Capítulo 7

El viaje del fraile dominico José de Calasanz Vela por la Orinoquía colombiana: civilización y barbarie*

JUAN SEBASTIÁN BALLÉN RODRÍGUEZ**

Una de las empresas misionales realizadas en la Orinoquia colombiana y que se presenta como tierra fértil para adelantar estudios en historiografía y antropología etnográfica, ha sido la que, para finales del siglo XIX, emprende el fraile dominico José de Calasanz Vela, O.P. El informe presentado por el religioso y que redacta en el año de 1890, luego de un viaje realizado por las tribus indígenas que se asientan en los ríos Ariari, Guaviare, Maquirivia, Reviare, Vichada y Meta, es un documento valioso en el que confluyen indagaciones significativas para generar acercamientos desde el complejo universo metodológico de las ciencias sociales. Miradas desde la paleografía, la historia de la Orinoquia colombiana, la antropología

* Este texto es resultado del proyecto de investigación “La universidad Tomística: Ciencia, educación y política en el contexto del Virreinato de la Nueva Granada (1750-1810)”, aprobado y financiado en el marco de la VIII Convocatoria General para el Fomento, Desarrollo y Producción de la Investigación, mediante el Acta 492 (código 007 del 5 de marzo de 2014), de la Unidad de Investigación de la Universidad Santo Tomás, Bogotá D.C. Una ponencia sobre este trabajo se presentó en: II Encuentro Nacional de Grupos y Semilleros. Visibilización de la investigación USTA Colombia 2014 (octubre). Celebrado en las instalaciones de la sede de la ciudad de Bogotá.

** Docente Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás.

y las ciencias humanas (Ballén, 2013, pp. 265-299). El viaje de Vela comprende un itinerario que se realiza durante un año (1889), y su redacción se materializará dos años después al viaje (1890). Como documento histórico presenta un carácter híbrido, que combina tanto elementos del informe oficial, que describe el *modus vivendi* de las comunidades indígenas, como del trabajo misionero, en el que se proyectan futuras obras de poblamiento y adoctrinamiento de “salvajes” (Domínguez, 1989, p. 125).

El propósito que persigue este estudio es formular una aproximación arqueológica al documento preparado por el fraile dominico, mostrando sus implicaciones dentro de la antropología etnográfica de la época, como de su relevancia dentro de la historia misional de las órdenes religiosas en Colombia, que, para finales del siglo XIX, experimentarán los rigores de la expulsión por parte del gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera. En concreto, estudiará la relevancia de dos categorías de análisis —civilización y barbarie— que, si bien poseen un cariz antropológico, generan implicaciones éticas y políticas que describen el quehacer misional de las reducciones misionales en la Orinoquía colombiana para la primera mitad del siglo XIX.

A partir del plexo metodológico de las ciencias humanas, el informe editado para su divulgación y publicado en el año de 1936 por la *Revista América Española* bajo el título “Desde Villavicencio hasta San Fernando de Atabapo”, es un pretexto ideal para que la filosofía y las ciencias humanas den testimonio de un fragmento de la historia colombiana; historia anclada a la situación de las comunidades indígenas asentadas en las rutas fluviales de la Orinoquia desde un talante reflexivo, crítico y genealógico.

Hipótesis de lectura

Resulta inevitable no analizar la presencia de la Universidad Santo Tomás en su sede de Villavicencio, teniendo conocimiento de la larga historia de los dominicos en los llanos orientales. Efectivamente, en el año de 1620 y bajo el espíritu de la evangelización, la aculturación de las poblaciones nativas fue el proyecto de las tareas misionales; tanto

de los franciscanos, jesuitas, agustinos recoletos como de los frailes de Santo Domingo que, entre otras cosas, se caracterizaron por la fundación de pueblos y asentamientos doctrineros. A los frailes de la Orden de Predicadores les correspondió la administración de los avatares de la población de Medina. Con la expulsión de los jesuitas en el año de 1767, los dominicos junto a los franciscanos y los recoletos se harán cargo de las obras dejadas por los de la compañía en el Casanare (Rausch, 2007, p. 5).

Otro episodio de interés fue la supresión en 1861 de todas las órdenes religiosas por parte de Tomás Cipriano de Mosquera. Ante la disyuntiva de claudicar a los votos o dejar el país, varios dominicos se exiliaron en los llanos de San Martín; de este grupo sobresalen los nombres de fray Antonio Acero, el doctor Simón López, Francisco Jiménez González y José de Calasanz Vela. Pero la llegada de éstos a San Martín estuvo marcada por la muerte, por la enfermedad, y sobre todo por el paludismo. José de Calasanz Vela, único sobreviviente a la epidemia, continua con los menesteres misionales en Villavicencio; entre sus labores, se cuenta la atención a las demandas espirituales de los pobladores colonos y las exigencias de las aldeas indígenas que se asentaron a lo largo de los ríos Humadea, Guatiquia y Meta.

