

# LA REPRESENTACIÓN DEL INDÍGENA EN *ELEGÍAS DE VARONES ILUSTRES DE INDIAS* Y *LA VORÁGINE*: CONTINUIDADES Y RUPTURAS DE LA MIRADA COLONIAL SOBRE EL OTRO

THE REPRESENTATION OF THE INDIGENOUS IN *ELEGÍAS DE VARONES ILUSTRES DE INDIAS* AND *LA VORÁGINE*: CONTINUITIES AND RUPTURES OF THE COLONIAL GAZE ON THE OTHER

A REPRESENTAÇÃO DO INDÍGENA EM *ELEGÍAS DE VARONES ILUSTRES DE INDIAS* E *LA VORÁGINE*: CONTINUIDADES E RUPTURAS DA VISÃO COLONIAL SOBRE O OUTRO

*Néstor D. Martínez Gutiérrez*

Profesional en Cine y Televisión y Estudios Literarios y Edición de la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Colombia.  
nestor.martinezg@utadeo.edu.co | <https://orcid.org/0009-0008-9275-274X>

**Fecha de recepción:** 18 de julio de 2022

**Fecha de aceptación:** 16 de enero de 2023

**Disponible en línea:** 15 de mayo de 2023

**Sugerencia de citación:** Martínez Gutiérrez, N. (2024). La representación del indígena en *Elegías de varones ilustres de Indias y La vorágine*: continuidades y rupturas de la mirada colonial sobre el otro. *Razón Crítica*, 16, 1-19.  
<https://doi.org/10.21789/25007807.1895>

## Resumen

Este escrito es una reflexión acerca de la manera en que la representación de quien es diferente se modifica de acuerdo con las instancias de poder que la produzcan. Para ello, se realiza un análisis comparativo de *Elegías de varones ilustres* de Indias de Juan de Castellanos y *La vorágine* de José Eustasio Rivera, explorando la manera en que el indígena aparece dentro de estas expresiones literarias, con base en una inquietud por la influencia de la literatura en la producción de prácticas y saberes. La pregunta de investigación que guía el análisis es la siguiente: ¿de qué manera la mirada colonial del indígena en el poema épico de Castellanos presenta continuidades o rupturas en la novela de Rivera? El interrogante va encontrando, poco a poco, distintas respuestas a partir del estudio de varios fragmentos de las obras mencionadas y el aporte teórico de pensadores como Tzvetan Todorov y Santiago Castro Gómez. Este contrapunto entre ambas obras permite pensar que la literatura puede convertirse en un mecanismo para dar legitimidad a estructuras de poder y, a su vez, convertirse en una vía para cuestionarlas.

**Palabras clave:** Mirada colonial del indígena; representación de la alteridad; lugar de enunciación; visión de mundo unívoca; visión de mundo polifónica; ciencias sociales.

## Abstract

This writing is a reflection on the way in which the representation of who is different is modified in accordance with the instances of power that produce it. For this, a comparative analysis of *Elegías de hombres ilustres de Indias* by Juan de Castellanos and *La vorágine* by José Eustasio Rivera was conducted, exploring the way in which the indigenous appears within these literary expressions, starting from a concern about the influence of the literature in the production of practices and knowledge. The research question that guides this analysis is the following: how does the colonial gaze on the indigenous in Castellanos's epic poem present continuities or ruptures in Rivera's novel? Little by little, the question finds different answers through the study of various fragments of the mentioned works and the theoretical contribution of thinkers such as Tzvetan Todorov and Santiago Castro Gómez. This counterpoint between both works allows us to think that literature can become a mechanism to give legitimacy to power structures and, in turn, become a way to question them.

**Keywords:** ethnography; Llanos Orientales; expedition; colonization; social sciences.

---

## Resumo

Este texto é uma reflexão sobre a maneira em que a representação de quem é diferente se modifica de acordo com os momentos de poder que a produzirem. Para isso, é realizada uma análise comparativa de *Elegías de varones ilustres de Indias*, de Juan de Castellanos, e *La vorágine*, de José Eustasio Rivera, explorando a maneira em que o indígena aparece dentro dessas expressões literárias, com base numa inquietude pela influência da literatura na produção de práticas e saberes. A pergunta de pesquisa que orienta esta análise é a de que maneira a visão colonial do indígena no poema épico de Castellanos apresenta continuidades ou rupturas no romance de Rivera. A questão vai encontrando, pouco a pouco, diferentes respostas a partir do estudo de vários fragmentos das obras mencionadas e da contribuição teórica de pensadores como Tzvetan Todorov e Santiago Castro Gómez. Esse contraponto entre ambas as obras permite pensar que a literatura pode se tornar um mecanismo para dar legitimidade a estruturas de poder e, ao mesmo tempo, uma via para questioná-las.

**Palavras-chave:** visão colonial do indígena; representação da alteridade; lugar de enunciado; visão de mundo unívoca; visão de mundo polifônica; ciências sociais.

---

## Introducción

Las concepciones del Nuevo Mundo, materializadas y divulgadas en distintas representaciones pictóricas y literarias, fueron fundamentales para el establecimiento del dominio colonial de Europa. En el ámbito escrito, estas visiones aparecieron por primera vez en cartas, documentos, reportes de expediciones y, especialmente, en las Crónicas de Indias de los conquistadores españoles. En la literatura colombiana, una de las obras pertenecientes a este periodo, que ha sido considerada como texto fundacional, es *Elegías de Varones Ilustres de Indias* de Juan de Castellanos, uno de los poemas de la épica colonial de mayor longitud, escrito a finales del siglo XVI, el cual describe con heroicos cantos la misión de los conquistadores desde los primeros viajes de Colón hasta el establecimiento del Nuevo Reino de Granada. Para justificar las masacres cometidas por los colonizadores, Castellanos presenta con cálculo y precisión a los guerreros españoles y a los indígenas, demarcando la alteridad de tal manera que el lector percibiera la violencia como natural e incluso se alegrara con los pasajes en los que los españoles asesinaban a los indígenas.

Por lo anterior, se destaca la aparición de *La vorágine* de José Eustasio Rivera en 1924, ya que elabora una crítica contra las injusticias cometidas durante la conocida *fiebre del*

*caucho*, fenómeno que arrasó con varias poblaciones nativas, lo que la convierte en una de las primeras obras de la literatura nacional en cuestionar los ejercicios de dominación hacia la población aborigen. Sin embargo, no se puede perder de vista que en la novela de Rivera también aparecen múltiples pasajes en los cuales los indígenas son tratados bajo la misma relación amo-esclavo, pero, en esta ocasión, esta relación opera bajo nuevas dinámicas.

