En su *Crónica del Perú*, es ambiguo el uso de la noción guaca, porque unas veces es sinónimo de deidad, otras es sinónimo de tumba indígena, otras es sinónimo de lugar sagrado y otras, finalmente, es el nombre de objetos particulares. Entre sus informaciones, es muy relevante la poderosa presencia de una Guaca en Manta (en el actual territorio de Ecuador) a la que los indios, cuando estaban enfermos, llevaban regalos (Cieza de León, 1995 cap. I: 161-162); dice así el cronista:

“Y en otras partes como yré recontando en esta hystoria, y en esta comarca afirman que el señor de Manta tiene o tenía vna piedra de esmeralda de mucha grandeza y muy rica. La qual tuuieron y posseyeron sus antecessores por muy venerada y estimada. Y algunos días la ponían en público y la adorauan y reuerenciauan como si estuuiera en ella encerrada alguna deidad. Y como algún Indio o India estuuiesse malo, después de auer hecho sus sacrificios yuan a hacer oración a la piedra: a la qual afirman que hazían seruicio de otras piedras, haziendo entender el sacerdote que hablaua con el demonio, que venía la salud mediante aquellas ofrendas.”

Una esmeralda que era adorada y reverenciada “como si estuviera en ella encerrada alguna deidad”. Esa cosa encerrada en la guaca, que podía ser una deidad o el demonio, aunque el cronista no lo aclara, era lo que hacía necesarias las ofrendas. Los indígenas llevaban dones a la guaca. Esos dones consistían en otras piedras, diríamos, otras guacas menores. Es como si la cosa encerrada en la guaca pidiera más de la misma naturaleza de ella misma. Había un intercambio: los indios contrataban con la guaca a través de guacas. Hacían arreglos con ella por favores, no por riquezas. La capacidad de trocar la enfermedad en salud es la especialidad de la guaca de Manta.

La situación colonial cambió todo eso. Las guacas contemporáneas cambian la salud por enfermedad. Y lo que dan es riqueza. El interés de Cieza de León por la

identificación de las guacas; es el mismo motivo que hizo de la conquista y la colonización una empresa ambiciosa de oro indio y del oro de minas que, en el orden del mundo colonial, estaría vertido generosamente en las tumbas indígenas o en los lugares conocidos como guacas, tesoros, encantos, tapados o botijas. Así, todo lugar sospechoso de riqueza se volvió guaca; basta con recordar la ambigua naturaleza de Juan Díaz. Según escribí en otro lugar (Suárez Guava, 2008: 278):

“Juan Díaz no murió, quedó encantado [en el Alto] y se volvió uno de los gobernantes de saltos, crecientes y volcanes. En el Líbano, al otro lado del Lagunilla, César Velandia (1993: 32) registró su presencia: Juan Díaz es “el rey de los tesoros” y “fue un hombre demasíadamente rico hasta que el señor lo encantó”. [...] Un encantado es [...] la víctima de una fuerza misteriosa y terrible. Esa fuerza misteriosa y terrible en el mundo colonial está objetivada en la cosa poderosa y terrible por excelencia: el oro[...]. Un encantado, como explica María Teresa Guava, mi madre, es una víctima del oro, es alguien o algo atrapado por el oro, alguien o algo que se perdió en una cárcel de oro. Y Juan Díaz quedó “en pena” o “encantado”, es decir, atrapado por el oro. El oro encanta y se mueve, el oro tiene pies y, cuando se encuentra por ahí tirado y tiene contacto con el agua, crece. El oro es la sustancia encantadora por excelencia. El mundo colonial cree que todo lo transforma y que es referencia de toda transformación. [...] El oro es materialización de una fuerza transformadora en el mundo colonial y es el lugar en donde, de forma terrible, se encontraron las mitologías europeas y americanas.”

Juan Díaz resume una mitología colonial en la que el oro es la materialización de la riqueza. Una riqueza poderosa que hace destinos y cambia destinos, pero una riqueza de origen americano. Esa riqueza se cristaliza también en otras manifestaciones poderosas, como las esmeraldas (cfr. Páramo Bonilla, 2011). Juan Díaz es, entre otras cosas, un encantado o alguien que “se encantó”. Encantarse, la definición es de Mauss y Hubert (1971), es ser víctima de una fuerza terrible. Esa fuerza, ese misterio, es lo que le permite moverse y mover al mundo. Y las cosas que se mueven por sí mismas tienen fuerza, pero, sobre todo, puede decirse, están vivas. Las personas, en los Andes colombianos, saben que el oro está vivo. Don Roberto Gómez, en Murillo, explica una teoría del oro que lo considera, junto a la esmeralda, “el único metal vivo”. Según él, pero este es un conocimiento al que asienten los hombres mayores que escuchan, el oro se mueve por debajo de la tierra, crece con el agua, se va en avalanchas o volcanes y; “pica” al que lo toque sin precaución. La riqueza es peligrosa: encanta y pica. Esta teoría del oro no sólo no difiere, sino que complementa, la de las guacas.