Protegido por la cordillera, Calasanz Vela sale adelante a la persecución que acentúa con más severidad Mosquera luego de su reelección en 1867. Tras un periodo de calma, el fraile dominico logra regresar a Bogotá para terminar los estudios y recibe, en 1870, las santas órdenes; dos años después será ordenado como sacerdote. A su regreso a Villavicencio, el padre Vela será reconocido por los llaneros como un hombre carismático, conocedor de la geografía llanera y de sus gentes y por su tacto para la evangelización de la población indígena (Rausch, 2007, pp. 31-35).

Ahora bien, para fines del siglo XIX la labor misional de Calasanz Vela en los llanos orientales continúa de cierta manera la empresa doctrinera de evangelización que fuese asumida por las órdenes religiosas en América desde los siglos XV y XVI. Uno de los objetivos que pretende alcanzar esta propuesta de investigación, consiste en determinar las especificidades históricas y sociales que enmarcaron dicha labor misional, sobre todo porque finalizando el siglo XVIII se produce una

reconfiguración del mapa político del país debido a los hechos ocurridos en 1810 y la consecuente caída del poder imperial español en el Nuevo Reino de Granada.

Efectivamente, tras la declaración de independencia, vendrán tiempos de transición política, social y cultural; en los que una generación de hombres y mujeres oscilarán de una sociedad que no se ha desacostumbrado a la forma de gobierno colonial cristiano-hispano-medieval, a un naciente proyecto de Estado o republicanismo político, que mira con otros ojos las tareas misionales y de evangelización que adelantaban las órdenes religiosas. En este contexto, el proceso de resistencia y evangelización se relaciona estrechamente con la continuación del proyecto evangélico y de catequización que asumen las órdenes religiosas en América. Todo en una época donde la empresa misional fue vista con recelo por una forma republicana del Estado que buscó arrebatarse el capital social y educativo que dejaron tras de sí las obras misionales de los religiosos en el país. Los llanos orientales para mediados del siglo XIX seguían siendo una región inexplorada y prácticamente caída en el olvido; el carácter testimonial de Calasanz Vela en su informe se propone suplir las ausencias en la cartografía histórica y regional de la Orinoquía.

En otras palabras, en este capítulo se formulará una interpretación histórico-filosófica del trabajo misional de las órdenes religiosas, y particularmente de la evangelización adelantada en la Orinoquia por José de Calasanz Vela, una labor que si bien ya no era subsidiaria al poder católico y civil, que en su momento representó los habsburgo o los borbones, debía dar cuentas, sin embargo, del estado de las poblaciones indígenas en la Orinoquia colombiana; y que debía responder a las exigencias emancipadas del gobierno nacional, a través de la cual se pactaban los acuerdos para visitar las tribus indígenas. Esto le ocurre al fraile José de Calasanz Vela en 1887, una vez firmado un convenio para visitar las tribus indígenas que se asentaban a las laderas de los ríos Ariari, Guaviare, Mariquiva, Teviare, Vichada, Muco y Meta.

El informe de Calasanz Vela en la perspectiva historiográfica de la región

La historiografía que relata las labores adelantadas por el padre Vela, están marcadas por la diversidad. Por ejemplo, la narración del historiador dominico Alberto Ariza, O.P. (1992) suele describir las tareas misionales en los llanos orientales como una empresa heroica de cristianización, en la que los misioneros buscaban cambiar las creencias de sus gentes, cuya naturaleza permanecía todavía en estado de barbarie. Es decir, la labor educativa luchaba contra personas que se hallaban dominados por la “idolatría y la hechicería” (1992, p. 192). Lo realizado por el padre Vela, es calificado por Ariza como una “excursión científico misional”, en donde se ejerce “[...] ejemplar y heroicamente el ministerio sacerdotal en los Llanos de San Martín, portando el hábito dominico en público testimonio de fidelidad a Cristo, a la Iglesia y a su comunidad” (Ariza, 1992, p. 193).

