

# Cómo se escribió *Namuy misag*: las investigaciones de Gregorio Hernández de Alba, John Howland Rowe y Francisco Tumiñá Pillimúé en Guambía, Colombia, 1946-1949

*How Namuy Misag Was Written: The Research of Gregorio Hernández de Alba, John Howland Rowe, and Francisco Tumiñá Pillimúé in Guambía, Colombia, 1946-1949*

*Como foi escrito Namuy misag: as pesquisas de Gregorio Hernández de Alba, John Howland Rowe e Francisco Tumiñá Pillimúé em Guambía, Colômbia, 1946-1949*

Recibido: 12/09/2023 • Aprobado: 23/02/2024 • Publicado: 01/05/2024



**Joanne Rappaport**

Georgetown University, Washington D. C., Estados Unidos

rappapoj@georgetown.edu

<https://orcid.org/0000-0002-7602-7117>

## Resumen

El archivo de Gregorio Hernández de Alba contiene un extenso cuerpo de información etnográfica sobre la comunidad indígena de Guambía que revela que el etnólogo, más que investigador de terreno, fue gestor de los estudios de otros. Entre ellos, se destaca el trabajo del antropólogo norteamericano John Howland Rowe en compañía de su informante indígena, Francisco Tumiñá Pillimúé. El artículo explora cómo el conocimiento y las investigaciones hechas por Tumiñá contribuyeron a la riqueza de este repositorio etnográfico y cómo Hernández de Alba recurrió a esta información para elaborar el libro *Nuestra gente (Namuy misag)*. Arguye que Tumiñá debe ser considerado, no como una víctima de la apropiación etnológica por agentes externos, sino como un creador de conocimiento.

**Palabras clave:** Guambía, Hernández de Alba, Rowe, Tumiñá, apropiación de conocimiento

## Abstract

Gregorio Hernández de Alba's personal archive contains an extensive body of ethnographic information concerning the Indigenous community of Guambía, which reveals that more than a field researcher, he was a manager of ethnographic information collected by others. Among them, the work of the North American anthropologist John Howland Rowe stands out, as well as that of his Indigenous informant, Francisco Tumiñá Pillimué. The article explores the extent to which Tumiñá's personal knowledge and his own research contributed to the wealth of information in this ethnographic archive, and how Hernández de Alba used this information to write *Nuestra gente (Namuy misag)*. It argues that more than a victim of ethnological appropriation by external agents, Tumiñá must be considered as a creator of knowledge.

**Keywords:** Guambía, Hernández de Alba, Rowe, Tumiñá, appropriation of knowledge

## Resumo

O arquivo de Gregorio Hernández de Alba contém um extenso corpus de informações etnográficas sobre a comunidade indígena de Guambía que revela que o etnólogo, mais do que um pesquisador de campo, foi um gestor dos estudos de outros. Entre eles, destaca-se o trabalho do antropólogo norte-americano John Howland Rowe junto ao seu informante indígena, Francisco Tumiñá Pillimué. O artigo explora como o conhecimento e as pesquisas feitas por Tumiñá contribuíram para a riqueza deste repositório etnográfico e como Hernández de Alba lançou mão dessa informação para elaborar o livro *Nuestra gente (Namuy misag)*. Argumenta-se que Tumiñá deve ser considerado, não como vítima da apropriação etnológica por agentes externos, mas como criador de conhecimento.

**Palavras-chave:** Guambía, Hernández de Alba, Rowe, Tumiñá, apropriação de conhecimento

Entre 1947 y 1949, el Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca (de aquí en adelante, IEUC), bajo la dirección del antropólogo Gregorio Hernández de Alba, emprendió investigaciones etnográficas en el resguardo indígena de Guambía, municipio de Silvia, Cauca. Hasta ese momento, la etnografía de los misak —anteriormente conocidos como guambianos— estaba basada principalmente en observaciones hechas por viajeros y breves visitas de etnólogos cuyas interpretaciones fueron en su mayoría de índole etnohistórica (Douay 1900; Hernández de Alba 1945; Lehmann 1945; Rivet 1941). La documentación del proyecto del IEUC, cuya extensión es de más de dos mil folios, está disponible en el archivo de Hernández de Alba en la Biblioteca Luis Ángel Arango (BLAA) en Bogotá. Sin embargo, ese vasto ejercicio de investigación culminó en un solo artículo académico escrito en inglés y publicado en una revista alemana de limitada difusión, varios ensayos aparecidos en revistas de difusión amplia y un libro, *Namuy misag* (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué 2019), que combina breves ensayos en un estilo literario

sobre la cultura misak con los dibujos de Francisco Tumiñá Pillimúé, miembro de la misma comunidad indígena; por otra parte, la obra artística de Tumiñá fue expuesta con gran éxito en el prestigioso local de Galerías de Arte en Bogotá.

En la última década los historiadores de la antropología colombiana han dedicado mucha atención a la trayectoria de Hernández de Alba, uno de los pioneros de la disciplina en el país. Hernández es particularmente reconocido por sus excavaciones arqueológicas en San Agustín y en Tierradentro, que comenzaron a finales de la década de 1930 (Perry 2006; Pineda Camacho 2015). Según García Botero, el objetivo principal de estas pesquisas arqueológicas era “pone[r] al territorio colombiano y su pasado prehispánico a la ‘altura’ de las civilizaciones mesoamericanas y de los Andes peruanos” (2012, 38). A la vez, sus investigaciones arqueológicas encajaban en la política cultural de la República Liberal (1930-1946), en la medida en que esta consistía en una nueva valoración del patrimonio indígena del país (Pineda Camacho 2015). Hernández organizó una gran exposición arqueológica en 1938 en Bogotá, con el fin de introducir en sus esfuerzos investigativos al público nacional; fue acompañada de una exhibición sobre la vida indígena, con escenarios en vivo compuestos por indígenas misak, nasas y de otras etnias que participaban en varios quehaceres domésticos (Barragán 2015, 122). Igualmente, Hernández es reconocido como uno de los gestores de las principales instituciones antropológicas del país, incluyendo el Instituto Etnológico Nacional y el Servicio Arqueológico Nacional (Perry 2006; Pineda Camacho 2015, entre otros). Asimismo, fue uno de los impulsores de lo que se podría llamar *antropología aplicada* en Colombia: colaboró en crear el Instituto Indigenista de Colombia (Castañeda Vargas 2021; García Botero 2012) y terminó su carrera profesional como director de Asuntos Indígenas (Trojan 2015, cap. 4).

La investigación que Hernández dirigió en Guambía fue, sin embargo, la secuela de una serie de desacuerdos con colegas nacionales e internacionales, diferencias que parecen haber originado su rechazo de investigadores extranjeros y sus sentimientos de insuficiencia frente a colegas con entrenamiento formal, dado que Hernández nunca terminó su formación en el Museo del Hombre en París y algunos lo vieron como autodidacta (Langebaek Rueda 2010). Sobre todo, su estadía en el Cauca se debía a querellas con su mentor, el profesor francés Paul Rivet (Perry 2006), que provocaron su salida del Instituto Etnológico Nacional.

Aquí me interesa en particular examinar las relaciones que se dieron entre los investigadores del IEUC y Francisco Tumiñá, que culminaron en la publicación de *Namuy misag*. En los últimos años se ha planteado una interpretación simplificada del proceso de redacción de ese libro, con implicancias para el ejercicio de

la investigación etnográfica hoy en día. En el prólogo de una excelente historia del IEUC, Guido Barona tilda a Hernández de Alba de “apropiador” de la voz de Tumiñá (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, XLII-XLIII). Sostiene que el antropólogo tomó textualmente las palabras de su informante principal y las insertó en una publicación en la cual él se identificó como el primer autor, relegando a Tumiñá a la función de ilustrador<sup>1</sup>. Llanos Vargas y Romero Alfonso (2016) ilustran estos argumentos reproduciendo una transcripción del borrador final del libro, documento que contiene algunas correcciones de estilo. Se presume que el texto es de Tumiñá y las correcciones de Hernández; no obstante, en el manuscrito original (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué [1949] 2019, 135-223) es obvio que tanto el texto como las alteraciones provienen de una sola mano, la de Hernández de Alba. Este hecho sugiere que el documento es más bien un borrador tardío de la obra.

Mi propósito aquí no es defender a Hernández. Él muy claramente se aprovechó de los materiales etnográficos coleccionados y expuestos por Tumiñá, para luego recomponerlos bajo su propia autoría, insertándolos dentro de un marco etnológico y literario de su propia creación. En cambio, sostengo que debemos volver a los comienzos de la investigación del IEUC para entender con claridad cómo el etnólogo usó la voz de su informante, examinando todo el proceso de colección, edición y recontextualización de los datos etnográficos. *Namuy misag* es el resultado de ese proceso más largo en el cual participaron múltiples actores, no solo Hernández y Tumiñá. Es este proceso más complejo el que debemos indagar si queremos comprender de qué manera, por quiénes y para qué fue construido el texto de *Namuy misag*.