Aparte del norte del Tolima, he encontrado otros referentes en el mundo andino. El mayor problema parece tener que ver con la naturaleza del oro indígena o del oro en veta, que son riqueza antigua. María Inés Reina (2010: 22-23) explica la particular sustancia que se desprende de las guacas en Aldana, en la frontera colombiana con Ecuador:

“Por eso hay que tener cuidado a la hora de sacar una guaca, porque de la guaca no solo sale oro, de ella salen unas emanaciones de polvo o relámpagos que le hacen daño a los hombres que están sacándola. Entonces la guaca es riqueza y enfermedad al mismo tiempo. La señora Luz de Reina afirma:

Las guacas traen enfermedad. Que una vez, a un señor, le encargaron llevar a una casa un baúl viejo, pero no le dijeron que era una guaca recién destapada, por la curiosidad de ese hombre no cumplió la promesa de no abrir el baúl y lo abrió sin saber que era una Guaca y no tenía aguardiente ni cigarrillo para ahuyentar el mal espíritu, abrió el baúl y salió el Sulimán. Este señor al poco tiempo se enfermó de gravedad y murió ya que los médicos no podían curarlo.

En otra entrevista, la señora Clara Luz de la Vereda el Chaquilulo decía que le pedía a Dios que no se le fueran a aparecer las guacas.

Que no me vaya a hallar ninguna guaca, por decir de la noche a la mañana, eso sí le rezaba yo a la Santísima Trinidad que me dé con mi trabajo, porque las guacas que lo enfermaban o le daba al que propiamente tiene, y cuentan que la señora vive enferma, vive enferma que es por las guacas, porque ella dizque cogió mucho las guacas.”

El sulimán o polvo de las guacas es la enfermedad que ataca a aquellas personas que sacan una guaca sin protección, por eso se llama “el mal de la guaca”. La señora Luz lo llama el “sulimán”.

En Aldana, además de ser la riqueza enterrada, la llama ardiente que se ve en “la velada de las guacas” y el lugar concreto donde están el entierro y la llama, la guaca es una entidad que “da” oro o enfermedad. Hay un sistema de intercambios donde la guaca da y, en consecuencia, es a la que se le da. Es una entidad que tiene capacidad de decisión y, por supuesto, tiene temperamento, tiene carácter. Las guacas, tanto en el norte del Tolima como en el sur de Nariño, tienen una noción afín, que a veces las reemplaza: la suerte. En realidad, ponerse a buscar guacas es una forma de “tentar la suerte”. Las guacas mismas son “la suerte” que “le toca” al afectado o beneficiario. Yo he propuesto que, al menos en el norte del Tolima, la suerte es objeto de intercambios que se realizan en toda modalidad de entierro (cfr. 2009). Las guacas son depósitos de suerte, o cosas a través de las cuales se puede contratar con la propia suerte.

La paradoja es que la suerte es una de las caras del destino. Y la suerte misma es como una fuerza que corre hacia su dueño, así este insista en eludirla. La otra cara del destino, en el norte del Tolima, es “la muerte”. En los ejemplos de “experiencias de guacas” que he venido refiriendo, las guacas son proveedoras de suerte y muerte (Suárez Guava, 2009). Así que mientras una sustancia que dan, la riqueza, es suerte, la otra, el vaho o el sulimán, es causa de muerte y, puede decirse, es una sustancia de muerte. Los mecanismos para ahuyentar la sustancia de muerte de las riquezas enterradas pueden ser leídos de dos formas complementarias. La sal, el cigarrillo, la daga (machete o cuchillo) y el aguardiente son elementos de protección, conocidos como “contras”. En esa medida, serían una especie de armas para enfrentar a la guaca. Sin embargo, en el centro de Colombia y el mundo andino en general, son también elementos ofrecidos a los mohanés o a los espíritus de las montañas, los nevados, las lagunas y los páramos para asegurar su generosidad. Así que otra lectura de la naturaleza de esos elementos en la búsqueda de guacas es considerarlos como regalos que permiten hacer un contrato con la guaca o con

“su dueño”. Estos regalos aseguran el intercambio. Los contratos, nos explica Mauss en su texto clásico sobre el don (1971), suponen un intercambio de dones y los dones circulan gracias a una fuerza que confunde personas y cosas. Así ocurre con Juan Díaz, pero no es un caso aislado en los Andes.

