

(Di)simulaciones discursivas en el habla coloquial andina*

ÉDER GARCÍA-DUSSÁN**

Recepción: 24 de julio de 2023
Aprobación: 11 de septiembre de 2023

Forma de citar este artículo: García-Dussán, É. (2023). (Di)simulaciones discursivas en el habla coloquial andina, *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, (41), e15889

 <https://doi.org/10.19053/0121053X.n41.2023.15889>

* Artículo de reflexión.

** Doctor en Modelos de Enseñanza-Aprendizaje (Universidad de Granada). Docente e investigador de la Facultad de Ciencias y Educación, Universidad Distrital, Francisco José de Caldas. egarciad@udistrital.edu.co
 <https://orcid.org/0000-0002-6635-2725>

Resumen

El propósito de este artículo es reflexionar sobre los orígenes sociohistóricos de las discriminaciones que gobiernan las interacciones en nuestra cultura. Para ello, se analiza el soporte que ha promocionado tanto las prácticas discursivas explícitas de la exclusión como las versiones más (di)simuladas y que, traspuestas en tratamiento cortés, también alejan al diferente. Esto se ejemplifica con dos casos frecuentes del habla coloquial andina. Los resultados permiten encontrar que la causa de este comportamiento se alimenta de las herencias que nos dejaron los fundadores y colonizadores judeoconvertos, y se concluye que uno de sus legados a las sociedades iberoamericanas es la perpetuación del complejo de Colón, emparentado con el síndrome de Caín. Al final, se propone como una salida a esta tendencia histórica la divulgación de tal herencia y sus efectos sociales.

Palabras clave: judeoconverso, complejo de Colón, síndrome de Caín, disimulación, solapamiento, cortesía, antífrasis.

Discursive Dissimulations in Andean Colloquial Speech

Abstract

This article aims to reflect on the socio-historical origins of the discriminations that govern interactions in our culture. For this, the support that has promoted both the explicit discursive practices of exclusion and the more (dis)simulated versions is analyzed and that, transposed into courteous treatment, also alienates the different. This is exemplified by two frequent cases of Andean colloquial speech. The results allow us to find that the cause of this behavior is fed by the legacies left to us by the Jewish convert founders and colonizers, and it is concluded that one of their legacies to Ibero-American societies is the perpetuation of the Columbus complex, related to Cain syndrome. In the end, the disclosure of such heritage and its social effects is proposed as a way out of this historical trend.

Keywords: Jewish convert, Columbus complex, Cain syndrome, dissimulation, overlapping, courtesy, antiphrasis.

(Di)simulations discursives dans le discours familial andin

Résumé

Le but de cet article est de réfléchir sur les origines socio-historiques des discriminations qui régissent les interactions dans notre culture. Pour ce faire, nous analysons le soutien qui a favorisé à la fois les pratiques discursives explicites de l'exclusion et les versions plus (di) simulées qui, transposées dans un traitement courtois, éloignent également l'Autre différent. Ceci est illustré par deux cas fréquents de discours familial andin. Les résultats nous permettent de constater que la cause de ce comportement est alimentée par les héritages que nous ont laissés les fondateurs et colonisateurs judéoconvertis, et nous concluons que l'un de leurs héritages aux sociétés ibéro-américaines est la perpétuation du complexe de Colomb, lié au syndrome de Caïn. En fin de compte, la diffusion de ce patrimoine et de ses effets sociaux est proposée comme une issue à cette tendance historique. La divulgation de tel héritage et ses effets sociaux.

Mots clés: judéoconvertis, complex de Colomb, Syndrome de Caïn, disimulation, chevaucher, courtoisie, antiphrasis.

(Di)simulações discursivas na fala coloquial andina

Resumo

O objetivo deste artigo é refletir sobre as origens sócio-históricas das discriminações que regem as interações em nossa cultura. Para isso, analisamos os apoios que têm promovido tanto as práticas discursivas explícitas de exclusão como as versões mais (disfarçadas) que, transpostas para um tratamento cortês, também distanciam quem é diferente. Isto é exemplificado por dois casos frequentes de fala coloquial andina. Os resultados permitem-nos constatar que a causa deste comportamento é alimentada pelas heranças que nos foram deixadas pelos fundadores e colonizadores judeus-convertidos, e conclui-se que um dos seus legados para as sociedades ibero-americanas é a perpetuação do complexo de Colombo relacionado à síndrome de Caim. No final, a divulgação desse património e dos seus efeitos sociais é proposta como uma saída para esta tendência histórica.

