

## **Diego Castrillón Y José Tombé: trazos contradictorios de dos figuras que oscilan entre la realidad y la ficción**

*Colectivo Estudiantil Rexistiendo<sup>1</sup>*

### **Resumen**

A partir de la entrevista realizada por el colectivo Rexistiendo al intelectual y político payanés Diego Castrillón, un año antes de su muerte, el 31 de mayo de 2009, así como de su novela titulada José Tombé, esta ponencia se propone discutir las contradicciones presentes en la relación entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas, analizándolas a través del contrapunteo constante entre las figuras, siempre ambiguas, de Diego Castrillón, así como la de su creación literaria, el héroe indígena del suroccidente colombiano, José Tombé. Presentamos nuestro argumento en tres partes: La primera sugiere que la representación de lo indígena reflejada en la novela es resultado de la combinación contradictoria de las élites regionales, dispuestas a “civilizar” a las comunidades indígenas para borrarlas en la cultura homogénea nacional, al mismo tiempo que temen su levantamiento contra la explotación y negación a la que han sido sometidos. La segunda supone que este sentimiento contradictorio aparece también en la postura política del mismo Castrillón, como representante de las élites de la región, en su papel de gobernador del Cauca entre 1982 y 1986. Y, en la tercera, argumentamos que esta representación del indígena monumental andino, cuyos territorios han sido arrebatados, está presente tanto en la novela de José Tombé, como en las tesis racistas de la primera mitad del siglo XX en Colombia, defendidas por Laureano Gómez, Luis López de Mesa y otros pensadores, tanto liberales, como conservadores. En suma, las riquezas del territorio colombiano, que los indígenas niegan a los ciudadanos colombianos, están escondidas en las montañas andinas: el suelo fértil de la montaña, el agua del páramo y los recursos mineros.

### **I. Historias nacionales e historias indígenas: balance inconcluso de una realidad desigual en la ficción de las letras**

Las antropólogas argentinas Claudia Briones y Rita Segato, con matices diferentes, han sostenido que la eliminación o incorporación del pasado indígena a las historias nacionales difiere de un lugar a otro. Briones (1998) sostiene que las estrategias políticas que la mayoría de Estados latinoamericanos pusieron en marcha para “incorporar” a las poblaciones indígenas a la nación, apelaron a la desmarcación para promover la homogenización. Este modelo de formación nacional de diversidad

---

<sup>1</sup> Este colectivo está integrado por antropólogos, antropólogas y estudiantes de la antropología de la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad Javeriana.

(Segato, 1999) puede verse en el caso del proceso de construcción del Estado-Nación colombiano que, desde sus inicios, delegó en la Iglesia, y particularmente en las misiones católicas, la administración de los indios, quienes empezaron a ser “amparados” por la Ley 89 de 1890, que contemplaba la manera en la que los “salvajes” se incorporarían como “tribus gentiles” a la vida civil, y sujetas a las leyes de la República. (Correa, 1990)

En Colombia, las conflictivas y siempre cambiantes relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado nacional han estado atravesadas por la puesta en marcha de los planes de incorporación del país al sistema capitalista, orquestado, apoyado y patrocinado por las élites locales que, a cambio, usufructuaron los nuevos territorios usurpados y ocupados. A principios del siglo XIX, el proceso de independencia trajo consigo intensos esfuerzos de consolidación y modernización del Estado-Nación colombiano. Motivados por los ideales de progreso, los pretendidos intentos por lograr la unidad nacional a través de la imposición de una sola lengua, una sola religión y una sola cultura, desembocaron en cruentos procesos de exterminio, privatización, latifundización y liberación de mano de obra indígena, despojándolos de sus tierras e impulsando a muchos de ellos a trabajar como mano de obra barata y obligando a otros a huir hacia las montañas para escapar a la persecución política. Allí, muchos de ellos, lograron reconstruir sus vidas, en una tensión constante entre la integración y la autonomía.