Gerardo Fernández, en el altiplano aymara de Bolivia, se encontró con un ser aterrador, que reconocen los habitantes de la comunidad Santiago K: el “Anchanchu”. Según explica este autor (2008: 124):

“*Anchanchu* habita en las cuevas y cárcavas solitarias del altiplano, e induce en sus víctimas la locura a través de la simple contemplación fascinadora de su imagen, así como a partir de la avidia y codicia de los humanos que el *anchanchu* provoca, tentándoles con la posesión del “oro vivo”, del cual es dueño y custodio, y que es capaz de hacer nadar en la abundancia, durante toda la vida, a su poseedor. El “oro vivo”, cuyos fulgores azules, rojos y blancos persiguen los campesinos del altiplano la víspera del primero de agosto, está constituido por figuritas de animales de oro que, al desplazarse, producen los destellos característicos. Es necesario, la víspera del primero de agosto, reconocer esos fulgores y, una vez localizados[...], orinar en la dirección de los destellos y cortar el aire con un cuchillo, mientras se hace la señal de la cruz. La marca del orín y la señal de la cruz en el suelo indican el lugar donde debe hallarse el “oro vivo”. De no hacer este pequeño ceremonial, el ávido buscador de tesoros sólo encontrará, al excavar el lugar, una olla antigua repleta de sapos, en lugar del ansiado “oro vivo” que habrá penetrado de nuevo hacia el interior de la tierra⁵. ”

Así que podemos señalar que una de las modalidades del misterio de las riquezas enterradas consiste en el “oro vivo”. Allí, en la vida de la riqueza, está el misterio. Este oro tiene fuerza porque está vivo; su fuerza, que es su vida, es su misterio. Ese misterio desborda el contexto colonial y sobrevive en eventos, cosas y lugares contemporáneos.

Tres ejemplos de riquezas contemporáneas en el mundo andino. Don Roberto Gómez me contó, y lo ha hecho con cada grupo de estudiantes que ha visitado la región en los cursos de etnografía, las historias de la romana de oro y de una esmeralda “en forma de patico”, que fueron halladas en Murillo. Dice que ambas eran guacas. Ambas fueron encontradas por campesinos pobres y ambas fueron robadas por hacendados ricos que “engatusaron” a los primeros⁶. Esas riquezas, y, según dice él, todas las que se han encontrado, terminan en Bogotá, en el Museo del Oro. Un símbolo de la nación, dependencia del Banco de la República, termina siendo ¡el depósito final de las guacas en Colombia! Podría especularse que el Museo del Oro, hasta hace pocos años único en su género, presenta la poderosa ambigüedad de ser el depósito de la riqueza antigua, pero la representación por excelencia de la riqueza de un país moderno. Hay allí una

⁵ Las cursivas son del original.

⁶ La noción de humildad ha resultado un lugar fértil de reflexión. El antropólogo Carlos Páramo (2011) ha señalado la importancia de la humildad en la consecución de las esmeraldas en el occidente de Boyacá. En este caso es de vital importancia la relación de los guaqueros con la tierra y la intención con la cual trabajan.

especie de “tesoro nacional”. En Perú, Peter Gose (1986) encontró un fenómeno similar, pero con detalles que varían. Al sur de Cuzco, los habitantes de Huaquirca creen que los Wamanis, espíritus de las montañas, son también los guardianes de las riquezas antiguas. Los campesinos creen que, eventualmente, los Wamanis bajan hasta Lima a depositar sus riquezas en el Banco Nacional del Perú. La incidencia de guaca, como concepto, es clara en eventos recientes y paradójicos que califican la apropiación de dinero de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) por parte de soldados del ejército colombiano como enguacamientos (cfr. Cetina, 2003).

Ya que hay riquezas contemporáneas que comparten “sustancia” con las riquezas antiguas, tendríamos que preguntarnos qué distingue la idea de riqueza en el capitalismo de estas ideas campesinas e indígenas que hemos explorado.

Weber (2001) es muy perspicaz cuando anota la ambigua situación de la riqueza en el encuentro entre el auge del capitalismo y la ética protestante. La rigurosa aplicación de la secularización de la vida “en regla”, del “trabajo profesional infatigable”, llevaron rápidamente a la acumulación de riqueza en los países que abrazaron el protestantismo. El “asceta puritano”, predestinado, se volvió un rico, cuyo objetivo no era la riqueza. Era claro que “la riqueza lleva consigo este peligro de recrearse en ella” (p. 197). No obstante, “el más grave de los peligros es el *desaprovechamiento del tiempo*” (p. 197). Así que el asunto se resolvió en que la riqueza acumulada era una evidencia de la vida ascética racional bien llevada. El rico, lo era gracias a sus obras; más adelante, la riqueza fue evidencia de las obras y de la vida ascética. Así que la riqueza era producto de la predestinación. Y llegamos al destino por diferentes caminos. Porque si bien la riqueza de las guacas está señalada desde tiempos antiguos y “la guaca no es del que la busca sino del que la encuentra”, la riqueza de las guacas nada tiene que ver con la vida después de la muerte, sino con lo que está vivo y enterrado. Por otra parte, suele ocurrir que la riqueza de las guacas se gasta rápidamente y no es evidencia de un destino posterior, sino del actual. Sin embargo, creo que Weber desconoce los lugares más concretos desde los que la modernidad reconoce a la riqueza.