En la perspectiva de la historiadora Jane Rausch (2007), Calasanz Vela se presenta como un líder social que prestaba servicios a las parroquias cercanas de la zona y en “[...] donde se desplazaba a lomo de caballo, a pie y en canoa para bautizar a los niños, celebrar matrimonios y decir misa, hasta su muerte en 1892” (p. 33). Dicha descripción no traiciona la voluntad del fraile; de hecho, en el informe sobre la catequización de las tribus salvajes por la Orinoquia, describe que, en los menesteres de esta labor, su “conciencia convencida” se origina, entre otras cosas, por:

[...] mi larga permanencia por estas comarcas acomodándome día a día a la vida pobre del llanero y rústica del salvaje; el conocimiento perfecto de su carácter y condiciones provenientes de esa intimidad de vida, y el estudio de los medios para llevar a buen fin la suspirada obra, creo que son puntos de apoyo que dan a mis palabras fondo de verdad (Vela y Molano, 1988, p. 24).

Vale la pena reproducir la narración afectuosa y familiar registrada por el viajero alemán Ernesto Rothlisberger en *El Dorado* (1963), y donde se describe al fraile dominico como un hombre:

[...] alto, fornido y que andaría por los cuarenta años. Tenía un rostro expresivo y cariñoso, de rojas mejillas, llevaba, con permiso de la superioridad, una hermosa barba cerrada. El padre Vela, en su hábito blanco y negro, era una espléndida y varonil figura. Pero casi nunca, por razón de los rigurosos calores de aquella región, llevaba el hábito de la orden; con indumentaria civil parecía más bien un recio molinero. Gustaba mucho de montar a caballo y compartir la vida de los llaneros; él era un llanero en el mejor sentido de la palabra. Tenía también un modesto hato, criaba ganado y lo vendía. Tenía que hacerlo ya por el motivo de que el gobierno no pagaba puntualmente la ayuda correspondiente a su mezquino sueldo y porque los habitantes no eran de especial largueza para con su clérigo. La cura de almas era allí cosa de cada cual, pues hecho ya el pueblo a pasar la mayor parte del año sin el consuelo de la iglesia y acostumbrado hasta a efectuar los entierros sin auxilios del clero cuando el padre se encontraba ausente, su sumisión y respeto ante lo eclesiástico no era cosa muy señalada. Por esta causa, cualquier clase de fanático y cualquier cura de los que siempre llevan la religión en la boca, pronto hubiera quedado fuera de lugar en los Llanos. El Padre Vela, en cambio, con su natural rectitud, se había conquistado la plena confianza de la gente. También en sus viajes por el río Meta supo inspirar respeto y admiración. El Padre Vela, en cambio, con su natural rectitud, se había conquistado la plena confianza de la gente. También en sus viajes por el río Meta supo inspirar respeto y veneración a los indios salvajes de aquellas riberas, de modo que siempre había algunos que se hacían bautizar por él. Servicial y tolerante en toda ocasión, el *Pater* podía ser considerado como un consejero y educador de Villavicencio y sus contornos (1963, pp. 249-250).

El lugar del relato de Calasanz Vela frente al proceso de colonización de los Llanos Orientales

La colonización de la Orinoquía colombiana no se margina de los procesos migratorios donde la violencia incita al despojo, saqueo y consecuente desplazamiento de los asentamientos indígenas; esta región también hace parte de la historia de las comunidades indígenas, quienes han experimentado los rigores del saqueo de una tierra que al parecer no les pertenece. La expropiación que corre por cuenta del minifundio, y que se expresa en la explotación de pequeños y grandes hacendados, hace parte del relato de Calasanz Vela, y se convierte en un testimonio del estado de estas comunidades indígenas en medio del robo continuo de sus territorios, bajo pretexto de la configuración republicana de un proyecto de país, que, para la segunda mitad del siglo XIX, redescubre los llanos orientales como una zona ideal en la edificación económica y política de Colombia. Como bien lo describe Augusto Gómez “[...] Desde el episodio del tabaco a mediados del siglo XIX, peones de las haciendas y parceleros cuyas propiedades se iban atomizando, iniciaron una larga historia de migraciones a veces de mano de obra estacional” (1991, p. 4).

Los desplazamientos y migraciones de las comunidades indígenas se enmarcan entonces en un contexto innegable de violencia, palpable en una colonización que vio en la ganadería la continuación del despojo, pues:

[...] la prosperidad de la colonización de los llanos con base en la ganadería extensiva, ha restringido en el largo plazo el espacio vital de los grupos indígenas cazadores recolectores, disminuyéndose drásticamente entre éstos las posibilidades de consumo de proteína animal (por el agotamiento de la fauna silvestre) viéndose así obligados a desaparecer como grupo y/o a reproducirse precariamente bajo otros sistemas adaptativos relacionados con la horticultura y el sedentarismo en los estrechos límites de las “Reservas” y “Resguardos” establecidos allí por el Estado (Gómez, 1991, p. 6).