En este artículo se hará un contrapunto entre ambas obras a partir de sus maneras de abordar las relaciones con lo indígena, buscando elementos en los que sea posible apreciar que en la novela de Rivera existen escenarios donde aún pervive la mirada colonial que se construye en el texto de Castellanos, y también muchos otros donde dicha mirada sufre una ruptura. Este análisis comparativo se sustenta en la idea proveniente del posestructuralismo de Roland Barthes y Michel Foucault de que el lenguaje no es un mero reflejo de la realidad, sino aquello que la constituye. No se trata de un factor neutral e invariable, sino de algo que emerge siempre en contextos de poder. Desde esta perspectiva, por ejemplo, Luis Fernando Restrepo (2020) propone que las *Elegías* no sean leídas como un texto aislado, sino como un elemento de las varias prácticas discursivas que edificaron y legitimaron la “república de los españoles” en el Nuevo Reino. En definitiva, la constitución de una alteridad en cada una de las obras revela, además de las intenciones discursivas de las mismas, la confianza de los autores en la capacidad de la escritura de ejercer un papel preponderante en la creación de prácticas transformadoras del entorno.

Antes de realizar el contrapunto entre ambas obras, es necesario advertir que pertenecen a registros estéticos muy alejados en el tiempo, por lo cual es apenas natural que sus formas y contenidos, así como sus intenciones discursivas, sean muy diferentes. Por eso mismo, se buscará que las interpretaciones de las obras tengan en cuenta el contexto en el que estas fueron creadas, evitando realizar afirmaciones desde el vacío o tras los lentes de las concepciones propias del tiempo actual. Lo que sí es necesario comenzar a esbozar desde este momento es que, a pesar de las distancias entre uno y otro escrito, ambos comparten una tensión entre ficción y realidad.

En el primer capítulo de su libro *Un nuevo reino imaginado: Las Elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos*, Luis Fernando Restrepo (2020) recorre un debate de la crítica de esta obra que ha discutido, por mucho tiempo, si el escrito es un documento histórico o literario. Según el autor, ambas posturas se cierran a la textura plurifacética de las *Elegías*, mientras que él prefiere entenderlas como un texto complejo que está situado en el intersticio de ambos campos discursivos, pues, por un lado, Juan de Castellanos recuerda constantemente que fue testigo directo de los hechos y que su único deseo es “transmitir la verdad”; por el otro, el texto, escrito originalmente en prosa, fue transcrito por el autor en octava real (empresa que tomó 10 años de su vida), guiado por el éxito que tuvo *La Araucana* de Alonso Ercilla, lo que es leído como un acto meramente estético. Además, múltiples aproximaciones críticas han encontrado en la obra elementos clásicos y latinos, romancescos, la elegía, elementos novelescos y barrocos, así como visos de la tradición literaria medieval y clásica. En ese sentido, parece que, además de la intención de que las *Elegías* fuesen un testimonio, Juan de Castellanos, de una u otra forma, también estaba interesado en inscribirlas en el campo literario.

Algo similar sucede con *La vorágine*, la cual, para la profesora Norma Donato (2012), no puede definirse de una sola manera, pues es una novela que se transforma debido a que su proceso de escritura se dio por etapas. En un primer momento, Rivera, siguiendo sus aspiraciones artísticas de la literatura modernista, dotó su escrito de imágenes dirigidas al goce estético. No obstante, para la creación de la segunda parte de la novela, acontecida después de su trabajo en la Comisión de Límites con Venezuela en el que fue testigo de las masacres contra la población indígena que se daban en las caucharías, su escrito se convirtió en una obra profundamente crítica, al punto que inauguró la tradición de la novela de denuncia del siglo XX en la literatura colombiana. La tensión entre lo fáctico y lo imaginado existente en ambas obras produce un interrogante común: ¿qué tan verídico es lo que se expresa cuando está cubierto por el ropaje de la forma literaria? A través del análisis de fragmentos puntuales en los que se representa al indígena en las dos obras se intentará ahondar un poco más en la forma como la tensión entre ficción y realidad configura el acercamiento a la alteridad.

Esta comparación nos permite pensar que la literatura puede convertirse en un mecanismo para dar legitimidad a estructuras de poder, como es el caso del beneficiado de la parroquia de Santiago en Tunja, Juan de Castellanos, quien veía en el proyecto evangelizador la construcción de un mundo mejor. Asimismo, la literatura puede convertirse en una vía para cuestionar dichas estructuras, como es el caso de José Eustasio Rivera, secretario oficial de la Comisión de Límites colombo-venezolana en la Amazonía noroccidental, quien fue testigo directo de la siniestra maquinaria de explotación del caucho y la denunció en su obra.

### Una guerra de la voluntad divina

En varios artículos académicos se han analizado los diferentes modos en que Juan de Castellanos caracteriza “la inferioridad” del indígena para justificar y legitimar la violencia contra ellos. Esta estética de la violencia aparece, como lo han descrito Luis Fernando Restrepo (2000) y Vivian Camargo Cortés (2015)<sup>1</sup>, al crear una distancia hacia los pueblos aborígenes, representándolos como seres inhumanos o demoniacos y a los españoles como restablecedores del orden en esa tierra perdida, como portadores del “conocimiento verdadero” que lograría civilizar a esos “bárbaros”.

Estos análisis de *Elegías de Varones Ilustres de Indias* coinciden en que al interior de dicha obra existe una mirada colonial del indígena, categoría que será entendida en este escrito como el conjunto de representaciones en las que los personajes aborígenes emergen como inferiores al conquistador, dejando en evidencia la “necesidad” de su conversión a los modos de vida europeos, la negación de sus subjetividades y conocimientos o, en el peor de los casos, su aniquilación.

---

<sup>1</sup> Vivian Camargo analiza en su ensayo Representaciones del heroico conquistador español y del bárbaro indígena a través de la comida y la bebida en ‘Elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos’ cómo, a través de las prácticas alimenticias, Castellanos acrecienta la brecha entre civilización y barbarie. Por su parte, Luis Fernando Restrepo en su texto Somatografía Épica Colonial: ‘Las Elegías De Varones Ilustres De Indias’ De Juan De Castellanos indaga cómo el nativo es reducido desde la forma en que su cuerpo se representa. A pesar del diferente enfoque, ambos llegan a la conclusión de que estas representaciones del otro tienen el objetivo de legitimar prácticas de dominación.

Tzvetan Todorov (1998) concibe tres ejes en los cuales puede situarse el problema de la alteridad: uno de ellos es el plano axiológico, el cual está ligado a un juicio de valor. El otro es visto como un ser querido o despreciable, bueno o malo, igual o inferior, y el calificativo parte de la imagen que se tiene de uno mismo y la manera en que la figura del otro se acerca o aleja de esta. Por ejemplo, si el otro es muy diferente a mí y, por supuesto, yo soy muy bueno y me estimo, entonces, el otro tiene que ser malo. Por ello, en este punto es importante preguntarse sobre el lugar de enunciación de la supuesta superioridad de los colonizadores, ¿cómo la justifica Castellanos?, ¿cuál es el origen del derecho de los españoles a apropiarse de los territorios americanos? Revisese este fragmento de un monólogo que Castellanos otorga a Gonzalo Jiménez de Quesada<sup>2</sup>:

Sacresaxigua, yo no ignoro  
que tiranizas este señorío,  
y aunque esto sea, **tu real decoro  
reguardaré como si fuese mío,**  
si tú por bien tuvieses dar el oro  
que tienes en poder del rey tu tío,  
**porque son bienes de rebelde pecho  
y a nuestro Rey le vienen de derecho.**

**Porque el Papa, Monarca soberano**  
que por poder de celestial clemencia  
sobre todos los hombres tiene mano,  
unos en acto y otros en potencia,  
**tuvo por bien de dar al Rey hispano  
aqueste nuevo mundo por herencia,  
para que gentes ciegas y pollutas  
en nuestra santa fe fuesen instrutas.**  
(De Castellanos, 2015, p. 850)

En este apartado, Gonzalo Jiménez de Quesada mandó a arrestar al joven cacique Sacresaxigua, quien recién ha tomado el cargo tras el fallecimiento de su tío porque, según el general, el oro dejado por el fallecido pertenece a la Corona ya que este le hizo la guerra a España. Momentos más adelante, Castellanos argumenta desde la voz de Quesada que los españoles hacen guerra “no con intento de hacer injuria // sino por defendernos de su furia (la de los nativos)”, y que aquellos que se muestran pacíficos “gozan de quietud en sus terrenos // y de nuestro favor en sus contiendas” (p. 850).

