

HEREDEROS DEL JAGUAR Y LA ANACONDA

NINA S. DE
FRIEDEMANN
Y JAIME
AROCHA

BC

Biblioteca
Básica DE
Cultura
Colombiana

▪ antropología ▪



**HEREDEROS
DEL JAGUAR Y
LA ANACONDA**

**NINA S. DE
FRIEDEMANN
Y JAIME AROCHA**

BC

• antropología •

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Sánchez de Friedemann, Nina, 1935-1998, autor

Arocha Rodríguez, Jaime, 1945-, autor

Herederos del jaguar y la anaconda / Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha ; presentación, Carlos Guillermo Páramo Bonilla. – Bogotá : Ministerio de Cultura : Biblioteca Nacional de Colombia, 2016.

1 recurso en línea : archivo de texto PDF (560 páginas). – (Biblioteca Básica de Cultura Colombiana. Antropología / Biblioteca Nacional de Colombia)

Incluye glosario e índice onomástico. -- Referencias bibliográficas al final de cada ensayo.

ISBN 978-958-8959-52-8

1. Etnología – Historia – Colombia 2. Antropología – Historia - Colombia 3. Culturas indígenas - Colombia 4. Indígenas de Colombia - Vida social y costumbres 5. Libro digital I. Páramo Bonilla, Carlos Guillermo, autor de introducción II. Título III. Serie

CDD: 305.8009861 ed. 23

CO-BoBN- a994091



Mariana Garcés Córdoba

MINISTRA DE CULTURA

Zulia Mena García

VICEMINISTRA DE CULTURA

Enzo Rafael Ariza Ayala

SECRETARIO GENERAL

Consuelo Gaitán

DIRECTORA DE LA BIBLIOTECA NACIONAL



Javier Beltrán

COORDINADOR GENERAL

Jesús Goyeneche

ASISTENTE EDITORIAL Y DE INVESTIGACIÓN

José Antonio Carbonell

Mario Jursich

Julio Paredes

COMITÉ EDITORIAL

Taller de Edición • Rocca®

REVISIÓN Y CORRECCIÓN DE TEXTOS,
DISEÑO EDITORIAL Y DIAGRAMACIÓN

eLibros

CONVERSIÓN DIGITAL

PixelClub S. A. S.

ADAPTACIÓN DIGITAL HTML

Adán Farías

CONCEPTO Y DISEÑO GRÁFICO

Con el apoyo de:

BiblioAmigos

ISBN: 978-958-8959-52-8

Bogotá D. C., diciembre de 2016

© Jaime Arocha Rodríguez

© 1989, Carlos Valencia Editores

© 2016, De esta edición: Ministerio de Cultura –
Biblioteca Nacional de Colombia

© Presentación: Carlos Guillermo Páramo Bonilla

Material digital de acceso y descarga gratuitos con fines didácticos y culturales, principalmente dirigido a los usuarios de la Red Nacional de Bibliotecas Públicas de Colombia. Esta publicación no puede ser reproducida, total o parcialmente con ánimo de lucro, en ninguna forma ni por ningún medio, sin la autorización expresa para ello.

ÍNDICE

▪ PRESENTACIÓN	7
▪ PREFACIO A LA EDICIÓN DE 1984	19
▪ PRÓLOGO A LA EDICIÓN DE 1982	29
▪ 1. DEL JAGUAR Y LA ANACONDA	37
▪ 2. GUAHIBOS, MAESTROS DE LA SUPERVIVENCIA	123
▪ 3. AMAZÓNICOS, GENTE DE CENIZA, ANACONDA Y TRUENO	171
▪ 4. SIBUNDOYES E INGAS, SABIOS EN MEDICINA Y BOTÁNICA	229
▪ 5. CAUCA INDIO, GUERREROS Y ADALIDES DE PAZ	287
▪ 6. EMBERAES, ESCULTORES DE ESPÍRITUS	345
▪ 7. KUNAS, PARLAMENTARIOS Y POETAS	389
▪ 8. KOGUIS, GUARDIANES DEL MUNDO	431
▪ 9. GUAJIROS, AMOS DE LA ARROGANCIA Y DEL CACTO	473
▪ BIBLIOTECAS (CLAVE DE SIGLAS)	533
▪ GLOSARIO	535
▪ ÍNDICE ONOMÁSTICO	547

▪ PRESENTACIÓN

ESTE ES UN LIBRO MUY DE SU tiempo. *Todo* libro es de *su* tiempo, claro está, pero algunos libros encapsulan mejor, o de manera más inmediata, el espíritu de la época que los escribe, y este es uno de ellos.

En 1982, año de su primera edición —suntuosa, a gran formato, con buenas fotografías—, mientras se echaba a andar una nueva campaña electoral que llevaría a la presidencia a Belisario Betancur, mientras tímidamente se empezaba a hablar de que el poder del narcotráfico se había tomado la economía y la política con sus «dineros calientes»; mientras se cocinaba a fuego lento la idea de un decisivo proceso de paz con las guerrillas en pie de lucha y se hablaba de la reciente emergencia del primer grupo paramilitar de derecha en el Magdalena Medio, Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha, con 47 y 37 años respectivamente, producían este texto con visos de urgencia. El afán lo expresaba muy bien Orlando Fals Borda en el prólogo: «¿Se terminan los indios? A esta pregunta, que se vienen planteando desde hace casi quinientos años personas

interesadas en que así ocurra, los autores de la presente obra contestan con un rotundo ¡no! Ni los indios, ni lo indio».

No era una pregunta forzada o gratuita esa a la que aludía Fals Borda. El fin de la Colombia indígena era entonces una sombría posibilidad, no porque los pueblos indios por fin empezaran a dar visos de someterse resignados a la voluntad del mundo blanco —a su política, a su régimen de tierras, a sus unívocos principios utilitarios, que llamaban “mejora” a todo usufructo del territorio indígena o la tumba indiscriminada de monte— sino todo lo contrario, porque entonces el movimiento indígena sonaba con todo, se organizaba, se movilizaba e incluso en algunos lugares se armaba. La réplica oficial y paraestatal se hacía sentir con una represión violenta a rajatabla, encarcelando a los dirigentes, masacrando y desplazando a enclaves enteros, propiciando el asesinato selectivo de quienes juzgaba como sus más peligrosos adalides. La Colombia terrateniente, que era esencialmente la Colombia de los tres poderes, también se hacía sentir en consecuencia, tanto como para hacer posible preguntarse si, a la vuelta de un par de décadas, todavía iban a quedar indios. Que la respuesta era un sí rotundo, lo sustentaba *Herederos del jaguar y la anaconda*.

El objetivo fundamental de este texto era claro: mostrar que los pueblos indígenas en Colombia no iban a desaparecer porque, aparte de su extraordinaria diversidad, demostraban ser maestros de la adaptación, de saber cambiar para seguir siendo los mismos. Lo cual era tanto como decir algo que entonces no era de común recibo, y era que

tenían *historia*, en el sentido de que no eran los mismos aborígenes precolombinos que habitaban los escaparates del Museo del Oro o los libros de colegio, primitivos congelados en el tiempo, sino que estaban vivos, que tenían conocimientos del todo específicos e importantes, y formas complejas de arte, de filosofía, de tecnología y de manejo del entorno.

