

ECUADOR

Debate⁹⁹

Quito/Ecuador/Diciembre 2016

Etnografías: imágenes, materialidades y métodos

El eclipse de la revolución ciudadana
ante las elecciones de 2017

Conflictividad socio política:
Julio-Octubre 2016

El método Lombardi:
conceptualismo, dibujo y el oficio
de la antropología visual

Por una “iconología” de la memoria
y su aplicación al trabajo etnográfico

El “desborde popular” del arte en el
Perú

Etnografía en fragmentos:
escombros, ruinas y ausencias en el
valle de Armero

Entre el Amor y el Odio. Reflexiones
en torno al trabajo de campo con
soldados profesionales del Ejército
colombiano

Sobre la reforma agraria en
Ecuador, 1948-1973

La aleación inestable. Origen y
consolidación de un Estado
transformista Ecuador,
1920 – 1960

Por la chacra: migrando desde
Azú a Nueva York

ECUADOR **Debate**

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga (+), Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira, Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga(+), Fredy Rivera Vélez, Marco Romero.

Director: Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez Parga. 1982-1991
Editor: Hernán Ibarra Crespo
Asistente General: Margarita Guachamín

REVISTA ESPECIALIZADA EN CIENCIAS SOCIALES

Publicación periódica que aparece tres veces al año. Los artículos y estudios impresos son canalizados a través de la Dirección y de los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones, comentarios y análisis expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

© **ECUADOR DEBATE. CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR**

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$, 51

ECUADOR: US\$, 21

EJEMPLAR SUELTO EXTERIOR: US\$, 17

EJEMPLAR SUELTO ECUADOR: US\$, 7

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito-Ecuador

Telf: 2522763 . Fax: (5932) 2568452

E-mail: caaporg.ec@uio.satnet.net

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

PORTADA

Gisela Calderón/Magenta

ARMADO E IMPRESIÓN

Edwin Navarrete, Taller de Diseño Gráfico

ISSN: 2528-7761

ISBN número 99: 978-9942-963-33-8



ECUADOR DEBATE 99

Quito-Ecuador • Diciembre 2016

PRESENTACIÓN / 3

COYUNTURA

- El eclipse de la revolución ciudadana ante las elecciones de 2017 / 7-14
Hernán Ibarra
- Conflictividad socio política: Julio-Octubre 2016 / 15-18

TEMA CENTRAL

- El método Lombardi: conceptualismo, dibujo y el oficio de la antropología visual / 19-41
Xavier Andrade
- Por una “iconología” de la memoria y su aplicación al trabajo etnográfico / 43-58
María Fernanda Troya
- El “desborde popular” del arte en el Perú / 59-78
Mijail Mitrovic Pease
- Etnografía en fragmentos: escombros, ruinas y ausencias en el valle de Armero / 79-101
Lorenzo Granada
- Entre el Amor y el Odio. Reflexiones en torno al trabajo de campo con soldados profesionales del Ejército colombiano / 103-117
Mabel Carmona Lozano

DEBATE AGRARIO-RURAL

- Sobre la reforma agraria en Ecuador, 1948-1973 / 119-140
Germán Carrillo García

ANALISIS

- La aleación inestable.
Origen y consolidación de un Estado transformista / 141-169
Ecuador, 1920-1960
Pablo Ospina Peralta

- Por la chacra': migrando desde Azuay a Nueva York / 171-186
Alberto García Sánchez

RESEÑAS

- El paraíso en venta.
Desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la frontera sur del Yasuní (Amazonia ecuatoriana) / 187-190
- Alternativas Virtuales vs. Cambios Reales.
Derechos de la Naturaleza, Buen Vivir, Economía Solidaria / 191-192
- Acumulación de activos: Una apuesta por la equidad / 193-194

Etnografía en fragmentos: escombros, ruinas y ausencias en el valle de Armero

Lorenzo Granada¹

A partir de una investigación etnográfica iniciada en Armero (Colombia) en el 2015 se busca comprender cómo las personas que viven cerca de los escombros de la ciudad de Armero, una ciudad destruida en 1985 por una avalancha de lodo, se relacionan con estos residuos y cómo éstos producen un paisaje fragmentado, que incorpora restos de la violencia colonial con vestigios recientes y que hechiza, enriquece, y maldice a las personas que habitan en él. En un recorrido por los residuos de la avalancha que “arrasó con Armero”, se produce el encuentro con calaveras “de indios” que hechizan hombres, con pilas de escombros que se destruyen ante el paso de la maquinaria en los campos de producción de arroz y con mapas vacíos que marcan el espacio marginal, ilegible, de los escombros en Armero. El resultado es una etnografía fragmentada, que conecta diferentes formas de relacionarse con la negatividad del espacio destruido y desacoplado, y los sorprendentes poderes de los restos en medio de paisajes producidos, destruidos y reincorporados.

Escribir no tiene nada que ver con significar, sino con deslindar, cartografiar, incluso futuros paisajes.

Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas* (2010, p. 11).

Qué tipo de objetos producen los imperios, de cuáles dependen, y cuáles desean? Qué tipo de objetos detestan e intentan destruir o neutralizar? Qué sucede a los objetos cuando transcurren un ‘hacer mundo’ mediante su circulación, moviéndose a través de fronteras, fluyendo de una parte del globo a otra?

W.J.T Mitchell,

What do Pictures Want?: The Lives and Loves of Images (2005, p.145).

1. Lodo, Ruinas, Escombros

El 13 de noviembre de 1985 el cráter Arenas del Nevado del Ruiz, situado en la cordillera Occidental de Colombia, hizo erupción. El evento desató un deshielo que provocó una avalancha de lodo encausada por los ríos Lagunilla, Azufrado y Gualí, que más adelante se encontraría con el pueblo de Armero. A su paso arrasó con casas, vehículos

y personas, que dispersó a lo largo del valle del río Magdalena, unos cuantos kilómetros más al oriente. La avalancha ocasionó más de 25.000 muertos y produjo una devastación espacial sin precedentes en la historia de los desastres naturales en Colombia (Zeiderman, 2012). El lodo que bajó de la cordillera se llevó a los habitantes del pueblo, que quedaron desnudos, *enlodados*, esparcidos a lo largo del trazo del alud.² La

-
1. Universidad de Los Andes, Bogotá. Trabaja temas de paisaje y materialidad desde la etnografía. Este artículo es una versión reducida de su tesis de grado titulada *Habitar Residuos: Una mirada etnográfica a los escombros en las ruinas de Armero*, investigación realizada entre 2015 y 2016.
 2. En Armero, se refieren a las personas que sobrevivieron a la avalancha como los “enlodados” o como los “valancheros”, por su particular relación con el lodo de la avalancha. Curiosamente, el término valanchero también hace

zona alrededor del Nevado del Ruiz ha presenciado ya varias veces, a lo largo de la historia colonial y republicana, avalanchas y derrumbes ocasionados por el nevado que han moldeado la manera en que los habitantes aledaños al volcán se relacionan con el paisaje, con el movimiento de la tierra y con los residuos materiales (tanto corporales como inorgánicos) enterrados y desenterrados bajo capas de lodo y de tierra que este texto busca interrogar. La avalancha de 1985, sin embargo, marcó un antes y después en la manera en que el Estado colombiano hacía frente a la evaluación del riesgo y la respuesta a catástrofes en el territorio nacional y causó un impacto tanto nacional como internacional a través del cubrimiento del evento en vivo por parte de muchas cadenas televisivas del país (Zeiderman, 2012). Las imágenes de la tragedia de Armero, imágenes de rescates a personas en medio del lodo, imágenes de la playa de lodo que arrasó al pueblo entero, y la emisión en vivo de la muerte de Omaira, una niña atrapada en el lodo de la avalancha, se movilizaron rápidamente por el territorio nacional y por fuera del país, alterando y turbando a personas en una escala global, a través de televisores y periódicos. El estremecimiento del desastre en el país y en el mundo entero se tradujo en gran parte a través de la noción cartográfica de que Armero había sido “borrado del mapa” a través del impacto del lodo que había eliminado la existencia

del pueblo de la cartografía colombiana. Mapas e imágenes del lodo que arrasa, que borra la información espacial y que empareja el territorio, su violencia, circulan todavía, atestiguando la magnitud de la avalancha y su capacidad de “eliminar un pueblo de la faz de la Tierra”.

A 30 años de la tragedia de Armero, los escombros y residuos de la vida Armerita todavía resisten, se degradan y se integran, no sin dificultades, en la vida cotidiana de aquéllos que los rodean. Durante mi trabajo de campo, (entre junio del 2015 y abril del 2016) viajé a la zona del Magdalena Medio afectada por la avalancha de lodo de 1985 en busca de residuos, en busca de “lo que quedaba” de Armero y preguntándome cómo se habitaba en medio de estos despojos. Me encontré con restos de bóvedas ocultas, con *guaca*” (guaqueadas y sin guaquear), viejos rieles del tren del pueblo, residuos de la maquinaria recolectora de algodón, trilladoras de café junto con calaveras incrustadas en oro, baúles de ropa, capós de automóviles y fragmentos de hueso extendidos por el playón de la avalancha de lodo.³ Estos objetos migran y se desplazan por el paisaje, circulando y habitando redes de chatarrería, escenarios de conservación museográfica, venta turística e intercambios de brujería. Se mueven en trayectorias que cruzan estas esferas a través del paisaje, la tierra y el lodo en Armero y que afectan las corporalidades de aquéllos que hoy habitan el valle.

referencia a las personas que, después del derrumbe, fueron a enterrarse bajo el lodo a buscar objetos enterrados para saquearlos y venderlos (Suárez Guava, 2009).

3. Las guacas son, en la región de Armero, objetos mágicos enterrados que tienen la capacidad de embrujar, enriquecer y condenar a las personas que las encuentran. En palabras de Luis Alberto Suárez Guava, “las ‘experiencias de guacas’ en el norte del Tolima y en el sur de Nariño presentan una extraña lógica espacio-temporal. La profundidad del tiempo histórico se comprime ante la aparición de una riqueza enterrada. Pululan las historias en las que un evento de un pasado muy lejano se hace presente en la forma de encantos, maldiciones y suertes” (Suárez Guava, 2013, p. 19).