Ahora bien, las diversas estrategias políticas estatales derivadas del intento por “incorporar” a las comunidades indígenas al proyecto nacional en Latinoamérica se vieron acompañadas por una paralela producción literaria, en donde se las representó de cambiantes modos. Según el crítico literario Blas Matamoro (1998), encargado de hacer el Prólogo de la novela “Los Ríos Profundos” del escritor y antropólogo peruano José María Arguedas, el panorama de las letras hispanoamericanas puede dividirse en tres momentos fundamentales, en lo que respecta al indigenismo:

En un primer momento, se encuentra el periodo *indianista* a finales del siglo XIX, que se compone de poemas y novelas con intervención indígena donde la representación de una América prístina y armoniosa refuerza la imagen del “buen salvaje” americano, que termina siendo exterminado por “la corrupta” civilización europea.

En un segundo momento, a comienzos del siglo XX, la representación de las comunidades indígenas comienza a construirse a partir de una mirada positivista y moderna que parte del “atraso-primitivo” como característica esencial. De esta forma, la noción de buen salvaje da paso a la categoría de “menor de edad” o “enfermo” que requiere la ayuda civilizada de la sociedad nacional para su necesario desarrollo. Lo anterior, sin desconocer un tufillo persistente del primer momento, que dota a las

comunidades indígenas como “depositarias del aura legendaria de lo primitivo”, según Matamoro (1998), elemento esencial para la configuración identitaria de la mayor parte de Estados-nación latinoamericanos. Claro ejemplo de ello es el indigenismo mexicano que, nutriéndose de la grandeza del pasado aborígen y en su monumentalidad, erige a la figura del indio, a mediados de la década del treinta, como un factor de progreso que debía ser “integrado a la nación mexicana” (Barre 1983). Este proceso desembocó, en la década del cuarenta, en la promulgación de las políticas integracionistas del indigenismo mexicano. Posteriormente, Bonfil Batalla (1972), en su análisis sobre la categoría de indio como una categoría de la situación colonial, indicaría cómo la política indigenista equiparó al indio no sólo con la idea de atraso, sino que le endilgó un papel como operador del retraso de la sociedad nacional y por ello propuso eliminarlo o hacerlo transitar por el camino de la homogenización y la integración a través del mestizaje, lo que entendemos se ve reflejado en la representación literaria en mención.

Por último, Matamoro resalta como tercer periodo el indigenismo social, que surge a mediados de siglo XX y se compone de una mirada que entiende a las comunidades indígenas como encarnación histórica de la explotación económica y dominación política por parte del imperialismo europeo y norteamericano sobre América latina.

Es así como podemos comenzar a ubicar a la novela *José Tombé* -novela del etnohistoriador e influyente político payanés Diego Castrillón- como inmiscuida en el segundo periodo, con ciertos matices que podrían llegar a reivindicar la rebelión indígena, fruto de la crítica a la situación de explotación por parte de las élites locales, que el autor resalta como característica de la vida indígena andina. No obstante, la novela centra su mirada en una venganza “primitiva”, en una violencia instintiva por parte de las comunidades indígenas hacia los terratenientes, lo que permite entender el carácter “moderno” de dicha representación, que se ampara en el “atraso naturalizado” como forma de entenderlas.

Lo anterior sitúa la tensión entre la reivindicación de la autonomía y la justificación de la incorporación de las comunidades indígenas al proyecto moderno y civilizador del Estado nación en la historia narrada por Castrillón. De la mano del líder indígena José Tombé, el autor payanés relata, con gran destreza narrativa, la lucha de los pueblos indígenas del Cauca por su derecho a una vida digna en los territorios usurpados y ocupados históricamente por la clase terrateniente de la región. La novela inicia con la presentación de la familia Calapsú, conformada por Pedro Calapsú, y su hija La Chola, ambos indios terrazgueros en la hacienda de don Hilario, reconocido terrateniente de la región. Este último pide en matrimonio a La Chola, y su padre, forzado por sus precarias condiciones económicas, se ve llevado a prometerla y ofrecerla a pesar de la relación

amorosa que ésta sostiene con otro joven indígena llamado Claudio Tombé. En un pasaje al respecto, donde sangre y raza se unen en la narración para mostrar la relación entre el ser indio y el ser dominado, Castrillón (1973) narra que Pedro:

Se sentía culpable de algo muy grave, algo que subyugaba la fuerza de su cuerpo y el impulso de su alma desde cuando nació indio, y le impedía decir “no” al blanco, bien fuese Hilario u otro cualquiera.