Como el tío de Sacresaxigua murió siendo un rebelde, para que el joven cacique pueda gozar de libertad y ejercer el cargo heredado debe entregarles a los españoles los tesoros, las preseas y la hacienda de su tío. En la segunda estrofa puede verse que, para reafirmar que no es una injusticia, Quesada argumenta que el Papa en persona le dio al Rey hispano el Nuevo

---

<sup>2</sup> La negrilla de la cita fue introducida por el autor.

Mundo por herencia para “hacer crecer el reino de Dios”, por lo tanto, no está reclamando nada que no le pertenezca por “derecho divino”.

Para entender de mejor manera de dónde parte esta idea, vale la pena revisar una antigua visión del mundo conocida como *orbis terrarum*, la cual, según Castro (2010)<sup>3</sup>, lo concebía como una gran isla dividida en tres regiones: Europa, Asia y África. Intelectuales cristianos como San Agustín fueron más lejos al afirmar que si se encontraran islas por fuera del *orbis terrarum*, los pobladores de aquellas regiones no podrían catalogarse como seres humanos, ya que los hijos de Dios solo podrían hallarse en alguna de estas tres islas.

Más adelante, el cristianismo le daría una nueva interpretación a esta división del mundo con base en el relato bíblico del Génesis *los hijos de Noé*, pues las tres islas fueron entendidas como los espacios donde se estableció su descendencia tras el diluvio: Sem pobló Asia; Cam, África; y Jafet, Europa. Bajo la jerarquía establecida por Noé<sup>4</sup>, los asiáticos y africanos se percibían como inferiores a los europeos, pues estos últimos eran los sucesores directos del hijo amado de Noé: Jafet. Entonces, si la población superior —los hijos de Jafet— se encontró con una isla fuera del *orbis terrarum*, esta era suya por derecho divino. América no fue considerada como una nueva isla, sino como la prolongación natural de los territorios de Jafet, es decir, de Europa. Como los habitantes de estas extrañas tierras no eran descendientes de Noé, lo más probable es que fuesen seres corruptos sin alma, a los cuales era imperativo enseñar las santas escrituras y el que no quisiera aprender, se eliminaba.

En la obra de Castellanos, Dios es nombrado constantemente como protector de los colonizadores en la guerra. Tras la primera batalla entre el ejército español y el del cacique Pigoanza, Castellanos otorga la inesperada victoria ibérica a las fuerzas divinas que guiaron a los valientes guerreros, quienes, siendo muy pocos y estando menos aderezados en armas, lograron triunfar contra todo pronóstico. Sin embargo, la Gaitana, mujer indígena, no se rendiría y le propuso a Pigoanza que se reorganizara para la revancha, esta vez reuniendo al furioso ejército pijao. Obsérvese las palabras que Castellanos pone en la boca de la Gaitana para convencer al cacique de que la guerra todavía no se ha perdido. Refiriéndose a sus rivales españoles, ella dice<sup>5</sup>:

Su cierta perdición no me es oculta,  
porque de mis encantos apremiado  
**tuve con el demonio gran consulta**  
para hacerte más desengañado,  
y ansí de la razón que dio, resulta  
el cumplimiento de lo deseado,  
**pues afirmó vencer el estandarte**  
**que la verdad tuviese de su parte.**

---

<sup>3</sup> El filósofo Santiago Castro Gómez (2010) trata este concepto en el primer capítulo de su libro *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*.

<sup>4</sup> Génesis 9, 11-10, 32.

<sup>5</sup> La negrilla de la cita fue introducida por el autor.

**No debes recelar suerte siniestra,  
según aquel espíritu me inspira,  
porque más claro que la luz se muestra  
no poderse librar de nuestra ira:**

que la verdad está de parte nuestra  
y de los mentirosos la mentira;  
por tanto reconoce tus ventajas,  
pues no mueves a humo de pajas.  
(De Castellanos, 2015, p. 411)

Según esto, la Gaitana se contactó con el demonio, quien les aseguró que obtendrían la victoria, y por la certeza de tener su apoyo fue que Pigoanza decidió emprender la gesta. Ahora queda totalmente establecida la división entre los españoles como agentes del bien supremo y los indígenas como seres diabólicos. Aquí, Castellanos, llevando al extremo el maniqueísmo, recurre a la máxima antipatía que puede tener un lector cristiano hacia ese otro indígena: si forma parte de las huestes demoniacas, ¿cómo sentir compasión por su sufrimiento? Lo que toca hacer es destruirlos. Si alguien tuvo empatía con la Gaitana por el cruel asesinato de su hijo, en este punto de la narración ha sido totalmente olvidada, o, en otros casos, se considerará como un castigo merecido por su herejía. La superioridad autootorgada de los españoles está sustentada, entonces, en el cristianismo, como si dijeran: “somos los representantes de Dios en el mundo, es su fuerza la que nos impulsa. Nuestra lucha es totalmente legítima porque es la guerra de la voluntad divina”.

Si bien hoy en día se considera una pobreza narrativa el definir a unos personajes como totalmente buenos y contraponerlos a otros completamente malos, en la época colonial, cuando los ideales religiosos de la perfección moral aún regían la cosmovisión europea, la creación de héroes literarios que sirvieran a sus pueblos de ejemplo de virtud y grandeza era bastante común:

La épica colonial de los siglos XVI y XVII es un género que pertenece al momento histórico en el que España dominaba el mundo y sus capitanes encarnaban la figura de los caballeros heroicos. La supervivencia de este género hasta el siglo XVIII demuestra que hubo un esfuerzo desesperado para mantener vivo ese ideal. (Pupo-Walker y Echevarría, 2006, p. 252)

Este género está directamente vinculado a América durante el periodo de la dominación española. El nuevo continente opera como espacio inhóspito lleno de aventuras, peligros, barbarie y falta de ley, el cual, por su oscuridad, es el marco perfecto para que resalte la virtud europea. Entonces, como las *Elegías* tienen el tono moralizante propio de la épica colonial, se comprende el compromiso de Castellanos por diferenciar el bien y mal sin dar lugar a la ambigüedad, haciendo amplio uso de las hipérbolés. La importancia de esta obra no está tanto en su complejidad narrativa, sino en que es parte fundamental de la construcción del origen glorioso y épico del Nuevo Reino de Granada y fue uno de los primeros grandes relatos nacionales. Lo problemático es que abarcaba un territorio de una vasta diversidad, pero solo se dirigía a un tipo particular de individuo: el hombre de origen europeo. Obsérvese ahora qué sucede en *La vorágine*.