Y era también la reivindicación del oficio de antropólogo; daba a entender sin ambages que esta no era por necesidad una carrera de *hippies*, guerrilleros o mariguaneiros, y que antes bien, estos estereotipos eran al indigenista lo que ser bruto, malicioso y resabiado eran al indio. Verdaderamente, esta era una obra sobre la labor de antropólogos, tanto como sobre las culturas indígenas. Las unas permitían develar la labor de los otros, y viceversa.

Otras versiones pudieran haber dicho entonces, como podrían seguir diciéndolo ahora, que en ese sentido este libro pecaba de un doble buensalvajismo: de indios buenos acompañados por buenos antropólogos. Pero este no era un libro para antropólogos; en eso está su mayor mérito. *Herederos del jaguar y la anaconda* era un libro pensado para la difusión amplia, justo para aquellos que por igual podían recelar de indios y antropólogos; buscaba convencerlos con una argumentación elegante y actualizada, y con un recurso expositivo interesante y bien pensado desde el punto de vista comunicativo. A cada una de las ocho regiones culturales, tratadas en sendos capítulos, les acentuaba un atributo especial: a los guahibos su capacidad de adaptación —eso mismo que hoy en día se estila

llamar «resiliencia» —, a los amazónicos la complejidad de su cosmología, a los habitantes del Sibundoy su conocimiento médico y botánico, a los grupos del suroccidente su organización política, a los embera su arte curativo y a los kuna su poesía. A los kogi el pensamiento de sus mamus, a los guajiros su altivez y pragmatismo. Propiedades que en cualquier caso arrojaban luces sobre el resto del mundo espiritual y material de cada una de estas sociedades, siempre atravesadas por la violencia blanca. Al final de cada capítulo, una generosa bibliografía y —cosa notable— una nutrida filmografía señalaban títulos de profundización al lector interesado.

A pesar de no ser un texto ortodoxo de etnología —o sea, de la presentación y comparación de los distintos grupos étnicos—, *Herederos* descollaba y aún descuella por ser de los pocos manuales etnológicos producidos a lo largo de más de medio siglo de antropología disciplinar en Colombia. En su totalidad, estos manuales no alcanzaron a la decena, y aunque hay algunos que en su momento fueron espléndidos, hasta la fecha este libro es, sin duda, el más redondo en su planteamiento, el que tiene más carácter y vuelo escritural.

De hecho, para vergüenza de nuestra antropología, no contamos con un solo manual de etnología colombiana actualizado desde hace más de veinte años. Luego Friedemann y Arocha producirían un bello libro que le hacía complemento, *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, de 1986. Pero ya desde hace mucho tiempo, lo deseable sería que contáramos con

un texto etnológico que reuniera en un solo volumen, y con análoga idiosincrasia autoral, a los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos, tanto en sus características propias como en sus innumerables préstamos, entrecruces y convivencias, amén de sus inevitables conflictos. Lamentablemente, este tándem nunca pudo acometer una tercera obra con esta perspectiva sintética; no estaba en el espíritu de esos tiempos y Nina de Friedemann falleció intempestivamente en 1998. De ambos trabajos quedó, en cualquier caso, una inequívoca lección. Hasta el presente, nuestras ciencias sociales y humanas son de una enorme arrogancia, pues inculcan la idea, de generación a generación, de que en ellas se escribe fundamentalmente para ser leídos por los pares, por otros académicos. Cualquier intento de escribir para un público amplio despierta desconfianza en nuestras facultades, en el sentido de que exuda un tufo de liviandad y laxo rigor. De seguro, esta inveterada postura ha incidido de manera determinante en el progresivo y preocupante distanciamiento de las disciplinas sociales de la gente que no las estudia, que no conoce de qué tratan y, por ende, que no tiene por qué saber el motivo por el que son importantes. Por oposición, en otras latitudes la divulgación amplia ha sido parte fundamental del oficio del antropólogo o del historiador, y su derivación en la novela y el relato, en el cine, la radio, la televisión y los medios digitales contemporáneos ha estado a la orden del día. A ese respecto, *Herederos del jaguar y la anaconda* y *De sol a sol* fueron obras de un insólito y en ambos casos,

afortunado cosmopolitismo, tanto más significativo por casi no haber tenido otro parangón hasta nuestros tiempos.

Toda cultura está compuesta por un núcleo de ideas, emociones y acciones virtualmente inamovibles —eso que pudiéramos llamar su estructura profunda o su *esencia*, aunque esta sea una mala palabra para los estudios sociales del presente— y a su alrededor revuelve y le envuelve una constelación de proyecciones de ese mismo núcleo que, en cambio, se transforman continuamente, se reacomodan cuando y tantas veces como sea necesario para preservar eso esencial. Por lo mismo, es natural que este libro haga referencia a pueblos que ya no son los del presente, aunque, paradójicamente, en lo esencial sigan siendo los mismos. Nueve años después de la primera publicación de *Herederos* —y seis después de la segunda, en una edición más económica—, la Constitución de 1991 —en la que, tras bambalinas, ambos autores fueron influyentes en la concesión de un estatus étnico para los pueblos negros— propició un acelerado cambio en muchos aspectos de la vida de las sociedades indígenas. A partir de su carácter laico, de definir al Estado colombiano como pluriétnico y multicultural y, de conformidad, de acreditar a los indígenas como plenos sujetos de derechos —por oposición a su estatus de menores de edad en la Constitución de 1986—, muchos fueron los grupos que optaron por renombrarse con arreglo a la autodenominación propia y prescindir así de los apelativos ajenos, adjudicados originalmente por sus enemigos o por los misioneros. Otros, más dramáticamente aún, despertaron como etnias después de

un letargo secular, falseando la convicción de que se trataba de civilizaciones extintas. Fue así como los paeces de antaño tornaron en los nasa de hogaño; los guambianos en misak-misak, los guajiros en wayúu, los guahibos en sikvani y los arhuacos en ika; fue asimismo como reaparecieron los muiscas, los kankuamo, los pastos y quillacingas, los ette —los antiguos chimila— y los pijaos. *Herederos* no alcanzó a dar cuenta de esta enorme transformación, como no pudo dar cuenta de los ulteriores atropellos a la organización indígena, de cómo paramilitares, guerrilleros, ejército regular, madereras, petroleras, mineras, iglesias, la expansión de la frontera extractiva, las “locomotoras” legales e ilegales y un vasto etcétera sitiaron por hambre y terror a otros tantos pueblos. Hoy en día, los embera de buena parte del país subsisten hacinados y tuberculosos en las cloacas de las grandes ciudades, extorsionados por lucrativas mafias de la indigencia y con la cómplice indiferencia de las administraciones locales. Los awá y los zenúes han estado próximos a esa misma situación. Desde cuando este libro vio la luz, varios han sido los grupos que reaparecieron, otros los que cambiaron sustancialmente y otros los que virtualmente desaparecieron. No obstante, lo que sostuvo de los pueblos allí descritos aún es fundamentalmente válido como un trozo de su historia tanto como de su vida corriente.