A pesar de que La Chola iba a ser entregada en matrimonio por la promesa de su padre al patrón, un día cualquiera Hilario aparece en casa de La Chola e intenta violarla. En su intento de fuga, Claudio Tombé irrumpe en la casa y se enfrenta con Hilario, quien finalmente lo asesina. Su crimen queda impune y a Claudio no se le pudo dar un entierro, por lo cual se convierte en el detonante perfecto para la venganza. Castrillón rescata aquí parte de la cosmología indígena andina, al explicar las creencias de la gente sobre cómo las personas a las que no se les somete a los ritos funerarios “obligatorios” se convierten en seres sobrenaturales; en este caso, en duendes. Sin embargo, a pesar de visibilizar la cosmología indígena, luego la califica de supersticiosa, quitándole nuevamente el poder y la importancia que le había conferido. La muerte de Claudio Tombé transmite un mensaje contundente: el indio que se rebela y no es sumiso, paga con la muerte.

Internada en las agrestes montañas del Cauca, luego de huir del abuso sostenido y del dominio despótico de Hilario, el asesino de su amado, La Chola tiene a su hijo José Tombé, concebido antes del asesinato de Claudio y fruto del amor entre ambos.

Estas escenas, al inicio de la novela, delinean su eje temático y argumentativo: el derecho de los pueblos indígenas a la propiedad de sus resguardos y el odio visceral hacia un hombre blanco que los despojó de sus tierras, sus alimentos e incluso su dignidad, lo cual los llevó a reconstruir en las montañas del Cauca una vida política que se acercaba significativamente al feudalismo.

Así, José Tombé, durante su juventud, se levanta contra la dominación y la explotación de los pueblos indígenas por parte de los terratenientes “blancos”. Esta causa justa encabezada por el indio José Tombé, apoyada y reivindicada por el creador de la obra, aparece, sin embargo, teñida por la motivación que impulsa su lucha: el odio y la venganza contra el hombre blanco, alimentados desde su infancia por su madre. ¿Cómo se revelan y despliegan estas contradicciones vitales que caracterizan a José Tombé en la vida de su creador, Diego Castrillón? ¿Cómo se refuerzan y tensionan mutuamente ambas figuras?

## **II. Diego Castrillón: trazos contradictorios de la vida y las letras**

La novela elaborada por Diego Castrillón, aún en su adolescencia y publicada por primera vez algunos años más tarde (1943), muestra las contradicciones de un joven intelectual, miembro de la élite payanesa, perteneciente al partido conservador y formado no sólo en una de las regiones de mayor fuerza de la élite hacendaria del país, sino también en medio del flujo de pensadores liberales. La reacción del joven Castrillón contra el dominio liberal, según él mismo, suponía en él, como en otros jóvenes y amigos de su época, la necesidad de oponerse al dominio liberal de la época. No deja de ser contradictorio, entonces, que un joven intelectual conservador construyera una novela en la cual el héroe trágico era un líder indígena opositor al dominio hacendatario.

Esta contradicción, sin embargo, debe ser vista a la luz de su propia trayectoria. Al detallar sus lazos de parentesco, en términos de la adscripción política de sus familiares, Diego Castrillón indica que su padre, Hipólito Castrillón Arboleda, nieto del prócer Castrillón, compañero de Santander y uno de los fundadores del Partido Liberal, era de filiación política liberal. En contraste, su madre, hija de Enrique Arboleda Valencia y Marta Valencia, y a su vez, nieta de Sergio Arboleda, era de filiación política conservadora. La herencia conservadora de Diego Castrillón, de padre liberal y madre conservadora, fue entonces transmitida por la vía de su madre.