Luego de una conquista infructuosa por parte de los colonos españoles, las órdenes religiosas ingresan a los llanos orientales con el fin de poblar y reducir a los indígenas a través de la catequesis, método de pacificación que iniciaban con dádivas y regalos, los cuales generalmente cautivaron a los nativos, pero rápidamente retornaban a sus prácticas culturales tradicionales, donde el politeísmo, la poligamia y las borracheras fueron juzgadas con severidad por los religiosos. Como la pacificación a través del conocido intercambio se quedaba corta, las tareas misionales se convirtieron en auténticas expediciones de caza y captura de indígenas (Gómez, 1991, pp. 19-20). La colonización cristiana, en aras de incorporar al indio bárbaro a la vida civilizada, introducirá la ganadería como forma económica socializadora:

A pesar de las distintas circunstancias [...] que obstaculizaron la labor misionera y a pesar del fracaso de muchas reducciones, especialmente de aquellos intentos adelantados en el Orinoco, desde el siglo XVII y el trascurso del siglo XVIII, la acción misionera permitió la incorporación parcial de los Llanos a la vida colonial siendo la actividad comercial de ganados la base económica principal de esa incorporación. De los hatos y haciendas de misiones de los llanos se suministraban carnes y otros bienes a las haciendas y centros de población del altiplano cundí-boya-cense y entre tanto las haciendas-reducciones de los Llanos recibían herramientas, sal y otros productos del altiplano (Gómez, 1991, pp. 20-21).

El *modus vivendi* del indígena en la perspectiva del fraile dominico

En la carta que antecede a la versión del documento usado en este trabajo, no queda la menor duda de que la labor misional del padre Vela se circunscribe a una tarea de orden político, que como se verá más adelante, propondrá la relación entre la evangelización, el patriotismo y la civilización de una tierra fértil lista para ser explotada

y encaminada por las sendas del desarrollo. Por lo demás, esta tarea es también de orden político porque del documento de carácter oficial se espera, por parte del gobierno nacional, una descripción detallada del estado de las comunidades indígenas que se asientan en las principales fuentes fluviales de la Orinoquía. En otras palabras, las labores evangélicas que acompañan el quehacer del padre Vela no se desvinculan del interés político del gobierno nacional, en el que, además de observar los avatares de las poblaciones indígenas, que para la época permanecen en el absoluto olvido, pretende demarcar la línea fronteriza de las tierras que le pertenecen al país, y las tierras que no. De esta manera lo declara el fraile Vela, luego de un periplo en los conventos extintos de los llanos de San Martín; allí asume el modo de vida llanero, acercándose incluso en una experiencia intra-cultural con los indios, apropiándose del estilo de vida de acuerdo a la geografía de la zona, y en el que al:

[...] pasear sus pampas, navegar sus ríos, conocer partes de sus tribus salvajes y practicar por fuerza algunos usos y costumbres inherentes al desierto, me asalto la idea de que era, y es hoy, punto capital para la República la catequización de las tribus salvajes pues queda como lógica consecuencia la colonización de sus vastos desiertos y la demarcación clara y estable de sus líneas fronterizas (Vela, 1936, p. 24).

Es claro para el fraile Vela que la tarea catequística es desbordada por los intereses políticos de una nascente república interesada en demarcar las fronteras de la tierra en la Orinoquía, y en adelantar un proceso de colonización que traiga la civilización y extirpe la barbarie. Villavicencio es el punto de partida de las misiones, entre otras cosas por su posición geográfica privilegiada, que la convierten en un lugar de tránsito y enlace entre la altiplanicie y la extensa llanura. Los progresos que identifica Vela en la ciudad de Villavicencio obedecen fundamentalmente al incremento del comercio, la agricultura y la ganadería, actividades económicas que lideradas por las haciendas La Vanguardia, El Buque, El Triunfo, El Prado y San Lorenzo, abastecen

de alimentos y productos a las plazas de mercado en Bogotá y Cáqueza (Vela, 1936a, p. 26). Junto a esta consideración, que para el fraile es el efecto notorio de una sociedad desarrollada, se encuentra el contraste con los “naturales” y “espontáneos”, quienes, a través de la quina, el caucho, la ebanistería y las plantas medicinales no han podido ser respaldadas a la luz de la ciencia, y se hallan a la espera que puedan ser presentadas “[...] al mundo civilizado para el alivio de la humanidad doliente.” (Vela, 1936, p. 24).