Este ejercicio nos puede servir como un espejo para cuestionar y replantear nuestro oficio de etnógrafos, para que sea menos apropiador y más dialógico. A menudo, los antropólogos adaptamos las ideas de nuestros interlocutores, usando un lenguaje académico para enmarcar sus voces. A veces las reproducimos en citas textuales, insertadas como evidencias para sustentar nuestros propios argumentos, pero más usualmente las parafraseamos. De esa manera, borramos los contextos originales en los que fueron pronunciadas, ignoramos las interpretaciones de nuestros interlocutores y desconocemos los objetivos que podrían tener ellos para participar en una investigación etnográfica. Pero este problema es mucho más

1 El vocablo *informante* es problemático, pero a diferencia de palabras más suaves, como por ejemplo *interlocutor*, no ocluye el carácter artificial y apropiativo del acto de dar información sobre una cultura a un investigador ajena a ella. Pido que los lectores inserten comillas mentales cuando encuentren la palabra en este artículo.

profundo. Como explican Claudia Briones y Ana Ramos (2023), las mismas técnicas de la etnografía —como, por ejemplo, la entrevista— frecuentemente producen una conversación dirigida por el investigador, sin que nuestros interlocutores tengan la oportunidad de contextualizarla en torno a sus propios intereses. Asimismo, ignoramos en qué consiste la investigación para ellos: por ejemplo, puede tratarse más de la interpretación colectiva de elementos ya conocidos de la cultura que de la recolección de informaciones etnográficas sobre ellos (Vasco 2002). Estas preocupaciones son aún más apremiantes en la actualidad, puesto que hoy en día las personas que antes eran los objetos de la etnografía leen lo que escribimos y hacen sus propias investigaciones.

Una manera de mitigar las consecuencias de las falencias del ejercicio etnográfico es la adopción de metodologías colaborativas para entablar relaciones más horizontales y para que prestemos más atención a los usos que nuestros interlocutores podrían dar a la etnografía (Leyva Solano *et al.* 2015). Sin embargo, las jerarquías de conocimiento y posicionamiento de los investigadores muchas veces persisten en los productos de nuestras pesquisas colaborativas, en los cuales omitimos narrar y evaluar el proceso de colaboración a favor de una exposición más plana de los resultados, de nuevo borrando el protagonismo de nuestros coinvestigadores. La experiencia de Hernández de Alba con Tumiñá arroja luces sobre esas complicaciones, dado que es un ejemplo temprano de la investigación colaborativa en Colombia, si entendemos la coautoría como un ejemplo de la colaboración. En este sentido, Hernández de Alba no constituye un simple chivo expiatorio: en su trato con Tumiñá debemos contemplarnos a nosotros mismos.

## Los actores principales

Cuando me acerqué al archivo de Hernández de Alba, pensaba que iba a encontrar un repositorio de anotaciones suyas. Todo lo contrario: la etnografía del IEUC sobre Guambía se llevó a cabo gracias a la participación de múltiples investigadores y estudiantes que trabajaron bajo la dirección de John Rowe, arqueólogo y etnohistoriador norteamericano con previo entrenamiento en la historia del arte. Rowe se vinculó a la institución regional de investigación etnológica mediante un convenio con la Smithsonian Institution de los Estados Unidos (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, 130; Perry 2006, 51-53). Mostraré en estas páginas que no es que Hernández de Alba simplemente se haya apropiado de la voz de Tumiñá, sino que su uso de los relatos del informante misak fue mediado por la voz de Rowe, cuyos

apuntes cristalizan los insumos etnográficos del proyecto. Además, la información que Tumiñá compartió con Rowe fue el producto de una doble investigación, porque buscó contestar las preguntas del antropólogo a través de su propia pesquisa con sus parientes en Guambía. Es decir, en realidad estamos ante múltiples apropiaciones de las informaciones etnográficas.

Hernández de Alba y Rowe manifestaban nociones diversas de cómo hacer una investigación etnológica, además de manejar sus propios estilos para entregar sus resultados a un público lector. Hernández buscaba alimentar un proyecto indigenista, creando sinergias entre la etnología académica y su práctica en el terreno, con el fin de estimular, tal vez ingenuamente, la adaptación de grupos indígenas a la sociedad nacional y la aceptación de la diversidad cultural como parte de la nación colombiana (Jimeno 2007). En cambio, Rowe parece haber seguido una agenda antropológica norteamericana más convencional, la de recolectar datos etnográficos para presentar una visión totalizante de la cultura indígena, como si la comunidad que estudiaba fuera completamente homogénea. Asimismo, Hernández solía compartir los resultados de sus investigaciones con un público amplio, empleando muchas veces un estilo literario para ello, mientras que Rowe prefería dirigirse a un público lector profesional interesado en argumentos que circulaban dentro del mundo académico.

Más allá de los investigadores externos, debemos tener en cuenta la naturaleza de la participación misak en este proyecto. El informante principal, quien fue nombrado por el cabildo indígena, fue Francisco “José Antonio” Tumiñá —José Antonio era su sobrenombre, su nombre de pila fue Francisco (BLAA, ms. 2280)—. El hecho de ser nombrado como delegado del cabildo ante el Instituto representaba un voto de confianza por parte de la corporación indígena. Asimismo, en el Instituto, Tumiñá recibió un entrenamiento etnológico a través de su asistencia a los seminarios académicos. Su vinculación con el IEUC, y particularmente con Hernández de Alba, le ayudó a forjar relaciones por fuera de Guambía durante las décadas posteriores. El apoyo de Hernández lo propulsó al cargo de director de una escuela en su vereda (plantel que anteriormente estaba en manos de un director mestizo [BLAA, ms. 2293, f. 252]) y, a largo plazo, lo ayudó a solidificar su posición como una persona influyente en Guambía sin que hubiera sido elegido a un puesto dentro del cabildo, aunque fue concejal en Silvia (Tumiñá Muelas 2019; Tumiñá Pillimué 2019). Finalmente, la vinculación académica, la publicidad luego de la publicación de *Namuy misag* y la exposición de sus dibujos en Bogotá nutrieron sus deseos de compartir su voz propiamente misak con la opinión pública colombiana (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, 165-170).

Estos vínculos entre individuos no se dieron en un vacío. Todo lo contrario: se realizaron dentro del marco de las relaciones institucionales establecidas entre el Instituto Etnológico en Popayán y el cabildo indígena de Guambía. Tanto el Instituto como el cabildo buscaban beneficios en esta colaboración. En el caso de Hernández de Alba, el IEUC le daba una plataforma sobre la cual podría construir un equipo capaz de lograr un nivel profesional de investigación etnológica en un momento en el cual se fundaron varios institutos regionales de investigación en el país (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016; Perry 2006, cap. 3) y, a la vez, introducir un proyecto “civilizatorio” para defender los intereses indígenas tal como él los entendía.

Por su parte, el interés principal del cabildo era defenderse de los habitantes mestizos de Silvia y de los terratenientes, quienes bregaban por expandir su control sobre la tierra a expensas de la propiedad comunal del resguardo, que estaba amenazada por el proyecto gubernamental de parcelación y privatización de las tierras comunales indígenas. Las posiciones de Hernández y otros indigenistas (Duque Gómez 1945) en contra de la parcelación debieron haber sido llamativas para el cabildo, una corporación tradicionalmente controlada por un círculo estrecho de veredas reacio a los proyectos de modernización (Schwarz 2018, 202-203). Sin embargo, en 1946 comenzaron a percatarse de la amenaza de la parcelación y, en consecuencia, establecieron relaciones colaborativas con el antropólogo bogotano, cosa que antes no habían querido hacer (Jimena Perry, comunicación personal, 2023).

Sobre todo, y regresando a los actores principales, debemos darle a Francisco Tumiñá el protagonismo que merece. No fue una fuente pasiva de información etnográfica, sino que participó directamente en la construcción de una imagen etnográfica de la cultura de Guambía; era una suerte de curador de la cultura misak. En el resto de este artículo desarrollaré y sustentaré este argumento mediante el desenredo de los procesos de recolección de datos e interpretación etnográfica de Hernández, Rowe y Tumiñá. Me interesa indagar cómo la noción de *informante principal* —el rol que jugaba Tumiñá— funcionaba en la práctica: ¿quién era el *dueño* o el *autor* de este material etnográfico? ¿Percibían los antropólogos de mediados del siglo pasado la jerarquía que hoy sabemos está implícita en la relación entre informantes e investigadores? La literatura de la época sugiere que los antropólogos no prestaban mayor atención a esas relaciones desiguales. Una evaluación en profundidad de los apuntes de Rowe podrá arrojar luces sobre cómo se construían tales relaciones a mediados del siglo XX, pero no hay espacio aquí para abarcar esa enorme tarea. En cambio, focalizaré mis preguntas en el proceso

mejor delimitado de la escritura de *Namuy misag*, acudiendo a las investigaciones de Rowe para documentar las relaciones que se dieron entre los diferentes miembros del equipo del IEUC.

## Los contornos del archivo de Hernández de Alba

Los papeles de Hernández de Alba sobre Guambía —el archivo es muchísimo más extenso que esto, con documentación de tres décadas de sus trabajos investigativos y aplicados— forman un palimpsesto de varios géneros de expresión y voces. En primera instancia, están los cuadernos de campo de las expediciones que hizo a Guambía entre 1947 y 1948 (BLAA, ms. 1915), que son más bien apuntes al azar, pedazos de información sin mayor reflexión que el etnólogo no alcanzó a reelaborar en anotaciones más pulidas; también hay algunos pocos apuntes que tomó durante sus conversaciones con Tumiñá (BLAA, mss. 1323, 3107). Además, la colección contiene borradores de artículos de revistas de amplio acceso público y discursos cuyas finalidades no siempre están claras (BLAA, mss. 1334, 1651, 1950, 2280), así como versiones mecanografiadas de partes de *Namuy misag* (BLAA, mss. 1496, 2495). Finalmente, está su correspondencia, que incluye comunicaciones con Rowe, con otros antropólogos internacionales y nacionales, y con Tumiñá, que datan de los años posteriores a su residencia en Popayán (BLAA, mss. 2292-2294, 2296). Sin embargo, como se mencionó antes, estos escritos forman apenas una selección mínima de lo que hay en este archivo.