El trabajo de investigación que llevé a cabo en la zona del valle de Armero, Tolima, busca explorar cómo estos residuos, entendidos en una red de intercambios, apropiaciones y relaciones de conflicto, han engendrado una “vida social” (Appadurai, 1986) que transforma, agencia y moldea formas de “habitar el patrimonio” (Durán, Kingman Garcés, y Lacarrieu, 2014) de aquellos que hoy habitan la zona extendida del desastre.

Las ruinas, para Theodor Adorno, son una metáfora esencial para ilustrar lo que él proponía como una *dialéctica negativa*, un proceso de de-construcción que refleja los conflictos entre el concepto y aquello a lo que el concepto se refiere, que hace evidentes las tensiones entre la naturaleza y la historia, que desestabiliza las entidades que aparecen como *positivas*, como unidades sólidas de significado y de materia⁴ (Adorno, 2004; Adorno y Horkheimer, 2006). En efecto, las ruinas, para Adorno, son una forma de develar los procesos de destrucción y de producción a los cuales están sujetos los objetos en medio del mundo de producción y consumo capitalista, así como también reflejan la brecha entre los conceptos positivos a través de los cuales vemos el mundo y la realidad fragmentada, rota (Adorno,

2004). Es una forma de desintegración de la realidad dada, de “las cosas como son”, del mundo de existencia sólido y unificado. El proyecto filosófico de Adorno, se puede entender como uno que “no presupone la identidad del ser y del pensamiento, ni culmina en ella. En cambio, intenta articular lo opuesto, particularmente la divergencia entre concepto y cosa, sujeto y objeto, y su estado no-reconciliado” (Adorno, 2004).

Sin embargo, siguiendo la mirada y el recorrido etnográfico sobre las ruinas y la vida posterior de los objetos destruidos que brinda Gastón Gordillo al mundo de los escombros de estructuras coloniales en El Chaco argentino, algunas ruinas son el resultado de una “domesticación” del escombros, una transformación de escombros en *patrimonio*, un resultado de un proceso *vertical*, de agrupación, que reincorpora los fragmentos y los escombros para producir unidad, coherencia y contemplación. En palabras de Gordillo, mientras que la ruina claramente evoca una ruptura, como bien lo nota Adorno, “también puede evocar un objeto unificado que las sensibilidades élites a menudo tratan como un fetiche que no debe ser alterado” (Gordillo, 2014, p. 14, traducción mía).⁵ Cuando en el valle de Armero

-
4. Theodor Adorno explica en sus charlas tituladas *Dialéctica Negativa* cómo la ruina es un elemento que a través de su fractura muestra las tensiones ocultas entre la cosa y la palabra, entre la palabra *casa*, por ejemplo y la materialidad descompuesta, conflictiva, de la casa en ruinas. Así, explica su dialéctica negativa como una metodología para ser siempre conscientes de la tensión entre objeto y cosa, entre concepto y realidad, tensión pasada por alto en medio del *hubris* de la filosofía Occidental. La piedra angular de la dialéctica negativa era lo que Adorno propuso como la lógica de la desintegración. En efecto, Susan Buck-Morss plantea que “Adorno consideraba que su tarea como filósofo era la de socavar el ya vacilante marco del idealismo burgués al exponer las contradicciones que afectaban a sus categorías, y siguiendo su lógica inherente, empujarlas al punto de su autodestrucción. Este era su objetivo, consumir la liquidación del idealismo desde dentro, y esto era lo que tenía en mente cuando formuló para la filosofía de su tiempo la necesidad de una ‘lógica de la desintegración’” (Buck-Morss, 2011, p. 168-169). Cuando me refiero a negatividad a lo largo de este texto, hago referencia a la capacidad de ciertos escombros y fragmentos de desacoplarse, de aparecer como pilas de residuos que se oponen dialécticamente a los objetos con nombre, uso, e historia definidas.
 5. Aquí Gastón Gordillo hace referencia a la manera en que las ruinas producen efectos y afectos corporales distintos en círculos y clases sociales diferentes. La noción de ruina implica un tipo de relación política con ciertos objetos a los cuales se les ha dado unidad estética, un valor “patrimonial” y que deben ser conservados, inalterados. Fuera

pregunté por ruinas, casi todos los habitantes me apuntaron al lugar en medio de la carretera donde quedaron la mayoría de las casas en pie después de la avalancha, lugar que desde el 2013 se convirtió oficialmente en patrimonio del Estado Colombiano. Eran ruinas que mediante procesos estatales y mecanismos de conservación se habían “recuperado del abandono”⁶ para convertirse en verdaderos mecanismos de turismo que se piensan como elementos fundamentales para el desarrollo regional. Estos procesos de reincorporación, mediante los cuales el caos de los residuos, de los fragmentos que estaban esparcidos por todo el camino de la avalancha, se organizan, se conservan y se exponen, me invitaron a repensar las ruinas no sólo como fragmentación, sino también como construcción y como obra. La ruinas, en palabras de Laura Ann Stoler “no sólo se encuentran, se hacen” y se transforman en *escenarios* privilegiados para el desarrollo de proyectos políticos (1984) y, en el caso de Armero, en posicionamientos políticos frente a la tragedia de 1985.

Durante una de mis visitas a las ruinas en Armero, a las 4 o 5 cuadras de casas que quedaron en pie, Freddy, el director de la Cruz Roja de Armero, me mostró el Alto de Juan Díaz⁷ que se veía desde la carretera en el Antiguo Armero y me contó cómo desde hace cinco años iba a dar clases en una escuela que queda en una vereda muy cerca de Juan Díaz. En un punto del camino, Freddy se giró hacia mí, me miró y me preguntó: ¿quiero que lo invite a mi casa? Yo, bastante

desprevenido ante la pregunta, no supe cómo contestar y simplemente lo seguí hacia donde me llevaba. Nos detuvimos frente a una casa en una de las manzanas más cercanas a la falda de las montañas en Armero. La casa tenía un color muy particular, resultado del paso del tiempo, que había erodado las paredes y dejaba ver todos los colores con los que habían pintado los muros. La tierra, llena de telarañas y de conchas de caracoles, rastros de otras vidas que habían migrado hacia las ruinas, llegaba a media altura de los marcos de las puertas y poco a poco se nivelaba más abajo. Me invitó a entrar. Lo seguí a través de un marco de una puerta, que aún dividía, aunque precariamente, el espacio de dentro de la casa y el de afuera. Freddy se paró dentro de su casa y empezó a explicarme, con gestos y mímica incorporados, dónde quedaba la sala, cuáles eran los baños, y por fin, su cuarto. “Aquí dormía yo”, me dijo, señalando un pequeño recinto que el concreto todavía mantenía encerrado. En medio de este rectángulo lleno de hojarasca, un árbol de caucho se erguía atravesando el techo que no estaba, alcanzaba lo que yo pensé debían ser unos cinco metros. ¿Y los techos?, pregunté, “esos se los llevaron, los vándalos, los *valancheros...*” me dijo. El hueco que dejaba la ausencia de algunos objetos en medio de estas ruinas mostraba lo complejo y lo imperfecto que era el proceso de unificación y de patrimonialización de las ruinas. Ponía en evidencia cómo a pesar de muchos esfuerzos de contención y de recuperación por parte de muchos

de ella, los efectos corporales que tienen los escombros varían de muchas maneras y hacen parte de corporalidades subalternas frente a los escombros.

6. Según me contó Hernán Darío Nova, uno de los sobrevivientes de la avalancha que hoy en día vive cerca de las ruinas del pueblo.
7. Una montaña sobre la cordillera por la cual bajó la avalancha de lodo en 1985.

Armeritas, la gran movilidad que tienen algunos fragmentos que, como contaré más adelante, se fueron con los *valancheros*, se fueron con el lodo, y algunos, incluso, se fueron solos, viajando en medio del paisaje.

Mis estadías en Armero estuvieron siempre mediadas por la presencia de paisajes *positivos* como los campos de producción de arroz alrededor del valle, paisajes ordenados y unitarios que sin embargo estaban cargados de *nodos de negatividad* que podían fácilmente pasar desapercibidos (Gordillo, 2014). Me encontré con escombros en medio de la tierra con los que se encontraban los trabajadores que manejaban los tractores en medio del arado, restos que se apilaban y quedaban como marcas de un pasado destruido en medio de las filas numeradas de tallos de arroz. Estos escombros, fragmentos de la ruina patrimonial, daban cuenta de las tensiones entre las nociones estéticas, contemplativas de la ruina, como patrimonio que no se debe alterar, y la vitalidad de ciertos fragmentos en Armero que no logran ser considerados como parte del patrimonio y que migran a través del paisaje del valle en el Magdalena (Gordillo, 2014). En mi trabajo de campo por el valle me topé con la innegable presencia y movilidad de escombros que claramente no hacían parte de la ruina patrimonial, de la ruina como elemento estético, unitario y coherente, de la ruina como parte

de lo que Walter Benjamín llamaría el “bourgeois dream-world” y que se movían por entre la tierra y las personas y escapaban a la unidad de la ruina como patrimonio (Benjamin, 1999). Estos residuos, habitan el límite entre objetos y cosas, o, acuñando un término quizá más apropiado, entre objetos y *vainas*, es decir entre objetos que se entienden con nombre, con identidad, y *vainas* que aparecen sin forma, sin unidad, misteriosas, y que, en palabras de W.J.T Mitchell “regresan la mirada” (Mitchell, 2005, p. 156).⁸

Se trata de fragmentos que migran y que se mezclan en el lodo de la avalancha junto con residuos de épocas coloniales y que fueron mucho más difíciles de encontrar pero también muy poderosos en su capacidad de afectar las vidas de aquellos que viven alrededor de Armero, así como la mía a lo largo de mi investigación. Esta descomposición, este desacoplo y posterior viaje de los objetos es algo que los habitantes de la zona del valle de Armero explican como el *esparpajo* de las cosas; la manera en que los objetos se fracturan y se convierten en escombros que migran, viajan.⁹ Las trayectorias y la movilidad de las cosas, aquí de los escombros, es algo que Spinoza entendió como una forma de vitalidad, una forma de impulso vital que llamó *conatus*, una tendencia a la actividad por parte de las cosas (Spinoza,

8. Los objetos son la manera en que cosas aparecen frente a un sujeto—es decir, con un nombre, una identidad, una gestalt o plantilla estereotipada, una descripción, un uso o una función, una historia, una ciencia. Las cosas, por el contrario, son tanto nebulosas como obstinadas, [...] [señalan] el momento en que el objeto se convierte en el Otro, cuando la lata de sardinas regresa la mirada, cuando el ídolo mudo habla, cuando el sujeto experimenta el objeto como algo extraño y siente la necesidad de lo que Foucault llama una ‘metafísica del objeto, o, más exactamente, una metafísica de esa profundidad no objetivable de la cual los objetos se levantan hacia nuestro conocimiento superficial’ (Mitchell, 2005, p.156-157).