## La historia de la indiecita mapiripana: la otra cara de la moneda

La historia de la indiecita mapiripana, narrada por el personaje Helí Mesa, es el relato de *La vorágine* que presenta una mayor oposición al discurso colonial descrito en el bloque anterior. Cuenta la leyenda que:

Vino a estas latitudes un misionero (...) Como era enviado del cielo a derrotar la superstición, esperó a que la indiecita bajara cierta noche de los remansos del Chupave, para enlazarla con el cordón del hábito y quemarla viva, como a las brujas. (pp. 171-172)

En su intento por atraparla, el misionero terminó perdido al interior de la selva y fue encerrado en una cueva por la indiecita. Allí, ella le chupaba los labios hasta hacerlo sangrar para castigarle el pecado de la lujuria. A los pocos meses, la indiecita quedó embarazada del misionero y dio a luz a dos seres: un murciélago chupa sangre y una lechuza. Aterrado por este acontecimiento, el hombre se escapó de la cueva, pero sus hijos no lo dejaron tranquilo. Lo persiguieron día y noche y, cuando oscurecía, el vampiro succionaba la sangre de su padre y la lechuza le encandilaba los ojos con su mirada brillante. Al amanecer, el misionero intentó escaparse por el río Guaviare en una canoa que encontró clavada en un varadero, pero la indiecita enfureció las aguas, impidiéndole escapar. Resignado, decidió volver a la cueva, guiado por los centelleantes ojos de la lechuza. Al ver a la indiecita, se arrodilló y le pidió que lo defendiera de sus hijos, a lo cual la indiecita respondió: “¿quién puede librar al hombre de sus propios remordimientos?”.

En este relato no cambian los antagonismos: tenemos a un misionero español que quiere eliminar la superstición (creencias indígenas) y, por ello, desea fervientemente asesinar a la indiecita mapiripana, símbolo de los poderes sobrenaturales de la selva. Su *modus operandi* nace de la misma mirada colonial que concibe al nativo como inferior y malvado, como la antítesis de su ideología cristiana. La diferencia, aquí, reside en el cambio radical del lugar de enunciación, ya no se percibe el acto del español como legítimo, sino como una violación de las leyes de lo viviente, acto que es condenado por las fuerzas de la naturaleza y que llevan al misionero a ser consumido por sus propios hijos (remordimientos).

Aunque también existe una mirada maniquea de la situación, aquí la naturaleza ya no aparece como tierra pasivamente fértil, otorgada por Dios a los colonizadores para que hagan en ella lo que les plazca, sino como un organismo vivo en el que existen unas leyes que deben ser respetadas para mantener el orden y cuyo quebrantamiento desbarata la armonía, generando un castigo que pretende restaurar el equilibrio violentado. Ahora obsérvese un ejemplo de la forma en que se representan las costumbres indígenas en *Elegías de Varones Ilustres de Indias*. El siguiente fragmento hace parte de un canto que describe la cultura muisca, específicamente sus creencias espirituales:<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> La negrilla de la cita fue introducida por el autor.

No niegan haber Dios omnipotente,  
señor universal y siempre bueno  
que todo lo crió; más porque dicen  
que el sol es criatura más lúcida,  
lo deben adorar, y así lo hacen,  
y como a su mujer y compañera,  
adoran y engrandecen a la luna.  
Bien creen ser las almas inmortales,  
y que los cuerpos mueren solamente,  
y ellas bajan al centro de la tierra,  
adonde tiene cada cual provincia.

**Hacer memoria de otras opiniones**

que corren por **aqueste barbarismo,**  
**son tan absurdas todas,** que haría  
ridículo sartal de disparates,  
**porque como le falta los cimientos**  
**de sólida verdad, en lo que dicen**  
los unos y otros se confunden,  
y en pocas de estas cosas van conformes.  
(...) pues muchos reverencian a las sierras,  
a las lagunas, fuentes y a los ríos (...)  
sin que sepan decir los inventores  
primeros de tales ceremonias.  
(De Castellanos, 2015, p. 764)

Tras haber descrito algunas de sus creencias, Castellanos afirma explícitamente que no tiene sentido abordar muchas más, ya que los modos de entender el mundo de “esos bárbaros” son “todos absurdos”, pues carecen de los cimientos de “sólida verdad”, es decir, los de las sagradas escrituras.

Nótese que tanto Helí Mesa con su relato, como Castellanos en este fragmento, se relacionan con otro de los ejes<sup>7</sup> en los que Todorov (1998) localiza el problema del otro, el *plano epistémico*, el cual está vinculado a qué tanto se conoce o se ignora la identidad del otro. El personaje Mesa y el autor Castellanos poseen conocimientos de las costumbres aborígenes porque han dialogado, en mayor o menor medida, con ellos. Sin embargo, el autor utiliza dichos conocimientos para compararlos con los propios y luego ridiculizarlos al punto de que no son dignos de ser recordados. Esto tiene mucho sentido dentro de las lógicas de la épica colonial, pues su objetivo es producir el origen de una nación y justificar su soberanía y, para ello, es necesario *narrativizar* el pasado, procurando convertir una narración particular en la oficial y suprimir todas las demás. En palabras de Quint:

La culminación formal de la trama épica aboga por una visión completa de la historia: al narrar una historia (*story*) completa, la épica pretende poseer *toda* la historia. Otras narraciones pueden

---

<sup>7</sup> Anteriormente hablamos del plano axiológico.

competir con la versión de la historia del ganador, pero son descartadas como meros accidentes históricos, desviaciones de la línea directa del triunfo imperial. (Quint, citado en Restrepo, 2020, p. 281)

Por otro lado, el personaje Mesa hace uso de los conocimientos del otro para explicar un fenómeno enigmático y construir su propia relación con la naturaleza. Es preciso destacar que Mesa cuenta el relato de la indiecita de una forma muy cercana, no dice “los habitantes de estas tierras creen” o “hay una leyenda que cuenta...”, sino que lo afirma con convicción, con la certeza de que esa huella humana que encontró el grupo en las playas del río Guaviare es de la indiecita, lo cual se demuestra en el momento previo a su narración, cuando discute con el Pipa, pues este afirma que la huella fue dejada por el Poira<sup>8</sup>. La historia que narra Helí Mesa evidencia que las representaciones pueden ser considerablemente distintas dependiendo del lugar desde el cual se enuncian. La indiecita mapiripana, protagonista de esta historia, es la otra cara de la moneda, la reivindicación de la naturaleza, explotada por la ambición de los blancos. Aquí se presenta la primer gran ruptura de esa mirada colonial.