Del carácter llanero nos dice que es “[...] suave, hospitalario y muy honrado: disgústenle mucho los documentos en los contratos porque cree que el compromiso contraído bajo su palabra de honor es suficiente garantía, y así es en efecto, pues es bien cumplido en sus compromisos” (Vela, 1936a, p. 29). A lo largo del informe se describen los llanos como una tierra de una vasta geografía en donde se combinan selvas y sabanas con el agua que vierte al territorio y que nace de una diversidad de fuentes hidrográficas: río, caño y laguna. El espacio está habitado por las poblaciones indígenas, de tal suerte que su biología y la construcción social de estas comunidades depende absolutamente de la nutrida red fluvial, la cual les permite comerciar y comunicarse. Desde la perspectiva de Vela, esta riqueza natural contrasta con las actitudes del indio ante su entorno, que lo convierten en “vagabundo” y “holgazán” (Gómez, 2010, pp. 467-480).

A su vez, la intención de la explotación por parte de los colonos de riquezas como el caucho, la zarzapilla, maderas de tinte, construcción y ebanistería, sarrapia, aceites, palmas, resinas, plantas medicinales y otras riquezas vegetales y animales de la zona intertropical, es el destino civilizatorio de un espíritu que, al combinar la evangelización con el patriotismo, se traza como objetivo extraer los tesoros que permanecen en un estado natural en las selvas vírgenes.

En el registro que ofrece Vela en su informe se señala que en este territorio, entre los indígenas Tamas, Mituas, Guahibos, Chiricoas, Puinaves, Paiapocos, Vamiguas, Piaros y Achaguas, se calcula en un número de 20.531 habitantes. Lo que evidencia su relación interdependiente con los recursos que suministra la selva, bosques, sabanas y playas, influencia que está marcada en el *modus vivendi* de estas

comunidades indígenas entre los ríos Guaviare y Vichada, Ariari y Orinoco (Gómez, 2010, p. 470).

El archivo y las humanidades: de la crítica al compromiso testimonial

A continuación se realizarán algunas precisiones teóricas y metodológicas que permitirán describir el horizonte filosófico a partir del cual se analizará el documento que prepara, a manera de informe, el fraile dominico en el año 1890. Esto implica describir la noción de archivo en la perspectiva de las humanidades; noción que se encuentra en la hermenéutica derrideana, y cuyos elementos sirven para reinterpretar el documento del padre Vela, y darle el contenido desde lo que el francés denomina como “el compromiso testimonial”.

Además, una mirada no humanista al archivo ha hecho que la tarea de la conservación de los documentos y de su estudio, resulte ser una actividad que se descifra en códigos técnico-instrumentales, es decir, una tarea que se basa únicamente en tres aspectos básicos: acumulación, gestión y preservación. En la dimensión acumulativa, los documentos adquieren el estatuto de ser piezas museográficas para la memoria histórica, y por esta razón se conservan; desde el aspecto de la gestión, el acto de guardar se convierte en una tarea clasificatoria, de técnica archivística y administración de la información que reposa en los documentos; finalmente, tanto la acumulación como la gestión terminan por configurar una concepción del archivo desde la preservación incondicional, en la cual las comunidades humanas asumen la labor de ser los atalayas y los custodios permanentes de la memoria.

Sin embargo, esta triple caracterización no contribuye en el des-ocultamiento del archivo de una manera viva y visual al público, sino que, más bien, ha creado las condiciones para restringir su acceso, acentuándose así una intencionalidad soterrada y monumental. Esta intencionalidad termina por distanciar al público del conocimiento de la historia y de los valores que ésta irradia en aras de construir un *telos* común, un fin que dé algún sentido de pertenencia y arraigo.

Resguardar la memoria es un problema del futuro. No es propiamente una tarea del presente. Con los archivos se pueden tomar decisiones sobre el presente. Así las cosas, los archivos no guardan el pasado sino más bien las posibilidades que se abren para el futuro. Se pueden guardar muchos objetos: desde los planes curriculares en jurisprudencia en el siglo XVIII, las expresiones gráficas de las ideas en el siglo XVII, hasta los archivos de gestión de los últimos diez años. El valor histórico de un archivo está dado por sus implicaciones para definir de cara al futuro los derroteros de una institución o de una comunidad humana.

El archivo guarda la memoria que ha constituido el devenir histórico de una comunidad, grupo, o cuerpo colegiado. De ahí que la búsqueda de información y la tarea de pesquisa, aprecie el valor epistémico del archivo, en tanto que es producto de un acuerdo humano que ha tomado la decisión de guardar ciertas cosas; por ello, en el modo de proceder del investigador social ha de reconocer que hablar sobre el archivo, es hablar también de asuntos humanos que aguardan la gran dificultad de la memoria.