Pero ¿cambiaron los tiempos? Una lectura desde la larga duración histórica tal vez demostraría que no. Y también conforme a otras y muy distintas consideraciones se llegaría a la misma conclusión. Todavía estamos

acostumbrados a parcelar nuestra historia entre Prehistoria, Conquista, Colonia, Independencia y República, pero lo cierto es que *la Conquista no ha terminado*. El impulso occidental que produce la historia y se reafirma en estas divisiones, que propugna por integrar por las buenas o por las malas a los demás pueblos de la Tierra bajo sus propias ideas de progreso, de prosperidad, de verdad, de vida, de salud, de derechos humanos o de justicia, otorgándoles patente de principios universales, sigue su curso. El hecho de que *otras y distintas* formas de comprender el mundo y obrar en él persistan tercamente en defender su derecho a existir a plenitud, es la demostración de que esas pretensiones de conquista —porque no son otra cosa— siguen siendo repelidas. En términos de la real política, ser indio en Colombia, o ser negro, para la gran mayoría de quienes así se reconocen o que así son percibidos, es seguir siendo infravalorado como ciudadano de segunda categoría. La exclusión persiste, las masacres y los desplazamientos continúan, los indios siguen siendo el objeto de toda suerte de burlas y abusos en los medios de comunicación, que ahora los tachan colectivamente de politiqueros y corruptos, o como lo sentenció cierto antiguo ministro de Agricultura con un cinismo ciclópeo, de ser los mayores terratenientes del país. Por eso, dicho sea al paso, contrario a lo que tantos antropólogos proclaman en nuestra época, seguimos teniendo necesidad del buen salvaje; no como la representación de un ser edénico, perfecto, ecológico y esencialmente amoral, sino como lo que más importa, como alguien de quien aún tenemos mucho

PRESENTACIÓN

que aprender, que nos puede enseñar a ser mucho más razonables de lo que somos.

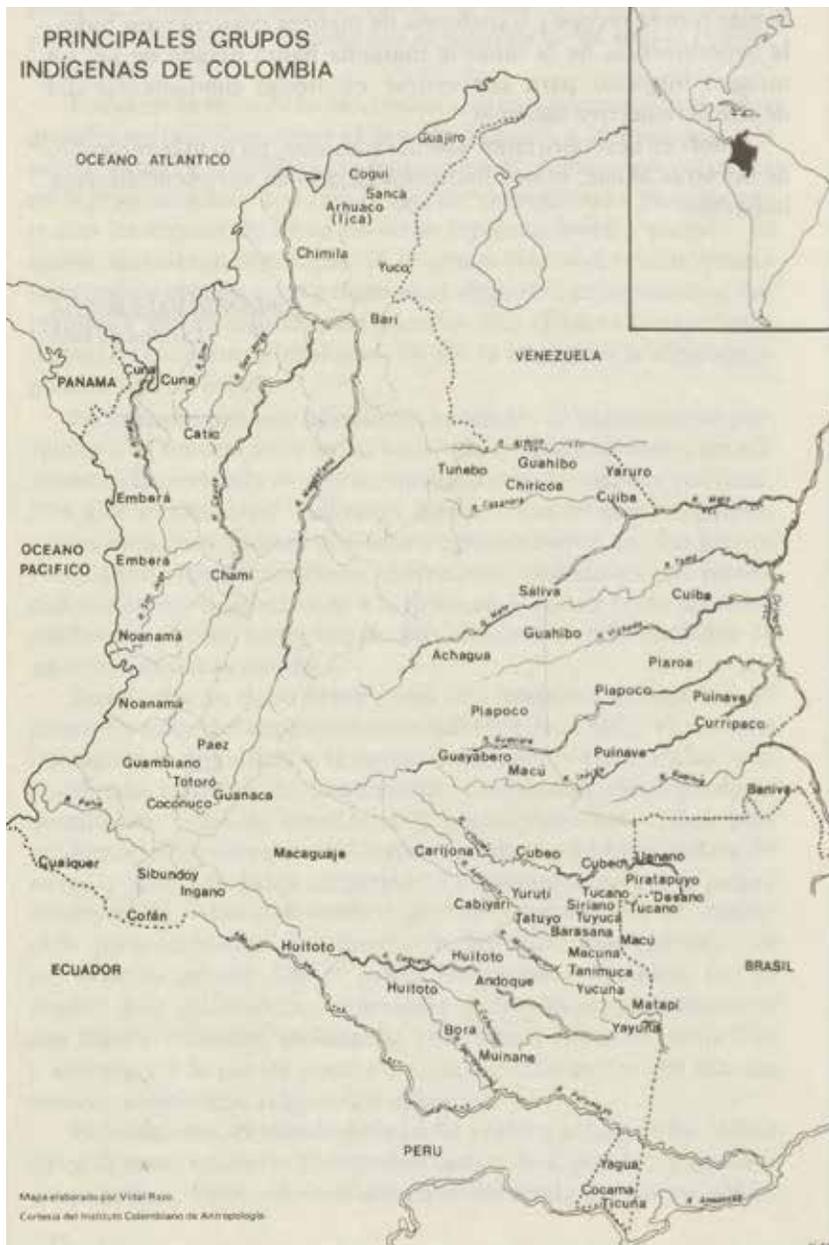
¿Se terminan los indios? La pregunta que Orlando Fals Borda intuía que era la que guiaba a los autores para escribir este libro, sigue siendo de una apremiante vigencia. Razón por la cual este es un libro muy de su tiempo, que tristemente sigue siendo el nuestro en lo esencial. Tiempo al que, por cierto, le vendría muy bien una nueva obra que, con el mismo espíritu y vigor, pusiera al día esta de hace treinta y cuatro años.

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA

NINA S. DE FRIEDEMANN, nacida en Bogotá, cursó estudios en el Instituto Colombiano de Antropología, en el Hunter College y en la Universidad de California. Ejerció la docencia en la Universidad Nacional de Colombia y, en calidad de profesora visitante, en la Universidad Estatal de Georgia y en la Universidad de Alabama. Participó en numerosas investigaciones sobre grupos negros y relaciones interétnicas. Entre sus últimas publicaciones se destacan «*Troncos among black miners in Colombia*» en *Miners and mining in the Americas* (Manchester University Press, 1985); *Carnaval en Barranquilla* (La Rosa, 1985); *Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio*, en colaboración con Carlos Patiño (Instituto Caro y Cuervo, 1983); *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*, en colaboración con Richard Cross (Carlos Valencia Editores, 1979). Dirigió películas de temas antropológicos. Fue miembro fundador de la Sociedad Antropológica de Colombia y de la Unión Nacional de Escritores; fue asociada permanente de investigación del cambio social de la Universidad de Emory, y miembro de la Asociación Antropológica Americana y de la Sociedad para la Antropología de la Comunicación Visual. Falleció en 1998.