Vale la pena aclarar que las rupturas y continuidades que se están analizando acontecen en el marco ficcional, pues las descripciones sobre indígenas que se han revisado, si bien pretenden tener un vínculo con la realidad, suelen exagerar hacia lo peyorativo en las *Elegías*, mientras que en la historia de la indiecita idealizan a la naturaleza por medio de un canon narrativo occidental. En otras palabras, en el relato de la indiecita mapiripana se pretende hablar del aborígen utilizando registros de la Colonia (religión), como lo es una historia cuyo principal objetivo es transmitir una enseñanza moral y es creada bajo la lógica transgresión-castigo. Por ende, no tiene tanto sentido preguntarse cuál versión es más verdadera (cada una miente en algún grado), sino ver cómo emplean el lenguaje para nutrir ciertos hechos verídicos con ficciones que terminan creando nuevos mundos con vida propia acordes a las intenciones discursivas de los autores.

### **Inando y el Pipa: rostros del plano praxeológico**

Para Todorov (1998), el *plano praxeológico* se define como una acción de acercamiento en relación con el otro, teniendo muy en cuenta la intención de esta aproximación. Por ejemplo, alguien puede acercarse a otro para imponerle su propia imagen (como los misioneros españoles) o, al contrario, para establecer una cercanía hacia seres diferentes porque se identifica con ellos, porque le gustaría asimilar algo de sus prácticas en sí mismo o, incluso, adoptar completamente sus valores (como sucede cuando un sujeto se vincula por primera vez a un movimiento social). Algo similar sucedió con el Pipa, personaje de *La vorágine*, en su adolescencia, cuando unos indios que pescaban por la zona asesinaron a sus verdugos y le dieron la libertad. Desde entonces, estuvo más de 20 años viviendo en las selvas, como un nómada y desnudo, como instructor militar de grandes tribus como los piapocos, los banivas, los barés, los cuivas, los carijonas, los huitotos y los guahíbos.

---

<sup>8</sup> Personaje popular del folclor colombiano.

Tras abrir su conciencia a la cultura indígena, el Pipa no solo conoció su idioma y sus costumbres, sino que también incorporó muchas de sus prácticas a su subjetividad, expresadas en su misma corporalidad, como se aprecia en el siguiente pasaje: “muchas veces, para librarse del enemigo, se aplanó en el fondo de las lagunas como un caimán, y emergía sigiloso entre los juncuales para renovar la respiración” (Rivera, 2019, p. 144). Dentro del grupo es el más hábil para desenvolverse en las selvas y su entendimiento de los signos presentes en el entorno natural es casi tan cercano como el de los aborígenes con quienes convive. También es posible ver la cercanía del Pipa con los nativos en su labor como intérprete de Cova y Franco, al captar tan bien las costumbres de las tribus.

Aquí es importante hacer una distinción entre el vínculo con lo indígena del Pipa y el de Helí Mesa. El primero convivió tantos años con los nativos que sus concepciones del mundo cambiaron profundamente hasta alterar las formas en que su cuerpo se expresa. Además, la narración deja claro que el Pipa no podrá volver a su vida anterior: él ya no comparte los ideales sociales de enriquecerse y casarse, sino que simplemente se mueve por las selvas, errante, aconsejando tribus indígenas y robándole sus pertenencias a las personas “de ciudad” que se encuentra por allí; hay en el Pipa una adopción de nuevos valores, por lo que es un ejemplo del *plano praxeológico*.

Mientras que Helí Mesa, si bien tiene conocimientos sobre la cosmovisión indígena y la respeta, aún habitan su mente aspiraciones de la sociedad burguesa como el de la propiedad privada (el ranchito que dejó), la pareja (mi indiecita), el progreso y el enriquecimiento (eso era lo que buscaba al relacionarse en el proyecto cauchero de Barrera), por lo que ese conocimiento llega de una conversación con el otro, pero no de una adopción de sus prácticas. Evidentemente, estos saberes enriquecen la visión de mundo de Mesa, pero no alteran su estructura, razón por la cual se encuentra en el *plano epistémico*.

Ahora hablemos del caso de Inando en *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, quien fue aliado de los españoles en sus guerras contra el cacique Pigoanza: infiltrándose en las reuniones de los caciques, obtenía información sobre ataques sorpresa que luego revelaba a Juan del Río. En este caso, va a avisarle al capitán español que la Gaitana ha convencido a Pigoanza de convocar a los pijaos para la revancha<sup>9</sup>.

Huélgome de hallarte levantado  
**y con calzado de ligeras suelas,**  
**tu buen caballo presto y arrendado,**  
calzadas todavía las espuelas,  
  
**por ser señal que vives con cuidado**  
y vienes de mirar las centinelas;  
pero si haces esto de ordinario,  
ahora mucho más es necesario,

---

<sup>9</sup> La negrilla de la cita fue introducida por el autor.

no conviene dormir noche ni siesta,  
sino que te prepares según puedes,  
**porque la mala vieja que os molesta**  
**por todos cuantos hay tendió sus redes;**  
y estos son tantos que si salís desta  
**os hará vuestro Dios grandes mercedes:**  
ha congregado bravas compañías,  
y aquí serán antes de cuatro días.  
(De Castellanos, 2015, p. 421)

Inando elogia la prudencia del español a partir de códigos europeos que son indicativos de esta virtud, como el “calzado de ligeras suelas” y el caballo “presto y arrendado”, lo que parece señalar que el indígena se ha familiarizado con concepciones españolas. En la siguiente estrofa habla despectivamente de la Gaitana, “la mala vieja que os molesta”, desprestigiando el acto de resistencia de su propio pueblo. Ante lo expresado por Inando, Juan del Río actúa de la siguiente manera<sup>10</sup>:

Agradeció la voluntad sincera,  
aunque la nueva no le fue yocunda,  
y dijo: «Dios lo haga de manera,  
pues que su santa ley aquí se funda,  
y como no ganaron la primera,  
pierdan ni más ni menos la segunda;  
**y si él me da victoria, yo te digo**  
**y juro de te ser fiel amigo.**

«**Anda con Dios, que la razón te sobra,**  
y si pudieres por algún acecho  
mas avisos nos dar desta zozobra,  
usa del bien que siempre nos has hecho,  
porque con otras muchas esta obra  
nunca se borraré de nuestro pecho;  
y tú verás que lo que te prometo  
subirá de quilates el efeto».  
(De Castellanos, 2015, pp. 422-423)

La figura de Inando representa el ideal europeo del “buen salvaje”. Su obediencia y lealtad hacia los españoles son lo que lo hacen virtuoso, aquello que lo diferencia de los demás nativos y lo acerca a la “verdad”. Del Río le dice: “Anda con Dios, que la razón te sobra”, pareciera que el sustantivo *razón* solo puede acompañar a un personaje indígena si este adopta los modos europeos. Debemos destacar que, aunque Juan del Río le prometa amistad a Inando, lo que acontece en el canto permite ver que aún es visto como alguien ajeno. Por ejemplo, antes de la primera batalla contra Pigoanza, Inando también advierte a los españoles de lo que están planeando los indios y lo que responde Juan del Río tras recibir la novedad es: “eterna gloria de

---

<sup>10</sup> La negrilla de la cita fue introducida por el autor.

los celestiales, // que por **un infiel bárbaro** quiso // mercedes nos hacer tan esenciales” (p. 395)<sup>11</sup>. A pesar de la aparente cercanía, Inando sigue siendo para ellos un infiel bárbaro.