9. De la misma manera en que se fracturaron y viajaron los cuerpos de los habitantes de Armero, hoy *esparpajados* por toda Colombia (e incluso fuera del país por lo que muchos niños fueron entregados en adopción en países como Noruega, Italia y Francia) en lo que podemos llamar una verdadera diáspora armerita.

2002).¹⁰ Esta vitalidad, el movimiento inherente a la fracturación invitaba justamente a investigar la “*vida*” de estos escombros, que a través de sus trayectorias lograban moldear parte del paisaje y producían, como pretendo dar cuenta más adelante en el texto, relaciones muy complejas con quienes habitan el valle de Armero (Deleuze y Guattari, 1972). La vitalidad, el tránsito, y la agencia de estos fragmentos nos permiten pensar etnográficamente los residuos en clave de contaminación, y así, abordar historias que se hicieron mucho más relevantes para mí a la hora de abordar un paisaje tanto caótico como cambiante. “Cada persona carga con una historia de contaminación; la pureza no es una opción” diría Anna Tsing a la hora de abordar las historias asociadas a la colecta de hongos matsutake en medio de paisajes cambiantes en el Japón y en Estados Unidos (Tsing, 2015, p.27). Me pregunto pues qué perspectivas puede brindarnos el estudio de las cosas, que se pierden y se fragmentan y que se resisten al orden, desde la perspectiva de la contaminación. Siguiendo el trabajo de Mckim Marriott, y basado tanto en la vitalidad de estos escombros como en su fragmentación y movilidad, me interesa pensar los residuos como “*dividuos*” que circulan en medio del paisaje, produciendo efectos y afectos entre las personas.¹¹ Siguiendo a Arjun Appa-

durai y a una corriente de pensamiento social que se ha definido en los últimos años como los “nuevos materialismos”, me pregunto por las trayectorias y la capacidad de mediar la agencia de estos escombros en tránsito, en tráfico, de manera que las ruinas no se piensen como objetos inertes y silenciosos, sino que se perciban a través de sus agencias distribuidas y sus distintas movilidades en el espacio, en este caso por el valle Armerita. En palabras de Appadurai,

debemos seguir a las cosas por sí mismas, pues sus significados están inscritos en sus formas, en sus usos, en sus trayectorias. Es solo a través del análisis de estas trayectorias que podemos interpretar las transacciones y los cálculos humanos que animan las cosas (Appadurai, 1986).

Así pues, mi trabajo de trazar las trayectorias, las movilidades y las agencias de los escombros en Armero estuvo siempre marcado por la tensión entre escombros que circulan por el valle de Armero, por los bordes de las carreteras (Stewart, 1996), que se hacen visibles por su ausencia, por su movilidad, por su capacidad de perderse y volver a aparecer entre el lodo de la avalancha, y otros escombros que se convierten en ruinas inmóviles, monumentos estéticos, no menos poderosas en su capacidad de afectar corporalidades. Me uno a la tarea misteriosa que Jane Bennett y algunos otros en otras disciplinas han

10. Conatus (latín): esfuerzo, empeño, impulso, tendencia. Para Spinoza, el conatus es una propiedad de cada elemento, ya sea vegetal, animal o mineral, de trazar alianzas con otros elementos e intensificar su vitalidad (Bennett, 2013; Spinoza, 2002).

11. En sus estudios acerca de los sistemas de castas en India, Mckim Marriott plantea la noción de *dividuo* como una manera de repensar la agencia, alejándose de la noción basada en unidades sólidas (personas, individuos) que ejercen sobre el mundo para pensar en sustancias (como la saliva), elementos que migran entre cuerpos y que borran los límites del individuo (Marriott, 1976). Aquí, planteo que es productivo pensar los escombros como medios, como *dividuos* fragmentados que migran entre cuerpos y que para mí fue más interesante pensarlos en función de sus relaciones con personas y con otros escombros, con animales e incluso con el lodo. Además el concepto del *dividuo* permite mantener la fragmentación de las cosas y no pretende unificarlas bajo la noción de agente, actor o sujeto.

emprendido: ¿qué pasaría con nuestros textos, nuestras simpatías y antipatías, nuestros diseños de investigación, nuestras prácticas de consumo, y nuestra noción de ser clasificados como seres humanos si tomamos en serio *el llamado* de las cosas, más allá de una figura de estilo discursiva, de una forma de proyección de voces sobre cosas inertes? ¿Qué pasaría si admitiéramos que las cosas realmente *nos llaman*, realmente participan en intercambios entre cuerpos, y qué veríamos si echáramos un vistazo al mundo de enjambres vitales de cosas, que no son realmente sujetos pero tampoco son objetos (Bennett, 2012)? Mi reto consistió pues en “sintonizarme” a las agencias y a los efectos de los escombros sobre las personas que habitaban en el valle de Armero, sobre mí, sobre nuestros deseos y sobre nuestros afectos (Bennett, 2013).

2. Líneas y Puntos

Al mirar el cielo nocturno, nos imaginamos que las estrellas están conectadas por líneas fantasmales que trazan constelaciones. Es sólo imaginando estas líneas que podemos contar historias sobre ellas. (Ingold, 2007, p.48 traducción mía).

Gran parte de los “nuevos materialismos” de los cuales este proyecto es heredero (Appadurai, 1986, 2015; Bennett, 2010; Bryant, 2011; Bryant, Srnicek, and Harman, 2011; Denis and Pontille, 2015; DeSilvey, 2006; Gordillo, 2014; Marriot, 1976; Paton and DeSilvey, 2015; Pontille, 2011) han tenido la capacidad, en palabras de Arjun Appadurai, de “destronar” de la teoría social y de la metodología de investigación al “actor, al ser, a la persona, al sujeto y al agente” como unidades entre las cuales ocurre lo social (2015). En estos nuevos materialismos, la pregunta por la forma

de la acción social ha logrado llegar a niveles que Appadurai reconoce como un poco más “moleculares” (2015) que permiten redistribuir la agencia en ensamblajes (retomando la noción de *assemblage* (Deleuze y Guattari, 1972)) que en vez de incorporar unidades que actúan en el mundo, plantean distribuciones de la agencia a través de intercambios, tráficos y circulaciones entre objetos, personas, plantas y animales. En este proyecto, la necesidad de desestabilizar la ruina y pensarla etnográficamente como escombro (Gordillo, 2014) que circula y que *vibra* (Bennett, 2010), corresponde en muchas maneras al esfuerzo por descomponer las unidades de acción que la etnografía persigue en elementos cada vez más pequeños, en agencias fragmentadas que se distribuyen, se trafican y se transan en medio de un paisaje que, a su vez, lidia con huesos, plantas, concreto, insectos y seres humanos.

Así, planteo una forma de montaje que, más que preguntarse por unidades, por puntos sólidos y unitarios que interactúan entre sí, se pregunta por las *líneas*, por trazos que se articulan, que en algunos tramos se hacen más gruesos o más delgados, que se asemejan a los caminos que recorrí, como etnógrafo, en medio del paisaje cambiante en Armero (Ingold, 2007). Para Tim Ingold, la pregunta por las personas y por las cosas está inherentemente ligada a la pregunta por las líneas; después de todo, “¿qué es una cosa, o una persona, más que un nudo de las líneas –los caminos de crecimiento y de movimiento– que nos componen? Originalmente, una ‘cosa’ era una reunión de personas, un lugar donde podían encontrarse y resolver sus asuntos. Como la derivación de la palabra *sigiere*, cada cosa es un parlamento

de líneas” (Ingold, 2007, p.4). Qué líneas, me pregunto yo, se trazan (¿o trazó?) por el paisaje Armerita? Qué líneas conectan escombros con personas, con carreteras, con insectos, conmigo? Más que una reflexión estática del paisaje en ruinas en el que hice mi investigación, lo que más me interesa es dar cuenta de la movilidad del paisaje mismo, y de su capacidad de transformarse, de mutar constantemente. Y así, a través de las líneas que componen este trabajo, espero dar también cuenta de la fragmentación. En palabras de Ingold,

así como las certezas de la modernidad han dado paso a la duda y a la confusión, las líneas que alguna vez fueron rectas se han fragmentado, y la tarea de la vida es, una vez más, encontrar un camino entre las grietas (2007, p.3 traducción mía).

Así pues, planteo este texto como un recorrido, una forma de transitar por las *constelaciones* (Benjamin, 2003; McFarland, 2014),¹² las marcas por debajo de la tierra que he estado trazando entre escombros y ruinas en Armero desde junio del año 2015 para comprender la manera en que las pilas de escombros se llaman entre sí y no se dejan representar de manera unitaria. La importancia de la red de residuos que trazo reside justamente en las conexiones que marco, en la simultaneidad del paisaje y en las líneas que se proyectan de escombros a escombros. Siguiendo a Benjamín y a Baudelaire, dos pensadores interesados en el palimpsesto, en el montaje y la fragmentación, la superposición de la vida en *collages*,

intento escribir un texto que en muchas instancias es un *collage* de escombros, un *collage* de paisajes con temporalidades conflictivas, espacialidades diferentes y contradictorias, y paisajes que se evocan unos a otros a través de los residuos (Baudelaire, 1851; Benjamin, 1999).¹³ En El Palimpsesto, una sección del libro *Paraísos Artificiales*, Baudelaire plantea que “innumerables son los poemas de dicha o de desgracia que se han grabado sucesivamente sobre el palimpsesto de su cerebro [el suyo, lector], y que, como las hojas de los bosques vírgenes, como las nieves indisolubles del Himalaya, como la luz que recae sobre la luz, sus capas incesantes se han acumulado y se han cubierto, una a una, de olvido. Pero a la hora de la muerte, o de la fiebre, o a través de las búsquedas del opio, todos estos poemas pueden recobrar vida y fuerza. No están muertos, duermen” (Baudelaire, 1851, p.98). Si bien para Baudelaire es a través del opio, de la fiebre o de la muerte que se reviven los poemas cubiertos por el olvido, en Armero es a través de la vitalidad y el poder de los escombros y de su negatividad que se despiertan paisajes invisibles, subterráneos, cubiertos por el espacio positivo de la modernidad. Es a través de las miradas de los escombros, de las vibraciones de las guacas, que se hacen desgastes sobre los paisajes del patrimonio y de la producción mecanizada en las haciendas y que se superponen, como en un palimpsesto, un lienzo reutilizado, canibalizando una y otra vez, tiempos y espacios en conflicto, en tensión.