Los varios centenares de páginas de apuntes de campo de John Rowe nos dan una idea de cómo se hicieron las pesquisas etnológicas sobre y en Guambía. El antropólogo norteamericano laboró para transformar sus notas extemporáneas en una prosa categórica y legible, sin tachaduras o correcciones; en las transcripciones se insertan las observaciones del estudiante Tomás Issa, quien lo acompañó en el terreno. La colección de la BLAA contiene los cuadernos originales escritos a mano (BLAA, mss. 1883, 1890, 1917, 1919) y las transcripciones mecanografiadas correspondientes a los cuadernos (BLAA, ms. 1924, “Un viaje a Guambía”, “Apuntes de cultura guambiana”, “Transcripción de apuntes”), además de un informe preliminar de investigación (BLAA, ms. 1924, “Informe al Señor Director”). Rowe es muy sistemático en la compilación de sus observaciones y las aumenta a menudo con dibujos técnicos. Asimismo, el archivo incluye los apuntes de varios otros profesores y alumnos del IEUC, aunque no exhiben la misma sistematicidad o profundidad de los apuntes de Rowe, tal vez porque

sirvieron de materia prima, puesto que no fueron reelaboraciones de las notas tomadas en terreno.

Podemos entender esa relación compleja entre investigadores e informantes como si Hernández fuera el director de la orquesta y Rowe el concertino. El director y el concertino están íntimamente conectados en la presentación de una obra de música. Un director de orquesta preside sobre el conjunto de músicos, selecciona las piezas que va a presentar y mantiene las relaciones con la institución anfitriona y con otras orquestas; Hernández coordinaba todo el trabajo del IEUC, decidía en dónde iban a hacer las investigaciones, negociaba los permisos con las autoridades locales y forjaba lazos con otras instituciones para facilitar el flujo del apoyo económico. Por su parte, el concertino vela por que todos los músicos toquen al unísono; es el canal de comunicación entre la orquesta y el director, además de que asume el rol de solista cuando la partitura lo indique. Rowe, cuyo papel se asemejaba al de un concertino, supervisaba la investigación en Guambía, rendía informes a Hernández y finalmente publicó su propio reporte en forma de un artículo académico.

El mediador de esta relación, quien salvaba las brechas entre el rigor académico de Rowe y la comunicación con el público y la coordinación asumidas por Hernández, fue Francisco Tumiñá. Él está siempre presente en el archivo, no solo como informante, sino también como escritor. Entre 1947 y 1949 produjo una serie de breves ensayos etnográficos en castellano que narran las hazañas de héroes culturales y describen fiestas (BLAA, ms. 1924; mss. 1323, 1420, 1454-1455, 1610). Además, hay dos poemas (BLAA, mss. 1484-1485), una reflexión sobre la necesidad de hacer transformaciones en la educación primaria (BLAA, ms. 3024) y una libreta de apuntes que registra sus observaciones de un velorio (BLAA, ms. 1413). Asimismo, Tumiñá colaboró con Rowe en un diccionario bilingüe y una gramática de namrik (BLAA, ms. 1128), el idioma de los misak. Al igual que los apuntes de Rowe, los escritos de Tumiñá no son borradores, sino informes redactados después de los hechos, con base en apuntes más efímeros y en un castellano correcto, con una letra legible, sin muchas tachaduras (después de revisar las cartas que escribió a Hernández, que muestran cierto grado de interferencia del namrik en su español, conjeturo que alguien corrigió los escritos que Tumiñá entregó al IEUC). Estos papeles son productos de una investigación, no simples recopilaciones de su voz, y aparecen en coordinación con los materiales que Tumiñá compartió con Rowe, según los apuntes de este último. Son textos de un agente consciente de su propia autoridad etnográfica. Siguiendo la metáfora de la orquesta, podríamos visualizar a Tumiñá como el compositor de una obra. No obstante, como suele

sucedir con muchos compositores, su control sobre la composición siempre se le escapaba de las manos.

## Tumiñá y Rowe

Los apuntes de Rowe son la base de todo el proyecto del Instituto en Guambía. Según el informe que rindió a Hernández, su participación en el equipo germinó de una colaboración entre el IEUC y la Smithsonian Institution en

un proyecto de estudios etnológicos en la comunidad indígena de Guambía, como complemento de su programa de enseñanza antropológica y extensión de los trabajos adelantados el año anterior en Tierradentro por el Instituto Etnológico. El trabajo de campo estuvo a cargo del Dr. John H. Rowe, representante en Colombia del Instituto de Antropología Social, ayudado especialmente por el Sr. Tomás Issa Álvarez, estudiante del segundo año, y con la participación del Prof. Gregorio Hernández de Alba, Director del Instituto Etnológico, y de los estudiantes Silvio Yépes Agredo (para etnobotánica), Libia Arango y Rogerio Velásquez. El Cabildo de la Parcialidad indígena designó al Sr. José Antonio Tumiñá Pillimué como su representante en el proyecto, y mucho del éxito de los estudios se debe a sus servicios como guía e intérprete. El Instituto Etnológico Nacional colaboró con una partida de mil pesos para equipos y gastos en el campo, y la Universidad costó los viáticos y compra de colecciones. (BLAA, ms. 1924, "Informe", f. 1)

Rowe fue ampliamente conocido por su obra arqueológica y etnohistórica sobre los incas, pero al regresar de la Segunda Guerra Mundial se dedicó dos años a la docencia en el Cauca. Posteriormente, aceptó una cátedra en la Universidad de California en Berkeley, donde permaneció el resto de su vida investigando la cultura incaica (Schreiber 2006). Como cuenta en su informe, el trabajo en el terreno fue concebido como una extensión de la formación teórica de los estudiantes del Instituto; la documentación de la Smithsonian corrobora que el objetivo de su apoyo institucional fue principalmente la consolidación del entrenamiento de antropólogos en Colombia (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, apéndice 3). Por lo tanto, las visitas de los investigadores a Guambía se dieron principalmente durante las vacaciones universitarias. Rowe confiesa haber pasado escasamente unas seis semanas en el resguardo (1954, 139). Sin embargo, hospedó a Tumiñá en su casa en Popayán y pudieron conversar ampliamente.

Rowe conoció a Tumiñá en una visita a su residencia en la vereda de El Pueblito a finales de diciembre de 1946. Lo acompañaron en el viaje Hernández de Alba, sus dos hijos y el lingüista del IEUC Manuel Peñuela Vargas. Conversaron durante la visita sobre la contratación de Tumiñá como empleado del Instituto. Según Rowe,

hicimos un arreglo para que José Antonio Tumiñá, un joven de 19 años que ya había trabajado como informante de [Henri] Lehmann [un etnólogo francés] y de Peñuela, venga a Popayán para trabajar [...] en el Instituto, sirviendo de informante a la clase de lingüística. (BLAA, ms. 1924, “Un viaje a Guambía”, f. 7)

Cabe enfatizar aquí que un individuo de diecinueve años era considerado un adulto en la Guambía de esa época, a pesar de que Rowe lo describe como “un mozo inteligente”. Tumiñá trajo al encuentro cierta experiencia con la sociedad colombiana: “Ha viajado hasta Bogotá, y [...] sabe muy bien leer y escribir el español. Tiene una pronunciación bien clara, y es recomendado por varios viejos como el joven que mejor habla” (BLAA, ms. 1924, “Un viaje a Guambía”, f. 7). También anota que “José Antonio nos mostró el techo de su cuarto que ha pintado muy artísticamente él mismo. Además, ha pintado un cuadro de un hombre sembrando en la pared exterior de su casa” (BLAA, ms. 1924, “Un viaje a Guambía”, f. 7).

Tumiñá llegó a Popayán poco después de ese encuentro y permaneció en la ciudad por tres años. Se hospedó en la casa de Rowe y participaba de la vida familiar; también era bienvenido a las cenas en la casa de Hernández de Alba. No obstante, es difícil saber si él se sentía cómodo en estos hogares; hay toda una gama de posibles grados de distancia entre un huésped y la familia que lo recibe en su casa, sobre todo tratándose de una visita indígena en la Popayán de la época. De todas formas, su residencia en el hogar Rowe fue organizada con el propósito de recoger informaciones etnológicas para precipitar una serie de visitas posteriores a Guambía. Durante los meses de julio y agosto de 1947 Tumiñá compartió con Rowe datos básicos sobre la cultura misak en una serie de entrevistas, registradas en 51 páginas redactadas por la meticulosa mano de Rowe y posteriormente mecanografiadas, repletas de dibujos técnicos y planos, además de terminología en namrik escrita con el alfabeto fonético (BLAA, ms. 1924, “Apuntes”, mss. 1883, 1890). Desafortunadamente, estos registros no incluyen las preguntas que le hacía y tampoco tenemos acceso a los apuntes que habría hecho mientras lo escuchaba. Rowe adoptó un método parecido al que solía usar Malinowski, que conducía el trabajo de campo con “un informante sentado, quien contestaría las preguntas preestablecidas por el etnógrafo, preguntas frecuentemente extraídas de

guías impresas” (Sanjek 1993, 13)<sup>2</sup>. Pero, a diferencia de los etnógrafos de principios del siglo pasado, Rowe se aprovechaba de este método más bien como un preparativo para sus visitas a Guambía, donde observaría la cultura directamente en la práctica y conversaría con múltiples informantes.