No obstante, para matizar aún más los intentos de comprensión de la contradicción que emerge no sólo en la figura de Diego Castrillón, sino también en la de José Tombé, su creación y ficción literaria, tampoco sobra decir que el autor mismo se ubica en la línea política conservadora liderada por Marco Fidel Suárez, cuya defensa de los indígenas, según Castrillón, lo enfrentó con su copartidario Guillermo León Valencia, maestro de juventud de Castrillón y escritor del prólogo de su obra. A sus 91 años, Diego Castrillón recuerda: “Cuando en Bogotá hubo ese choque entre Quintín Lame con el maestro Valencia en 1922, o 1920, se encontró el maestro Valencia con Quintín Lame, en el momento en que el maestro Valencia estaba haciendo un debate, en el Congreso, contra Quintín Lame, entonces Quintín Lame se presentó donde el maestro y le dice: “Preste esas cinco, maestro”; el maestro le apretó la mano y lo saludó. Como dos caballeros se trataron”<sup>2</sup>. Y añade, sobre la relación entre Suárez y Valencia: “ellos estuvieron enfrentados dentro de sus tesis, de su posición política, fuertemente enfrentados, pero no más. Marco Fidel Suárez fue el apoyo total de Quintín Lame, él los entendió plenamente, y yo era partidario de esa parte” Castrillón (1973). Así, aun cuando sus posturas políticas, e incluso su papel como gobernador del Departamento del Cauca durante la presidencia de Belisario Betancur, siempre representaron al Partido conservador, las influencias del pensamiento liberal promulgado por su padre parecen haberse filtrado también en su perspectiva sobre la sociedad nacional y los pueblos indígenas.

---

<sup>2</sup> COLECTIVO ESTUDIANTIL REXISTIENDO. Entrevista a Diego Castrillón. Popayán, 2008.

Según Castrillón, la novela está construida sobre la base de sus propias memorias de vida infantil y adolescente en la región de las montañas del Departamento del Cauca, donde convivió con familias indígenas, cuyas casas y cultivos se encontraban dentro de los límites de las haciendas de su propia familia. A pesar de la suposición de muchos, según la cual Tombé sería una representación novelesca de Manuel Quintín Lame, Castrillón reiteraba, algunos meses antes de su muerte, que la novela se escribió mucho antes de que el líder indígena páez lograra algún levantamiento significativo. No obstante, Castrillón escribió más tarde una de las primeras obras bibliográficas sobre Manuel Quintín Lame. Más aún, Castrillón afirmó conocer al líder páez, poco después, en el ambiente de debates públicos convocados por el Partido conservador, al que pertenecían tanto Castrillón como el mismo Lame. Según el etnohistoriador caucano, Lame disfrutaba de renombre y respeto entre los líderes intelectuales del partido.

Pero si Tombé no es una representación literaria de Quintín Lame, entonces, ¿cuál es el origen de la similitud entre la historia literaria y el personaje real?

Castrillón afirma que los levantamientos del líder páez eran hechos esperando a consolidarse, al igual que lo suponía de los levantamientos indígenas actuales en la región. José Tombé es, sin duda, la representación del temor blanco al levantamiento indígena; es la representación de un indígena poderoso, amenazante, una especie de metáfora de los grandes líderes prehispánicos que perviven en la memoria indígena y también blanca.

Para Castrillón, no cabía duda de la injusticia cometida históricamente contra los pueblos indígenas de la región, al despojarlos de las tierras necesarias para su supervivencia. No obstante, Castrillón rechazaba la hipótesis de los mismos indígenas, según la cual las tierras que ocupan en el Cauca son suyas por derecho ancestral. Para Castrillón, las investigaciones lingüísticas y etnohistóricas no dejan duda de que los indígenas de la región del Cauca, Huila y el suroccidente en general, en la actualidad, no son el resultado de la pervivencia histórica de culturas prehispánicas, sino comunidades supervivientes de migraciones provenientes de Mesoamérica, Perú y Bolivia, cuyos miembros desplazaron a los verdaderos indígenas originarios de la región. Sus argumentos se basan en la suposición según la cual la toponimia de las comunidades y poblaciones indígenas es de origen quechua y maya.