En su texto, inspirador de todos los liberalismos económicos, el escocés Adam Smith (1985) comprende, de forma poética y sofisticada, que la “riqueza de las naciones” depende de la forma en que los Estados organizan el trabajo y sus productos. Incluso Engels, en su hermoso ensayo sobre la transformación del mono en hombre (1994), parte del mismo supuesto, según el cual el trabajo es la fuente de toda riqueza. Lo que se constata en todos los procesos de colonización y dominación, y en las informaciones sobre estas riquezas antiguas depositadas en la tierra, es que la riqueza no es producto del trabajo, al menos no del trabajo de la misma forma en que lo comprende la modernidad.

Marx (1977) usa tres nociones, que aparecen, una más que otras, en las informaciones etnográficas que he expuesto: propiedad, riqueza y trabajo. Las formas que asume socialmente la propiedad de los medios de producción es la estrategia de Marx para clasificar a las sociedades en estadios de evolución (1968). Sin embargo, asume como dada la noción de propiedad. Y resulta que la principal acepción de la palabra propiedad se refiere a la esencia de una cosa o entidad. En este caso, es importante volver sobre *El ensayo sobre el don* para aclarar que una propiedad probablemente sea una fuerza esencial socialmente atribuida a una cosa o entidad. Y que esa propiedad, en el caso de cierto tipo de cosas, es altamente contaminante. De lo hasta ahora expuesto resulta que una guaca suele ser *propiedad* de un encantado o de un espíritu de las montañas, de un poseedor antiguo que la enterró y de un enguacado contemporáneo, a quien le corresponde. La riqueza de la guaca es una forma extraña de propiedad disuelta entre personas, cosas y lugares. Pero estas riquezas no son producto de ningún trabajo, ya existen como parte de la naturaleza de las cosas, o de las propiedades de las cosas existentes. Para acceder a ellas, hay que estar destinado. Tristemente, pareciera asegurarse que, en estos contextos y en relación con este tipo de manifestaciones, el origen de la riqueza es el destino.

Lo paradójico es que la riqueza sí puede ser producto de “un trabajo” cuando la referimos al contexto de la brujería, en el cual los muertos son el intermediario por excelencia. La brujería, tanto en Tolima como en Nariño, usa las propiedades de la muerte y de la vida para hacer cambiar los destinos. Pero, en este caso, ya nos alejamos de Marx y nos aproximamos a Levy-Bruhl (2003) y a Evans-Pritchard (1976). Yo creo que la brujería opera un “trabajo” que es, en realidad, otra forma de contrato, otra forma de intercambio. Por otra parte, tal vez mucho más interesante, Marx (1946) inicia su obra cumbre afirmando que la riqueza en las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista es un gran cúmulo de mercancías. Su análisis del fetichismo de la mercancía, en última instancia, no hace más que mostrar que en esas sociedades ocurre un embrujamiento generalizado, un fetichismo, que oculta los mecanismos concretos de la producción.

Volvamos a las “experiencias de guacas” y a la noción de misterio. Al cabo, en el conjunto de cosas que en Colombia reconocemos como “entierro” parecen estar presentes sustancias que tienen la fuerza necesaria para lograr el destino o para luchar contra el destino. Dijimos que “el misterio” de las guacas se manifiesta en su capacidad para cambiar la suerte de su beneficiario o para enfermar de muerte a quien deviene objeto de su maldición. Ese misterio parece morar en dos tipos de sustancias: unas de suerte (todas las formas de la riqueza) y otras de muerte (vaho, yelo y sulimán). La propiedad de esas sustancias es su capacidad para transformar el mundo. Allí radica su fuerza. Las guacas condensan fuerzas contrarias en el norte del Tolima, tanto como en el sur de Nariño. Las guacas tienen una fuerza capaz de trastocar el mundo para bien o para

mal. Pero más allá de la fuerza que tengan, por las sustancias que contienen, *las guacas son esa fuerza*. Por eso devienen un concepto que se aplica, en contextos contemporáneos, para explicar las grandes transformaciones: las de la suerte de personas particulares, como las de la muerte de miles de personas (recordemos la tragedia de Armero o la posibilidad de un pachacuti).