Los apuntes de Rowe alternan entre uno y otro tema, siguiendo la trayectoria de sus conversaciones con Tumiñá. Entre el 1.º de julio y mediados del mes cubrieron una amplia agenda de asuntos. Comenzando con una información básica del cabildo y los trabajos colectivos (las mingas), procedieron a anotar datos en torno al ciclo de la vida, la ritualidad y la curación, las rutinas diarias, la terminología del parentesco, la construcción de casas y la confección de la indumentaria. Terminaron con varios relatos sobre el embaucador Pedro de Urdimales. El 16 de julio Tumiñá salió a su casa y no regresó hasta el 19 de agosto, cuando trajo consigo varios dibujos y un texto en castellano sobre doña Manuela Caramaya, la heroína cultural misak que salvó a su pueblo de la invasión de los pijaos y, después, de los españoles. Durante el resto del mes siguieron las entrevistas, enfocadas en una serie de relatos.

Los apuntes cubren lo básico de lo que se conocerá durante muchas décadas como la *cultura guambiana*. Los investigadores parecen haber ido desde informaciones más concretas a datos sobre curaciones y agüeros, y haber terminado con relatos, pero saltando entre temas prácticos y cosmológicos. Según el informe que Rowe rindió ante el IEUC, Tumiñá

resultó ser un informante de primera clase, sobre todo para los aspectos técnicos de la cultura. El resultado de esta encuesta fué una guía para el trabajo con otros informantes en el terreno. Al mismo tiempo, el Sr. Tumiñá hizo una serie de dibujos a tinta china de varios aspectos de la vida guambiana y como ilustraciones de algunas leyendas. Mostró gran talento para los dibujos, con un estilo ligeramente abstracto que hace recordar el gran códice peruano de Guamán Poma. (BLAA, ms. 1924, “Informe”, f. 3)

El alcance y el nivel de detalle de este cuerpo de datos atestiguan el talento de Tumiñá como etnógrafo, y su capacidad de destilar los datos en una narración coherente y persuasiva. Sin embargo, esta primera serie de entrevistas también muestra los límites del conocimiento de una sola persona: en muchas ocasiones Tumiñá reportó informaciones que habría aprendido de segunda mano, además

.....  
2 Todas las traducciones son propias.

de que confesó no tener el conocimiento especializado sobre distintas áreas de la vida misak. Habría que hacer un trabajo etnográfico en el terreno.

Entre el 31 de agosto y el 3 de noviembre de 1947, Rowe visitó Guambía, acompañado por estudiantes; se hospedó en la casa de Tumiñá (BLAA, ms. 1924, “Transcripción”). La expedición fue organizada por este último, con la bendición del cabildo. Rowe observa que la colaboración de la corporación indígena

no solamente hizo posible una expedición muy económica sino facilitó también la recolección de muchos datos que se habían negados [sic] a los investigadores anteriores, especialmente en las categorías de medicina y de folklore. La misión volvió a Popayán a principios de octubre con cinco libretas de notas, planos de casas, fotografías, copias de documentos, especímenes etnográficos y modelos. Las notas tocan a casi todos los aspectos de la cultura, pero especialmente a la historia cultural de los últimos 60 años, arquitectura, industrias, alimentación, medicina, geografía humana, y folklore. (BLAA, ms. 1924, “Informe”, f. 3)

Además de alojar a Rowe en su casa, Tumiñá acompañaba a los investigadores en sus visitas a otros informantes, quienes les explicaron las complejidades de la administración del resguardo, compartieron la historia de varios pleitos que habían seguido con los mestizos de Silvia y comentaron sobre la lucha contra la parcelación del resguardo; muchos de estos individuos eran notables de la comunidad. Los informantes relataron la historia de las grandes haciendas de Las Mercedes y El Chimán, donde laboraban aparceros misak. Esclarecieron numerosos detalles sobre los matrimonios y velorios, el cultivo de papas y cebolla, la fabricación de implementos y las artes manuales, específicamente, el tejido de anacos, jigras y sombreros de paja. En particular, varios ancianos visitaron a los investigadores para narrar sus historias, con Tumiñá en el papel de intérprete. Adicionalmente, este los llevaba al campo a ver los cultivos, observar la construcción de casas, divisar el paisaje y conocer los sitios que aparecían en los relatos de los mayores. Además, visitaron brevemente otras zonas de Guambía: fueron en una ocasión a la vereda del Cacique y asistieron a una convención evangélica en Puente Real. Fue una visita enteramente orquestada por Tumiñá.

Asimismo, Rowe consultó los archivos parroquiales en Silvia y los papeles del secretario del cabildo, el mestizo Francisco Rengifo (el último secretario que no era misak). Además, revisó expedientes de pleitos de tierras y documentos de adjudicación de parcelas que guardaban los exgobernadores del cabildo. El equipo observó el Día de las Ofrendas, del 1.º al 3 de noviembre, cuando los misak reciben

las visitas de sus ancestros muertos con mesas repletas de las comidas apetecidas por los fallecidos y se hace una misa especial en Silvia. Asistieron al mercado que tiene lugar cada martes y que atrae comerciantes, vendedores rurales y clientes de todas partes, además de misak, indígenas quizgüeños y nasas. El día de mercado es también el día de reuniones del cabildo; Rowe anota que Tumiñá lo guiaba por las minuciosidades de los pleitos presentados a la corporación, mostrando de esa manera su familiaridad con los debates dentro del cabildo, en el cual parece haber sido un *insider*.

Una fascinante tabla clasificatoria de unos treinta temas y múltiples subtemas sintetiza cómo organizaba sus datos Rowe y muestra la sistematicidad de su práctica investigativa (BLAA, mss. 1434, ff. 1-3). Su breve publicación resume los contenidos de esta tabla: subsistencia y economía, indumentaria, casas y vida doméstica, manufactura, organización social, organización política, ciclo vital, religión, curaciones, festivales, música (Rowe 1954). Son categorías que hasta la década de los 1980 seguirán rigiendo los contornos de la etnografía, replicando de ese modo esquemas que reflejan la cultura de los antropólogos más que las cosmovisiones indígenas.

Creo que no podemos subestimar la influencia de Francisco Tumiñá en la compilación de este cuerpo de datos, hecho que Rowe reconoce en el primer párrafo de su artículo (1954, 139). Además de disponer de un público cautivo en los investigadores visitantes y de gozar del apoyo del cabildo, Tumiñá ya tenía experiencia como informante y su asistencia a los seminarios del IEUC le habría brindado una familiaridad con la agenda etnológica. En otras palabras, Tumiñá debería haber internalizado el mismo sistema de clasificación de los datos etnográficos que empleaba Rowe. Yo me aventuraría a sostener que los cimientos de la imagen etnográfica de los misak esbozada por el IEUC vienen justamente del diálogo entre Tumiñá y Rowe, de la curaduría del primero y de seguir el modelo patrocinado por el segundo.

Las conclusiones de Rowe en su artículo de 1954 asumen la forma de una etnografía modernista. Suponen la existencia de una sinergia que, permitiendo al etnógrafo elaborar una “descripción total” de la cultura, une holísticamente las varias áreas de la vida social dentro de los parámetros etnográficos de la época. No obstante, a Rowe también le interesaba rastrear la habilidad de los indígenas para “adaptar e integrar los elementos nuevos sin perder su carácter especial y distintivo”, lo que refleja la influencia todavía naciente en la década de los 1940 de la escuela antropológica del cambio cultural (BLAA, ms. 1924, “Informe”, ff. 1-2). Sus inquietudes están reflejadas en las investigaciones posteriores, que se centran en

la historia de la acomodación de los misak a la sociedad dominante sin perder el carácter distintivo de su cultura (Schwarz 2018).

En la década de los 1990 irrumpió en el escenario el Comité de Historia de Guambía, un equipo de investigadores misak que trabajaban en compañía del antropólogo Luis Guillermo Vasco y publicaron en coautoría el libro *Guambianos: hijos del aroiris y del agua* (Dagua Hurtado, Aranda y Vasco [1998] 2015). El equipo optó por enmarcar su interpretación de las formas culturales misak dentro del modelo de una espiral multidimensional —la llaman un *caracol*— gobernada por el movimiento de las aguas a través del territorio. Los detalles de esta constelación cosmogónica se repiten a manera de espiral en los capítulos, con diferentes grados de prolijidad, lo que facilita conferirle un impulso organizador a la narración originado en la tradición oral. Además de la diferencia en el marco interpretativo, los investigadores misak no intentan explicar su cultura, sino que tratan de sumergir al lector dentro de una intrincada red de significados, cargada de un torrente de detalles, enunciando los conceptos principales en namrik.

Mi estudio de los apuntes de campo del IEUC me lleva a concluir que Tumiñá cubrió una significativa parte del territorio etnográfico que luego abarcarían los investigadores misak, aunque con pinceladas mucho menos finas, pues recogió pocas variantes de los relatos y, sobre todo, estaba influenciado por el modelo conceptual de la antropología de mediados de siglo XX, en vez de construir su propio marco teórico a partir de una cosmovisión propia. Tumiñá no tenía acceso a los recursos necesarios para alcanzar lo que lograron los investigadores misak posteriores, ni tampoco vivía en una época en la que fuese posible imaginar las posibilidades narrativas y la validez de una interpretación regida por una cosmovisión indígena en vez de por los lineamientos académicos. Por eso, sus esfuerzos quedan atrapados en categorías occidentales.