No obstante, el mismo Castrillón sostiene haber defendido el derecho de los pueblos indígenas de la región al entregar sus propias tierras, heredadas de sus padres, a las comunidades indígenas del Cauca, para la expansión de sus resguardos. Luego, también afirma haber contribuido a la titulación de resguardos durante el período en el que ejerció el cargo como gobernador del Departamento del Cauca. Resulta al menos

contradictorio que un representante de las élites de la región, en el partido más represivo de la historia del país, y cuyos intereses parecen contrarios a los de aquellos líderes y organizaciones indígenas que promueven la movilización hoy y en el pasado, reconozca el derecho territorial que reclaman los pueblos indígenas de la región. Lo es todavía más si pensamos que dicha movilización, por lo menos durante los años setenta y ochenta, cuando los pueblos indígenas del Cauca lucharon por la recuperación de sus antiguos títulos de resguardo, estaba motivada por argumentos que contradecían la hipótesis sostenida por Castrillón, según la cual los indígenas de la región no son originarios de allí. Precisamente contra esta tesis, algunos autores, como Friede, Vasco, Bonilla y otros, escribieron trabajos que hoy se suponen referentes obligados de la Antropología y las Ciencias Sociales sobre aquella región.

### **III. Imágenes narrativas del indio y del territorio, en José Tombé**

Una descripción detallada de la manera como son representados el indio, el territorio y la relación entre ambos, delinea las claves para comprender uno de los puntos de clivaje que estructuran la relación histórica entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional: la lucha por el territorio. El proyecto nacional inconcluso, promovido por las élites nacionales y locales, se ve truncado por la presencia de un indio que imprime atraso y barbarie, que marca con su huella un territorio pensado nacionalmente; un territorio y unos pobladores potencialmente conquistables, pero siempre renuentes al control y a la delimitación fija de sus fronteras; un territorio ocupado, vivido y trabajado por un otro siempre ajeno, siempre aislado, siempre otro; un territorio signado por el deseo blanco de eliminar la existencia del indio, para alimentar y darle vía libre a la añorada grandeza del desarrollo social, económico y político de la nación colombiana.

En la novela aparecen continuamente imágenes ambivalentes, que la sociedad colombiana ha construido en torno a lo indígena. La imagen del indio, como un ser sin contaminación, aparece recurrentemente retratada en la manera en la que Castrillón inserta a sus personajes en el paisaje andino. Un entorno apacible, solamente interrumpido por los sonidos de los animales y del viento y donde el diario vivir de los indios hace parte de esta misma naturaleza. Pero, además, en el relato permanentemente aparece la imagen del indio andino como el de un ser nostálgico, contemplativo y aletargado, como la voz dulce de la flauta que se esparce por las montañas (Castrillón, 1973).

Pero la parsimoniosidad que transmite esta imagen a lo largo de la novela, se ve bruscamente interrumpida por el indio enfurecido que trasgrede la tranquilidad del ambiente, una locura que se manifiesta en la violencia y la traición, no sólo contra los blancos, “contenida por siglos”, sino también contra los suyos. Como en el egoísmo de

Pedro Calapsú que, ante la desobediencia de su hija para casarse con el patrón Hilario, no duda en golpearla.

Es un arranque de rebeldía que llena de cólera a Pedro Calapsú, el cual levanta su gruesa mano y golpea brutalmente el rostro de La Chola. Ella vacila, pero evita caer y recibe humildemente el castigo (Castrillón, 1973)

En este fragmento, además, se evidencia otra imagen que aparece de manera recurrente en José Tombe: la del indio resignado, que, ante el sufrimiento por los atropellos del terraje y los abusos del blanco, encuentra su redención en el silencio, ese que alimenta la nostalgia de su vida en los páramos, pero que también se acumula en un odio ancestral, que encuentra su materialización en la lucha de José Tombe.