Estos fragmentos permiten ver cómo las dos obras contienen el plano praxeológico de modo inverso. En la de Castellanos es un personaje indígena el que adopta valores españoles para construir un ideal del nativo en el cual él puede darse cuenta por sí mismo que el camino “más razonable” es abandonar sus propias creencias, alejarse de su pueblo y adoptar los ideales europeos. Pareciera indicarse que la sumisión y la lealtad son las características que hacen “inteligente” a un indígena. Claramente, en esta obra no puede mostrarse a un español adoptando costumbres aborígenes, puesto que, desde su lugar de enunciación, esto sería un insulto a la razón y a la religión. En *La vorágine*, por el contrario, es un hijo del ideal de progreso el que adopta las costumbres indígenas, lo cual permite que el lector se acerque a la humanidad de los indios. En el contexto despiadado de las caucherías, donde la ambición por enriquecerse ha convertido al hombre en un ser sádico y perverso, no son los valores hegemónicos del progreso deseables para ser adoptados.

Asimismo, es preciso destacar la relación del Pipa con el yagé. En el texto de Castellanos es una planta asociada con la brujería, pero el Pipa la usaba para ver en sueños la ubicación de la buena caza y de sus enemigos. Esta es una muestra más de la incorporación de prácticas indígenas en su propia subjetividad. Hay un pasaje en el que Cova es testigo de un trance por el que pasa el Pipa bajo los efectos del yagé, aquí emergen los atributos de esta planta como productora de visiones trascendentales con significados profundos. En su sueño, los árboles le hablaron: “quejábanse de la mano que los hería, del hacha que los derribaba (...) El Pipa les entendió sus airadas voces, según las cuales debían ocupar barbechos, llanuras y ciudades, hasta borrar de la tierra el rastro del hombre” (Rivera, 2019, p. 159). Esta aparición de la naturaleza como una entidad que clama por ser librada del hombre y que describe al ser humano explotador como su enfermedad es, como el relato de la indiecita mapiripana, una visión totalmente opuesta a la del colonizador que considera que Dios le ha otorgado el derecho de hacer con la naturaleza lo que quiera. Encontramos en el Pipa otra ruptura de esa mirada colonial.

### ¿Existen continuidades de esa mirada colonial? Las caucherías y Arturo Cova

El sistema opresor de las caucherías se aprecia de manera explícita en los relatos de Clemente Silva y Ramiro Estévez. Son claras las injusticias contra los enganchados, pues “el contrato” que los capataces establecían con ellos era solo un mecanismo para darle una fachada de legalidad a prácticas esclavistas. En este sistema, sin embargo, Clemente Silva hace una distinción: “el personal de trabajadores está compuesto, en su mayor parte, de indígenas y enganchados...” (Rivera, 2019, p. 196). Y, en otro momento, cuando Silva le habla a Cova sobre la guerra del coronel Funes con el Cayeno, tocan el tema de unos secuaces del coronel “que venían de San Fernando a robar caucho y **cazar indios**” (p. 188)<sup>12</sup>. Estas son señales de que al indígena se le esclavizaba impunemente. Aunque el sistema fuese injusto también con los

---

<sup>11</sup> La negrilla de la cita fue introducida por el autor.

<sup>12</sup> La negrilla de la cita fue introducida por el autor.

enganchados, por lo menos con ellos se establecía un contrato, dándoles la posibilidad, si bien reducida, de liberarse negociando con sus patrones. ¿Por qué al indígena sí se le podía forzar sin mayor problema? Porque no era visto como un individuo, lo que le hacía ocupar el rango de menor categoría en este sistema. Caucheros como el Váquiro se refieren a los indígenas como no racionales. Puede decirse, entonces, que en esta maquinaria de explotación hay una continuidad de la mirada colonial, pero es ligeramente distinta a la planteada en las *Elegías*, puesto que en este caso no está sustentada en Dios.

Para clarificar este asunto, me apoyaré en la manera en que Castro (2010) concibe la modernidad, dividida en dos etapas: la primera se da durante la colonización española y la segunda en el siglo XVIII<sup>13</sup>. El autor expresa que en las dos etapas se mantiene la idea de la superioridad de la raza blanca y pervive la conceptualización de la diferencia como barbarie. Sin embargo, hay un gran cambio de paradigma, porque durante la *modernidad primera* esta superioridad se sustentaba en el catolicismo y, durante la *segunda*, en teorías fundamentadas en la ciencia y la economía.

La forma en que el discurso de la superioridad de las razas se transporta de la religión a la teoría filosófica y científica es estudiada por Castro al revisar los postulados de distintos filósofos como Kant, quien consideraba que el ideal de la humanidad era dominar las fuerzas de natura. Según el pensador prusiano, solo la raza blanca, debido a su ciencia y economía de mercado, lograba superar los imperativos de la naturaleza. Por tal motivo, la cúspide de la evolución se hallaba en la economía capitalista moderna y el pensamiento científico propio de los blancos; todas las demás formas de vida eran simplemente facetas previas de la humanidad en un camino que inicia desde *la barbarie* (comunidades indígenas) a *la civilización* (sociedad burguesa europea).

El universo de las caucherías se permea de estas ideas, siendo la carrera desenfrenada hacia el enriquecimiento la que vuelve válida la explotación del desposeído. La mirada colonial se mantiene en el sistema opresor de *La vorágine*, perviven las jerarquías, simplemente cambian los centros desde los cuales se justifican: ya no es el conquistador católico el que está en la cima, sino el burgués que ha entendido las verdades del mercado basadas en la supervivencia del más fuerte. En la base de la pirámide, sin embargo, continúan las espaldas azotadas de la población indígena.

\*\*\*

La posición de Arturo Cova respecto al aborigen será una de las más difíciles de definir. Al ser un claro enemigo del sistema opresor de las caucherías y estar del lado de “los fracasados”, podría pensarse que se encuentra libre de esa mirada colonial. Sin embargo, a lo largo de la novela es posible notar que hay que ser cautos ante las afirmaciones de Cova.

---

<sup>13</sup> La *modernidad primera* tiene lugar con la expansión territorial del reino español durante el siglo XVI, ya que fue en este punto de la historia cuando Europa se convirtió en el “centro” del planeta al constituir a sus colonias como “periferias”. La explotación colonial representó el acceso a nuevas materias primas y fuerza de trabajo, generando, como lo llama Castro, la “acumulación originaria de capital”. Este periodo fue administrado por España, la primera potencia hegemónica del sistema-mundo. La *modernidad segunda* sería la del siglo de las luces, impulsada por la ilustración, la revolución científica y la revolución francesa, pero cuyo inicio se da en el siglo XVII con el colapso geopolítico de España, lo que da lugar a nuevas potencias hegemónicas.