12. La noción de *constelación* de Benjamín me permite pensar el paisaje en términos de fragmentación, como un espacio en tensión, que resiste a los deseos de unificación. Así, puedo abordar las vidas del paisaje sin tener que unificarlas u ordenarlas y a la vez dar cuenta de las conexiones, siempre misteriosas, que articulan los escombros en el valle.

13. Palimpsesto: “Manuscrito en el que se ha borrado, mediante raspado u otro procedimiento, el texto primitivo para volver a escribir un nuevo texto” (R.A.E.).

3. Hormigas

Cada 13 de noviembre se conmemora en la ciudad enterrada de Armero a los sobrevivientes así como también a las personas que murieron con el pueblo el 13 de noviembre de 1985. En medio de los escombros de las principales manzanas de la ciudad se reúnen alrededor de tres mil personas que vienen desde cualquier rincón de Colombia a recordar la vida en Armero, a reencontrarse con otros “paisanos” y a poner flores sobre los restos de sus casas. Por unos cuantos días, la conmemoración se disfraza de repoblamiento, y éstos más de tres mil vuelven a habitar los restos de Armero con pequeños negocios, ventas de aguardiente, lechona y tamales tolimenses. Un par de días antes del 13 de noviembre del 2015, durante uno de mis primeros viajes a Armero Guayabal, me encontré con un grupo de mujeres reunidas en un centro microempresarial abandonado en medio del pueblo, dedicadas a la trabajosa tarea de separar pétalos de flores de sus tallos. Había pilas enormes de flores que rondaban alrededor de ellas, que poco a poco pasaban por las manos de alguna y se juntaban de nuevo, aunque ya sin sus pétalos, los tallos verdes amontonados en una gran pila, la más grande de todas. Apenas entré, olí el perfume de los tallos, húmedo y pesado, que acaparaba la pequeña sala abandonada donde habían decidido instalarse para cortar las flores. El sonido crujiente de las cañas al partirse en las manos de las mujeres que mecánicamente pasaban de una flor a la otra se mezclaba con algunas canciones en la radio y con el sonido de las conversaciones, del murmullo que acompañaba la repetitiva tarea. Había alrededor de siete mujeres sentadas, discutiendo, con una pequeña radio prendida, dedi-

cadadas a la interminable tarea de cortar suficientes pétalos de flores para cubrir los escombros de Armero. Sofía, una de ellas, me contó que se trata de una forma de conmemorar la vieja ciudad de Armero que se realiza desde el primer año después de la tragedia. “Como Armero era la Ciudad Blanca, le regamos las flores para que se vea blanquita de nuevo” me dijo.

Sin dejar de separar los pétalos de sus tallos, encausada en lo que me parecía a mí una tarea sin fin, Sofía me dijo que Armero era la *Ciudad Blanca*, llamada así por la cantidad de tierras dedicadas a la producción de algodón. Sentada en una de las sillas de plástico, era claro que era una de las mayores del grupo, con una gran barriga redonda sobre la cual posaba cada flor para cortarla con comodidad. Sus largas uñas agarraban cada pétalo y lo arrancaban con violencia, produciendo un ruido de desgarramiento a cada flor que pasaba entre sus manos. Chac. Chac. Chac. “Yo soy *sobreviviente*”, me dijo. “

Yo la verdad es que desde la avalancha no volví a pasar por allá a Armero, no me gusta andar por ahí, pero cada vez que hacemos la lluvia de flores, me encanta imaginarme a Armero blanca otra vez, parece como viva, como me tocó a mí.

El “trece” (de noviembre), el día siguiente a nuestro encuentro, los pétalos de flores blancas cubrirían los restos de Armero para recordar el pueblo algodónero, de la misma manera en que la diáspora Armerita, esos más de tres mil, volverían por unos cuantos días a habitar con negocios, reuniones y comidas, los restos del pueblo. De hecho, como emblema de la ceremonia de conmemoración anual de la tragedia de Armero, cada 13 de noviembre desde 1986, un helicóptero de la policía nacional hace

un vuelo en el que circunscribe las manzanas más visibles de restos de la ciudad de Armero y lanza los pétalos sobre las ruinas, dando inicio a la conocida *Lluvia de Flores* (Suárez Guava, 2009).

Fray Juan de Santa Gertrudis, un misionero español nacido en Mallorca que viajó al Nuevo Reino de Granada en 1757 recorrió gran parte del entonces *Reyno* desde Cartagena hasta Agustiniello (Putumayo), pueblo que fundó como parte esencial de su misión evangelizadora en el Nuevo Mundo (De Santa Gertrudis, 1994). Allí, emprendió una tremenda tarea de evangelización frente a los que llamó los *Encabellados*, “la nación más voraz y altanera de cuantas allí se han descubierto” (Santa Gertrudis, 1994, Vol. 1, p. 270) y se aventuró en un viaje que Aristóbulo Pérez, Alejandro Segura y Germán Gutiérrez calculan que debió abarcar por lo menos unos 6000 kilómetros por el reino de Granada (Pérez, Segura, y Gutiérrez, 2014). Después del extenuante viaje, regresó a España en septiembre de 1768, donde años después, decidió escribir un recuento de sus memorias a lo largo de su viaje, de lo que vio durante más de 11 años atravesando el Nuevo Mundo.

En *Las Maravillas de la Naturaleza*, el fraile narra sus travesías por el paisaje en conflicto de la colonia, sus aventuras y también sus desgracias a lo largo de su estadía en el Nuevo Mundo, sin ninguna coherencia temporal, ninguna cronología evidente, pues escribió el texto a partir de sus recuerdos, sin la ayuda de ningún apunte hecho durante su viaje. En el recuento, abundan notas y exten-

sas descripciones sobre los animales y las plantas con las que Fray Juan se encontró en el Nuevo Mundo. En la portada del libro, se puede leer la dedicatoria que reza:

Avisos para los RR.PP. sacerdotes misioneros deseosos de la conversión de los indios bárbaros gentiles, y consejos necesarios para tan santa obra deben observar y alguna parte de los riesgos y trabajos que para segar en aquella mies son menester de Dios (De Santa Gertrudis, 1994).

El trece de noviembre del año 2015 pude estar en Armero mientras realizaba mi trabajo de campo para esta etnografía. A los escombros del viejo Armero, o Armerito, como lo llaman en el pueblo de Guayabal, sólo los conocía silenciosos, “abandonados”, como marcas en un paisaje de ruinas que obligaban a una contemplación silente en medio de una carretera poco transitada entre Cambao y Armero Guayabal.¹⁴ Mientras giraba el carro desde la carretera principal que une a Cambao con Guayabal hacia una pequeña *trocha* que lleva hacia la plaza principal de Armero, la *trocha* que conocía desierta y que despertaba en mí un cierto sentido de abandono y ausencia de vida, hervía en medio de puestos de fritanga, lechona, tamal y aguardiente, y los ríos de personas se desplazaban entre puesto y puesto, paseando entre escombros, restos de comida y botellas de agua vacías.¹⁵ Poco después esa misma tarde, después de haber conversado con varias personas, anunciaron la llegada del helicóptero de la policía. Esta vez venía cargado con los pétalos que Sofía junto a las otras siete mujeres que

14. Cambao, un pueblo sobre el río Magdalena unos kilómetros al sur de las ruinas de Armero, y Armero-Guayabal, unos kilómetros más al norte, el pueblo donde se reubicaron la mayoría de los armeritas que sobrevivieron a la avalancha.

15. En Colombia, se habla de una trocha para hacer referencia a una carretera sin cemento, un camino de tierra.

había conocido el día anterior en Armero Guayabal habían cortado durante toda la mañana y tarde de ese día. El helicóptero daba vueltas y vueltas alrededor de todos nosotros, y mientras lo veía circular los cielos en esa tarde que ardía en un calor y un sopor insoportables, lo graba escuchar a la gente alrededor mío gritar “¡Ahí vienen las flores! ¡Ahí vienen!”. Los niños salieron todos a correr.

Durante su viaje hasta el Putumayo, el misionero pasó por el Magdalena en un trayecto que empieza en Cartagena, pasa por Mompós, sigue por Honda, y se adelanta río arriba del Magdalena por Guayabal, Venadillo, pasando por Natagaima, El Vitral, San Miguel, Paicol y San Sebastián de la Plata (Pérez et al., 2014). En el Magdalena Medio, Gertrudis pasó por Guayabal acercándose hacia donde hoy queda Armero y allí, cuenta que se perdió entre el monte espeso y terminó separado de su “mozo indio” que cargaba buena parte de su equipaje y que había tomado un camino diferente al suyo. Perdido, encuentra refugio en una casa que se encuentra en el camino:

Así fui caminando hasta mediodía que vine a dar a una casita. A lo que vi la casa me alegré. Tenía delante una tasajera, y mis cargas, que con los saltos que fue menester dar por entre los peñascos se habían ladeado, se fueron por bajo de la tasajera a pasar y meterse debajo de una barbacoa, ellas tumbaron la tasajera y acabaron de descomponerse las cargas. Yo afligido empecé a gritar, pero nadie me respondió, porque la casa era dejada y nadie la habitaba. Picaba el sol sobremanera. Yo me apeé para ver si podría componer las cargas, y viendo que sólo era imposible, determiné dejarlas allí atadas y revolver a buscar mi mozo” (De Santa Gertrudis, 1994, p. 186).

Después de reencontrarse con su mozo y de caminar el día siguiente entero, pasando por un pequeño pueblo del cual no

recuerda el nombre, Fray Juan de Santa Gertrudis cuenta que llega a un trapiche fundado “casi al pie de La Mesa de Juan Díaz” (De Santa Gertrudis, 1994 p. 187) la Mesa de un hombre muy conocido por sus fortunas y sus tragedias, un hombre que ha habitado el paisaje andino colombiano desde la colonia y que hoy, es responsable de volcanes, terremotos y “*valanchas*” (Suárez Guava, 2010).