Castrillón describe con detalle los sentimientos de angustia, indignación y tristeza que generan esa situación de subyugación del indio frente al blanco, como también la ansiedad que le genera al indio perder su tierra. Asimismo, visibiliza otra imagen del indio asociada al trabajo que funciona de manera doble: por una parte, aparece un indio trabajador y, por otra, un indio que, en palabras de Hilario, aparece como un “indio desgraciao (que) no hace sino joder. Sólo beben guarapo y duermen” (Castrillón (1973, p. 20).

Michel Taussig (1987) propone que en Colombia la historia de las relaciones entre el blanco y el indio se ha construido con base en una geografía de sentidos o una topografía moral, que se refiere a las representaciones construidas por unos y otros en el marco de procesos históricos de dominación política y económica. De este ejercicio surgen imágenes ambivalentes, donde el indio es tanto un ser salvaje, producto de la naturaleza, pero al mismo tiempo poseedor de grandes saberes ocultos para los blancos.

Cuando José Tombe, el indio fuerte y agreste, irrumpe por primera vez en la novela, el asombro de los blancos del pueblo se mezcla también con el miedo y el misterio:

El acontecimiento fue muy sonado porque el alcalde desplegó policías en la persecución del agresor, de quien nadie volvió a saber. Se afirmó que era José Tombé, el hijo de la Chola Calapsú [...] Con todo, desde entonces comenzó a hablarse de José Tombé con respeto y a rodearlo de una aureola de misterio. Se llegaron hasta a crear historias fantásticas y, los *blancos*, instintivamente temerosos, le atribuyeron poderes perversos y diabólicos a sus presuntas hazañas...” (Cursivas originales) (Castrillón, 1973, p. 48)

Esta topografía moral se nutre en todo momento del espacio que habitan los personajes en la novela: los indios como parte del monte, del páramo, que, cuando bajan al pueblo, donde habita el blanco, son humillados, hasta que los indios guerrilleros

liderados por José Tombé bajan a asesinar, pero, al final de sus escaramuzas, su huida siempre es hacia el monte donde, por su conocimiento, saben dónde esconderse de los militares y policías blancos que los persiguen.

Así, la novela transcurre entre estos dos espacios ambivalentes: el pueblo, representación de la civilización y el orden, con sus calles cuadrículadas y sus edificaciones ordenadas, y el páramo de Moscopán: monte, representación de lo salvaje, de lo impredecible, de lo misterioso: “¿No ve que los indios semos del monte y ellos no?” (Castrillón, 1973), le cuestiona Tombé a don Eloy Cuají cuando lo invita a ir al pueblo a matar blancos.

Blancos e indios consideran que sus enemigos siempre son los mismos: todos los blancos son los mismos, siempre amenazantes e invencibles, intuye José Tombé. (Castrillón 1973) Pero en la novela es claro que los personajes, particularmente los indios, escenifican papeles ambiguos, que reflejan las imágenes que el blanco crea sobre ellos. La principal diferencia está entre el primer y el último personaje que aparece en la novela: Pedro Calapsú y José Tombé. Ambos marcan, además, una escisión cronológica en el relato. La primera parte, la del indio resignado y humillado, representado en Pedro Calapsú, y la segunda, la del indio luchador y envalentonado, claramente representado en José Tombé. Lo que marca la transición entre una y otra parte es el personaje de La Chola Calapsú, aquella india en un inicio vulnerable y frágil que, después de la muerte de Claudio Tombé, su compañero, a manos del patrón Hilario, se convierte en la mujer resentida y fuerte de la otra mitad del relato. Antes que José Tombé, fue ella la primera en rebelarse.