Obsérvese el siguiente pasaje en el que describe a los indios maipureños que llegan con Helí Mesa:

Adivinar su edad, era empresa tan aleatoria como calcularles los años a los careyes. Ni el hambre, ni la fatiga, ni las contrariedades alteraron el pasivo seño de su indolencia (...) siempre juntos, señeros y tristes, convivían aquellos indígenas, entendiéndose a medias voces y apartándose de nosotros en las quedadas (...) Nunca los vi mezclarse con los guahíbos de Macucuana ni celebrarle al Pipa sus anécdotas y caratoñas. Ni pedían ni daban nada. El catíre Mesa era su intermediario y con él sostenían lacónicos diálogos... (Rivera, 2019, p. 176)

Indolentes, tristes, lacónicos, entendiéndose a medias voces: expresiones que enmarcan al otro dentro de una personalidad difusa y distante, que no comunica. Hay aquí una descripción, “adivinar su edad, era empresa tan aleatoria...”, que da a entender que Cova los percibe como un grupo indiferenciado. Al no existir una particularidad en ellos que valga la pena mencionar, son todos tratados como un cuerpo único, el adjetivo que sirve para uno sirve igual para todos. Nótese que de ninguno de los indígenas hay un pasado. Vemos cómo el escritor Cova conoce los pormenores de las vidas de Franco, el Pipa, Helí Mesa, Clemente Silva, Ramiro Estévez, pero de los indios ni siquiera sabe la edad.

En un episodio posterior, la curiara del grupo se ve atrapada en unos rápidos y, tratando de sacarla del apuro, los indios maipureños fueron tragados por las corrientes. Todos, menos Arturo, intentaron hacer algo para encontrar los cuerpos, aún con la esperanza de que estuviesen vivos. Tras unos momentos, Cova le grita a Franco que es un necio por no aceptar el inminente destino de los maipureños. Le dice que lo único que pueden hacer es envidiar su muerte y la describe como un espectáculo magnífico: “¡Bello morir el de aquellos hombres, cuya existencia apagose de pronto, como una brasa entre las espumas, al través de las cuales subió el espíritu haciéndolas hervir de júbilo!” (Rivera, 2019, p. 179). Franco le responde: “¿Nada te importan tus amigos? ¿Así nos pagas? ¡Jamás te creí tan inhumano, tan detestable!” (p. 180). Su indiferencia ante la muerte de sus compañeros indígenas expresa, una vez más, esa distancia en la que el destino trágico del otro no afecta su ser en lo absoluto.

Al estar *La vorágine* construida como un testimonio de Arturo Cova, todos los acontecimientos han sido filtrados por su mirada. Fue él quien decidió “cederle” un espacio a las narraciones de Mesa, Silva y Estévez, y no darle voz propia al indígena, en el sentido de que son otros (Helí Mesa, el Pipa, él mismo) quienes los describen. Pareciera que esta omisión tiene que ver con una manera de pensar de Cova, como apunta Elzbieta Sklodowska (1995)<sup>14</sup>: “es una coerción narrativa puesto que (al parecer) los nativos son (para Cova) incapaces de expresarse en forma comprensible o, peor aún, no tienen nada que comunicar” (p. 196)<sup>15</sup>.

Al contrario, en las *Elegías*, algo que sí hace Castellanos es darles la posibilidad a sus personajes nativos de escoger su propio camino, sea el de la obediencia o la rebeldía para con la Corona, y que su discurso sea coherente con su decisión. El poema épico está dotado de pasajes

---

<sup>14</sup> En su artículo “Con indiscreta curiosidad les pregunté...”: el discurso heterólogo en *La vorágine*.

<sup>15</sup> Los paréntesis fueron añadidos por el autor.

en los que el indígena responde con irreverencia y es capaz de elaborar discursos perspicaces, incluso, en el caso de la Gaitana, le da a una mujer la posibilidad de encarnar la voz de la revolución. Claramente, al estar las *Elegías* empapadas de una intención moral, siempre son castigados los actos de rebeldía, pero podría decirse que, al interior del escrito, son transgresoras de su idea de mundo las voces que cuestionan el proyecto colonizador, así como la admiración del narrador hacia culturas aborígenes sumamente organizadas como la muisca.

Donde se transluce más patente la voz del indígena es en sus desafíos y maldiciones. Esta voz, controlada o reinventada, está en todo caso presente en las *Elegías*, pese a la tendencia a reducirla a lo corporal y cobra mayor fuerza en ciertas instancias hasta el punto de convertirse en un poderoso reto a la cultura colonizadora. Es una voz que no logra ser suprimida, donde se reinstaura la presencia histórica de aquellas culturas que la narración heroica tiende a suprimir, no como objetos (cuerpo), sino como sujetos (voz). (Restrepo, 2020, pp. 259-260)

En cambio, las descripciones de Cova que se han citado hasta el momento no caracterizan la voluntad propia del aborígen, sino que pueden verse como acercamientos que abordan a los nativos como objetos de estudio y no como sujetos. De los demás individuos hay descripciones del carácter, pero de los indígenas solo apreciaciones etnográficas de lo que hacen. Es claro que no dialoga con ellos para tratar de comprenderlos, pero, ¿esto es suficiente para decir que la mirada colonial pervive en Arturo Cova?

Algo diferente pasa con este personaje aquella noche de fiesta llena de chicha y baile, organizada por los nativos después del acontecimiento del pato gris<sup>16</sup>: “tendido de codos sobre el arenal (...) miraba yo la singular fiesta, complacido de que mis compañeros giraran ebrios en la danza. Así olvidarían sus pesadumbres y le sonreirían a la vida otra vez siquiera” (Rivera, 2019, p. 153). Franco y Correa ya se han integrado a la tribu, disfrutan la fiesta con ellos. Por el contrario, Cova se mantiene distante aún, pero, en lo que sigue, llega a una reflexión que no había tenido antes<sup>17</sup>:

Mas, a poco, advertí que gritaban como la tribu, y que su lamento acusaba la misma pena recóndita, **cual si todos les devorara el alma un mismo dolor**. Su queja tenía la desesperación de las razas vencidas, **y era semejante a mi sollozo**, ese sollozo de mis aflicciones que suele repercutir en mi corazón aunque lo disimulen los labios... (p. 157)

En este pasaje, Cova encuentra por fin sus puntos de contacto con los indígenas. Ve el baile de los aborígenes y sus amigos y siente en ellos un sufrimiento común, el mismo que le da origen a su sollozo. Como dirá Elzbieta Sklodowska (1995): “Cova se reconoce a sí mismo en la expresión *oral* primigenia del otro (el grito), en el episodio del garcero da el primer paso hacia una expresión consciente de su ‘solidaridad’ con el indio” (p. 198). En ese mismo pasaje, el cacique se acercó a Cova y, a través del Pipa, le dijo que ellos dos eran muy parecidos, pues

---

<sup>16</sup> Sucede en la segunda parte de la novela, en la página 153 de la edición del 2019 de la Editorial Panamericana.

<sup>17</sup> La negrilla de la cita fue introducida por el autor.

ambos eran enemigos de los vaqueros. Tras las palabras, le regaló una macana fina y un arco nuevo, lo que muestra que también el indígena se reconoció en él.