JAIME AROCHA se doctoró en Antropología en la Universidad de Columbia de Nueva York. Es profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional; miembro de la junta directiva de la Corporación para el Fomento de las Ciencias Sociales en Colombia y del Comité Nacional del 45 Congreso Internacional de Americanistas. Ha publicado *Clima, hábitat, proteínas, guerras y sociedades colombianas del siglo XVI* (1976); *La violencia en el Quindío* (1979); *Clientelismo, gasteo y violencia rural* (1980); *Caracterización sociocultural de Colombia rural* (1985); en colaboración con Nina S. de Friedemann preparó la *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos* (1979) y *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* (1984). Ganó el segundo premio en el I Festival de Cine en Super-8mm con el cortometraje *Fiesta campesina quindiana*.

PRINCIPALES GRUPOS INDÍGENAS DE COLOMBIA



▪ PREFACIO A LA EDICIÓN DE 1984

EL 21 DE SEPTIEMBRE DE 1981 escribimos las últimas palabras de la introducción al volumen *Herederos del jaguar y la anaconda*, que apareció en enero de 1982. Tres años después, frente a una nueva edición decidimos revisar los nuevos materiales que se habían publicado en ese periodo y también evaluar nuestro volumen a la luz de los muchos comentarios que han suscitado su contenido y formato.

La edición de ese año pretendió llegar a un público amplio y desligado del lenguaje codificado de la antropología académica. Y respondió a la carencia de una obra que divulgara realizaciones de las culturas indígenas como la botánica sibundoy, la astronomía kogui, las formas parlamentarias de los kunas, o las estrategias de supervivencia de los guahibos. Todo ello parte de un bagaje científico cuyos detalles han sido consignados en un vocabulario tan especializado que a veces ni siquiera es comprensible para una élite de egresados de la universidad. El libro significó un esfuerzo arduo para transformar el léxico científico en lenguaje profano, con el objeto de suplir el vacío de difusión.

Nuestras expectativas sobre el alcance de la publicación fueron desbordadas por la misma realidad y el trabajo fue de interés para lectores que no aparecían en nuestro universo original. El editar el libro en un formato apropiado para la circulación en aulas fue una solicitud constante por parte de amplios sectores universitarios, y de profesores y estudiantes de bachillerato residentes en diferentes ciudades colombianas y aun fuera del país. Y también la exigencia de una edición que fuera asequible al presupuesto estudiantil. Infortunadamente tuvimos que esperar a que la edición original se agotara para concretar el presente volumen.

Pero la historia de *Herederos del jaguar y la anaconda* como libro tiene muchos más años que los de su edición. Se inicia antes de 1977, año en que comenzamos nuestra investigación sobre la historia de la antropología colombiana. Para el cumplimiento de ese proyecto entrevistamos 50 científicos sociales colombianos y extranjeros, representantes de varias generaciones. Ese trabajo se fundamentó en la discusión de teorías, hipótesis, análisis y monografías que enfocaban indios. Y ese era el acervo que nos había sido transmitido durante el decenio de 1960, cuando entrábamos en las lides de la disciplina. Parecería reiterativo afirmar que el trasfondo de nuestra vida profesional ha estado colmado de información sobre los indígenas de América. De la misma manera que les ha acontecido a todos los antropólogos preparados en Colombia. Es un sesgo de la formación académica en nuestro país, que el individuo modifica bien mediante un entrenamiento de posgrado en otros países o en otras disciplinas, o gracias a una reflexión sobre mayores

alcances de la antropología, provocada a menudo por una cátedra de divergencia o por la iluminación de un profesor con otros horizontes. En el marco de tales posibilidades, nuestra especialización profesional no se quedó restringida a determinados territorios indígenas. Por ello pocos materiales y estudiosos de la cuestión india son para nosotros tan desconocidos como actualmente pueden ser para muchos colegas colombianos la labor y quienes se han ocupado de mitologías, religiones, organización social y genealogías entre africanos y negros de América del Sur o los enfoques sobre las economías campesinas, teorías referentes a la agresión o las que miran nuevos órdenes sociales basados en la telemática.

Es apenas natural que este sesgo haya producido un mayor volumen de estudios en el área de los indios arqueológicos y de los contemporáneos, con desmedro de otras etnias y situaciones cuyo escrutinio son también sujeto de la disciplina. Esta afirmación no es gratuita. Se apuntala en otro segmento de nuestro estudio. Patrocinado por FES y Colciencias, sus resultados aparecen en *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia* (1984, Bogotá: Etno).

Con semejante bagaje de conocimiento académico, era paradójico que después de casi medio siglo de investigación antropológica en Colombia no existiera una obra capaz de interesar a amplios públicos en el horizonte contemporáneo y futuro de los indios. La torre de marfil académica sin duda alguna había permanecido imperturbable frente a esta necesidad.

En 1981, dos meses después de haber iniciado la preparación de los originales de este volumen, la urgencia de un

trabajo de divulgación sobre indígenas se hizo patente en los resultados de una encuesta efectuada por Xochitl Herrera y Miguel Lobo-Guerrero. Entrevistaron a un grupo de profesionales de clase media alta. Les preguntaron qué sabían sobre los indígenas colombianos y el trabajo de los antropólogos. Ninguno de los entrevistados conocía siquiera el número de indios existentes en el país. Además mostraron total asombro al enterarse de que en Colombia se hablan 78 idiomas que no pertenecen —al contrario del español— a la familia indoeuropea, y de los cuales se desprenden 280 variedades dialectales. Todos estos profesionales visualizaban los idiomas indígenas como conjuntos desordenados de sonidos extraños y gramáticas elementales y en el mejor de los casos como «dialectos». Desconocían la forma como se desarrollaba la vida diaria del indígena y mucho más en qué consistían sus aportes al transcurso de nuestras sociedades y de otras en el mundo.

Herederos del jaguar y la anaconda se publicó en 1982, gracias a que Carlos Valencia Editores, al percatarse de la carencia de una obra de esta naturaleza, estimularon su publicación y respaldaron nuestro trabajo durante los meses en que este se elaboró.

Este esfuerzo requirió el coraje de encarar la censura de quienes todavía consideran banal e impropio de un científico el compartir su conocimiento con públicos diversos. Además, exigió un ejercicio que en el campo de la ciencia es temido por muchos estudiosos: hacer inferencias y emitir conceptos generalizantes con implicaciones valorativas. Sin embargo, creemos que esta práctica responde

al compromiso con una ciencia para la gente y no para la torre de marfil.

Herederos del jaguar y la anaconda señala la expansión de diversos modos de vida creados por distintas sociedades indígenas en respuesta a retos planteados por la naturaleza y por la interacción con otras sociedades. En gran medida, su inspiración ha estado estimulada por el movimiento de recuperación cultural, social y económica en que se hallan empeñados los indios colombianos aglutinados en la ONIC —Organización Nacional Indígena Colombiana—. Y porque compartimos su pensamiento sobre el derecho que como sociedades humanas defienden para coexistir en escenarios de pluralidad cultural y política.