Palavras-chave: judeu convertido, complexo de Colombo, síndrome de Caim, dissimulação, sobreposição, polidez, antífrase.

Introducción

La discriminación, acto que consiste en lograr una diferenciación social y el posterior rechazo a un grupo específico, suele transparentarse a través del esquema *amigo-bueno* versus *enemigo-malo*, lo cual recuerda que, al menos desde la emancipación del yugo español, la educación de las multitudes ha quedado reducida a la versión hispánica de la moral cristiana que ha enseñado a millones de hispanohablantes a descifrar el mundo bajo la lógica de la polarización con ayuda de la frase, “el que no está conmigo está contra mí”, atribuida a Cristo.

Este suceso no deja de escribirse en el tablero del devenir mundial y nacional. Por ejemplo, después de la caída de las Torres Gemelas (11-S-01), el 20 de septiembre del 2001 George W. Bush afirmó ante el Congreso de Estados Unidos “Están con nosotros o están con los terroristas” (Montaner, 2020). A los siete meses del hecho terrorista, el entonces electo presidente en Colombia Álvaro Uribe Vélez no solo apoyó tal posición, sino que se nutrió de este discurso guerrerista para adelantar su propia campaña antiterrorista. Aún más, el 4 de febrero de 2008, con guiño uribista y sostén mediático, se convocó la marcha “Un millón de voces contra las Farc”, con el lema “Están con Colombia o están con el terrorismo”. Al final, en 193 ciudades del mundo unos seis millones de manifestantes rechazaron las acciones del enemigo de turno, las FARC, mientras obviaban las otras fuentes y agentes de nuestra violencia (Gutiérrez, 2008). Estos ejemplos evidencian cómo diversas naciones afirman su identidad en la medida en que fraguan un enemigo, lo disfrazan de terrorista y criminal, y luego lo alimentan en sus discursos como la causa de todos los males sociales, estrategia que excluye al otro-diferente de cualquier escenario político (Žižek, 2002).

Este acontecimiento despierta muchas inquietudes encadenadas, entre ellas cuándo, quiénes y por qué se engendró la semilla de aquella obsesión por nutrir un enemigo. Aún más, caben las preguntas por cómo se aclimata todo esto en la comunicación habitual y qué podríamos hacer para mitigarlo. Pues bien, en lo que sigue, plantearé una reflexión que atrape algunas de estas cuestiones a través del estudio tanto de sucesos históricos como de creencias sobre la realidad que forjan ciertas actitudes, sumado a algunas prácticas discursivas propias de nuestra cultura, esperando iniciar un ajuste de cuentas con el pasado reprimido; labor orientada gracias a una relectura crítica sobre las fuentes culturales que facilitaron la forma histórica a nuestro perfil identitario colectivo.

Ahora bien, para dar a conocer este esfuerzo, reconstruiré una narrativa cuyo inicio es el Descubrimiento de América, suceso ocurrido cuando unos foráneos, creyendo llegar a la India, se vieron en la tarea de nombrar bestias, cosas y humanos; y que termina en la actualidad, centrando el interés en la interpretación de algunas formas discursivas usadas en los actos de habla propios de la zona dialectal andina colombiana para referirse al otro de la comunicación.

El descubrimiento/encubrimiento del “Nuevo Mundo”

A partir del siglo VIII d. C., y bajo el dominio musulmán, los judíos apiñados en la Península Ibérica interactuaron con la cultura islámica sin perder sus rasgos identitarios, algo que mantuvieron por lo menos hasta el siglo XIV (Ubric, 2011), cuando fueron investidos como chivos expiatorios de males y catástrofes, tales como la peste negra, las malas cosechas y las guerras; además, fueron objeto de rencor por sus disímiles prácticas religiosas y sus éxitos comerciales (Castro, 2001). Debido a esta nueva forma de percibirlos, las matanzas de judíos fueron recurrentes durante la Edad Media en varios de los territorios alemanes, suizos y franceses.