Mientras el helicóptero circulaba sobre todos nosotros, cada tanto, un policía a bordo soltaba una bolsa entera de pétalos que parecían aferrarse al aire mientras caían sobre los restos de la plaza, sobre los cimientos enmalezados de las casas, sobre los escombros de la iglesia y sobre la multitud atenta, inmóvil, mezclada en humos de asaderos. Los pétalos caían lentamente, a duras penas pude verlos en el aire, mientras atravesaban el cielo antes de caer en la dureza de los escombros, del concreto aplastado, apilado y de los esqueletos de las casas en pie. La reflexión de Michael Taussig acerca de la profunda relación entre las flores y la muerte apela a la ambigüedad de las flores, que están tan íntimamente relacionadas con la muerte, las tumbas y los funerales como también lo están con la vida y con los nacimientos (Taussig, 2002). En Armero, esta ambigüedad de las flores, la “mezcla” entre portadoras de vida y frecuentadoras de la muerte parecía acentuarse al punto de no poder definir claramente qué hacían las flores en medio de las ruinas. Los pétalos que caían se mezclaban junto con las flores en ramos que muchos Armeritas habían llevado para rendir homenaje a las tumbas simbólicas de los muertos de la avalancha.¹⁶ Parecían hacer de todo Armero una tumba enorme, a la que se rendía tributo desde los helicópteros, desde el cielo. Pero también manchaban

las ruinas de pequeños puntos blancos, que, junto a la gran multitud de personas habitando estos escombros por unos cuantos días, recordaban, o “desolvidaban” quizás la ciudad blanca de Armero, llena de manchas de algodón (Stewart, 1996). Como Sofía había predicho el día anterior, mientras cortaba los pétalos, las flores traerían, por unos días, a la ciudad blanca de Armero de nuevo a la vida. La imagen de la ciudad blanca, con pequeñas manchas blancas disparaban una reminiscencia de la ciudad de Armero, del pueblo alguna vez rodeado por copos blancos de algodón. Me sentí en medio de un simulacro, a duras penas podía cerrar los ojos y recordar las calles de las ruinas desiertas, enigmáticas, como las conocí por primera vez en julio del 2015, unos meses atrás. Las flores y las personas causaban un cierto magnetismo, se aparecían como ciudad revivida, revelando la capacidad mimética de las ruinas, algo que Quetzil E. Castañeda, a través de un estudio visual y fotográfico de las ruinas de Chichén Itzá plantearía como una capacidad de las ruinas de convertirse en copias auténticas, en copias de originales que nunca existieron (Castañeda Quetzil, 2001). Los pétalos blancos, copia mimética, se posaban sobre las ruinas, “canibalizando” el aura y el poder de los que alguna vez fueron puntos blancos de algodón de la ciudad de Armero, simulando copias de un original inexistente, inaccesible (Taussig, 1993). Mientras las ruinas quedaban tapizadas de rojo y de blanco, vi como algunas personas comenzaron a acercarse a los pétalos para recogerlos y llevárselos. Al preguntarle a una señora que

se doblaba constantemente a recoger pétalos y los guardaba mecánicamente en una bolsa que cargaba por qué los recogía, me contestó que ella vivía en Cali, y que todos los trece de noviembre viajaba a Armero para presenciar la lluvia de flores, recogía los pétalos y los guardaba todos los años en un recipiente de vidrio marcado con la fecha, y que guardaba estos recipientes llenos desde la primera conmemoración en una pequeña caja depositaba en el cuarto de su casa. Los pétalos, me dijo, la protegían de aquellos que quisieran hacerle daño en su casa, espantaba a los ladrones y no dejaban entrar a los malhechores. Esos pétalos de flores que cubrían las ruinas, que las hacían parecer una ciudad viva, una ciudad blanca de algodón y que a la vez rendían homenaje a los muertos enterrados bajo el lodo también tenían la capacidad de circular, afectando las vidas de quienes las recogían. Andrés Felipe Ospina, un antropólogo que presencié años antes que yo, la misma lluvia de flores en Armero habla del poder de los pétalos: “Quienes logran la “fortuna” de quedarse con esos pétalos dicen que los guardan como una reliquia, pues les recuerdan a los que ya no están y además sirven como amuleto o remedio para curar las penas y los males del cuerpo y el alma; la gente los conserva entre páginas de libros o en los rincones de los armarios, los mantiene escondidos pero siempre a la mano para ahuyentar los dolores y alentar la salud” (Ospina, 2013, p.179). Retomando a Taussig, ¿qué más frágil que una flor?, ¿qué más inútil que una flor? “pero cuando la catástrofe golpea, lo inútil se vuelve útil” (Taussig, 2002, p. 234).

16. En las ruinas, muchos hicieron lápidas simbólicas para reconocer y rendir homenaje a aquellos que nunca encontraron entre el lodo de la avalancha.

A la media hora, las personas ya se habían comenzado a dispersar, debía ser alrededor de las cuatro o cinco de la tarde y la ceremonia comenzaba a llegar a su fin. De pronto, mientras las últimas personas recuperaban algunos pétalos y se los metían entre el bolsillo, entre gorras o dentro de bolsos, vi cómo se formaban unas avenidas de hormigas, hormigas “arrieras” como las llaman en la zona, que cargaban los pétalos que no alcanzaron a ser recogidos, los que quedaron en el suelo, en medio de los escombros. Con la caída de los pétalos, las hormigas no habían tardado en salir de la profundidad, del espacio subterráneo, de la capa del lodo de la avalancha, para lograr llevarse cuanto pudieran de las flores que quedaban en el suelo hacia la espesura de la tierra, hacia sus nidos ocultos. Estas hormigas, del género *Atta*, son expertas cavadoras y hacen hormigueros debajo de la tierra que en Armero pueden causar muchos estragos para quienes intentan cultivar la tierra, siempre cortando las hojas de los árboles, revolviendo la tierra con sus nidos y atacando cualquier forma de cultivo que se propongan los hacendados.

Desde el trapiche al pie de la Mesa de Juan Díaz, Fray Juan de Santa Gertrudis comienza a contarnos, de su propia mano, la historia de Juan Díaz, “El Sevillano” o “El Rico” como lo llaman algunos (Suárez Guava, 2010), la historia de un hombre convertido en montaña, en una montaña que queda justo al occidente de las actuales ruinas de Armero y que se alcanza a ver en los días en que las montañas no están cubiertas de neblina. Como algunos me contaron más tarde en Guayabal, se trata de un hombre que se mueve de montaña en

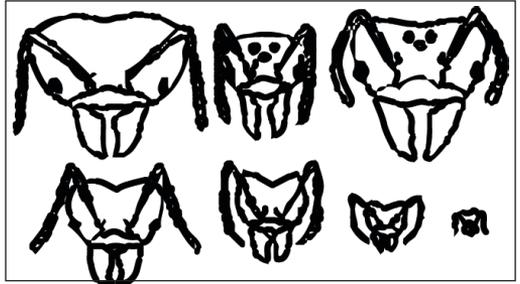


Figura 1: Dibujo de las Hormigas Atta realizado por el autor.

montaña, habitando los altos y los picos, cuidando de su fortuna enterrada, de su *guaca*. Algunos académicos rastrean la historia de Juan Díaz a la existencia de un personaje real, en el siglo XVI, llamado Juan Díaz Jaramillo, un hombre enriquecido por la cantidad de minas de oro que poseía en los socavones del río Lagunilla y que terminó en desgracia por su avaricia y su arrogancia:

Estaba este trapiche fundado casi al pie de La Mesa de Juan Díaz. Esta mesa es un empinado cerro muy eminente, que arriba forma un llano que tendrá una milla de largo, y en proporción de ancho. En años anteriores lo compró al rey un español llamado Juan Díaz y fundó en él una gran hacienda, y de esto tomó la denominación de La Mesa de Juan Díaz. Es tierra templada y de todos frutos y semillas prueban en él. Tuvo pues este hombre una ventura, pero no la supo conservar, y Dios que se la dio, se la quitó después. Fue el caso que uno de los negros esclavos que tenía encontró dentro de un pedazo de monte muchos montoncitos de oro en polvo, que de sus nidos, en lugar de tierra, sacaban las hormigas que vivían en todo aquél monte. El negro avisó a su amo, el cual fue con el negro allá. A lo que vio tanta riqueza, encargó el secreto al negro, y desde aquél día empezó con todo sigilo a acarrearlo a su casa entre los dos. Ya que tuvo el oro en su poder, se puso muy soberbio, y viendo que las hormigas siempre proseguían en volver a sacar más oro, se figuró que habría mucho, y recelo-

so que su negro descubriese a nadie aquel secreto, un día estando con él en el monte mató al negro. Pero al instante todo el oro de los hormigueros y el que tenía ya en su casa se volvió estiércol de hormigas y él, de pesar, dentro de breve tiempo, murió impenitente (De Santa Gertrudis, 1994).

Poco después, durante mi trabajo de campo pasé muchas veces por la Mesa de Juan Díaz, y al preguntar por las historias del hombre, las hormigas y el oro, me contaron que Juan no murió impenitente, como cuenta el misionero, sino que en verdad el había hecho un pacto con el Diablo para que las hormigas le trajeran el oro de una guaca sin que nadie se diera cuenta, pero que, por su soberbia y su mala suerte, la guaca se lo tragó, y desde entonces quedó encerrado en lo que hoy llaman el alto de Juan Díaz.

Eran tantos los caminos, tantas las redes de hormigas que conectaban los cascotes de las flores esparcidas por Armero que las ruinas parecían un entramado de pétalos en movimiento, de trayectorias y de avenidas que se cruzaban. Las hormigas llegaron y me hicieron pensar en cómo este espacio de las ruinas de Armero quizás ya no era tan *nuestro*, quizás era un espacio que no podía ser limpiado, patrimonializado, pues era también de las hormigas, que habitaban estas tierras desde las historias de la colonia y que hoy, junto a los cauchos y los saucos que *habitaban* las ruinas, las moldeaban, las desarmaban. Las hormigas atestiguaban ese mundo subterráneo, que no podíamos ver, donde convivían ellas con los cimientos de Armero, con los objetos enterrados, con las guacas de Juan Díaz, con los lugares atrapados bajo el lodo de la avalancha. Las hormigas que habían extraído el oro de Juan Díaz, que habían conectado mágicamente el mundo subterráneo

con el mundo de arriba, de fuera de la tierra, de los buscadores de metal y de oro, eran las mismas que ese trece de noviembre se habían llevado los pétalos de la Lluvia de Flores bajo tierra, al espacio invisible y subterráneo, mundo de guacas, de objetos enterrados, de escombros. La aparición de las hormigas en la superficie y su capacidad de articular estos pétalos con el mundo de las guacas y de las cosas enterradas hacen mella en la manera en que escribimos textos desde la antropología, invitando a entender, en este caso, los escombros, las cosas y sus relaciones con el espacio en Armero a través de ensamblajes que incorporan humanos que, siguiendo a Ingold, *humanan*, pero también hormigas que *hormigan* y, extendiendo la agencia a las cosas, escombros que *escombran* (Ingold, 2013). Se trata de devenires “biosociales” que incorporan líneas de movimiento a través del espacio y del tiempo y que invitan justamente a pensar el espacio como una serie de trazos que se conectan en diversas dimensiones, tanto temporales y espaciales (Ingold y Gisli, 2013).