La cuarta acepción de la palabra teoría, en el diccionario de la Real Academia Española, enuncia que, en griego antiguo, es “procesión religiosa”; es decir, modo de proceder o explicación de procedencia: la teoría es explicación de un orden de acción y de la procedencia de ese orden. Yo creo que las guacas, en cada localidad, hacen parte de una teoría de procedimientos en el amplio sentido de la palabra; las guacas hacen parte de teorías emic de las prácticas. Las guacas explican cómo proceder en el mundo en el que ellas son posibles y también explican cómo fue posible que ese mundo sea de la forma en que es. Guaca es un concepto central dentro de una teoría de mundo que luce, por lo pronto, aferrada a la Cordillera de los Andes, y que adquiere tonalidades características particulares en el norte del Tolima y en el sur de Nariño. Es un concepto que explica tiempo, espacio y fuerza. Más que usar a la antropología para explicar qué es una guaca en los Andes colombianos, este texto ha propuesto usar el concepto guaca para señalarle a la antropología la existencia de un mundo que ha venido dejando señas desde hace más de quinientos años y, aunque a veces ingresamos en él, aún es invisible.

Bibliografía

- ACERO, S. (2010). *Encanto y temor. Representaciones sociales en torno al volcán Nevado del Ruiz*. Tesis de antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, manuscrito no publicado.
- ACOSTA, J. de. (1962 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN [AGN]. (1557). Probanza hecha en las ciudades de Santafé y Tocaima. *Salón de la Colonia, Miscelánea, tomo xxxii folios 978ra-1028v*.
- ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL [AHN]. (1940a). Probanza hecha en las ciudades de Santafé y Tocaima. *Revista del Archivo Nacional*, 22(3), tomo iii, 3-26.
- ARANDA, M.; DAGUA, A. & VASCO, L. G. (1998). *Guambianos: Hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Cerec, Los cuatro elementos.
- ARIAS, D. (2007). *Ser otro por un momento: diez relatos sobre trabajo de campo*. Tesis de Maestría en Antropología Social (sin publicar). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ASTVALDSSON, A. (2004). El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto de *huaca* en los Andes. *Hueso Húmero* 44, 87-110.

- BARLEY, N. (2007 [1983]). *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*. Traducción de M. J. Rodellar. Barcelona: Anagrama.
- BELTRÁN, L. (2012). La sangre y el oro. Un estudio antropológico sobre el cuerpo y las sustancias en Contratación y El Guacamayo, Santander. Informe de avance de tesis de pregrado en antropología, Universidad Externado de Colombia.
- BERNARD, C. (2008). Cerros, nevados y páramos: un intento de arqueología etnográfica. *Revista Española de Antropología Americana*, 38 (1), 167-189.
- BODE, B. (1989). *No bells to toll. Destruction and creation in the Andes*. New York: Charles Scribner's Sons.
- BORGES, J. L. (1996). El etnógrafo. En, BORGES, J. L. *Obras completas* Vol. 2. Buenos Aires: Emecé.
- BOURDIEU, P. (1977 [1972]). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, P. (1990 [1980]). *El sentido práctico*. Traducción de Thomas Kauff. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (1999 [1997]). *Meditaciones pascalianas*. Traducción de Tomás Kauf. Barcelona: Anagrama.
- CARBONELL CAMÓS, E. (2001). “Tiempo ambiental, tiempo social. Los debates de la antropología del tiempo situados en las sociedades agrícolas del Mediterráneo a través de la obra literaria de Joseph Pla”. En *Gaceta Antropológica*, No 17. Documento electrónico.
- CARBONELL CAMÓS, E. (2004). *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Barcelona: Publicaciones de la Universidad de Barcelona.
- CARRANZA, A. (1941). *San Dionisio de los Caballeros de Tocaima*. Bogotá: ABC.
- CARRILLO, M. T. (1997). *Los caminos del agua. Tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá*. Tesis de pregrado en antropología (sin publicar). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- CASTELLANOS, J. (1997 [1589]). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá: Gerardo Rivas Moreno.
- CERÓN, A. (2012). Turcos, gitanos y moros. Encantos en la obra de Cervantes Saavedra y la Onzaga actual. Informe de avance de tesis de pregrado en antropología, Universidad Externado de Colombia.
- CETINA, E. (2003). *La guaca: la verdadera historia de la caleta de las FARC*. (Investigación de Camilo Chaparro y Diego Fajardo). Bogotá: Intermedio.
- CIEZA de León, P. (1995 [1553]). *Crónica del Perú: Primera parte*. Introducción de Franklin Pease; notas de Miguel Maticorena E. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Academia Nacional de la Historia.
- CLAVIJO, J. (2012). Cute: de la herramienta al concepto. Un pensamiento a ritmo de vueltas. Informe de avance de tesis de pregrado en antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- CLIFFORD, J. (1990). “Notes on (field) notes”. En Sanjek, Roger (ed). *Fieldnotes: the Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.