España no fue la excepción. En 1391, con la revuelta antijudía iniciada en Sevilla y Córdoba, se vivieron masivas y prolongadas persecuciones, y los judíos que no fueron eliminados, se vieron obligados a la conversión. Tras esto, muchos de los conversos lograron acomodarse y conquistar puestos de jerarquía, no sin cierto recelo por parte de los cristianos, especialmente porque muchos de ellos continuaban secretamente sus experiencias religiosas; es decir, convivían como conversos superficiales o criptojudíos, siendo solo cristianos de dientes para afuera. Bajo ese tenso panorama, el 5 de junio de 1449, Pedro Sarmiento, alcalde de la ciudad de Toledo, aprovechó el recaudo de un nuevo impuesto, cuyo cobro estaba a cargo de un colector converso, y lideró un violento disturbio, donde se saquearon y quemaron sectores ocupados por judíos y conversos (Rábade, 2004).

El resultado de esta violenta arremetida fue la Primera Sentencia de Limpieza de Sangre, que dictaminó expulsar todo converso de cargos académicos, políticos y militares. Se instaló, así, un sistema de estratificación social y de poder asentado en el origen de las personas: solo eran aceptados quienes pudieran probar que eran descendientes de un cristiano viejo, llamado “limpio” o “lindo”; esto es, “quien no tenía sangre judía ni mora, aunque fuese un delincuente vil o un lleno de pecados” (Aguinis, 1992, p. 3). De lo contrario, quedaban en el bando de “contaminados”, ocupado por judíos, moros o conversos; entonces, su destino era la mutación religiosa, la muerte o el destierro. A este grupo excluido también se le llamó “cristianos nuevos”, “sucios”, “perros”, “maculados” o “confesos”; pero, sobre todo, fueron llamados desdeñosamente los del grupo de los “marranos”, siguiendo el principio de “cerdo no come cerdo” (Wachtel, 2007).

Una nueva revuelta anticonversa sucedió en Toledo en 1467, en la cual los “limpios” incendiaron el barrio La Magdalena, morada de unas cuatro mil personas. Según Baer (1998), muchos conversos huyeron, mientras otros fueron ahorcados y sus cuerpos exhibidos en las plazuelas de Toledo. La persecución y el borramiento judío se hicieron más eficientes cuando comenzó a funcionar la Inquisición en 1478; y, gracias al Edicto de Granada, aprobado por los Reyes Católicos en 1492, se les dieron dos opciones: o se convertían o debían abandonar España, cuyo plazo máximo de emigración se decretó para el 2 de agosto de 1492 (Kamen, 2004). Es entonces cuando “cerca de trescientos mil [conversos] emigraron al mundo

islámico y la Europa cristiana: Francia, Países Bajos, Italia, Alemania; y más o menos la mitad se refugió en Portugal a cambio de gruesas sumas de dinero pagadas a la Corona” (Navarrete, 2002, p. 74).

Ahora bien, justamente el 2 de agosto de 1492, Cristóbal Colón alistaba su expedición en busca de una nueva ruta a las Indias desde un puerto de Huelva, en Andalucía. Según los Archivos Secretos del Vaticano, Cristóbal Colón fue un judío convertido (Coiffman, 2012). Además, ratifica Mesa Bernal (1989) que la aventura de Colón fue estimulada y financiada por conversos aragoneses, como Gabriel Sánchez y Luis de Santángel, este último perseguido por la Inquisición y obligado a llevar el sambenito. Asimismo, al menos un tercio de la tripulación que acompañó a Colón en el primer viaje dentro de las tres míticas embarcaciones, 40 de los 120 marineros, eran judíos conversos, tal como constata el historiador británico Cecil Roth (1979).

En los zapatos de Cristóbal Colón

Un sincero análisis del arribo de Colón a América permite entender de una manera menos visceral que cuando este llega el 12 de octubre de 1492, se encuentra con un extraño —o diferente— y que, para salvar su identidad; vale decir, para salvarse de la amenaza de la pura diferencia y exorcizar su potencial peligro, llama a la isla *San Salvador*. Ahora, para sostener su lugar y su posición de amo, impuso un lugar desigual al extraño-diferente y lo matizó como la esfera de lo malo o del enemigo, capirotozo final para ordenar y someter al extraño. Esto es lo que Charles Melman llama “el complejo de Colón” (2002, p. 216), caracterizado por el fracaso de un pacto común entre el colonizador y los indígenas, tras el preliminar trauma de aquel choque cultural.