4. Chatarra y Yelo

La pregunta mía es ¿por qué demora el hueso? ¿Por qué demora el hueso para acabarse? Si se destruye todo, diez años, veinte años. Ya se destruyó, ya se acabó y está podrido todo pero el hueso no se pudre. Entonces la pregunta mía es esa.

Le he hecho preguntas a la gente: ¿qué sucede? ¿Por qué el hueso demora tanto y el hueso del ser humano lo mismo? Yo le preguntaba a una señora que eso estudia y lo que ella trabaja es para sacar unas vainas de los muertos. Entonces ellos dicen que pues por lo fornido porque el hueso es lleno de vitamina. Y yo no creo. Meta un hierro y guárdelo por un año y sáquelo y ya está todito corroído. ¿Y el hueso por qué no?

El Chatarrero

Caminando por Armero Guayabal el 12 de febrero del 2016, me encontré con una casa al borde de la calle, una casa de la que brotaban frentes de tractores, máquinas de lavar, piezas de carros oxidadas y montículos de objetos que no supe qué eran ni de dónde podían venir. Ya había visto los “arrimes” de cosas, siempre como figuras bizarras de metal, de olor a óxido que se abultaban desordenados y se tomaban pedazos de la calle. Picado por la curiosidad, o por el llamado de estas cosas, que me interpelaban en medio de su desorden, de su manera grotesca y absurda de emanar de las puertas de la casa hacia el andén de la calle, esta vez me acerqué y vi que había en medio del brote de metales, de tuercas, de grandes varas y engranajes, seis personas sentadas conversando en sillas de plástico en medio de tanto latón corroído, oyendo música desde lo que parecía un amplificador gigantesco que vibraba y chillaba con las canciones dominicales de la radio de Armero Guayabal (Bennett, 2013; Edensor, 2005). Al acercarme, un hombre que aparentaba unos sesenta años, se levantó de su silla de plástico, me recibió y se presentó como “el Chatarrero” de Armero Guayabal. Al preguntarle por su oficio, me contó que se dedicaba a recoger todo “lo que salía de la tierra”. “Yo me dedico a *catear*” me dijo, y que parte de su sustento pasaba por vender estas cosas a personas que tenían algún tipo de “nostalgia por esas *vainas*” o que paraban a comprar cosas que les parecían curiosas. La cocina, que vi apenas el Chatarrero me invitó a pasar, lograba apenas emerger entre el mar de chatarra que poco a poco se convertía en un paisaje de metales chirriantes, de aparatos únicos y de piezas repetidas, algunos organizados por forma o tamaño, y muchos apilados, simplemente ahí, *puestos*.

Mientras entrábamos, vi como las gallinas y los niños iban y venían, jugando en medio de los montes de radios descompuestas. Los objetos apilados parecían organizar el espacio, pero sobre todo parecían “arrimarse” casi por cuenta propia, como plantea Jane Bennett en su estudio de los “acumuladores” en Estados Unidos, sus relaciones con cosas casi siempre revelan la agencia de estos elementos, su capacidad para organizarse por su cuenta y crear montañas, pilas de cosas que se imponen y que *atraen* a ciertas personas (Bennett, 2013). El arrime de las cosas, terriblemente ineficaz para las ventas, pues hacía virtualmente imposible encontrar las cosas de manera eficiente, revelaba justamente el “poder-cosa” del que habla Bennett en su libro, *Vibrant Matter* (Bennett, 2010). Aunque sus hijos, que ya debían tener más de 25 años, lo regañaban y reprochaban el “desorden” en la casa, cada vez más siento que el Chatarrero estaba justamente más “sintonizado” con el poder de las cosas, sintonía que busqué recurrentemente frente a los escombros móviles y misteriosos de Armero. Lo miré, encantado por haber entrado a este lugar lleno de piezas, donde el metal parecía gobernar el espacio por encima de todos nosotros, donde los extranjeros eran nuestros cuerpos en medio de tanta lata. “No sé por qué, simplemente me fascinan...” dijo el Chatarrero. Muy poco sabía yo acerca de los restos de los que me iba a hablar, muy poco sabía yo de las diferencias entre el hueso y el metal.

Ya instalados en el interior de su casa, conversamos sobre su oficio, las cosas que se encuentra, dónde se las encuentra, cómo y qué hace con ellas. Cuando le pregunté por la “época de Armero” me contó

...en ese tiempo había harto. Fíjese hará unos tres años se encontraba todavía... se veían vainas... Por decirle no más, yo sembré al pie de Armero un cultivo y encontramos una caja, una caja de dientes con dos colmillos en oro y un casquete, un casquete en el centro de oro, también. Y las dos muelas en oro. Bien montado, una cosa bien *jalada*, bien bonita. A los tres o cuatro años de haberse acabado.

Así como el metal brotaba esos días de la casa del Chatarrero, en 1757 aproximadamente, dos siglos y medio atrás, brotaba el oro de las vegas del río Coello, un poco más al sur de donde hoy se encuentra Armero Guayabal. Fray Juan de Santa Gertrudis, un misionero extraviado por los lados del Alto de Juan Díaz, caminaba por la zona de Murillo en su viaje por el Magdalena hacia el Putumayo. El misionero cuenta que la empresa colonial española se había encontrado en las vegas del río con unos “indios bravos remontados” que, tan ásperos como las montañas a las que se habían remontado, no se habían dejado conquistar (De Santa Gertrudis, 1994). Cuenta que la bravura de los indios aumentaba con la cantidad de oro que había en esas montañas, y era tanto el oro que bajaba del río Coello que los colonos iban a *catear* las vegas y se encontraban con “alhajitas de oro labrado” (De Santa Gertrudis, 1994).

El Chatarrero no sólo había encontrado y sacado muchas cosas de Armero, también había perdido mucho en esa noche de “odisea” del trece de noviembre de 1985. Del lodo había sacado la caja de dientes de oro, pero también el lodo le había arrebatado su casa y sus

pertenencias. Me habló de la noche de la avalancha como pocas personas lo hicieron a lo largo de mi trabajo de campo en Armero. Fue “terrible”, el lodo se *llevó* a una niña que llevaba en brazos... “duro, duro, duro”. Pero para mi sorpresa, inmediatamente agregó que había sido “muy buena esa noche, muy buena”. Empezó por decirme que a pesar de haber sido trasladado a Bucaramanga días después de la avalancha, decidió regresar a los cuatro meses al lugar “por amor a esto, por venir a mirar”. Esta brutal contradicción acerca de la avalancha, me mostró que así como el lodo se llevó tantas cosas, también fue una fuente que trajo muchas otras. Me hizo pensar en cómo el lodo, que había arrasado y “borrado del mapa” a Armero, fertilizó la tierra de tal manera que el arroz brotó durante cuatro meses sin que abonaran los lotes y, al poco tiempo de la avalancha, produjo una de las más grandes cosechas del cereal en el Magdalena medio. Sin embargo, estos objetos que brotaban del lodo no solo pertenecían a la época de Armero y no sólo eran capaces de aparecer y volver a esconderse en el lodo. El Chatarrero me contó que estos residuos hacían mucho más que desplazarse para “salir de la tierra”. También producían *encantos* y *hechizos* que aterraban a personas como el, que buscaban en medio de los escombros, encuentros con restos. Después de mostrarme la caja de dientes, el Chatarrero me contó acerca de una *ventura* que tuvo con un amigo, un *envuelto* que encontraron en un lote en el que estuvieron *cateando* por los lados de Armero.¹⁷ Afloró una calavera, una

17. Una *ventura* y un *envuelto* son una forma de referirse a una guaca, haciendo alusión a la dimensión de suerte que implica encontrarse una guaca (*ventura*), así como su naturaleza de contenedor (*envuelto*). Cuando le pregunté al Chatarrero por el significado de *catear*, me dijo: “Catear. Pues catear es mirar uno qué hay. Catearon las cosas,

calavera como muchas de las que “bajaron por Murillo” con la avalancha. Para él, el *envuelto* salió de la tierra y se les presentó. Al describímela, me dijo que tenía una nariguera de “oro macizo, sin terminar...” y que

...entonces era de allá... si hubiera sido oro liso, bien trabajadito... aquí no, era tosco, como le trabajaban los indios... Pero muy antiguo, como precolombino. Se veía que no era a máquina. Era así como la piel mía, arrugadita. Entonces venía de allá por el monte... quien sabe quién la tendría o vino por entre la tierra... Esa es la vida”. Tenía una “nariguera bien formada, rota en la nariz, aquí en el centro... bien arriba, que hubiera sido en la vaina esta [señala el cartílago de la nariz], se acaba seguro... En puro hueso... así grande, muy elegante...

Frente a la resistencia de los indios remontados, Fray Juan de Santa Gertrudis nos cuenta cómo el conflicto entre españoles e indios se producía por el oro, que no sólo brotaba por las vegas del río del que hablamos anteriormente sino que también cargaban los indios que se subieron al monte para resistir al deseo por el metal de los españoles. Parece pues, que estos indios cargaban el oro en narigueras que taladraban al hueso. Y que al bajar esas narigueras por el río, algunos colonos las encontraban. Tan molesto como intrigado por la presencia de estos “salvajes” en estas “ásperas montañas”, Gertrudis narra que...