- DE VENGOECHEA, C. (1992). *Los tunjos en la tradición oral de los campesinos andinos*. Tesis de pregrado en antropología (sin publicar). Bogotá: Universidad de los Andes.
- DURKHEIM, E. (1992 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Traducción de Ramón Ramos. Madrid: Akal.
- DURKHEIM, E. (1999 [1893]). *Las reglas del método sociológico*. Traducción de L. E. Echevarría Rivera. Villanueva: Ediciones Folio.
- DURKHEIM, E. y MAUSS, M. (1996 [1903]). “Sobre algunas formas primitivas de clasificación”. En *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Traducido por Manuel Delgado Ruiz y Alberto López Granados. Barcelona: Ariel.
- ELIADE, M. (1994 [1957]). *Lo sagrado y lo profano*. Traducción de L. Gil. Barcelona: Labor.
- ENGELS, F. (1994 [1890]). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Bogotá: Ediciones Ave Fénix.
- EVANS-Pritchard, E. E. (1976 [1940]). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Traducción de Antonio Desmots. Barcelona: Ed. Anagrama.
- EVANS-Pritchard, E. E. (1977 [1940]). *Los nuer*. Traducción de Carlos Manzano. Barcelona: Editorial Anagrama.
- FABIAN, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- FERNÁNDEZ, G. (2008). “Terrores de agosto: la fascinación del Anchanchu en el altiplano aymara de Bolivia”. En, Fernández, G. & Pedrosa, J. (eds.), *Antropologías del miedo. Vampiros, sacramantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*. Madrid: Calambur Editorial.
- FERNÁNDEZ CICERY, V. (2012). “La sal no se niega”. Un estudio antropológico sobre los intercambios de sal en el municipio de Murillo, norte del Tolima. Informe de avance de tesis de pregrado en antropología, Universidad Externado de Colombia.
- FLÓREZ DE OCÁRIZ, J. (1990 [1674]). *Libro segundo de las genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- FLORES GALINDO, A. (1986). *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas.
- FOUCAULT, M. (1988 [1983]). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3) (Jul. - Sep.), 3-20.
- FRAZER, J. (1945 [1922]). *La Rama Dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA, J. L. (1976). *Antropología del territorio*. Madrid: Taller de Ediciones JB.
- DE LA VEGA EL INCA, Garcilaso (1943 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*, tomo II. Edición de Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé.
- GEERTZ, C. (1987a [1972]). “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la

- cultura”. En *La interpretación de las culturas*. Traducción Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa.
- GEERTZ, C. (1987b [1972]). “Persona, tiempo y conducta en Bali”. En *La interpretación de las culturas*. Traducción Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa.
- GELL, A. 1992. *The anthropology of time. Cultural constructions of temporal maps and images*. London: Berg Publishers. Princeton Academic Press.
- GOODY, J. (1968). ‘Time: social organization’, en: Sills, D. (Ed.) *Internacional Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 16. Washington.
- GOSE, P. (1986). Sacrifice and the commodity form in the Andes. *Man*, 21(2) 296-310.
- Granada, D. (2003 [1896]). *Supersticiones del Río de la Plata*. Montevideo: Capibara.
- GUBER, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- GUPTA, A. & FERGUSON, J. (1997). The “field” as a site. Method and location in Anthropology. En: *Anthropological Locations- Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (1988). Hipótesis y comentarios sobre la significación de la *mama-huaca*. En M. Gutiérrez Estévez (ed.), *Mito y ritual en América*. Madrid: Editorial Alhambra.
- HALL, E. T. (1973 [1966]). *La dimensión oculta*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.
- HIRSCH, E. y O’HANLON, M. (1995). *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*. Oxford, England: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995.
- HUBERT, H. (1946 [1901]). “Estudio sumario de las representaciones del tiempo en la religión y la magia”. En HUBERT, H. & MAUSS, M. *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Traducción de Eduardo Warschaver. Buenos Aires: Lautaro.
- HURTADO, C. (2008). *Juan Díaz, el mohán hidalgo. Territorio y memoria en La Mesa*. Universidad Nacional de Colombia, manuscrito no publicado.
- IMBELLONI, J. (1946). *Pachacuti IX*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- JAMESON, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Traducción de José Luis Pardo Torío. Barcelona: Ediciones Paidós.
- KATO, T. (1991). Los tapados en el Valle del Mantaro, Perú. *Anthropologica*. 9, 169-195.
- KATO, T. (2005). *Representación simbólica de lo marginado en el mundo andino*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales (sin publicar). México: Universidad Iberoamericana.
- LEACH, E. (1971 [1961]). ‘Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo’. En *Replanteamiento de la antropología*. Traducción de José Llobera. Barcelona: Seix Barral. Pp. 192-211.
- LEFEVRE, H. (2004 [1974]). *The Production of Space*. Reino Unido: Blackwell Publishing.