Así las cosas, lo que queda es, del lado del colonizador-amo, la violencia, y del lado del colonizado-esclavo, la rebelión; evidencia de una radical asimetría entre un “nosotros” y un “ellos”; es decir, una falta de reconocimiento del otro como semejante. Con el paso del tiempo, a este extraño se le ungió como objeto-de-odio y guardián de pavorosas turbaciones, entre ellas el miedo y el asco. De esta suerte, el enemigo se constituyó como pura distancia epistémica, pasional y ontológica frente al amo.

No obstante, creado así este otro-enemigo, el hecho no resulta ser más que la esencia ominosa que todos poseemos dentro; es un ataque a la imagen que nos devuelve el espejo cuando nos vemos, puesto que todos bebemos de la fuente del complejo de Colón, solo que la reprimimos para no nadar río arriba en nuestra historia. Es que odiar al otro es *odiarse* a sí mismo; y *odiarse* no es sino el retorno al odio más íntimo que nos constituye. Es la lógica de lo un-heimlich, tal como aparece en el mismo núcleo semántico del concepto. En palabras de Rincón,

ese enemigo tan aparentemente extraño es bien interior, es una suerte de enemigo interno. Mientras más extraño, odiado e inhumano veo

ahora al próximo, ataviado con el ropaje de enemigo, más desconozco que ese odio y esa extrañeza hacen parte de lo más familiar, del otro más íntimo, que me habitaba desde antaño. (2019, p. 258)

Se odia, entonces, lo más próximo y familiar, porque cuanto más parecido es el otro al amo, más posibilidades hay de que ese otro ocupe el lugar del amo y goce de sus privilegios y libertades. Algo que tiene que ver, como se sabe, con el deseo de reconocimiento entre el amo y el esclavo (Drivet, 2019). En ese sentido, el amo debería reconocer al otro como semejante, pero se sabe que eso no sucede porque el amo necesita del esclavo para ser amo; aunque, al final, se convierta en esclavo del esclavo como único atajo para seguir siendo amo. Así las cosas, esta tarea de escisión inaugural e irreconciliable entre conquistador (+bueno, +amigo) y conquistado/despojado (+malo, +enemigo) se realizó hace de 531 años con auxilio de una triple topo-lógica: social, lingüística y moral, apoyada en el complejo de Colón que radicalizó la diferencia.

Efectivamente, en la actualidad, quien tiene la ocasión de estar en el lugar del amo hace de su semejante alguien diferente a través de los avatares de la acción social y la comunicación cotidiana. Y, por esto mismo, es frecuente que un hermano niegue o minimice a su igual; de manera que el complejo de Colón deviene síndrome de Caín. Es que, como se sabe, Caín mató a Abel por odio, y así pretendió ser el único amo para preservar su goce bajo la ley “o él o yo”. Pero esto es una torpeza, pues la meta de Caín fue ilusoria al apostar que, esfumando al hermano, sostendría una identidad absoluta y ganaría su goce personal (Haddad, 2002).

El desplazamiento de conversos y sus formas de actuación

Bien, como es predecible, tras el arribo de Colón y su colonia, algunos conquistadores y fundadores de ciudades en las Indias también fueron judíos conversos. De esta forma, parece innegable el rol protagónico de los “contaminados”, no solo en el proceso de descubrimiento sino, sobre todo, en los de conquista y colonización de las villas en la actual Colombia.

Así, por ejemplo, en 1504 el navegante español Juan de la Cosa, un judeoconverso perteneciente a la prestigiosa familia judía Medinaceli, fue quien hizo el asentamiento militar en la que sería la primera ciudad fundada en tierra firme, ubicada en la región del Darién. En noviembre de 1510 se haría su fundación, y en 1513 Pedro Arias Dávila, un coronel judeoconverso de 63 años, fue elegido en España gobernador del Darién, zona rebautizada como Castilla del Oro (Arango, 2019). Pedrarias fundaría luego Panamá en agosto de 1519.