La investigación en las humanidades debe tomar con cautela la *praxis* de reproducir la noción monumental de lo guardado, es decir, la actividad archivística donde la memoria no puede ser manipulada por el gran público, puesto que son unos pocos los elegidos, quienes están llamados a tratarla y referirse a ella de manera expedita. El investigador en ciencias humanas también tiene que salir de la atalaya epistémica del *sí mismo*, para dirigir la mirada hacia un afuera que lo actualiza en las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Cuando Welzer Harald (2007) señala que: “El erudito de gabinete alejado del mundanal ruido no es más que una caricatura, que se presta a recibir palo de los utilitarios” (pp. 33-34), está planteando básicamente una crítica a las humanidades, entendidas como un conjunto de saberes especializados, cultivado por eruditos que nada tienen que ver con lo que pasa en la realidad social.

En otras palabras, el investigador social como representante de una tradición de conocimientos y de saberes, es un intérprete autorizado para referirse a los asuntos humanos; no como el mandarín de una sociedad oculta, ni como el interlocutor refinado que se expresa con un lenguaje

sofisticado sobre las cosas humanas, sino como el testigo que hace un acto de fe sobre las verdades del hombre. Testimonio que no se agota en constatar mediante la palabra de quien la profesa la historia de una cuestión, sino también se extiende a la manifestación de una acción comprometida y responsable. Derrida dice acerca de esto lo siguiente:

No es necesario ni solamente ser esto o aquello, ni siquiera ser un experto competente, sino prometer serlo, comprometerse a ello bajo palabra. *Philosophiam profiteri* es profesar la filosofía: no simplemente ser filósofo, practicar o enseñar la filosofía de forma pertinente, sino comprometerse, mediante una promesa pública, a consagrarse públicamente, a entregarse a la filosofía, a dar testimonio, incluso a pelearse por ella. Y lo que aquí cuenta es esta promesa, este compromiso de responsabilidad (Derrida, 2002, pp. 33-34).

Ahora bien, la profesión de fe del investigador en las cosas humanas se desmarcaría de la archivística considerada como el arma para controlar, clasificar, legislar y castigar. En la mirada escrutadora del de-constructor, el archivo debe ser indagado con miras a reconstruir un pasado que no se ha escrito. De otra parte, es tarea de los investigadores sociales definir cuáles son los instrumentos metodológicos que permiten interpretar las “verdades del hombre” que reposan en los documentos y los manuscritos. En esta medida guardar la memoria es guardar también las condiciones sobre las cuales se interpretará la memoria.

La investigación del archivo está sujeta a la discusión de si las condiciones de interpretación que establece el investigador hacen justicia a la hechura de las cosas en su situación histórica particular; o si, por el contrario, el objeto sin más es el que pone las condiciones de su interpretación. La desconstrucción es una propuesta filosófica con un talante metodológico que ha sido desarrollada a cabalidad por el argelino Jacques Derrida. Desde la metodología de-construccionista, el intérprete no tiene un papel exclusivo, ni tampoco el texto tiene el poder de determinar absolutamente las condiciones de la interpretación; será un tercero quien haga la tarea de vínculo y validación, este tercero se entiende como un

derecho que no pertenece ni al investigador ni al objeto de estudio, sino más bien a la pregunta misma desde la cual se somete a indagación el fenómeno. Para Derrida se trata del “[...] derecho a la deconstrucción como derecho incondicional a plantear cuestiones críticas no solo a la historia del concepto de hombre sino a la historia misma de la noción de crítica, a la forma y a la autoridad de la cuestión, a la forma interrogativa del pensamiento” (Derrida, 2002, pp. 12-13).

Si se piensa la deconstrucción como una forma válida para pensar en clave humanista el valor histórico y antropológico del archivo, entonces se tiene que aceptar que las maneras tradicionales en las que se ha llevado la investigación del archivo, y hasta el uso particular que se ha hecho del mismo, están sujetos a la pregunta crítica. Pero esto solo podría pensarse —siguiendo a Derrida— si se considera que la universidad se abroga libremente este derecho, es decir, el derecho de pensar lo humano sin condiciones¹. La universidad sin condiciones asumiría la tarea de pensar qué hacer con sus archivos, más allá de la mirada de vigilancia y control, y más allá de las demandas de la sociedad de mercado, instancias que, como ha sucedido en los últimos años en Colombia —basta mencionar el proceso de acreditación— han puesto las condiciones. Derrida comparte algunas pistas en infinitivo, esto es, acciones concretas o nociones de investigación encaminadas al análisis y estudio del archivo, y que se cifra en los verbos de “reflejar, inventar y plantear” (Derrida, 2002, p. 14).