El primero de abril de 1981 empezamos a escribir el libro después de haber trabajado durante un mes en su planeación. Esta tarea implicó la celebración de consultas con varios profesionales, visitas a bibliotecas y centros de información, y discusiones encaminadas a diseñar los contenidos de cada uno de los ensayos.

Los textos estaban redactados el 30 de agosto de 1981. Los ensayos sobre guahibos, emberaes, kunas y guajiros estuvieron a cargo de Friedemann. Los referentes a grupos amazónicos, sibundoyes, Cauca indio y koguis fueron preparados por Arocha. Esta nueva edición incluye el capítulo *Del jaguar y la anaconda*, una interpretación de nuestra evolución aborigen.

Cada ensayo está complementado por una bibliografía básica que tiene la característica de anotar la biblioteca colombiana en que puede localizarse cada título. Los

trabajos incluidos en las bibliografías se seleccionaron del conjunto de títulos consultados, considerando, entre otros factores, que estuvieran disponibles en el país.

Al final de cada uno de los capítulos el lector encontrará notas y nueva bibliografía pertinentes a la discusión de temas tratados en los ensayos. Algunas de ellas son entradas que por error de armada no aparecieron en la edición de 1982. Por otra parte, hay una relación actualizada de películas sobre el tema y los grupos indios tratados. Allí mismo se anota el lugar donde se encuentra la película disponible para consulta o préstamo. Para la edición de 1985, con Luz Cristina Barajas y Camilo Villa, preparamos un índice onomástico. Esta herramienta de investigación aumenta la utilización del libro en el salón de clase. Cada ensayo implicó el examen crítico del contenido técnico por parte de profesionales conocedores de cada grupo. Se sometió además a pruebas de comprensión idiomática y a una revisión final a cargo de Juan Fernando Esguerra, director editorial de Carlos Valencia Editores.

Desde un principio el proyecto del libro obtuvo amplia acogida y gran colaboración. Xochitl Herrera, Mauricio Pardo y Nubia Flórez actuaron como auxiliares de investigación. Herrera efectuó la búsqueda bibliográfica y una lectura analítica de cada ensayo. Mauricio Pardo también leyó cada capítulo para contribuir en la preparación del glosario que aparece al final del volumen. Nubia Flórez colaboró en la actualización bibliográfica.

Debemos subrayar que, a medida que avanzaba este trabajo, el interés de la comunidad antropológica propició

un ambiente ágil de diálogo. El hecho de haber recibido la colaboración de un grupo tan amplio de profesionales afianzó muchos lazos de comunicación. Fomentó además discusiones sobre gran variedad de problemas relacionados con teoría antropológica, ejercicio profesional y compromiso con las comunidades indígenas. Hubo personas que, después de haber leído uno de los ensayos, se entusiasmaron de tal forma que solicitaron leer el resto. Su actitud constituyó enorme aliciente. Entre ellas queremos mencionar a Carlos Patiño, Miguel Lobo-Guerrero, Sergio Ramírez Lamus y Eduardo Márceles Daconte. Otra fuente de estímulo consistió en los comentarios y sugerencias brindados por personas que han convivido con los indígenas en cada una de las comunidades aludidas en este estudio. Algunos de ellos han pasado largos años allí. Queremos mencionar a Francisco Ortiz, Robert y Nancy Morey, Luis Antonio Pérez, Martin Von Hildebrand y Elizabeth Reichel Dussán de von Hildebrand, François Correa, Stephen Hugh-Jones, Roberto Pineda Camacho, Milcíades Chaves, Álvaro Chaves Mendoza, Gonzalo Correal, Álvaro Botiva, Margarita Chaves, Jon Landaburu, Mauricio Pardo, Elías Sevilla Casas, Ximena Pachón, Fernando Urbina, Reina Torres de Arauz —q. e. p. d—, Carlos Alberto Uribe, Orlando Fals Borda, Mauricio Sánchez, Ambrosio Adamoli, Alberto Rivera, Carlos Eduardo Jaramillo, Marianne Cardale de Schrimpff y Leonor Herrera.

Para la edición de 1982 la solicitud de material visual obtuvo enorme respuesta. Dentro de amplias posibilidades se seleccionaron fotografías de propiedad de la

familia Hernández de Alba, de Milcíades Chaves, Fernando Urbina, Carlos Eduardo Jaramillo, François Correa, Gloria S. Duncan y Ronald J. Duncan, Carlos Alberto Uribe, Marianne Cardale de Schrimppff, Carlos Garibello, Instituto Colombiano de Antropología, Elías Sevilla Casas, Benjamín Yépez, Fe de Urbina, Eduardo Otero y Abdú Eljaiek.

Abdú Eljaiek recreó con magia las fotografías de Gregorio Hernández de Alba tomadas en 1935 y las de Milcíades Chaves de 1945. En el laboratorio su virtuosismo le permitió imprimir invaluable datos etnográficos a partir de negativos profundamente afectados por el tiempo. Para la edición de 1985 Diego Samper nos facilitó algunas de sus fotografías.

Muchas personas más nos ayudaron en distinta forma. Con informes, datos, vinculaciones profesionales, entrevistas sobre temas específicos. Entre ellos están Juan Friede, Hermes Tovar Pinzón, Gonzalo Hernández de Alba, Jorge Morales Gómez, Antonio Gómez, André Vernot, Óscar Olarte, Ángela Andrade, Jaime Victoria, Loraine Vollmer, Armando Quiroz, Javier Martínez, Mauricio Puerta, Óscar Osorio, Haydée Seijas, Segundo Bernal, León Reines, Iván Posada, Olga Rodríguez, Ángela Mendoza, Francisco Mora, Vidal Rozo y Nancy de Osuna.

En 1981 la circunstancia que se mostró esquivada en este esfuerzo, sin duda, fue el tiempo. La necesidad de difundir el acontecer indio en Colombia se consideró apremiante. De ello se derivó una angustia de horas y minutos que todos los días se volvieron más cortos. Quizás la persona

que más compartió esta ansiedad fue Inés Chaves. Ella tuvo a su cargo la fatiga secretarial de transcribir entrevistas y preparar las distintas versiones de cada uno de los manuscritos.

Entonces, como hoy, de quienes hemos recibido un apoyo inmensurable ha sido de cada uno de los miembros de las familias Friedemann y Arocha. Nuestra marginación abrupta e intensa del transcurrir diario sabemos que es posible solamente por la luminosidad extraordinaria que desde el comienzo ellos también han recibido del jaguar y la anaconda.