El arribo de los primeros conquistadores conversos suscitó la oleada de sus pares. El historiador Peter Boyd-Bowman (1968) ratifica que de los 56 000 colonos establecidos entre 1493 y 1600, el 37 % eran cristianos nuevos provenientes de la montañosa región andaluza, zona ocupada por supervivientes pertenecientes a

estirpes de impuros. Y, a pesar de los esfuerzos por controlar la migración al Nuevo Mundo de judíos, moros y conversos penitenciados por la Inquisición, todo esto para preservar la integridad de la fe en las nuevas tierras, esta población ingresó sigilosamente a las Indias gracias al mercado negro de falsos certificados de limpieza de sangre, además de sobornos a ministros y compras clandestinas de permisos de embarque en Sevilla. De hecho, tal como insinúa Mesa (1989), se calcula que el 90 % de los emigrados entraron con alguna de estas triquiñuelas por Curazao y Jamaica, donde aún hoy existen huellas de su paso y permanencia.

Y, al seguir las líneas arqueológicas de la historia nacional, se encuentra la primacía de los judíos conversos en la figura de Gonzalo Jiménez de Quesada, fundador de la ciudad de Bogotá. Quesada fue miembro de una familia de conversos instalados en Córdoba; una estirpe arruinada por la expropiación de su negocio textil debido a la falsificación de los tintes usados en las telas de su tienda de paños; por cierto, “el negocio favorito de cristiano-nuevos en el siglo XVI” (Israel, 1992, p. 80). Tras este fracaso, la familia se instaló en Granada, donde Jiménez de Quesada inició su carrera jurídica. Luego, embarcó en condición de administrador de justicia y teniente general hacia el Nuevo Mundo, en enero de 1536, como parte de la expedición del gobernador de Santa Marta, don Pedro Fernández de Lugo, travesía que le llevaría más de 30 meses por el río Magdalena y la cordillera Oriental, y que terminaría, tras contemplar el paisaje y evocar en esas tierras a Granada (España), con la fundación de facto de la villa santafereña, en agosto de 1538, bajo el topónimo de Nuestra Señora de la Esperanza.

El antropólogo bogotano Alberto Pinzón Sánchez llama a Quesada “el marrano saqueador” (Pinzón, 2015), un epíteto peyorativo pero razonable, puesto que demostró ser insaciable y timador. Quesada cometió tremendas salvajadas, entre ellas el lento tormento a Sagipa, primo hermano del zipa muisca Tisquesusa, acuchillado salvajemente por los alféreces de Quesada. Esta táctica fue empleada para que el nativo le entregase los supuestos tesoros escondidos de Tisquesusa. De esta manera, haciendo uso de su cualidad de leguleyo, Quesada hizo pasar los tediosos meses de tortura como un acto justo a través de un montaje, según un amañamiento de las leyes españolas.

Belalcázar, quien había ascendido de Perú, y Federmán, quien había descendido de Venezuela, chocaron con Quesada en la zona de Teusaquillo. Poco después de ejecutar la segunda fundación de Santafé, la jurídica, estos tres fundadores viajaron en julio de 1539 a España para que el Consejo de Indias determinara a quién correspondía la gobernación del territorio del zipa, dejando en esta villa unos 400 colonos, y algunos caballos, gallinas y vacas. Es ahí cuando Quesada se enfrentó a la justicia real en Sevilla por estafador, raptor de oro del fisco, secuestro y, sobre todo, por tortura y muerte del zipa y su familiar. Alcanzó a estar preso; pero, como buen leguleyo, acalló a los delatores con una vivaz retórica y con mucho oro (Friede, 1979, pp. 34-57), y murió deseando riqueza y poder.

Así, este converso dejó una profunda herencia entre nosotros, resumida en el lema, “si no convenzo, enredo”. Sin duda, es un legado que aún vemos en abogados corruptos, expertos en hacer fallos subjetivos; pero también en comprar testigos o jueces, amañar pruebas, incurrir en conductas dilatorias con actos de nepotismo en la justicia y otras infracciones por el estilo, y que resuenan, por ejemplo, bajo motes como Carrusel de la Contratación o Carrusel de la Toga.

Pues bien, a partir de 1580, año en el que se unieron las coronas castellana y portuguesa, las familias de los cristiano-nuevos que antes habían huido a Portugal, pudieron moverse sin reservas por España, solo que esta vez bajo la mirada de la Inquisición, cuya genuina función fue destruir a los conversos para “impedir que se convirtieran en un factor social importante en las Nuevas Tierras” (Navarrete, 2002, p. 78). En este contexto, desde finales del siglo XVI, muchos conversos portugueses viajaron a América; por eso ser portugués fue sinónimo de judío. Muchos de estos se asentaron en Cartagena de Indias y se desempeñaron como comerciantes, médicos o, simplemente, como hidalgos en la nobleza feudal hispánica; unos visibles, “otros en total anonimato” (Moreno-Goldschmidt, 2018, p. 95).