1 Entre las tareas que le corresponderían a las humanidades al sumir la tarea de la desconstrucción, Derrida sugiere las siguientes: “[...] al ser incondicional, semejante resistencia podría oponer la universidad a un gran número de poderes: a los poderes estatales (y, por consiguiente, a los poderes políticos del Estado-nación así como a su fantasma de soberanía indivisible: por lo que la universidad sería de antemano no solo cosmopolita, sino universal, extendiéndose de esa forma más allá de la ciudadanía mundial y del Estado-nación en general), a los poderes económicos (a las concentraciones de capitales nacionales e internacionales), a los poderes mediáticos, ideológicos, religiosos y culturales, etc., en suma, a todos los poderes que limitan la democracia por venir. La universidad debería, por lo tanto, ser también el lugar en el que nada está a resguardo de ser cuestionado, ni siquiera la figura actual y determinada de la democracia; ni siquiera tampoco la idea tradicional de crítica, como crítica teórica, ni siquiera la autoridad de la forma ‘cuestión’, del pensamiento como ‘cuestionamiento’” (Derrida, 2002, p. 14).

¿Qué significa inventar, reflejar y plantear en una investigación archivística?, ¿cómo podría hacerlo la investigación en humanidades si la fuente es un archivo? El derecho a decirlo todo también implica construir las formas condicionantes en las cuales la universidad puede comunicar este todo; esto implica que su conocimiento ya no sirve a sí misma, pues en últimas ya lo sabe, sino para hacer con él un ejercicio público. Dicho de otro modo, los archivos históricos tienen que ser, ya no los lugares escondidos y laberínticos, sino más bien los espacios abiertos al público. El confesionario sobre las verdades del hombre y que descansaría fundamentalmente en un archivo, interpretaría los asuntos humanos en un espacio sin condiciones, donde los datos y la información de un determinado periodo de la historia no estarían vedados por la oscuridad de lo oculto e inexplorado, sino más bien en perspectiva a la apertura de lo abierto al público. Sería un espacio que no se plegaría a los agentes externos que ponen las condiciones, sino más bien un lugar “soberano”, entendiendo que la soberanía de este lugar reivindicaría la idea de un territorio donde lo humano es pensado sin ánimo de lucro (Derrida, 2002, p. 17). Un lugar adecuado para el archivo es un lugar para pensar lo humano sin condiciones, esto es, un espacio de resistencia, lugar privilegiado donde la universidad y las humanidades se encontrarían en la tarea proteica de des-ocultar y cuestionar (Derrida, 2002, p. 19).

Asumir la desconstrucción como un camino sugerente en preguntas y cuestionamientos sobre el modo de abordar un archivo, implica posicionar las “nuevas humanidades”², como un conjunto de saberes archivísticos y de la comunicación que se orientan en una perspectiva

2 A pesar de que la idea de que las humanidades agruparía una serie de saberes tradicionales, goza de un cierto reconocimiento, es necesario que las nuevas humanidades incluyan, lo que se ha dado a llamar en la tradición universitaria anglosajona como las ‘teorías de la traducción’, es decir: la articulación de la teoría literaria, la filosofía, la antropología, el psicoanálisis, la lingüística, entre otras. La literatura y en general la teoría literaria se acomodaría al ‘cómo sí’, lugar epistémico a partir del cual las nuevas humanidades proyectarían la condición ya no del profesor como el profesional titulado, sino como el que profesa, profetisa, declara y testimonia.

contraria a una concepción puramente clásica del conocimiento humanístico. Una concepción clásica enfatiza que las humanidades son un conjunto de saberes que permiten hacer ejercicios de traducción e interpretación. En su versión más tradicional, las humanidades fueron vistas dentro de un conjunto de saberes que permitían hacer la traducción de las obras clásicas por medio de los conocimientos de la gramática, la retórica, el griego y el latín. En una versión contemporánea, hemos pasado de las reglas para la comprensión —interpretación— de las obras y los documentos del pasado, a la adquisición de habilidades lectoras y competencias para su interpretación³.