## Tumiñá y Hernández de Alba

A pesar de estar matizada por la jerarquía que la antropología siempre ha impuesto entre investigador e informante, de acuerdo con la cual el informante provee información y el investigador la analiza, no sabemos mucho sobre la relación Tumiñá-Rowe más allá de las cortas frases de agradecimiento con las cuales Rowe abre su única publicación sobre Guambía y las pocas referencias a Tumiñá en sus apuntes. Tanto el artículo como los apuntes (que, en realidad, forman un extenso reporte) son documentos públicos; no tenemos acceso a un

diario de campo con sus reflexiones personales. Siendo un antropólogo de su época, Rowe se centra más en los datos que en las relaciones que forjó con su informante; se distancia de Tumiñá con el fin de presentar un análisis “objetivo” en el cual la voz de su informante está enmarcada en un discurso etnográfico que retrata a los “guambianos” en tercera persona del plural. En cambio, tal vez debido a un estilo literario que privilegia la opinión y lo sentimental, Hernández de Alba deja entrever sus sensibilidades frente a Tumiñá. Sus textos contienen a veces una alta dosis de romantización del *indio* (vocablo que Hernández utiliza a menudo, mientras que, siguiendo la usanza antropológica, Rowe suele adherirse al etnónimo *guambiano*). Por ejemplo, Hernández dibuja a su informante como un ente surgido de la naturaleza de las riberas del Piendamó, como expresa cuando describe el

sonido y sabor de esa otra lengua que mama María Santos comenzaría a enseñarle al tiempo mismo en que los cerros, el río, el rancho, el cebollar, el humo del fogón, los animales de la tierra alta y muchos hombres y mujeres le iban mostrando el vivir de los indios, los de su pueblo y raza, de sus montañas caucanas. (BLAA, ms. 2280, f. 1)

Encontré esta frase en un borrador, quizá escrito para una revista de divulgación amplia o para acompañar la exposición de los dibujos de Tumiñá que se haría en 1949 en Bogotá, aunque no he podido precisar su contexto ni la fecha de su composición. Pero en el mismo documento, a pocos párrafos de distancia, Hernández se contradice, pues relega a Tumiñá a la categoría de sirviente y, de ese modo, lo coloca dentro del mundo urbano payanés en vez de ubicarlo en las silvestres orillas del Piendamó:

José Antonio es el hombre para asear un piso, ordenar una oficina, arreglar las vitrinas museales, conservar colecciones arqueológicas, enseñar los fonemas de su lengua, informar sobre el uso y la costumbre de gentes de su pueblo, estar listo a servir, reír a veces en explosión muy corta y exigir otras veces en corta fórmula, imperativa, lo que cree su derecho: “Tenés que subirme el sueldo”. “Tenés que dejarme ir a Guambía”. (BLAA, ms. 2280, f. 1)

Aunque Hernández no reconoce a Tumiñá como investigador en estos escritos, queda claro que en la práctica lo tomaba en serio: lo ayudó a dotar la escuela de El Pueblito, organizó la exposición de sus dibujos y lo colocó en el centro de

*Namuy misag*, volumen que abre una suerte de diálogo entre el texto verbal del antropólogo y la expresión artística del informante. En fin, el abanico de textos escritos por Hernández revela una conspicua ambivalencia frente a la relación investigador-informante.

Esa ambivalencia tiene sus raíces en el hecho de que Tumiñá constituía una pieza clave en el proyecto de Hernández de Alba, admitiese o no este último su nivel de sofisticación intelectual. Hernández se esforzaba para que sus publicaciones etnográficas sobre una auténtica cultura indígena despertaran “simpatías por la causa científica y social” (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, 159). Como veremos, los datos que le permitían retratar esa autenticidad los cosechaba de sus lecturas de los informes de Rowe y sus conversaciones con Tumiñá en torno a los dibujos de este. La forma literaria que asumió su presentación de la cultura de Guambía para un público lector amplio en *Namuy misag* la podemos encontrar en sus antecedentes. En su juventud, durante la década de los 1920, publicó dos novelas (Pineda Camacho 2015, 66) y se acercó al movimiento artístico Bachué, cuyos miembros redibujaban la imagen del indígena desde una mirada modernista e indigenista. En 1937 estrenó *Cuentos de la Conquista*, una colección de ensayos sobre héroes indígenas de la época de la invasión española, que se alimenta de las crónicas coloniales, pero les da un giro más literario con el fin de “hacer amable al indio” (Hernández de Alba [1937] 2021, 53).

No obstante, los discursos etnológicos no eran los únicos estilos disponibles para los investigadores de la época. La entrevista que el antropólogo Henry Valencia hizo en 1950 con Tumiñá, y que se publicó en *El Tiempo*, a raíz de la exposición de sus dibujos revela que existían medios por fuera de la etnología para retratarlo como una personalidad compleja y elocuente, además de mostrar que Tumiñá estaba muy consciente de su papel privilegiado como autoetnógrafo. Lo reconoce explícitamente cuando declara que su pertenencia a la comunidad indígena le da la legitimidad para narrar su propia cultura en dibujos:

Pues por mal dibujados que salgan, el paisaje se ve y se siente, los ranchos se reconocen en medio del papal y también el Piendamó y sus grandes piedras, que han habitado, desde la boca de los viejos del pueblo, los duendes [...] y los espíritus de los muertos. Fijáte vos que los cuentos de los niños los ilustran y los ponen en cine; [¿]por qué no podemos los indios mirar en el dibujo lo que los abuelos nos cuentan? (Citado en Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, 166)

En vez de recurrir a la clasificación estilística de sus dibujos —algunos lo habían tildado como “artista primitivista”— enfatiza el papel de la investigación en su composición:

Pa[ra] mí es mucho más importante, desde este punto de vista del arte, la capacidad pa[ra] la creación pura que se podría hallar en la representación de los mitos y las leyendas de mi pueblo. Debes saber que este trabajo intelectual es difícil aun pa[ra] aquellos que poseen un grado de cultura e intelectualidad; pa[ra] mí son una experiencia muchas veces dolorosa por las limitaciones que imponen la falta de técnica, ciertos ancestrales puntos de vista y la exactitud que debo guardar pa[ra] lograr también la documentación etnológica. Si en mis dibujos puede haber algo que resista llamarse estético es solo lo sentimental de la inspiración, el punto de vista humano de la tierra y el paisaje que darían pie a cualquier pretensión en tal sentido. En eso, inclusive, puede haber hasta un mayor grado de valores con respecto al artista. Quizá mi carencia de prejuicios en el campo artístico [me] salvaguardó pa[ra] la honradez estética, la fuerza y la frescura de mi concepción. (169)

Es decir, para Tumiñá estos dibujos son interpretaciones etnográficas, no son meras ilustraciones, además de guardar un nivel de honestidad e inmediatez que sobrepasa la producción de los estudiosos externos.

Por el otro lado, la entrevista contiene una clara evaluación del lugar que ocupan los indígenas en la sociedad colombiana:

Todo indígena lleva consigo una gran cantidad de problemas debidos a prejuicios tradicionales unos o impuestos otros; una legislación hecha desde las posiciones menos experimentales que se hayan visto; una incomprensión absoluta del verdadero sentido del trabajo a realizar en esos conglomerados y lo que es más grave una protección estatal inoperante y acomodaticia. Pa[ra] realizar cualquier trabajo en este medio se necesita llegar muy hondo, hasta las raíces ciertas y planificar una labor. (166)

Tumiñá revela en esta breve cita su análisis astuto y penetrante de las fuerzas que los resguardos confrontaban.

## “Pensar en indio”

*Namuy misag* representa el punto culminante de las investigaciones de la IEUC en Guambía. Es un compendio de breves relatos sobre la cultura misak, escritos en una voz literaria hispanista, acompañados de dibujos; los textos son de Hernández y las ilustraciones, de Tumiñá. Cada sección de ese delgado volumen lleva un título poético: comienza con una descripción de los contornos geográficos de Guambía (“Naturaleza”); procede entonces a compartir breves relatos sobre los trabajos productivos (“Madre tierra”); de ahí pasa a describir la casa (“El rancho”) y la confección de los tejidos (“Los descansos del indio”), y luego ofrece una mirada bucólica del matrimonio y la muerte (“Principio y fin”); esto último es seguido por una sección sobre la cosmología (“El alma de las plantas”) y por relatos de los héroes culturales (“Mito, leyenda, realidad”). El libro obedece más o menos al ordenamiento de la clasificación de Rowe, pero aquí los contenidos están cargados de un lenguaje lírico característico de algunos de los escritos anteriores de Hernández. Perfilados con pluma y tinta, en líneas claras, los dibujos de Tumiñá representan a personas con indumentaria misak paradas frente a trasfondos montañosos, con la vegetación y los cultivos propios de la región (muy parecidos a los dibujos de Guaman Poma, como Rowe observa en su reporte). El nivel de información etnográfica de los dibujos sobrepasa los datos que ofrecen los textos. Juan Pablo Fajardo considera que “son autónomos y pueden leerse independientemente de los textos de Hernández de Alba” (2022, 77).