Aún más, su habilidad de acoplamiento y adaptación fue tal que, desde el siglo XVII echaron raíces en Antioquia, Santa fe, Tunja, Popayán y Cali. De esta suerte, “la cultura que trajeron se convirtió en la cultura que tenemos” (Serrano, 2018, p. 43). Estos pobladores, a contrapié de fundadores como Pedrarias y Quesada, no eran desmedidos, pero sí camaleónicos y desvergonzados al fungir como supuestos apóstatas. Y, dado que solo deseaban encontrar un refugio para iniciar una vida en igualdad de condiciones y al margen de las persecuciones, su olfato comercial hizo que subsistieran dominando la compraventa de esclavos y cereales como el maíz (Croitoru, 1967), especialmente en las zonas andina y cafetera (Rincón, 2002). Así, una vez asentados a lado y lado del río Magdalena, se caracterizaron por ser escrupulosos, fulleros y mimetizadores, puesto que estos rasgos los protegía de un nuevo exilio (Serrano, 2016).

De esta manera, lo que inició como un teatro disimulador con Colón, prolongado con Pedrarias y Quesada, se consolidó como esencia constructiva de unos sujetos que interactúan bajo las máximas felinas y ladinas, a saber: “tapar” y “pasar de agache”, motores modernos de la corrupción. De esta manera, desde el siglo XVI, nuestra población, aunque mestiza racialmente, ha sido socioculturalmente hispanoconversa, lo cual se conserva en la actual identidad social.

Algunas herencias del pasado traspuestas en el dialecto andino

Pues bien, arriesgada esta hipótesis sobre la mentalidad y proceder colombianos, afirmo que las cualidades socioculturales judeoconversas nutrieron nuestro modelo social y también nuestras formas pragmáticas de comunicación. Sobre esto, se sabe que la lengua de los colonizadores fue un romance caracterizado por el uso frecuente de cortesías, por la moderación y economía al hablar y por la

simulación semántica, lo que caracterizaba su habla como experta en frases de empatía y deferencia al otro (Serrano, 2018).

Esa forma cortés y cautelosa de hablar al otro es una herencia muy evidente entre los hablantes de la zona céntrica del país como prolongación de la astucia judeoconversa e, incluso, morisca. Como se sabe desde la pragmalingüística, la cortesía tiene la función de asegurar la eficacia comunicativa a través de una retórica interpersonal basada en el tacto, la modestia y la simpatía (Leech, 1997); pero, el trasfondo histórico deja ver que ha sido, asimismo, un discurso astuto triunfante en la medida en que esto permitía a los conversos seguir agazapados y disfrutando de una vida menos expuesta al peligro y la muerte; así que, en el mismo acto de hablar, estos ancestros se solapaban como maniobra de supervivencia.

Esta cualidad lingüística se constata con la conservación de conocidas fórmulas de cortesía usadas en el habla dialectal de la zona andina colombiana, en contextos relajados e informales de comunicación. Así, por caso, el saludo “buen día *colega*” y su coloquial “hola *veci*”. Esta actuación lingüística, en lo epidérmico, denota designio amistoso e igualitario; pero, al ocurrir como parte de nuestro teatro social cotidiano, no es más que una falsa camaradería, puesto que el telón de fondo es el conjunto de procesos antagónicos destilados del complejo de Colón que ampara y define nuestras formas de interacción desde otrora. Esto es, tras la aparente calidez pacificadora con el uso de marcas o comodines de afectividad, se disimula “la confrontación de la diferencia” (Souza, 2019, p. 243), haciendo del despliegue cortés una modulación vacilante de la intersubjetividad que, retóricamente, actúa como una habilidad de la competencia irónica entre hablantes, sobre todo hábiles manipuladores del fenómeno de la antífrasis.