- LÉVI-STRAUSS, C. (2006 [1962]). *El pensamiento salvaje*. Traducción de Francisco González Arámburo. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVY-BRUHL, L. (2003 [1927]). *El alma primitiva*. Traducción de Eugenio Trías. Barcelona: Ediciones Península.
- MALINOWSKI, B. (2001 [1922]). *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*. Traducción de Antonio Desmots. Barcelona: Ediciones Península.
- MAMIÁN, D. (1996). Los Pastos. En *Región Andina Central (Geografía humana de Colombia, 4(1))*. Colección Quinto Centenario. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- MARX, K. (1946 [1868]). *El capital: crítica de la economía política, Vol. I y III*. Traducción de Wenceslao Roces. Bogotá, México: Fondo de Cultura Económica.
- MARX, K. (1977 [1858]). *Formaciones económicas precapitalistas*. Medellín: Ed. Hombre Nuevo.
- MARX, K. & Engels, F. (1968 [1845]). *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y el socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces. Montevideo: Eds. Pueblos Unidos.
- MARX, K. & Engels, F. (1988 [1848]). *Manifiesto del Partido Comunista*. Pekín: Ediciones en Lenguas extranjeras.
- MAUSS, M. (1971 [1925]). “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”. En MAUSS, M. *Sociología y antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Tecnos.
- MAUSS, M. y BEUCHAT, H. (1971 [1905]). “Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social”. En MAUSS, M. *Sociología y antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Tecnos.
- MAUSS, M. y Hubert, H. (1971 [1902-1903]). “Esbozo de una teoría general de la magia”. En M. Mauss, *Sociología y antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Tecnos.
- MORALES, J. (2001). Los encantos: escenarios de relaciones interétnicas. *Boletín del Museo del Oro*, 50, 1-42. Consultado el 20 de septiembre de 2007, en www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin/50/bmo50morales.pdf
- MORGAN, L. H. (1993). *La sociedad antigua: investigaciones sobre el progreso humano desde el salvajismo y a través de la barbarie hasta la civilización*. Traducción Luis María Torres [et al.]; revisión y notas Luis de la Peña Martínez. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- MUNN, N. 1992. The cultural anthropology of time: A critical essay. *Annual Review of anthropology*, 21: 93-123.
- NILSSON, M. P. (1920). *Primitive time-reckoning; A study in the origins and first development of the art of counting time among the primitive and early culture*

- peoples*. Lund: C.W.K. Gleerup.
- OLIVER-SMITH, A. (1986). *The martyred city. Death and rebirth in the Andes*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1986) Imperfecciones, demonios y héroes andinos. *Anthropologica*. 4, 196-224.
- ORTNER, S, B. (1993 [1984]). *La teoría antropológica desde los años sesenta*. Traducción de Rubén Páez. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.
- PALACIOS, D. (2012). “‘Somos indios revueltos’. Aucas y Huacas en el suroccidente de los Andes colombianos”. Informe de avance de tesis de pregrado en antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- PÁRAMO BONILLA, C. (2009). *Lope de Aguirre o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- PÁRAMO BONILLA, C. (2011). El corrido del minero: hombres y guacas en el occidente de Boyacá. *Maguaré*, 25(1), 25-109.
- PÁRAMO ROCHA, G. (1979). Un examen lógico-matemático de la continuidad del tiempo histórico. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* (Bogotá). No. 9. -- p. 77-122
- PÁRAMO ROCHA, G. (1989). Lógica de los mitos-lógica paraconsistente: una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito. *Ideas y Valores*.
- PÁRAMO ROCHA, G. (1992). Tiempo europeo, Tiempo latinoamericano. *Aleph*. No. 81 abril/junio. Manizales.
- PÁRAMO ROCHA, G. (1996). “La cerbatana de Wma Watu y el espejo de Poincare”. En: Gutiérrez, C. B. (Ed.). *El trabajo filosófico de hoy en el continente* pp. 547-566. Bogotá: Universidad de los Andes.
- PARDO, A. (1947). La leyenda de Juan Díaz o El mohan del Tequendama. *Revista de Folklore* (2), 97-106.
- PÉREZ DE VARGAS, G. (1993-1995). Description de la ciudad de Tocayma del Nuevo Reino de Granada hecha por don Gonzalo Pérez de Vargas v(e)z(in)no della. En Hermes Tovar Pinzón (editor), *Relaciones y visitas a los Andes S. XVI*. vol. 3. Bogotá: Colcultura, Instituto de Cultura Hispánica.
- PRONOVOST, G. (1986). ‘Introduction: Time in a sociological and historical perspective’. *International Social Science Journal*, Feb 86, Vol. 38 Issue 1, p5, 14p. Paris: UNESCO (AN 5633461).
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1974 [1952]). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Traducción de Ángela Pérez. Barcelona: Ediciones Península.
- REINA, M. (2010). *Manifestaciones de los taitas guacas en el resguardo de Pastás*. Tesis de pregrado en antropología (sin publicar). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- RIVAS, M. (1983 [1899]). *Los trabajadores de tierra caliente*. Bogotá: Editorial Incunables.
- RIVERA, M. (2010). *Entre el monte, el viento y la cocha: El mal aire y los espíritus del*