Son prácticas deconstructivas aquellas acciones concretas de aprendizaje que cuestionan tanto la forma en la cual se ha enseñado a clasificar y ordenar el conocimiento, como también el modo de comunicarlo (Derrida, 2002, p. 20). Partiendo del hecho de que las humanidades se refieren a los asuntos del hombre desde los escenarios de la metaforicidad y la analogicidad, las prácticas de deconstrucción plantearían nuevas lógicas para la producción y comunicación del conocimiento teórico. Con la expresión “cómo sí” se pretende señalar que la producción de conocimiento en las humanidades estaría potenciada por la virtualidad, la ficcionalidad y la reflexividad. Entre estas prácticas se considerarían los nuevos lenguajes, los cuales se desmarcarían de las maneras tradicionales en la medida que lo expresarían bajo signos fabulados y de ficción. Pero esto implicaría pensar de nuevo la noción de trabajo remunerado y también de lo que supone el trabajo académico, o el oficio de profesar las humanidades.

Las humanidades vistas entonces como un acto profesoral, se convierten en un quehacer responsable sobre un modo particular de entregar un saber en el hablar. Entendiendo con ello que la enseñanza de las humanidades depende en gran medida del acto de fe, tácitamente juramentado que depositó el oyente que escucha la lección de quien da testimonio o profesa —habla—, sobre algo que posee un cierto valor

3 No podríamos perder de vista una mirada cultural de las humanidades, que, en el caso particular de la educación en la Nueva Granada durante la primera mitad del siglo XVIII, hizo parte del plan curricular de las instituciones educativas confesionales.

sagrado, indeterminado. Este acto de fe se entiende como la entrega al oyente de una palabra impartida por un maestro, quien a su vez ha depositado una cierta confianza hacia una forma aproximada de verdad, la cual, en principio, no es empírica ni tampoco demostrable. Esta fe en lo que se ha dicho mantiene una tensión performativa con lo que se ha estipulado en la tradición letrada.

La forma más expedita para dar fe de la verdad que reposa en los libros, los manuscritos y en los cuerpos que hablan, es a través del lenguaje de la fábula y la ficción. Profesar sobre algo es ya una práctica discursiva del tipo performativo. La performatividad que caracteriza al discurso de las humanidades se parece entonces a un pacto moral, en el que se pone de manifiesto un tipo de responsabilidad y de compromiso. Este mismo concepto performativo del lenguaje en las humanidades, sugiere que la idea de profesión del profesor se resignificaría de una manera diferente: “La idea de profesión implica que, más allá del saber, del saber-hacer y de la competencia, un compromiso testimonial, una libertad, una responsabilidad juramentada, una fe jurada obligada al sujeto a rendir cuentas ante una instancia que está por definir” (Derrida, 2002, p. 48).

Referencias

- Ariza, A. (1992). *Los Dominicos en Colombia*. (Vol. I). Bogotá, D.C.: Anthropos.
- Ballén, J. (2013). La invención del lenguaje en la fisiología y los acontecimientos ocurridos en la ciencia médica en Santafé. En *Biblioteca Médica Neogranadina, 1755-1833*. Vol. I, (pp. 265-299). Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES) UNAL e Instituto de Estudios Socio-Históricos Fray Alonso de Zamora (IESHFAZ). USTA.
- Derrida, J. (2002). *La universidad sin condición*. C. de Peretti y P. Vidarte. (Trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- Domínguez, C. (1989). Dos viajes con cien años de intervalo. Reseñas. En *Boletín cultural y bibliográfico* (p. 125). Bogotá: Banco de la República.

- Gómez, A. (1991) *Indios, colonos y conflictos. Una historia regional de los Llanos Orientales 1870-1970*. Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana. Instituto Colombiano de Antropología. Siglo XXI Editores.
- Gómez, L. (2010). Fray José de Calasanz Vela: una etnografía del oriente colombiano. En *Boletín de Historia y Antigüedades*, 97(850): 467-480.
- Rausch, J. (2007). *De pueblo de frontera a ciudad capital. La historia de Villavicencio a Ciudad Capital desde 1842*. Bogotá: Banco de la República y Universidad de los Llanos.
- Röthlisberger, E. (1963) *El Dorado. Estampas de viaje y cultura de la Colombia suramericana*. Bogotá: Publicaciones del Banco de la República. Archivo de la economía nacional.
- Vela, J. (1936a). De Villavicencio a San Fernando de Atabapo. *Revista Americana Española*, III (10-11): 210-278 y 150-178.
- Vela, J., y Molano, A. (1988). *Dos viajes por la Orinoquía colombiana 1889-1988*. Bogotá: Fondo de Cultura Cafetero.
- Welzer, H. y Seel, M. (2007). Las paradojas de la utilidad. Un debate sobre las humanidades. *Revista de Occidente*, (313).