Desde la llegada de Colón, nuestros paisajes sociales han domesticado el esquema del uno contra el otro, a tal punto que se sigue negando neuróticamente la igualdad con expresiones frásticas explícitas como “juntos, pero no revueltos”, “no sea igualado (altanero o confanzudo)” o “aunque el mono se vista de seda...”, etc. Incluso, esto se corea en canciones populares como *La gota fría*. Asimismo, se hace con el uso de epítetos despectivos como “guache”, “indio”, “marrano/cerdo”, “muérgano”, “montañero”, “jediondo”, “asqueroso” o “desechable” (García-Dussán, 2022). Estas son formas directas de borramiento del semejante, con la consecuente sacralización del complejo de Colón que deviene síndrome de Caín, puesto que reproduce el guion ideológico amigo-enemigo, y no el de la solidaridad.

No obstante, existen formas di-simuladas de anulación con la misma función, como las maneras corteses o eufemísticas de salutación, dentro de las cuales aparece *colega*, *veci*, *parce* o *amigo* (y opuesto a *jefe* o *patrón*). No obstante, después de nuestro recorrido, ya no se puede ser inocente, pues si se antepone nuestra historicidad y mentalidad, saludar así es una prolongación del solapamiento que nos dejaron los primeros colonizadores en América, aclimatados como “judíos errantes” con identidades forjadas desde los odios de otrora. En este sentido, se

comprende que los procesos de segregación suceden por una mediación lingüística, tanto disfemística como eufemística, y esta neutralización de la diferencia no solo se mantiene, sino que acrecienta la discordia social, la cual termina en la exclusión y hasta en la victimización del otro-diferente (Derrida, 1998).

Llegados a este punto, parece ineludible criticar la petición actual de ser políticamente correcto y de mantener una asepsia lingüística pues, de asumirse, coincide con la actitud del tramoyista, del dueño de los cultismos retóricos creíbles. Si bien es cierto que profesor, político o periodista, verbigracia, no deberían quebrantar la ley pragmática de la simpatía, se entra en la paradoja de, o ser honestos y modestos, o ser perpetuadores de esa violencia simbólica encasillada en una falsa sensiblería, producto de fingidos círculos de amiguismos.

Ahora, independientemente de cualquier posición tomada por el hablante, creo que defender falazmente la dignidad del otro no sería más que un método ramplón para mantenerlo rechazado, porque se encubre el hecho de que solo existe en la medida en que es un individuo que está porque se mantiene en un lugar-otro. Por otra parte, la salida tampoco podría ser la de establecer el compromiso de la apatía o de la indiferencia, porque se cae en la primera forma de borramiento del otro, la de las disimulaciones directas, en las que entran también los sarcasmos, los insultos, algunos silencios y muchas gesticulaciones acompañadas de burlas.

Nuestra solución es la de luchar contra la amnesia social, truco persistente que desvanece lo que nos molesta, y que logra evidenciar el sentido histórico que esconden estas cortesías, y que permitirían proponer un humanismo diferente al de la aparente igualdad, donde el amigo y el hermano ya no serían la carne de cañón de un ensamble naturalizado, a saber: el lazo pos-*colon*-ial.

A manera de cierre

Nuestra forma de sobrevivir en la actualidad echa mano de la salida repetitiva que apropiaron los conversos, esa que les permitió adaptarse en Europa mientras eran asediados por el fuego inquisitorio, y que reprodujeron al poblar villas en América, a saber: hacerse apenas notables al “no romper un plato”, intentando también no desgarrar el juego especular; pero, de ser pillado, reaccionar con furor o con el arte del leguleyismo, aludiendo al decreto o a la norma; y no para convencer, sino para dejar al otro confundido, violentado; algo que podríamos abreviar con los neologismos de *colonismo* y *quesadismo* como rasgos identitarios.

Ser *colonista* o *quesadista* es todo un arte en Colombia, arte-facto unido al imperativo ético de “no dar papaya”. Así, la funcionalidad social de mantenerse en el lugar del amo prueba que la perversión social permite adaptarnos al entorno a través de esta máxima: jugamos a no quedar fuera de juego. Aún más, sostenemos que este juego de inclusión lo hacemos al saludar con las manos y decir “hola colega/veci”, como he examinado arriba, y que no ingenuamente sintetizamos en el refrán “juego de manos, juego de marranos (conversos)”, quizá uno de los más populares

del refranero para advertir que se le puede ejercer violencia al otro, algo abonado por la herencia *colon-ial*, la cual hay que denunciar para minimizar sus desconsoladas consecuencias en el conato de forjar un lazo social.