Pese a su lenguaje hispanista, Hernández intenta captar su propia versión de la voz misak, con el fin de darle más autenticidad. Anuncia en una nota final, compuesta en tercera persona: “El autor de las notas, para ser fiel al mandamiento que un Etnólogo debe cumplir, quiso al trazarlas pensar en Indio; quiso sentir en Indio, quiso acercarse comprensivo a un pueblo que es parte de la Patria” (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimúé [1949] 2019, 132). Esto es similar a lo que buscaba el etnólogo norteamericano Franz Boas cuando en las primeras décadas del siglo XX se apropió de los textos en el idioma indígena kwak’wala, de la costa occidental canadiense, coleccionados por su informante, George Hunt, hijo de una mujer noble tlingit y un comerciante inglés. Hunt escuchaba los relatos en kwak’wala y tomaba breves apuntes. Después, desde su escritorio, reconstruía los textos utilizando un estilo de habla al que Briggs y Bauman identifican como “arcaico”, es decir, un lenguaje que no hubiese sido empleado por los mismos narradores (1999, 492). El proceso investigativo de Tumiñá era parecido, aunque mucho menos riguroso

y copioso. Es cierto que hay claras diferencias entre los contextos y las obras de Boas y de Hernández: el primero ocupaba una posición de poder y legitimidad académica, mientras que el segundo, en el momento de lanzar *Namuy misag*, sentía la necesidad de defender su reputación como etnólogo ante una academia nacional de la cual se había distanciado. Reconozco, además, que las descripciones culturales tan superficiales que Hernández anota en castellano distan mucho de las recopilaciones voluminosas de la voz de Hunt en kwak'wala publicadas por Boas. Sin embargo, las aproximaciones metodológicas que utilizan Briggs y Bauman para analizar la metodología utilizada por Boas nos pueden servir igualmente para acercarnos al proceso de composición de *Namuy misag*.

Boas empleaba varios procesos metadiscursivos para moldear los textos de Hunt. Primero, enmarcó los testimonios originales en nuevos géneros de expresión, que les “impon[ían] una amplia gama de limitaciones estilísticas, retóricas, léxicas y semánticas” (Briggs y Bauman 1999, 485). Segundo, desacoplaba los discursos de sus contextos originales para recontextualizarlos en nuevos escenarios (486). De ese modo, construyó la ilusión de una “cultura tal como la entiende el indígena mismo” (486) —no un interlocutor específico, sino “el indígena”—, objetivo que intenta lograr Hernández cuando se habla de “pensar en indio”.

Para comenzar, debemos cuestionar por qué Hernández optó por una combinación de textos literarios con dibujos, en la cual podemos entender las ilustraciones de Tumiñá como contraparte de los textos de Hunt. Gracias al cuaderno de campo de Rowe, sabemos que Tumiñá dibujaba y pintaba mucho antes de su encuentro con Hernández. En la primera visita a su casa, los investigadores observaron los murales pintados en las paredes de las habitaciones; en la segunda ronda de entrevistas en Popayán, Tumiñá entregó dibujos basados en los relatos que había compartido con el antropólogo. Sin embargo, Hernández recontextualiza su obra artística, presentándola como una habilidad que él descubrió en vez de algo que estaba siempre a la vista de todos. Aún más importante, parece desconocer que el dibujo funcionaba para Tumiñá como una herramienta de investigación e interpretación del material que había recopilado: una suerte de investigación-creación, como vemos en su entrevista con Valencia. De esa manera, Hernández transfirió a sí mismo el protagonismo que debería corresponderle a Tumiñá. No es simplemente el hecho de haberse apropiado formalmente de la autoría de *Namuy misag*, relegando a Tumiñá a la posición secundaria de ilustrador, como arguye Barona (Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, XLII-XLVII), sino además la negación de la capacidad de Tumiñá para investigar su propia cultura y transmitir ese conocimiento al público lector.

Para ver cómo Hernández niega el protagonismo de Tumiñá, tenemos que acercarnos no solo al texto de *Namuy misag*, sino a la documentación del archivo acerca de la publicación del libro. Refiriéndose a un relato sobre el viento —cuyo texto viene de los apuntes de Rowe, aunque Hernández no lo manifiesta (BLAA, ms. 1924, “Apuntes”, f. 43)—, Hernández enfatiza en el borrador de un artículo para la revista *Américas* su papel en la re-creación de Tumiñá como artista (lo narra, curiosamente, en tercera persona):

Hernández de Alba lo animaba a trabajar, pidiéndole que interpretara aquellas leyendas y dibujara el mundo de los suyos, el rancho, el telar, los árboles del camino, la sabana, la cocina, la feria, el plantío, la poda de los novios. Así surgió el artista. En esos dibujos recogía la vida de su pueblo a flor de pluma. Tumiñá trabaja largas horas en ellos. Primero dibuja en papel delgado a lápiz, y luego calca sobre cartulina, y la nueva plancha la repinta y sombrea con tinta china. Un sistema de su invención. (BLAA, ms. 1571, f. 4)

Hernández fue persistente en su deseo de acumular los dibujos de Tumiñá. En una misiva se compromete a prestarle folletos de programas gubernamentales con el fin de estimular sus actividades artísticas:

Usted tome sus apuntes, léalos completos, use las ideas que le parezcan más apropiadas al medio campesino de esa tierra fría, y después me devuelve los folletos [...] Es urgente que en todo tiempo disponible haga dibujos, de cosas nuevas como le hablé en casa. (Citado en Llanos Vargas y Romero Alfonso 2016, 176)

Y le recuerda, en mayúsculas: “NO [SE] OLVIDE DE DIBUJAR MUY BONITO” (217). Sin embargo, Hernández no creía que estos dibujos hablaran por sí mismos, sino que se requería la interpretación de un experto como él (BLAA, ms. 1571, f. 5).

Pero esta explicación es incompleta, porque le cede la última palabra a Hernández de Alba, en vez de traer a la luz la práctica investigativa de Tumiñá. Luego de escuchar los relatos de sus parientes en namrik, Tumiñá preparaba versiones escritas en castellano de ellos; estos textos a menudo son citados en los apuntes de Rowe, pero los originales están redactados a mano, fechados y firmados por Tumiñá. Si comparamos estos manuscritos con el texto de *Namuy misag*, podemos distinguir los procedimientos metadiscursivos que Hernández empleó. Primero, solía reducir los relatos de Tumiñá a un solo género de expresión. En contraste con los manuscritos originales, que varían en su extensión, los cuentos de *Namuy*

*misag* están adecuados a las exigencias editoriales: nunca exceden las dos páginas, en las primeras ediciones, y una en la versión más reciente por los cambios en el diseño y la tipografía. El lenguaje de los textos es más culto que la voz de Tumiñá. Por ejemplo, la heroína cultural Manuela Caramaya está descrita por Hernández como “la Maga protectora” que “libró al pueblo Guambiano de perecer” (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué [1949] 2019, 75). Asimismo, en el capítulo sobre el matrimonio en Guambía, Hernández inserta diálogos entre los personajes (107), replicando el estilo literario que emplea en *Cuentos de la Conquista*, en una suerte de no ficción literaria (*literary non-fiction*) ampliamente accesible a su público lector.

Es particularmente interesante la comparación entre el capítulo sobre el velorio *misak* (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué [1949] 2019, 109) y los apuntes de campo de Tumiñá, donde compila sus observaciones del velorio de Jacinta Almendra en El Pueblito, a finales de 1948 (BLAA, ms. 1413). Su técnica de registro del evento refleja lo que aprendió en los seminarios de etnología de la Universidad del Cauca. El cuaderno ocupa doce páginas, mientras que en la versión actualizada de *Namuy misag* solo hay una página sobre el velorio. Las observaciones hechas por Tumiñá están pormenorizadas: una cascada de detalles que incluye, por ejemplo, los precios de los panes servidos a los acompañantes y las horas exactas de cada fase del evento. Tumiñá aprendió esto en Popayán: lo sabemos porque los cuadernos de campo de otros investigadores del IEUC son igualmente pormenorizados (BLAA, ms. 1343, entre otros). La prosa del investigador *misak* es sencilla, gramaticalmente comprensible, pero sin sutilezas literarias, como se puede notar en el párrafo inicial de los apuntes: “Pueblito diciembre 29 de 1948. [En otra mano: J. A. T. P.] Velación del cadáver de Jacinta Almendra. Las 7 p. m. se empezó a llegar los acompañantes o vecinos cada uno regalando como papas, velas plata etc., etc.” (BLAA, ms. 1413, f. 1). En cambio, el texto de Hernández está lleno de florituras:

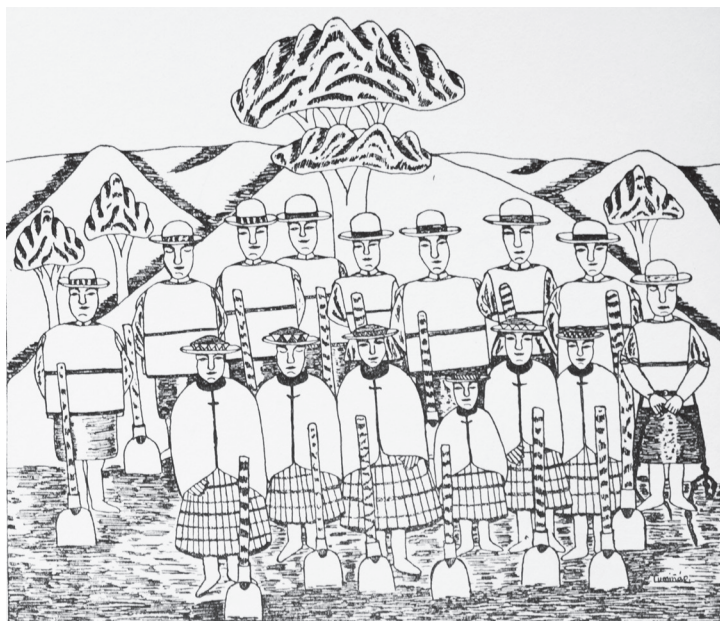
Esto es el fin. El fin sobre esta tierra de montañas. El fin de los caminos, en el páramo, en la huerta, en el fogón, en la venta, en el cuero del lecho; y —oh gran dolor— el fin en el grupo familiar. Pero no es el fin arriba, en el aire, en el cielo. La madre misionera que le dio buen morir así lo dijo. Así lo cuenta lo que de antiguo saben sobre las almas, que cada año bajan a comer y a beber lo que en la vida les gustaba, y cada año favorecen para tener cosechas y animalitos. (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué [1949] 2019, 109)

De ese modo, Hernández convierte la descripción etnográfica en el género del cuento, con su propio estilo, lenguaje y extensión. Además, reduce a los actores, que para Tumiñá son personas conocidas con nombres y lugares de residencia, a tipos culturales.