Doña Gregoria, mujer del tío Bonilla, [...] me dijo haber encontrado a la margen de Coello una nariguera de oro que tuvo tres onzas. Yo quise informarme del caso, y me

dijeron que se sabe por tradición constante que la gala y divisa que traen estos indios remontados en la cabecera del Coello es traer taladrada la ternilla de la nariz y le meten en el taladro media argolla de oro, que forma una media luna, y el medio círculo es completamente redondo, y remata con puntas agresadas como la luna, y que es un oro muy encendido y de mucho quilate (De Santa Gertrudis, 1994).

“Un señor, un alemán, me ofreció una buena plata por eso, se lo quería dar a la hija y ellos vinieron por aquí justamente a buscar qué había. Así como está hablando usted” me dijo, todavía conversando acerca de la calavera. Me impactó la manera en que el Chatarrero asumió que, yo, al preguntar por objetos que “salían” de Armero, necesariamente era como un *guaquero*, como un buscador de tesoros, alguien que estaba olfateando, preguntando, en búsqueda de riquezas enterradas. Incluso me contó de un “antropólogo no sé qué cosa” que había estado “con seis tipos y unos muchachos... ellos estuvieron escarbando, haciendo... por allá... y estuvieron en esas.. pero buscando lo de lo antiguo”.

...[N]os estaban ofreciendo los alemanes como quinientos mil pesos por esa calavera. La tal *calandrana* que tenía, con los dientes así brotados, con la vaina esa de oro. Porque a eso le sacaron pero cosas, cosas que usted no se imagina ¡cuántas fotos hicieron con eso!” me dice el Chatarrero. “...sí, porque como eso le escribieron y el uno la firmaba y el otro también la firmaba...

¿cierto? Y decirle a otro pues yo cateé esto. Pero catea uno primero si estamos o no estamos en lo de uno. Mira, observa, le pregunta a alguien lo que hace usted... Usted, por ejemplo catea todo. Primero usted cateó y analizó lo mío. Si usted puede hablar, si usted puede mirar, si usted puede tomarle la foto, si usted puede ... estar consciente que yo lo acepto. Yo cateé allá por los lados de Armero. Mientras tanto, su persona de la universidad habla de otras formas, habla de revisar, de analizar.” Así, el chatarrero cateaba el espacio, para estar consciente de que los objetos y el paisaje lo aceptaran.

Apenas volví a preguntar por la calavera, para que el Chatarrero me aclarara qué había pasado, por qué la habían firmado, este me detuvo y comenzó a explicarme lo que le pasó a la semana de haber fijado un precio para vender la calavera, en la tierra que trabajaba *al pie de Armero*: “Nosotros estuvimos una vez que... una noche que llovió. Yo dije: Vamos a sembrar esta noche que se pone bueno. Nos pusimos a sembrar el otro lote enseguida. Y le voy a contar que nos pasó. Una cosa a las once, doce de la noche: nos *asustaron*. Un olor a alumbre, alumbre, alumbre...” No era la primera vez que oía de sitios que *asustan*, sobre todo en Armero, de esa presencia oculta en los lugares, de esos *diablos* que rondan y “destapan la tierra y hacen oler a azufre” y que de alguna manera abundan y se acumulan particularmente en los escombros, cerca de los restos, en las pilas desconfiguradas de las ruinas tanto de la violencia colonial como de otras más recientes. –¿Cómo así que le oía a alumbre?– le pregunté yo. “A alumbre, un olor a azufre. ¡Ay! eso sí fue el nervio más *verraco*... Dejamos eso... y *jalamos* ese tractor hasta que yo dije, –¡esto es el diablo!–, quién sabe qué diablo será, pero una cosa... en esa época... yo lo digo por lo que nos pasó... yo huí...”. El Chatarrero había decidido no vender la calavera porque según sus palabras, “no podíamos hacer negocios con eso, teníamos que enterrarlo, entonces ahí sí fue la cosa grave...”. Nunca volvió a saber de la *calandrana* que no quería dejarse vender, porque *despertaba al diablo y abría la tierra*: “Yo no sé qué hicieron con eso,

yo sí me fui yo no me metí en eso, no me gustaba ni mirar esa cosa, no fui capaz...”. Las calaveras, escombros corporales, los pedazos fragmentados del cuerpo que encarnan claramente historias de la violencia de la conquista, que se articulan a la presencia y al lucro del oro, tienen la capacidad de rondar por el lodo, de acechar a los que viven encima de los escombros, de engañarlos y de arruinarlos. De hecho, el Chatarrero me contó que creía estar todavía maldito por la calavera, porque le estaban pasando “cosas raras” que solo le pasan a uno cuando está embrujado, cuando está “pisado”.¹⁸

Hace dos días se perdió un pescador en Armero Guayabal. Desde hace dos días lo están buscando. Desde hace dos días solo se habla del pescador perdido, en las calles, en las casas que visitó, en la plaza de mercado. “Que trabajaba en construcción, y que se fue a pescar en el Magdalena y allí se perdió”, “Que dejó a una muchachita atrás...” “Quién sabe si lo encuentran...” oía mientras desayunaba en la plaza del pueblo. Esta mañana lo encontraron. Que apareció por la Dorada, me dijo Sofía, una vecina de la casa donde me estaba quedando en Guayabal mientras me invitaba a pasar a su patio para que conversáramos. “Por la Dorada, ¡imagínese!” me dijo sorprendida, haciendo referencia a lo lejos que estaba el cuerpo cuando lo encontraron. “¡Mire cómo *andó*! ¡*Andó* mucho!” “Seguro se le engargoló la atarraya... el iba a cruzar el Magdalena. Y vea, se quedó”. Esa misma tarde, antes de verme con Sofía había pasado por el pueblo la procesión que trasladaba el cuerpo

18. Me contó que se estrelló en uno de sus tractores, que de un momento a otro se volcó sin explicación alguna. Estar *pisado*, es una forma de decir que está embrujado, que se encuentra bajo los efectos de algún encanto, en este caso, relacionado a la calavera.

desde la Dorada hasta Guayabal. Fue un río de carros y de motos ruidosas, un carnaval de pitos que rodó y pasó, que parecía no terminar de transitar mientras retornaban el cuerpo a sus familiares por la avenida principal del pueblo. Todos en la casa salimos a mirar, fuimos al borde de la avenida principal a ver pasar el carro funerario, seguido de la horda de motos que corría, sin fin, a las orillas de la calle. Todos menos Manuela, una niña de doce años que estaba frustrada y desesperada porque no la habían dejado asistir a la procesión, porque no la habían dejado ver el muerto. “Que como el muerto tiene *yelo*¹⁹ no me dejan ir a verlo...” decía entre quejas. “¿*Yelo*?” le pregunté yo. “Sí, *yelo*, que tiene *yelo* de muerto”.

Mientras me sentaba y conversaba con Sofía acerca del pescador le pregunté por el *yelo de muerto*, pues la verdad Manuela no había podido explicarme qué era y por qué no la había dejado asistir a la procesión esa misma tarde.

Usted se muere y vea, es como donde matan tanta res, póngale cuidado, la res tiene *yelo* también porque la res después de muerta, ella coge *yelo*. ¿Usted cuándo ha visto un *chimbero*²⁰ rosadito? Nunca. Siempre están todos descoloridos, pálidos, todos amarillos, por el *yelo* de estar todos los días en el matadero... y uno al morirse, uno coge *yelo*. Se pone frío y todo ese frío que bota el muerto lo recibe uno... me explicó Sofía.

Era una forma de transferencia del frío, una contaminación o, mejor, un rastro que dejaba el cuerpo cuando la vida se extinguía. Era una forma de residuo

corporal, que emanaba y podía *enyelar* a las personas alrededor, era un medio, una sustancia que tenía la capacidad de migrar, de circular entre los cuerpos de los muertos, tanto animales como humanos, hacia el espacio, hacia los objetos y hacia las personas, particularmente hacia los niños, porque son más débiles y más sensibles a los efectos del *yelo*. Luis Alberto Suárez Guava, antropólogo colombiano, hace la distinción entre lo que se considera en el Tolima como “*yelo de muerto*” y el “*yelo de guaca*”; “cuando es *yelo de guaca* se le relaciona con heridas que no sanan y que “salen” por el contacto directo con la guaca; el *yelo de muerto* es un vaho que sube de los huesos del muerto, impregna la tierra de cementerio y “seca” a quienes ataca” (Suárez Guava, 2009). En efecto, el *yelo* no sólo es una forma de relación entre el espacio y los muertos, que dejan marcas malsanas en el paisaje, sino que también es un indicio de las guacas enterradas bajo tierra. Las guacas en la zona de Armero son entierros, residuos, embrujos o tesoros que se encuentran bajo tierra y que son difíciles de encontrar. Son una manera en que las personas con las que conversé en Armero hablan de objetos poderosos, que no todos pueden ver, y que generalmente están embrujados, es decir que tienen maldiciones para aquellos que intentan encontrarlas y desenterrarlas: “*guaquearlas*”. De hecho, muchos durante mi trabajo de campo se refirieron al Alto de Juan Díaz, un pico en las montañas al occidente de Armero, como la guaca donde había quedado atrapado el *guaquero*, que por su ava-

19. Luis Alberto Suárez Guava tiene un texto muy interesante en el que profundiza en el *yelo* como sistema, que no sólo produce conexiones entre los muertos y los lugares, sino que además articula las relaciones entre los pobladores del valle de Armero, los nevados, y las guacas (Suárez Guava, 2009).

20. Una manera de referirse al que mata las reses en los mataderos.

ricia, había quedado “enguacado” y se había quedado encerrado dentro de la montaña.