Referencias

- Aguinis, M. (1992). *La gesta del marrano*. Planeta.
- Arango, G. (2019, 29 de enero). *La increíble y triste historia de Santa María de la Antigua del Darién, la primera ciudad fundada por los españoles en "Tierra Firme" de América*. BBC. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-46961742>
- Baer, Y. (1998). *Historia de los judíos en la España cristiana* (vol. 1). Riopiedras Ediciones.
- Boyd-Bowman, P. (1968). *Índice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles de América en el siglo XVI*. Instituto Caro y Cuervo.
- Castro, A. (2001). *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Crítica.
- Coiffman, F. (2012, 11 oct.). Cristóbal Colón sí era de origen judío: Fundación Samson Trust. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12299826#>
- Croitoru, I. (1967). *De Sefarad al neosefardismo*. Editorial Kelly.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger*. Trotta.
- Drivet, L. (2019). Un mundo congelado. Acerca de la desmentida de la ambivalencia. *Desde el Jardín de Freud*, (19), 67-86. <https://doi.org/10.15446/djf.n19.76696>
- Friede, J. (1979). *El adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada* (vol. 2). Carlos Valencia Editores.
- García-Dussán, É. (2022). Una mirada decolonial al aula de lengua materna. *Revista Arista-Crítica*, (2), 38-51. <https://doi.org/10.18041/2745-1453/rac.2.8692>
- Gutiérrez, C. (2008, 19 de marzo). ¡Valla polémica! *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/bogota/valla-polemica-article-7185/>
- Haddad, G. (2022). *El complejo de Caín ¿Un punto ciego en la teoría freudiana?* Pontevedra.
- Israel, I. (1992). *La judería europea en la era del mercantilismo, 1550-1750*. Cátedra.
- Kamen, H. (2004). *La inquisición española*. Crítica.
- Leech, G. (1997). *Principios de pragmática*. Ediciones Universidad de la Rioja.

- Melman, Ch. (2002). *El complejo de Colón y otros textos*. Cuarto de Vuelta Ediciones.
- Mesa Bernal, D. (1989). *Los judíos en el descubrimiento de América*. Editorial Kelly.
- Montaner, G. (2020). *Están con nosotros o con los terroristas. El efecto de Al Qaeda y la guerra de Irak en América Latina*. Ariadna Ediciones.
- Moreno-Goldschmidt, A. (2018). *Conversos de origen judío en la Cartagena colonial. Vida social, cultural y económica durante el siglo XVII*. Editorial PUJ.
- Navarrete, M. C. (2002). Judeo-conversos en la audiencia del Nuevo Reino de Granada. Siglos XVI Y XVII. *Historia Crítica*, (23), 73-84. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172002000100005
- Pinzón, A. (2015, 18 de septiembre). A Gonzalo Jiménez de Quesada, creador del “alma” colombiana. *Radio Macondo*. <https://www.radiomacondo.fm/destacado/a-gonzalo-jimenez-de-quesada-creador-del-alma-colombiana/>
- Rábade, M. (2004). Cristianos nuevos. *Medievalismo*, (13-14), 275-292. <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/51301>
- Rincón, C. A. (2019). La construcción del enemigo interno. Una política pública del odio. *Desde el Jardín de Freud*, (19), 249-262. <https://doi.org/10.15446/djf.n19.76722>
- Rincón, N. (2002). Árabes y judíos en Colombia: un modelo de integración social. *Memoria y Sociedad*, 7(13), 97-115. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysoiedad/article/view/7800>
- Roth, C. (1979). *Historia de los marranos*. Altalena.
- Serrano, E. (2016). *¿Por qué fracasa Colombia?* Planeta.
- Serrano, E. (2018). *Colombia, historia de un olvido*. Planeta.
- Souza, Th. (2019). No me diga “veci”: arqueología de un modo social. *Desde el Jardín de Freud*, (19), 239-248. <https://doi.org/10.15446/djf.n19.76721>
- Ubric, P. (2011). ¿Cuándo llegaron los primeros judíos a España? *Clío, Revista de Historia*, (120), 26-33. https://www.ugr.es/~pubric/files/Clio-cuando_llegaron_judios_Espa%C3%B1a.pdf
- Wachtel, N. (2007). 2007. *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*. FCE.
- Žižek, S. (2002, 23 de mayo). ¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo? *The London Review of Books*, 24(10). https://www.nodo50.org/csca/agenda2002/zizek_6-06-02.html