Hay en la novela, además, un pasaje en el que Cova defiende a unas pequeñas indígenas que eran propiedad del Váquiro y que utilizaba para satisfacer las necesidades sexuales de sus trabajadores:

Anoche, dos niñas montuvias lloraban a gritos en lo alto de la escalera, porque todos los hombres las preferían y les era imposible resistir más. El Váquiro, amenazándolas con el foete, las insultó. Una de ellas, desesperada, se tiró al suelo y se astilló un brazo. Acudimos con luces a recogerla y la guarnecí en mi chinchorro. —¡Infames, infames! ¡Basta de abusos con estas mujeres desgraciadas! ¡La que no tenga hombre que la defienda, aquí me tiene! (Rivera, 2019, p. 309)

El choque entre los primeros pasajes y los últimos impide dar una respuesta definitiva sobre la percepción del indígena que tiene Cova. Podría afirmarse que, en la medida en que Cova habita la selva, su visión se va transformando, y que esa mirada colonial que poseía se deconstruye con el transcurrir de la historia, pero resulta excesiva tal afirmación porque este personaje no tiene un arco de transformación continuo y claro, sino que es de avances y retrocesos. Por lo cual, lo más sensato sería decir que se presencian en su carácter ambiguo persistencias y quebrantamientos de esa mirada colonial: su experiencia en la naturaleza inscribe dentro de él nuevas miradas, pero estas no deterioran las anteriores, sino que habitan con ellas en constante tensión.

### **Conclusiones: el problema de la representación**

Al apreciar las obras en su extensión se hace notorio que la aparición del aborigen es desigual: en las *Elegías* emergen en la gran mayoría de los cantos, mientras que en *La vorágine* solo en una porción de la segunda parte —y algunos episodios aislados en otros momentos—. Además, en el poema épico de Castellanos muchos indígenas tienen diálogos y algunos llegan a convertirse en narradores, mientras que en la novela de Rivera ningún natural toma la palabra. ¿Por qué, entonces, pareciera *La vorágine* abordar al indígena de manera más cercana, con una comprensión menos estrecha de su cosmovisión? Porque este asunto no es una cuestión cuantitativa sino cualitativa: no se trata de qué tanto aparece el indígena o la precisión física con que se le describe, sino de los discursos que permean su representación.

En este artículo se revisó la forma en que la Gaitana, por más protagonismo que cobre, es asociada con una entidad diabólica, e Inando solo es considerado inteligente en la medida en que es obediente a los españoles. No obstante, también tenemos el caso de Diana, indígena que desprecia sus raíces tras enamorarse de un español y decide suicidarse al no poder estar con él; o el del cacique Goaga Canari, a quien se le revela en sueños que los españoles son imponentes águilas y su pueblo, gavilanes que han de servirles, entre muchos otros casos. Lo anterior muestra que las ideas que salen de los nativos no representan su identidad, sino un discurso hegemónico que Castellanos quiere legitimar: el del nacionalismo español, el de la supremacía

del mundo cristiano sobre el “mundo pagano”, el del imperio español como centro de civilización que debe imponerse en el “territorio salvaje” del Nuevo Mundo.

Ahora bien, algo que sucede en las *Elegías* es que la voz del otro ha sido fundida con la voz del autor/narrador y, prácticamente, no hay heteroglosia: no hay aquí la colisión de dos puntos de vista del mundo. Herrmann sugiere que lo que encontramos en estos casos es más bien un desdoblamiento de la conciencia española. (Restrepo, 2020, p. 258)

Lo que buscan las crónicas es transmitir un valor moral, una forma unívoca de ver la realidad y, en esa medida, la representación deshumanizada del natural o los fuertes castigos que sufren aquellos aborígenes que razonan bien, pero contradicen la ideología europea, sirve para justificar el proyecto de la Colonia. La multiplicidad de personajes indígenas en las *Elegías* termina quedando absorbida por una sola visión de mundo.

Al contrario, en *La vorágine*, al ser una novela moderna, la polifonía es fundamental. Diferentes visiones entran a dialogar, generando escenarios de interesantes tensiones. Aquí, los indígenas son mostrados desde distintas perspectivas: hay una continuación de la mirada colonial en el inhumano sistema de las caucherías y en la mirada de Cova en algunos momentos, lo cual choca con las concepciones de personajes como Helí Mesa y el Pipa, quienes, como se analizó, representan importantes rupturas de esa mirada colonial. En la novela de Rivera no existe una verdad absoluta, sino que son múltiples universos que cohabitan y llegan a comprenderse porque comparten un sufrimiento común.

En términos generales, es posible encontrar otra gran continuidad de esa mirada colonial: el hecho de que en ninguna de las obras se le da una voz propia al indígena, siempre es otro el que comunica por él<sup>18</sup>. Asimismo, hay otra gran ruptura que da una posible respuesta a la pregunta planteada al inicio de estas conclusiones y, además, nos muestra otra de las potencialidades de la literatura: esta puede convertir al otro en un objeto o en un monstruo, deshumanizarlo, como sucede en *Las Elegías*; sin embargo, como nos lo muestra *La vorágine*, también puede reflexionar sobre la condición humana que subyace al interior de cada uno de nosotros y que nos permite reconocer al otro... esa condición que nos hace entender que, ante escenarios opresivos e injustos que degradan la dignidad humana, nuestras diferencias son irrelevantes, lo que cobra real importancia es ese sufrimiento del otro que desgarró su alma y también la nuestra.

## Referencias

Bolaños, A. F. (2004). Hispanismo y violencia: reflexión sobre lecturas de textos coloniales en nuestra época. *Estudios de Literatura Colombiana*, (15), 25-49.

---

<sup>18</sup> Teniendo en cuenta que, en *Las Elegías*, aunque el nativo “hable”, su palabra está constantemente atravesada por el discurso del conquistador.

Camargo, V. (2015). Representaciones del heroico conquistador español y del bárbaro indígena a través de la comida y la bebida en “Elegías de varones ilustres de Indias” de Juan de Castellanos. *Sobremesas Literarias*, 13(57), 237-248.

de Castellanos, J. (2015). *Elegías de varones ilustres de Indias: textos fundacionales II*. Biblioteca Nacional de Colombia.

Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (2ª ed.). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Donato, N. S. (2012). *La vorágine: una experiencia de la secularización* [Tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Universidad Nacional.

Martínez-Osorio, E. F. (2010). ¿Imitación o subversión? La representación de heroínas indígenas en las Elegías de varones ilustres de Indias. *Cuadernos de Literatura*, 14(28), 34-45.

Pupo-Walker, E. y Echevarría, R. G. (Coords.) (2006). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Gredos.

Restrepo, L. (2000). Somatografía épica colonial: Las “Elegías de varones ilustres de Indias” de Juan de Castellanos. *MLN*, 115(2), 248-267.  
<https://doi.org/10.1353/mln.2000.0022>

Restrepo, L. (2020). *Un nuevo reino imaginado: Las elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.  
<https://doi.org/10.11144/Javeriana.9789587815207>

Rivera, J. E. (2019). *La vorágine*. Panamericana Editorial.

Sklodowska, E. (1995). “Con indiscreta curiosidad les pregunté...”: El discurso heterólogo en *La vorágine*. *Revista De Crítica Literaria Latinoamericana*, 21(41), 193-211.  
<https://doi.org/10.2307/4530804>

Todorov, T. (1998). *La conquista de América: el problema del otro*. Siglo XXI editores.