Bogotá, marzo 1 de 1985

NINA S. DE FRIEDEMANN / JAIME AROCHA RODRÍGUEZ

▪ PRÓLOGO A LA EDICIÓN DE 1982

¿SE TERMINAN LOS INDIOS? A esta pregunta, que se vienen planteando desde hace casi quinientos años personas interesadas en que así ocurra, los autores de la presente obra contestan con un rotundo ¡no! Ni los indios, ni lo indio. En efecto, para provecho del país como un todo, para edificar a quienes constituimos la mayoría de la población, existen indicios suficientes de que, casi sin que nos demos cuenta, se ha desenvuelto ante nuestros ojos toda una epopeya de supervivencia cultural, política y demográfica de aquella raza valiente que ha tenido que soportar los peores vejámenes de quienes se han dicho «civilizados» y «cristianos».

No importa que la proporción de indígenas, según el último censo, aparezca como del 1,7 % de la población colombiana. ¿Cómo interpretar este ambiguo dato? De seguro que la influencia aborígen en el resto de la gente, así campesinos como ciudadanos, se ha mantenido estable o quizás ha ido en ascenso, debido a la difusión, a veces no reconocida, de valores, creencias, prácticas y objetos de los

indios. La sabiduría filosófica de los koguis es admirada por otros indígenas y campesinos del norte de Colombia, la medicina sibundoy tiene amplia aceptación en lugares tan distantes de ese valle andino como la urbe de Caracas; la organización política de los indígenas caucanos es respetada, admirada e imitada por organismos populares nacionales e internacionales. El arte escultórico emberá y kuna se halla en el umbral de ser descubierto por los grandes museos del mundo; guahibos y guajiros constituyen modelos de sociedades que han logrado transformar la organización de sus economías para hacerle frente con dignidad y éxito a la voracidad de intereses explotadores coloniales o transnacionales.

La epopeya de la supervivencia del aborígen americano va enmarcada por la violencia y rapiña de las clases dominantes, por una parte, y la contraviolencia y flexibilidad creadora de los conquistados, por otra. Los antropólogos Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha documentan en su libro *Herederos del jaguar y la anaconda* este proceso, trayéndolo hasta el momento actual. Muchas cosas relacionadas con ese genocidio y absurda destrucción del pasado quedan ahora más claras. Por ejemplo, no se puede hacer caso absoluto de lo escrito al respecto por los cronistas contemporáneos del «gran desastre». En cambio, hay que dar mayor crédito a los hallazgos de los arqueólogos y a las observaciones directas de aquellos antropólogos capaces de rasgar el velo de la racionalidad aborígen, con empatía y compromiso con el pueblo trabajador.

Estos son los profesionales que, como los autores del presente tomo, reconstruyen y rescatan el mundo asombroso

de lo autóctono y primigenio —ese universo incomprendible para los académicos nutridos sólo en Descartes y Kant— un mundo que, obviamente, tiene elementos científicos propios, explicaciones funcionales suficientes sobre la realidad, comprensión de las relaciones causa-efecto dentro del medio, y prácticas hasta hoy inigualadas para el manejo de los recursos naturales.

Un problema fundamental de nuestra vivencia actual como pueblo es abrir canales para definir y enriquecer la cultura llamada nacional. No se trata de los programas adaptados del exterior que nos bombardean para homogeneizarnos con quienes los producen en países dominantes, sino los enfoques hacia lo propio que permitan reforzar aquellos elementos que puedan considerarse como intrínsecamente colombianos.

Por supuesto, este no es el lugar ni la ocasión para definir la colombianidad, si es que ella existe. Pero puede haber acuerdo en que sus componentes se sienten y se viven, cómo se expresan en la música y el arte populares, el relato costumbrista, el vestido regional, las cadencias del lenguaje y la mezcla racial, entre otros.

Un estudio serio de estos componentes y la búsqueda de sus fuentes terrígenas llevan inevitablemente a la herencia de lo indio y a reconocer su vitalidad. Es lo que da sabor y sustancia a mucho de aquello que podríamos llamar nacional. Allí reside el triunfo soterrado y persistente de la respuesta aborigen a la conquista europea. Allí está gran parte del germen y de la basamenta del aporte propio que pudiéramos hacer, como colombianos, a las corrientes

del pensamiento y de la acción que los académicos denominan «universales».

Una tarea de recuperación crítica de lo propio y autóctono —como el esbozado aquí y que se apoya en el presente tomo— tiene muchos enemigos, ante todo entre los colonizados culturalmente, los lacayos de los imperios, los difusores de barbarismos, los usufructuarios del capitalismo multinacional, en fin, entre los agentes armados de ideologías foráneas como las de la seguridad nacional y la contrainsurgencia. Todos estos colonos apátridas, traidores y sicofantas de la esencia nacional, han hecho caer el peso negativo y mortal de su preferencia sobre el patrimonio indígena y sus valores. Y han golpeado imágenes y templos, bastones de jaibanaes, resguardos de tierras y organizaciones populares, de aquellas que se han levantado instintivamente en la tierra para defender con plena justicia la vida y bienes de los suyos.

Por fortuna no han faltado líderes resueltos en esta persistente lucha para sobrevivir: desde Calambás hasta Quintín Lame y los fundadores del CRIC. Todos son evocados justamente por los autores de esta obra. Extraordinario que, aparte del importante legado material y espiritual anterior de los grupos indígenas, hoy estos puedan hacer un nuevo aporte de naturaleza ideológico-política. En efecto, el mensaje político de estos dirigentes —aquello que han querido y quieren imponer sobre el resto de la sociedad— es nada menos que una alternativa válida, la del panindianismo, ante el influjo negativo de la civilización occidental hoy en crisis. Por esto merecen la atención y el respeto de

todos aquellos que no somos raizalmente indios, pues pueden ayudarnos a entender mejor esta crisis y quizás a salir de ella. Es el mensaje político especial que derivó de la lectura de este fascinante y oportuno libro de Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha.

Actualmente, los movimientos indígenas insisten en recuperar su historia, en producir la historia verdadera de sus luchas. Abogan, por lo mismo, contra el dogmatismo eurocéntrico que desorienta a los occidentales civilizados y a diversos grupos y movimientos políticos no indios. Los indígenas esperan que, así como la historia oficial —la de los amos blancos— ha sido útil para justificar la dominación, la nueva historia sirva para alcanzar la liberación de las clases sociales oprimidas y explotadas.

Los dirigentes políticos de la indianidad actual abogan también por rescatar los valores esenciales de su cultura ancestral: solidaridad, respeto, honradez, sobriedad, amor, frente a los que ostensiblemente produce el occidente capitalista: egoísmo, materialidad, violencia, engaño, odio. ¿Será que el indio apela a alguna superioridad moral propia, y, por ello, logra a la larga alinearse con ciertas corrientes utópicas o de progreso social que se plantean en otras latitudes, como el socialismo? Hasta la tecnología india tiene hoy respuestas cósmicas, al admitir el antiguo principio de que el hombre conviva con la naturaleza, no sólo la explote ni domine.

Todas estas tesis de la indianidad rediviva parecen llevar a dos grandes metas: el entronar el derecho humano a la diferencia y la autenticidad; y el combatir la estructura

de dominación existente en la gran sociedad. Son metas que convergen total o parcialmente con los ideales de lucha de otras organizaciones y pueblos no indios, que abren el compás de la acción colectiva revolucionaria para incluir en ella a los grupos más dispares, culturalmente hablando. Y, por lo mismo, para hacerlos más eficaces y empeñosos dentro de contextos pluralistas. De allí la importancia ideológico-política de este aporte.