Al preguntarle a Sofía por el yelo que deberían haber emanado todos los muertos y los cuerpos de la avalancha, me respondió que ahí no había quedado yelo porque el lodo tenía “algo que secaba a las personas” y estaba “caliente” entonces, “a la hora de la verdad, en medio de ese lodo, que traía azufre, no había yelo”. Sin embargo, a

pesar de que los muertos no hubieran emanado yelo, Sofía sí me dijo que los objetos enterrados, los escombros y los residuos de Armero sí habían quedado con yelo de guaca y podían enfermar a los valancheros, condenarlos por ir en su búsqueda. Poco después, me contó que lo más importante del yelo es su capacidad para quedarse en ciertos lugares: “por ejemplo usted entra a una iglesia, por donde pasan todos los muertos, y en una iglesia, queda yelo porque a uno lo entran de muerto y siempre queda yelo”. Curiosamente, el yelo de muertos no es una sustancia que perdure mucho en el espacio, pues según me contó Sofía, “ya con el sol de la tarde y el calor, el yelo se va yendo, porque el sol se lo lleva...”. Pero, cuidado, como también lo señala Suárez, el yelo no sólo es una conexión entre los muertos y el espacio, los objetos y otras personas; es también una conexión con una forma particular de accidente en el paisaje: los nevados y los volcanes. Así, Sofía me contó que en el cerro de Lumbí,

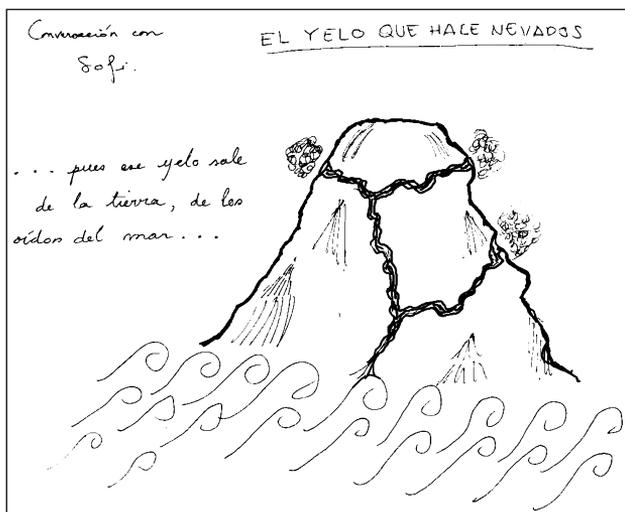


Figura 2: Dibujo del yelo realizado por el autor.

unos kilómetros hacia las montañas, se estaba haciendo un nevado porque en las mañanas había mucho yelo que no despejaba y que no se iba. “Se estaba haciendo un nevado por el yelo y tuvieron que ir a echarle *harta* sal para que se derritiera” Ante mi pregunta por la proveniencia de ese yelo que se acumulaba en Lumbí y que amenazaba con hacer un nevado, Sofía me dijo:

Pues ese yelo sale de la tierra, de lo que es el mar, de los oídos del mar. El mar, echa oídos, una cosa como de esas termales que hacen agua, y los oídos son los que hacen que el agua salga caliente, agua caliente del mar.

5. Fragmentos

Mientras recorrí los trazos de la avalancha y me encontré con los escombros que aún circulan de maneras tan asombrosas como vitales el valle de Armero, quise “sintonizarme” con las agencias y la capacidad siempre misteriosa de estas cosas de “vibrar” (Bennett, 2010) en medio de paisajes ocultos, que acechan

desde el borde de la carretera (Stewart, 1996). No sólo vi cómo los residuos embrujan a las personas que habitan en Armero y que hacen sus vidas alrededor de estos paisajes sino que también fui víctima de la mirada de estos objetos (Mitchell, 2005), de su capacidad de “doblar y desestabilizar la representación linear del tiempo” (Meier, 2013, p.470).²¹

A través de este artículo quise dar cuenta de cómo los escombros se movilizan como sustancias, como fluidos por el paisaje armerita, irrumpiendo la estabilidad del paisaje patrimonial, del paisaje del espectáculo (Boyer, 1994) y de la ruina como elemento estético y coherente. “El progreso nos controla aun en medio de historias de ruinas”, diría Anna Tsing, “la historia del decaimiento no ofrece restos, ningún tipo de exceso, nada que escape al progreso” (Tsing, 2015, p.21). En medio de paisajes positivos, los restos y los escombros que se hacen ausentes, esquivos y poderosos, nos enseñan, parafraseando a Tsing, a mirar *alrededor* nuestro en vez de mirar hacia delante, a percibir e imaginar otras formas de vida, de hacer y rehacer del mundo que laten, vibran, en ritmos distintos (Tsing, 2015).

Bibliografía

Adorno, Theodor and Max Horkheimer.
2006. *Dialéctica de la Ilustración : Fragmentos Filosóficos*.
Adorno, Theodor W.
2004. *Negative Dialectics*. London: Taylor & Francis Group.
Appadurai, Arjun.
1986. “Introduction: Commodities and The Politics of Value”, pp. 3–63 in *The social life of things*, edited by A. Appadurai. Cambridge University Press.

Appadurai, Arjun.
2015. “Mediants, Materiality, Normativity.” *Public Culture* 27(2):221–37.
Baudelaire, Charles.
1851. *Les Paradis Artificiels*. Paris.
Benjamin, Walter.
1999. *The Arcades Project*. Massachusetts: Harvard University Press.
Benjamin, Walter.
2003. “On the Concept of History.” *Walter Benjamin: Selected Writings, Vol. 4, 1938–1940* 389–411.
Bennett, Jane.
2010. *Vibrant Matter : A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
Bennett, Jane.
2012. “Systems and Things: A Materialist and an Object-Oriented Philosopher Walk into a Bar... ;” in *Center for 21st Century Studies’ (C21) Nonhuman Turn Conference*. Milwaukee: University of Wisconsin-Milwaukee. Retrieved <<https://www.youtube.com/watch?v=pYxy-MlppUU>>.
Bennett, Jane.
2013. “Powers of the Hoard: Artistry and Agency in a World of Vibrant Matter.” in *“Thingness.”* New York: Vera List Center fo Art and Politics. Retrieved <<https://www.youtube.com/watch?v=q607Ni-23QjA>>.
Boyer, M.Christine.
1994. *The City of Collective Memory : Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*. Cambridge, Mass. ; London : MIT Press, c1994.
Bryant, Levi R.
2011. *The Democracy of Objects*.
Bryant, Levi, Nick Srnicek, and Graham Harman.
2011. “Towards a Speculative Philosophy.” P. 440 in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, vol. 6, edited by L. Bryant, N. Srnicek, and G. Harman. Melbourne: re.press.
Buck-Morss, Susan.
2011. *Origen de la Dialéctica Negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y El Ins-*

21. Para mayor referencia ver *Habitar Residuos: una Mirada etnográfica a las Ruinas en Armero*.

- tituto de Frankfurt. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Castañeda Quetzil, E.
2001. "Approaching Ruins A Photo-Ethnographic Essay on the Busy Intersections of Chichen Itzá." *Visual Anthropology Review* 16(2):43–70.
- Deleuze, Gilles and Pierre Félix Guattari.
1972. *Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Les Éditions de minuit.
- Deleuze, Gilles and Pierre Félix Guattari.
2010. *Mil Mesetas : Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia, España : Pre-Textos, 2010.
- Denis, Jérôme and David Pontille.
2015. "Material Ordering and the Care of Things." *Science, Technology & Human Values* 40(3):338–67.
- DeSilvey, C.
2006. "Observed Decay: Telling Stories with Mutable Things." *Journal of Material Culture* 11(3):318–38.
- Durán, Lucía, Eduardo Kingman Garcés, and Mónica Lacarrieu, eds.
2014. *Habitar El Patrimonio: Nuevos Aportes al Debate desde América Latina*. Quito: Quito Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- Edensor, T.
2005. "Waste Matter - The Debris of Industrial Ruins and the Disorder of the Material World." *Journal of Material Culture* 10(3):311–32.
- Gordillo, Gastón R.
2014. *Rubble: The Afterlife of Destruction*.
- Ingold, Tim.
2007. *Lines : A Brief History*. London : Routledge, 2007.
- Ingold, Tim.
2013. "Anthropology Beyond Humanity." *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 38(3):5–23.
- Ingold, Tim and Palsson Gisli.
2013. *Biosocial Becomings*. edited by T. Ingold and P. Gisli. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marriot, McKim.
1976. "The Bifurcate Hindu Body Social." *Man* 11(4):594.
- Marriott, McKim.
1976. "Hindu Transactions: Diversity without Dualism." *Transaction and meaning* 109-42.
- McFarland, James.
2014. "Constellation: Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-Time of History." *History and Theory: Studies in the Philosophy of History* 53(2):253–63.
- Meier, Lars.
2013. "Encounters with Haunted Industrial Workplaces and Emotions of Loss: Class-Related Senses of Place within the Memories of Metalworkers." *Cultural Geographies* 20(4):467–83.
- Mitchell, W. J. Thomas.
2005. *What Do Pictures Want? : The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ospina, Andrés Felipe.
2013. "El Sacrilegio de lo Sagrado: Narrativa, Muerte y Ritual en las tragedias de Armero." *Revista colombiana de Antropología* 49(1):177–98.
- Paton, David A. and Caitlin Desilvey.
2015. "Growing Granite : The Recombinant Geologies of Sludge." pp. 221–37 in *Making and Growing: Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*, edited by T. Ingold and E. Hallam. Farnham: Ashgate.
- Perez, A., A. Segura, and G. Gutierrez.
2014. "Observaciones Conductuales de Fray Juan de Santa Gertrudis en su viaje al Nuevo Reino de Granada." *Revista de Historia de la Psicología* 35:37–64.
- Pontille, David.
2011. "Materiality, Maintenance and Fragility. The Care of Things." in *How Matter Matters*. Corfu.
- De Santa Gertrudis, Fray Juan.
1994. *Maravillas de la Naturaleza*. Bogotá: Colcultura.
- Spinoza, Baruch.
2002. *Spinoza: Complete Works*. edited by S. Feldman. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Stewart, Kathleen.
1996. *A Space on the Side of the Road*. New Jersey: Princeton University Press.
- Stoler, Ann Laura. 1984. "Imperial Debris: Reflections on Ruins and Ruination." *Cultural Anthropology* 23(2):191–219.

- Suárez Guava, Luis Alberto.
2009. "Lluvia de Flores, Cosecha de Huesos." *Maguaré* (23): 371–416.
- Suárez Guava, Luis Alberto.
2010. "Juan Díaz Engañado por la Riqueza. Un Artífice de la Fortuna y la tragedia en el Mundo Colonial." *Maguaré* (22):223–89.
- Suárez Guava, Luis Alberto.
2013. "Guacas: Teorías de Mundo en los Andes Colombianos." *mopamopa* 10–50.
- Taussig, Michael.
1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
Retrieved:<http://books.google.com.au/books?id=x6AbsQhGNrAC>.
- Taussig, Michael.
2002. "El lenguaje de las Flores." *Universitas Humanística* (70):225–52.
- Tsing, Anna.
2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zeideman, Austin.
2012. "Apocalipsis Anunciado: Un Viraje en la Política de Riesgo en Colombia a partir de 1985." *Revista de Ingeniería* 31:119–31.