Asimismo, un estudio pormenorizado de *Namuy misag* revela la presencia de lecturas miméticas de las escenas expuestas en los dibujos de Tumiñá. Es como si Hernández estuviera presenciando las actividades en el terreno cuando, en realidad, son recreaciones del acto de observar un dibujo resultante de una investigación etnológica hecha por otros, en este caso, por Tumiñá y Rowe. Esto está claro en el capítulo sobre la minga (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimúé [1949] 2019, 83). El vocablo *minga* es una categoría que contempla una vasta gama de contextos del trabajo colectivo, según la información etnográfica recolectada en detalle por Rowe (BLAA, ms. 1924, “Apuntes”, ff. 2-3; “Transcripción”, ff. 1, 35-36, 60-61). Los investigadores misak actuales dedican veinte páginas al tema (Dagua Hurtado, Aranda y Vasco [1998] 2015, 175-194). El texto verbal de *Namuy misag* lo reduce a una sola página que parece sintetizar el contenido del dibujo, en una suerte de écfrasis: quizá Hernández habría buscado reproducir en sus propias palabras lo que le contó Tumiñá al mostrarle su obra. De hecho, logra insertarse como partícipe en la observación de la actividad, testigo ocular de un evento que no presenció:

Por un momento, ante este visitante curioso, se agrupan los mingueros: delante las mujeres, detrás los hombres con el dueño del predio que en un extremo mostrando está la cuerda en la que ha hecho tantos nudos cuantas son las ayudas que le presta esta vez su sociedad. (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimúé [1949] 2019, 83)

En la imagen de Tumiñá (figura 1) se puede apreciar dos filas de personas, las mujeres en frente de la línea de hombres, todos con palas paradas en el suelo; el hombre que carga el *kipu* (la cuerda) a mano derecha está posicionado entre las dos filas. Al igual que en sus apuntes sobre el velorio, donde Tumiñá identifica por nombre a la fallecida, en su dibujo de la minga su pluma distingue entre los participantes en el evento, representándolos con sus diferentes estaturas y con facciones distintas. Hernández, en cambio, descontextualiza la actividad, la hace genérica, transformando a las personas representadas en tipos, como hacía la etnografía convencional del siglo XX y como hace Rowe en su artículo sobre Guambía.



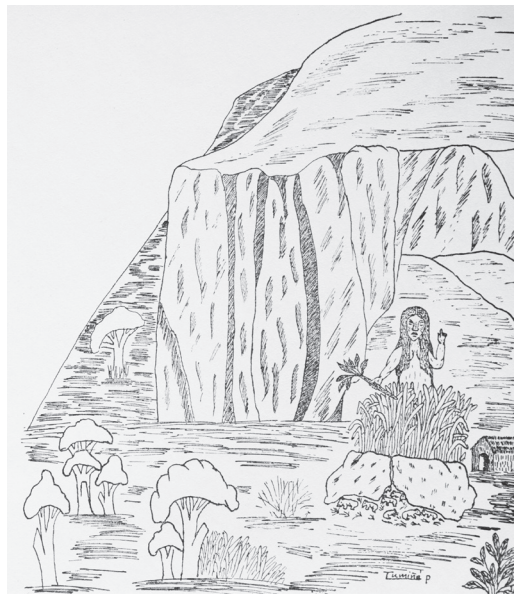
**Figura 1.** *La minga*, dibujo de Francisco Tumiñá Pillimué

Fuente: cortesía de Mary Elizabeth Tumiñá Muelas y Manuel Jesús Tumiñá Muelas.

Finalmente, Hernández de Alba desacopla los discursos de Tumiñá de sus contextos originales y los recontextualiza en nuevos ambientes, como evidencia su adaptación del relato de doña Manuela Caramaya. El archivo contiene múltiples variantes de esa historia (BLAA, ms. 1924, “Historia de Doña Manuela Caramaya”, ff. 97-99), una de las cuales proviene de la mano de Tumiñá (BLAA, ms. 1323). Rowe especifica que Cayetana, la tía de Tumiñá, se la contó a su sobrino en namrik y que ella la había escuchado de su abuelo Domingo Tombé (BLAA, ms. 1924, “Apuntes”, f. 49). Es decir, el relato va acompañado de una genealogía de sus narradores. Es una narración larga, llena de detalles sobre la ubicación geográfica de la acción y los protagonistas: cómo espío doña Manuela a los pijaos, de dónde venían, cómo los transformó en frailejones. Luego, se devuelve a la llegada de los españoles a Guambía: cómo bautizaron a la fuerza a los dos hijos de doña Manuela, cómo se escondió ella dentro de una peña, desde donde se acostumbra salir para dar de comer a los cuyes (BLAA, ms. 1924, “Apuntes”, f. 48; “Transcripción”, f. 1).

Hernández organiza la historia de doña Manuela en dos capítulos que reproducen algunas de las oraciones del relato original, enmarcadas por textos compuestos por el antropólogo. Asimismo, invierte el orden de los relatos: en *Namuy misag*, el primero es sobre la invasión española y el segundo, sobre la llegada de los pijaos.

Hernández se inserta en el primer capítulo como uno de los oyentes de la narración: “La vieja Cayetana está hablando la historia de la mejor mujer que ha sido madre de esta gente de Guambía” (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimúé [1949] 2019, 125). En estos capítulos, el autor del texto y el dibujante no siempre coinciden en sus interpretaciones del escenario. Mientras que Hernández coloca a los españoles en el primer plano, Tumiñá los ignora por completo, prefiriendo centrarse en la figura de doña Manuela (figura 2), a quien pinta como una mujer desnuda, con pelo largo, un ramo de lechero agarrado en la mano, que está parada sobre una piedra debajo de la cual hay un rebaño de animales pequeños al lado de una pequeña choza y una enorme peña. El recuento de Hernández de la confrontación de doña Manuela con los pijaos replica algunas de las frases del original, pero en una versión muy resumida (Hernández de Alba y Tumiñá Pillimúé [1949] 2019, 127). En cambio, el dibujo de Tumiñá (figura 3) contiene una gran riqueza de detalles: un enorme pijao, desnudo, de pelo largo, lanza en mano, viene bajando la montaña, mientras por detrás brotan dos frailejones: son los compañeros del guerrero, a quienes doña Manuela había transformado en plantas; debajo del pijao está una casa de paja con sembrados cuidadosamente cultivados en surcos, que representan el territorio que doña Manuela defiende. En este dibujo, Tumiñá traza una distinción entre la barbarie de los pijaos y la civilización de los misak, encasillando múltiples referentes en una sola imagen.



**Figura 2.** *Doña Manuela Caramaya*, dibujo de Francisco Tumiñá Pillimúé

Fuente: cortesía de Mary Elizabeth Tumiñá Muelas y Manuel Jesús Tumiñá Muelas.



**Figura 3.** Doña Manuela y pijao, dibujo de Francisco Tumiñá Pillimué

Fuente: cortesía de Mary Elizabeth Tumiñá Muelas y Manuel Jesús Tumiñá Muelas.

## Conclusión

Confieso que apenas he rozado la superficie de lo que podemos aprender de los contenidos del copioso archivo de Gregorio Hernández de Alba. Opté por concentrar mis esfuerzos en vislumbrar los problemas que subyacían a la relación entre él y Francisco Tumiñá, particularmente en cómo se construyó una jerarquía de conocimiento en *Namuy misag*: una jerarquía entre etnólogo e informante, entre un profesional miembro de la élite blancomestiza capitalina y un joven indígena caucano, y entre la escritura alfabética y el dibujo. Son jerarquías que siguen manifestándose hoy en día en la antropología. Hernández de Alba es apenas un ejemplo de las problemáticas relaciones que caracterizan el estudio etnográfico. Nos sentimos libres de hacerle la crítica porque está disponible su archivo, además de que la distancia temporal y el lenguaje que él emplea hacen que sean más patentes sus falencias metodológicas que las nuestras, aunque la apropiación de la voz del Otro sigue siendo uno de los rompecabezas centrales de la etnografía.