En armonía con este pluralismo nacional —o nacionalismo pluralista— el sentido de la lucha actual de los pueblos indios americanos es la demanda de ser reconocidos como unidades políticas. Nos dice el mexicano Guillermo Bonfil: «Las diversas organizaciones indígenas afirman implícita o explícitamente que los grupos étnicos son entidades sociales que reúnen condiciones que justifican su derecho a gobernarse a sí mismas, bien sea como naciones autónomas o bien como segmentos claramente diferenciados de un todo social más amplio».

Esta lucha no debe verse como una amenaza geopolítica, ni como un esfuerzo antipatriótico o subversivo. Cobija el derecho humano a la diferencia y la autenticidad, como viene dicho, y el justificado esfuerzo de combatir las estructuras clasistas de la dominación política, económica y social existente. ¿Qué país moderno, especialmente del tercer mundo, no se beneficiaría de estas luchas y de tales esfuerzos? La fisonomía de estos países dependientes —tan deformada y postiza— cambiaría y se modificaría para asimilar el patrimonio de las diferencias culturales de sus diversas gentes. Serían países más ricos y variados;

por lo mismo más estimulantes, tolerantes y humanos; probablemente con menos tensiones sociales. Se eliminarían fronteras artificiales y amenazas a la paz de pueblos hermanos enfrentados por razones raciales, lingüísticas, religiosas o culturales.

Por todo esto, el triunfo de la lucha política actual de los indios llevaría en sí mismo a la transformación de Colombia y muchos otros países. Este esfuerzo colectivo demanda un nuevo *ethos*.

Pide una reorientación total en los grupos conformantes del país. Si este reto se recoge y transforma de manera positiva para todos, la supervivencia de la minoría indígena habrá dejado de ser un milagro histórico para convertirse en hecho fundamental del desarrollo colectivo nacional.

Entonces descubriremos asombrados que, en lo más recóndito de nuestras almas, nunca habíamos dejado de ser esencialmente indígenas.

Octubre de 1981
ORLANDO FALS BORDA



Arte ticuna

colores vegetales sobre tela de corteza colección privada

▪ 1. DEL JAGUAR Y LA ANACONDA

▪ CAZADORES Y ARQUEÓLOGOS

MÁS DE TRECE MIL AÑOS DESPUÉS de que aquel cazador de musculatura fuerte, hombros amplios, cabeza erguida, cejas prominentes, nariz recta y mandíbula robusta, perdiera una de sus puntas de flecha de piedra, otro hombre tan alto como él se agachó y la recogió. Era el año 1973.

El arqueólogo Gonzalo Correal había caminado todo el día por los alrededores de Bahía Gloria en el golfo del Darién. Había escarbado con los ojos cada centímetro del lugar antes de pararse a la entrada de una cueva llena de murciélagos. Tenía la playa y sus arenas calurosas metidas entre las botas y, entre ceja y ceja, incrustada una obsesión: encontrar los rastros del camino que debieron de recorrer los cazadores que llegaron a las cuevas de El Abra y a los abrigos del Tequendama en la sabana de Bogotá hace 12.460 años. Sus antepasados, procedentes de Asia, habían atravesado miles de años antes el estrecho de Bering y habían cruzado el istmo de Panamá y el Darién, en su camino hacia el sur de América.

Esa tarde, el sol parecía caer lentamente. Los acompañantes del arqueólogo se le acercaron y los murciélagos huyeron despavoridos. La punta de flecha que Correal acababa de encontrar era de unos cinco centímetros de larga, era de sílex y tenía forma de *cola de pez*. Este proyectil había sido parte del equipo de cacería de los aborígenes o indios que habían estado allí siglos atrás, viviendo de la recolección de frutos y moluscos y de la cacería.

En su rastreo por la costa Atlántica, Correal llegó hasta La Guajira y en la serranía de Cocinas halló más señales de cazadores y recolectores. Sobre las terrazas aluviales, a lo largo del valle del Magdalena hasta el departamento del Huila y en áreas cercanas a las ciénagas o confluencias de los ríos, encontró pistas de antiguos cazadores, recolectores y pescadores.

A finales de 1979 en Tibitó, otro sitio de la sabana de Bogotá, Correal comprobaría que estos primeros pobladores paleolíticos, cuyas huellas él descubriera en 1967, también habían cazado grandes animales como el mastodonte. Por otra parte, el hallazgo le permitió responder inquietudes formuladas por sus colegas quienes, frente a los yacimientos arqueológicos de El Abra y el Tequendama, suponían que debían encontrarse especies de la megafauna pleistocénica, como efectivamente aparecieron.

Pero el significado de estos descubrimientos primordialmente reside en la ampliación por varios miles de años del panorama histórico y cultural no sólo de Colombia, sino del norte de América del Sur. En Colombia, la cronología del poblamiento del país antes de los trabajos de

Correal empezaba hace 5.000 años. En Puerto Hormiga, a orillas del Canal del Dique, en el departamento de Bolívar, Gerardo Reichel-Dolmatoff encontró que en ese tiempo los indios tenían una forma de vida definida. Recolectaban moluscos en el litoral y en los esteros cercanos, cazaban especies pequeñas de la fauna local y recogían algunos vegetales. La adaptación de estos indios recolectores de moluscos y cazadores de pequeños animales dejó huellas en grandes acumulaciones de conchas y en herramientas de piedra como raspadores, golpeadores y yunques para romper semillas. Y, lo más extraordinario, en un tipo de cerámica rudimentaria que resultó ser uno de los más antiguos de América.

▪ BUDARES Y BOTÁNICA

Frente a tal recursividad en el manejo del medio, es válido preguntarse si aquellos ceramistas tempranos eran agricultores. Encontrar tiestos de barro en una excavación tiende a tomarse como indicio de vida sedentaria. Y esta, a su vez, como indicativo de que un pueblo se ha hecho agricultor. Quienes dependen de economías nómades o seminómades poseen un equipamiento material de fácil movilización, el cual por lo general excluye piezas de barro, casi siempre frágiles y pesadas. Sin embargo, las investigaciones de Carlos Angulo Valdés en la Ciénaga Grande hablan de lugares como la isla de Salamanca, que fueron ocupados por casi 11 siglos, a partir del año 362, y cuyos

habitantes abandonaron la agricultura en las fases tempranas del asentamiento. Explica ese arqueólogo que una «[...] baja lluviosidad y un piso de estructura dunosa, muy permeable y sin capa vegetal [...] es probable que [...] se combinaran con la abundancia de recursos anfibios para ocasionar un cambio tan radical». Al contrario de lo que sostiene Reichel-Dolmatoff en su contribución para el *Manual de historia de Colombia*, el trabajo de Angulo sugiere que allí sí hubo sociedades que se especializaron casi exclusivamente en el manejo de recursos anfibios. Por otra parte, refuerza la hipótesis referente a que la fabricación de cerámica en algunos lugares de la llanura Caribe no estuvo necesariamente atada a un sedentarismo agrario. Condensada por Donald Lathrap en su libro sobre el Alto Amazonas, esta posición se va cimentando a medida que aumenta la información proveniente de la investigación arqueológica.