Pero la lucha de José Tombé también evoluciona en la novela. Las misteriosas mingas donde se hablaba de la recuperación de la tierra, se transforman en violentas escaramuzas donde todo horizonte de reivindicación se pierde por el deseo animal de asesinar a los blancos. Este tenaz cambio es impulsado por la traición de Eloy Cuají, representación del indio oportunista, egoísta, traidor de su sangre, de su raza y la de su hija, la Mariaca que, a pesar de su ternura, encierra la maldición por el accionar de su padre. Finalmente, Castrillón nos lleva a un mundo sombrío, lleno de sangre, embriaguez, codicia, crimen y odio. La transformación de Tombé y su lucha es el reflejo de la incapacidad innata del indio por controlarse, de su instinto salvaje y brutal.

Esta contradicción se presenta de manera explícita en las tesis de Laureano Gómez y Luis López de Mesa sobre la necesidad de eliminar las “razas” indígenas del territorio colombiano. La razón que estos autores argumentaban para ello era la idea según la cual, tras haber sido despojados del dominio de sus territorios y sus culturas e imperios monumentales en la Colonia, los indios guardan un odio transgeneracional contra los blancos, contra la nación colombiana y le niegan, por ello, el derecho a las

“riquezas” o recursos económicos de la región (agrícolas, mineros, y de otros recursos naturales). Este odio y negación se esconden en lo que Gómez y López de Mesa llamaron “nostalgia” o “malicia indígena<sup>3</sup>”. (Gómez, 1970)

Esta nostalgia invade el sentimiento con el cual se representa el paisaje andino: monumental, imponente, imprime en el ser humano el sentimiento de vulnerabilidad ante la grandeza de las montañas: grandeza perdida o desperdiciada en manos del odio indígena, que lo conduce a actuar de manera perezosa, negándose a la explotación, no con la rebeldía militar (por la cual Tombé es derrotado en la novela), sino a través de una actitud desidiosa que traduce la decisión indígena de entregar al blanco sus riquezas, pero su imposibilidad material de derrotarlo. Tras esa “Nostalgia indígena” o “malicia indígena”, se escondería el enfermizo deseo de la “raza indígena” y la espera por un nuevo líder, como Tombé, quien aliente y lidere a su pueblo nuevamente en su venganza contra el blanco. (Caviedes, 2011).

#### **IV. La novela: pasado y presente**

El levantamiento liderado por Tombé finaliza con una derrota dramática y ridícula al mismo tiempo, en la cual los indígenas rebeldes se toman el control del pueblo de los blancos y, tras embriagarse, son derrotados por el ejército y la policía. Tombé pierde el control de sus subordinados y huye a suicidarse, tras su fracaso.

Pero este fracaso se anuncia en la contradicción vivida por Tombé entre la vida indígena y la vida como líder de un mundo arrebatado a los blancos. Tombé vive esta ambigüedad en cada momento de su vida: está presente en las mujeres a las que ama y que le aman, en su posición como líder. También está presente en su derrota final, y en su propio nacimiento, como hijo de una madre indígena violentada por el hacendado déspota, bajo cuyo dominio y control viven.

Las contradicciones de Tombé parecen reflejar, ya en 1930, paradojas actuales visibles de la vida indígena, del discurso político indígena, la memoria de sus líderes, la división interna de las organizaciones indígenas y la relación de amor y odio entre estas organizaciones y los políticos de élite de la vida colombiana actual.

Desde esa perspectiva, la novela puede ser entendida como un reflejo en un momento muy temprano, una visión casi premonitoria, de las divisiones internas que afectan históricamente al movimiento indígena: tanto las rupturas internas por el control

---

<sup>3</sup> Crf. CAVIEDES, Mauricio. (2011). *Oro a cambio de espejo: discurso hegemónico y contra-hegemónico del movimiento indígena en Colombia, 1982-1996*. Bogotá: Tesis Doctoral. Doctorado en Historia. Universidad Nacional de Colombia.

del liderazgo, como el debate sobre si incorporarse al poder blanco o conservar un poder autónomo indígena, son factores presentes en la novela de manera especialmente contundente. No sobra reiterar aquí que la novela de José Tombé no sólo fue escrita antes de los levantamientos de Lame, sino mucho antes de la creación del CRIC y AICO, dos de las principales organizaciones indígenas del suroccidente colombiano.