- monte en el Resguardo Indígena de Pastás*. Tesis de pregrado en antropología (sin publicar). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ROSALDO, R. (1991 [1989]). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Traducción de Wendy Gómez Togo. México: Editorial Grijalbo.
- SANTA GERTRUDIS, F. J. (1970). *Maravillas de la naturaleza*. Bogotá: Editorial Kelly.
- SMITH, A. (1985 [1776]). *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- SPIVAK, G. (2003 [1988]). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.
- STOCKING (Jr.), G. (1993 [1983]). 'La magia del etnógrafo: Historia del trabajo de campo en la antropología británica 1870-1922'. En Velasco, Honorio, et al. *Lecturas de antropología para educadores: el ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Editorial Trotta.
- SUÁREZ GUAVA, L. A. (2003). *El tiempo entre los ingas de Bogotá: una experiencia etnográfica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- SUÁREZ GUAVA, L. A. (2007a). *El anciano cojo y la dama esquiva. Notas para una antropología del tiempo de occidente*. Tesis de Maestría en Antropología Social (sin publicar). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- SUÁREZ GUAVA, L. A. (2007b). Tiempo, magia y organización social en la antropología de los primeros evolucionistas. *Maguaré*, 21, 129-158.
- SUÁREZ GUAVA, L. A. (2008). Juan Díaz engañado por la riqueza. Un artífice de la fortuna y la tragedia en el mundo colonial. *Revista Maguaré*, 22, 223-289.
- SUÁREZ GUAVA, L. A. (2009). Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero. *Revista Maguaré*, 23, 371-416.
- SUÁREZ GUAVA, L. A. (2010). *Encontrar fortuna en la tragedia. Armero y los contratos con el destino en el centro de Colombia*. Informe final de investigación (sin publicar). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- TORRES, D. (2012). Lotería y juego en San Pedro de Iguaque. Un estudio de la suerte y el riesgo en Boyacá. Informe de avance de tesis de pregrado en antropología, Universidad Externado de Colombia.
- TUAN, Yi-Fu. (2001). *Space and Place: the perspective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- TYLOR, E. (1958 [1870]). *Religion in primitive culture*. New York: Harper & Brothers.
- TURNER, V. (1999 [1967]). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Traducción de Alberto Cardín y Ramón Valdés. Madrid: Siglo XXI.
- TURNER, V. (1995 [1969]). *The ritual process. Structure and anti-structure*. New York: Aldine de Gruyter.
- VAN GENEP, A. (2008 [1909]). *Los ritos de paso*. Traducción de Juan Arazandi. Madrid: Alianza editorial.

- VASCO, L. G. (2002a). “Replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográficos”. En L. G. Vasco, *Entre selva y páramo viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- VASCO, L. G. (2002b). “La añeja novedad del posmodernismo (El Manifiesto Comunista y el posmodernismo)”. En *Entre selva y páramo viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- VASCO, L. G. (2002c). “El pensamiento telúrico del indio”. En *Entre selva y páramo viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- VASCO, L. G. (2002d). “Territorio es vida”. En *Entre selva y páramo viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- VELANDIA, C. (1993). Se perdió Teresa, se la cargó el mohán. Modelo para un análisis estructural de las narraciones campesinas en el Tolima. *Museológicas*, 1, (1), 5-73.
- VICTORINO, J. H. (2004). *Los encantos del altiplano cundiboyacense: Simbología y medio ambiente en la cosmovisión raizal*. Tesis de pregrado en antropología (sin publicar). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- WEBER, M. (2001 [1904-1905]). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Alianza Editorial.