Si queremos entender más a fondo el papel de Francisco Tumiñá en la investigación que emprendió el IEUC en Guambía, el archivo de Hernández de Alba nos facilita una rica veta de información. Sus varios miles de páginas contienen datos que dibujan una imagen de la cultura misak a mediados del siglo XX, producto de la estrecha colaboración entre Francisco Tumiñá y John Rowe. Creo que es clave analizar más a fondo la relación entre estos dos para comprender el posicionamiento de Tumiñá como investigador. Un joven de diecinueve años no pudo haber sacado de su memoria y su corta experiencia de vida la inmensa base de datos etnográficos que encontramos en este archivo, sino que condujo su propia investigación, sobre todo en lo tocante a los relatos orales y la cosmología, tal vez estimulado por las preguntas de Rowe. Asimismo, su acercamiento a la etnología académica en los seminarios del IEUC le facilitó un modelo conceptual para clasificar ese gran acervo de información. Seguramente existía una jerarquía investigador-informante entre Rowe y Tumiñá, pero creo que es igualmente posible imaginar que Tumiñá apreciara la relación como una de mentoría (la cual también implicaba que Rowe ejerciera poder sobre su contraparte).

¿Cómo, entonces, usar el archivo de Hernández de Alba para entender mejor la colaboración entre Tumiñá y Rowe? Por un lado, creo que es necesario analizar en todo su detalle este archivo. Hay que desacoplar los hechos culturales de su armazón etnológico y hacer una contraingeniería de datos con el fin de identificar las posibles fuentes de la información y los contextos de su recopilación, además de establecer su veracidad. Esto se podría lograr en parte por medio de una comparación entre los datos que Tumiñá compartió con Rowe en Popayán y los apuntes de su subsiguiente investigación en Guambía. Por el otro lado, valdría la pena comparar ese acervo con los dibujos de Tumiñá, con el fin de identificar cómo el dibujante captó lo fundamental de la cultura misak y cómo presentó retratos diferentes de la información recopilada en los apuntes de campo.

Para lograr esas dos finalidades, considero que es necesario emprender un trabajo colaborativo con investigadores misak. Como ya he mencionado, ellos llevan varias décadas estudiando su cultura a través de teorizaciones propias. Por lo tanto, tienen una reserva de conocimiento y una posición de sujeto privilegiada, clave para la evaluación de los apuntes de Rowe y los dibujos de Tumiñá. Una investigación de esta índole no implicaría la recolección convencional de datos etnográficos, sino que tomaría la forma de una intensa interlocución a largo plazo con el cuerpo de materiales ya existentes. Esta metodología ha sido utilizada con pueblos originarios norteamericanos sobre la base de colecciones etnográficas decimonónicas (Ridington y Hastings 1997); incluso, el remplazo de la recolección

por el diálogo interpretativo fue una pieza clave en investigaciones anteriores en Guambía (Vasco 2002). Puede que con esta metodología se abra un proceso menos jerárquico que el que caracterizó la producción de *Namuy misag*.

## Agradecimientos

Agradezco a los funcionarios de la Biblioteca Luis Ángel Arango por su buena voluntad para ayudarme a investigar el archivo personal de Gregorio Hernández de Alba. También, a Mauricio Archila, Carolina Castañeda, Tom Cummins, Les Field, Martha Cecilia García, Jimena Perry, Roberto Pineda Camacho y Ronald Schwarz por sus comentarios sobre borradores anteriores de este artículo. A Mary Elizabeth y Manuel Jesús Tumiñá Muelas por permitirme usar los dibujos de su padre, Francisco Tumiñá. Finalmente, agradezco a los editores y los evaluadores anónimos de la *Revista Colombiana de Antropología* por sus sugerencias y críticas tan perspicaces.

## Referencias

- Barragán, Carlos Andrés.** 2015. “Entre redes científicas, alianzas intelectuales y fricciones políticas: itinerarios etnológicos de Gregorio Hernández de Alba (1935-1945)”. En *La cultura arqueológica de San Agustín*, por Gregorio Hernández de Alba, 95-167. Editado por Carlos Andrés Barragán. Bogotá: ICANH.
- Biblioteca Luis Ángel Arango, Banco de la República.** Colección Gregorio Hernández de Alba. Bogotá.
- Briggs, Charles y Richard Bauman.** 1999. “‘The Foundation of All Future Researches’: Franz Boas, George Hunt, Native American Texts, and the Construction of Modernity”. *American Quarterly* 51 (3): 479-528. <https://doi.org/10.1353/aq.1999.0036>
- Briones, Claudia y Ana Margarita Ramos.** 2023. “‘La interculturalidad es una palabra que no está hilando’: condiciones para la producción intersubjetiva, interepistémica e interexistencial de conocimientos”. *Revista de Antropología Iberoamericana* 18 (3): 455-475. <http://doi.org/10.11156/aibr.180302>
- Castañeda Vargas, Carolina.** 2021. “La invención de la raza hispanoamericana y lo mestizo: raza, antropología y nación en Colombia 1930-1940”. *Corpus* 11 (1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4658>

- Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco.** (1998) 2015. *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Cerec.
- Douay, Leon.** 1900. *Nouvelles sur l'antiquité américaine*. París: Librairie Orientale et Américaine.
- Duque Gómez, Luis.** 1945. *Problemas sociales de algunas parcialidades indígenas del occidente de Colombia*. Publicaciones de Divulgación Indigenista. Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia.
- Fajardo, Juan Pablo.** 2022. “El comic de Tumiña Pillimúé y el logo de Lame Chantre”. En *Tipo, lito, calavera: historias del diseño gráfico en Colombia en el siglo XX*, coordinado por Juan Pablo Fajardo, 76-83. Bogotá: Banco de la República. Publicado en conjunto con una exhibición del mismo título, organizada y presentada en la Casa Republicana de la Biblioteca Luis Ángel Arango del 28 de septiembre de 2022 al 17 de septiembre de 2023.
- García Botero, Héctor Andrés.** 2012. “La pasión por la tierra; Gregorio Hernández de Alba y Antonio García Nossa en la fundación del Instituto Indigenista en Colombia”. *Baukara* 2: 29-41. <https://shre.ink/872M>
- Hernández de Alba, Gregorio.** (1937) 2021. *Cuentos de la Conquista*. Comentarios de Carlos Hernández de Alba, Roberto Pineda Camacho, Lorena Daniela Robayo Cuevas y Laura María Martínez Ramírez. Bogotá: ICANH.
- . 1945. “Etnología de los Andes del sur de Colombia”. *Revista de la Universidad del Cauca* 5: 141-226.
- Hernández de Alba, Gregorio y Francisco Tumiñá Pillimúé.** (1949) 2019. *Nuestra gente (Namuy misag): tierra, costumbres y creencias de los indios guambianos*. Bogotá: ICANH.
- Jimeno, Myriam.** 2007. “Naciocentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana”. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 9-32. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2793>
- Langebaek Rueda, Carl Henrik.** 2010. “Diarios de campo extranjeros y diarios de campo nacionales: infidencias de José Pérez de Barradas y de Gregorio Hernández del Alba en Tierradentro y San Agustín”. *Antípoda* 1 (11): 125-161. <https://doi.org/10.7440/antipoda11.2010.08>
- Lehmann, Henri.** 1945. “Vêtement et tissage des indien de la Cordillère Central dans la région de Popayán, Colombie”. *La Revue de l'IFAL* 1: 182-188.
- Leyva Solano, Xochitl, Camila Pascal, Axel Köhler, Hermenegildo Olguín Reza y María del Refugio Velasco Contreras, eds.** 2015. *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*. San Cristóbal de las Casas, México: Cooperativa Editorial Retos.
- Llanos Vargas, Héctor y Oscar L. Romero Alfonso.** 2016. *Memoria recuperada: Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca (1946-1960)*. Bogotá: ICANH.

- Perry, Jimena.** 2006. *Caminos de la antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Pineda Camacho, Roberto.** 2015. “Hernández de Alba: el antropólogo de la República Liberal”. En *La cultura arqueológica de San Agustín*, por Gregorio Hernández de Alba, 59-93. Editado por Carlos Andrés Barragán. Bogotá: ICANH.
- Ridington, Robin y Dennis Hastings (In’aska).** 1997. *Blessing for a Long Time: The Sacred Pole of the Omaha Tribe*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Rivet, Paul.** 1941. “Le groupe kokonuko”. *Journal de la Société des Américanistes* 33: 1-61. [https://www.persee.fr/doc/jsa\\_0037-9174\\_1941\\_num\\_33\\_1\\_3795](https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1941_num_33_1_3795)
- Rowe, John Howland.** 1954. “An Ethnographic Sketch of Guambía, Colombia”. *Tribus* 4-5: 139-156.
- Sanjek, Roger.** 1993. “Anthropology’s Hidden Colonialism: Assistants and Their Ethnographers”. *Anthropology Today* 9 (2): 13-18. <https://doi.org/10.2307/2783170>
- Schreiber, Katharina.** 2006. “John Howland Rowe 1918-2004”. *Ñawpa Pacha* 28: 195-201. <https://doi.org/10.1179/naw.2006.28.1.011>
- Schwarz, Ronald A.** 2018. *La gente de Guambía: continuidad y cambio entre los misak de Colombia*. Traducido por Mauricio Pardo Rojas. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Troyan, Brett.** 2015. *Cauca’s Indigenous Movement in Southwestern Colombia: Land, Violence, and Ethnic Identity*. Blue Ridge Summit, PA: Lexington Books.
- Tumiñá Muelas, Mary Elizabeth.** 2019. “Biografía de Francisco Tumiñá Pillimué”. En Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué (1949) 2019, 39-47.
- Tumiñá Pillimué, Francisco.** 2019. “Autobiografía”. En Hernández de Alba y Tumiñá Pillimué (1949) 2019, 255-266.
- Vasco, Luis Guillermo.** 2002. *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha indígena*. Bogotá: ICANH.