Esta división, en la novela, es la fuente del debilitamiento del levantamiento liderado por Tombé. Es, pues, uno de los elementos centrales del análisis sobre los movimientos indígenas y la manera en que eran vistos por las élites de la región en la década de 1940. Una oscilación constante que se mueve entre la ambigüedad de los indígenas por articularse a la sociedad nacional y ser aceptados por ella, a la vez que desean huir de ella.

¿Puede ser vista la derrota indígena como parte del miedo elitista al levantamiento popular, en ausencia de un proyecto político?

La novela no es una novela premonitoria, pero es, principalmente, una novela que puede penetrar hasta el núcleo de la relación de dominación y explotación entre la sociedad indígena y la sociedad nacional, vigente hasta hoy en día.

Un hecho actual que nos permite evidenciar esta relación y la ambivalencia en las imágenes que las élites y la sociedad en general han construido sobre lo indígena, fue la “recuperación” que las comunidades indígenas del norte del Cauca hicieron del cerro de Berlín en los primeros días de julio de este año. Después de este hecho y el desalojo de los soldados que custodiaban el cerro, las manifestaciones racistas en los medios de comunicación y entre varios sectores sociales explotaron de forma abrumadora. Casi todos coincidían en defender la “legitimidad” del Estado para permanecer en el cerro a costa del derecho legítimo de los indígenas a garantizar su autonomía y su derecho para decidir no estar involucrados en el conflicto armado. Sin embargo, la defensa del Estado y sus soldados estuvo cargada de opiniones que retrataban a los indígenas como “salvajes”, “primitivos”, violentos y demás.

## Referencias

### Bibliográficas

- BARRE, Marie Chantal. (1983). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. (1972) “*El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*”. *Anales de Antropología*, 9:105-124.
- BONILLA, Víctor Daniel. (1982) *Historia Política de los paces*. Bogotá: Ediciones Colombia nuestra.

- BRIONES, Claudia. (1998). *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- CASTRILLÓN ARBOLEDA, Diego. (1973) *José Tombé: Novela Folklórica*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- CAVIEDES, Mauricio. (2011) *Oro a cambio de espejo: discurso hegemónico y contra-hegemónico del movimiento indígena en Colombia, 1982-1996*. Bogotá: Tesis Doctoral. Doctorado en Historia. Universidad Nacional de Colombia.
- CORREA FRANCOIS. (1990). "*Derechos étnicos, derechos Humanos*". En Encrucijadas de Colombia Amerindia. Bogotá: ICANH.
- GÓMEZ, Laureano. (1970) [1928]. *Interrogantes sobre el progreso de Colombia. Conferencia dictada en el teatro municipal de Bogotá*. Bogotá: Editorial Revista Colombiana.
- FRIEDE, Juan. (1976) [1944]. *El indio en lucha por la tierra*. Bogotá: Editorial Punta de Lanza.
- MATAMORO, Blas. (1998). *Prólogo: entre el regionalismo y el boom*. En: Los ríos profundos. Barcelona: Losada,
- RAPPAPORT, Joanne. (1991). *The Politics of Memory*. Cambridge University Press,
- SEGATO, Rita. (1999). "*Identidades políticas y alteridades históricas: Una crítica a las certezas del pluralismo global*". Runa, 23: 239-275.
- TAUSSIG, Michael. (1987). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*. Chicago: Chicago University Press.
- VASCO, Luis Guillermo. (2002) *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. ICANH. Bogotá.

### **Fuentes Orales**

Entrevista realizada por el Colectivo Estudiantil Rexistiendo a Diego Castrillón, en la ciudad de Popayán, 2008.