Algo muy diferente ocurre con los antiguos pobladores de Malambo, sobre la llanura del bajo Magdalena, cerca del Canal del Dique. En ese sitio, también fue Angulo Valdés quien encontró unos tiestos planos y de gran diámetro, cuyas fechas —1130 a. C.— son de las más antiguas del continente para este tipo de artefacto. El posible uso que los aborígenes les daban a estos grandes platos pandos se ha inferido al compararlos con los budares sostenidos por viejos termiteros o por trípodes de arcilla quemada que la gente de Orinoquía y Amazonía utiliza hoy por hoy para deshidratar los derivados sólidos de la yuca brava. Se ha asumido, entonces, que excavación que contenga budares indica

que sus fabricantes cultivaban ese tubérculo. Sin embargo, arqueólogos como Kent Flannery o Barbara Pickersgill consideran que esta deducción es arriesgada por cuanto los budares podrían haberse usado para deshidratar el almidón extraído de varios tipos de palmas que se dan silvestres. Por ello, parecen dispuestos a dejarse convencer tan sólo por excavaciones que contengan restos de plantas fosilizados o semifosilizados. Para Lathrap y otros, en el caso de la yuca tal exigencia es extrema. Por una parte, las modificaciones genéticas que el proceso de domesticación acarrió sobre la yuca fueron debilitando el sistema reproductivo que debió tener el ancestro de las variedades cultivadas. Estas ya no pueden reproducirse sin ayuda humana. No será posible, entonces, hallar semillas fósiles de yuca. Y el que sus raíces sean blandas y se descompongan con facilidad hace prácticamente imposible el que la arqueología de las selvas tropicales húmedas revele la presencia física de restos de ese cultivo.

El insistir que fragmentos de budares atestiguan yuca brava se funda en que quizás no hay sobre la tierra otro tubérculo cuya preparación exija un complejo tan invariable de instrumentos y procedimientos. De no ser así, la preparación de la yuca no lograría su propósito triple de, primero que todo, obtener derivados líquidos y sólidos; segundo, remover las toxinas contenidas en ambos, y tercero, deshidratar los segundos con el fin de poderlos almacenar aun en ambientes muy húmedos y cálidos (ver capítulo 3).

Lo ideal, claro está, sería encontrar los tiestos planos, con sus bases tripoidales de arcilla quemada, asociados

con fragmentos de cuarzo, como los de los rallo s usados hoy en día en la Amazonía para fragmentar la yuca, casi hasta un nivel molecular. Mejor todavía si estas tres cosas llegaran a encontrarse con las ollas de boca ancha que se emplean para recoger el líquido lechoso que le escurre al afrecho mientras se lava y exprime.

Esto, sin embargo, pocas veces se logra. Para muchos arqueólogos, los solos budares bastan para sugerir el impacto de unas sociedades indígenas que, entre otros conjuntos de procedimientos de carácter científico, manejaban el de observar la naturaleza, seleccionar plantas, experimentar con sus diferentes variedades, y domesticar aquellas que respondieran a unas metas tanto agronómicas como socioeconómicas. El saber quiénes eran ellos, y dónde y cuándo vivieron, es uno de los capítulos más apasionantes de la antropología contemporánea.

▪ CALABAZOS, REDES Y VENENOS: DETONANTES DE UNA NUEVA PROPUESTA

Científicos como Richard MacNiesh, Kent Flannery y Barbara Pickersgill, quienes se han interesado por los orígenes de la agricultura, consideran que en América existieron cuatro grandes centros de invención independiente, a saber: el valle Tehuacán en México, el Callejón de Huaylas en el Perú, las tierras bajas de la llanura Caribe y del curso

medio del Amazonas, y la región boscosa del oriente de Norteamérica. Otros investigadores, entre los que se cuenta Donald Lathrap, por su parte, se inclinan a pensar que tales procesos de domesticación vegetal, como otros ocurridos en el Viejo Mundo, se derivan de «[...] un patrón único de experimentación neolítica [...]» elaborado en el África, hace 40.000 años, por los portadores de las culturas sangoana y lumpebana. Lathrap rompe con las corrientes que le han prestado atención a las regiones semiáridas de Asia Menor, Mesoamérica y el Perú, y al papel desempeñado por las semillas de trigo y maíz. Su alternativa es la de estudiar, por una parte, a los pobladores ribereños de los bosques tropicales de África y América del Sur, y por otra, trasplantes y plantas como las del calabazo —*Lagenaria siceraria*— y el algodón; los barbacos que se emplean en la pesca y, finalmente, la yuca.

Esta nueva hipótesis tiene a su favor el que con el tiempo y la investigación aumentan el número y la antigüedad de las fechas que atestiguan el poblamiento del continente americano, a partir de las migraciones que entraron por el estrecho de Bering. Hace 20 años era casi impensable que un arqueólogo encontrara en Tibitó restos de mastodontes, caballos y venados, así como la confirmación de que allí existieron cazadores y carniceros. Todo con una edad de 10.000 años a. de C. Entonces, es factible esperar que dentro de otros tantos años la arqueología pueda precisar la edad y las rutas que, por ejemplo, llevaron a la gente desde lugares como las cuevas de Bahía Gloria en el Darién, hasta la costa septentrional del Brasil.

En algún punto de esa amplia región, hace más de 12.000 años, pudo haber ocurrido el contacto con un grupo de pescadores que, al ser arrastrado por una corriente marina, se hubiera extraviado de las costas del África Occidental. En este caso, el reto que se le presenta a la arqueología es el de reconstruir la ruta que pudo haber llevado hasta el curso medio del Amazonas a quienes recibieron la innovación proveniente del contacto transatlántico. Mientras que científicos como Gonzalo Correal se han dedicado a seguirle la pista a piedras talladas en forma de raspadores, o de puntas de lanza y flecha, los pedazos de calabazo y las semillas de algodón constituirán el desafío para las nuevas generaciones de investigadores. Además de un gran ingenio, requerirá técnicas de investigación muy perfeccionadas con el fin de extraer de un suelo caliente, húmedo y ácido muestras de instrumentos y herramientas hechos de materiales vegetales.

El andamiaje de la proposición de Lathrap se fundamenta, primero que todo, en reflexiones motivadas por unos fragmentos de calabazo que, además de ser muy antiguos, aparecen casi simultáneamente en excavaciones arqueológicas de Asia y América. En segundo lugar, ha sido importante identificar al conjunto de factores ambientales que habría dado origen a formas innovativas de utilizar con eficiencia recursos ribereños y selváticos. En tercer lugar, se han hecho análisis sistemáticos de los efectos que esas innovaciones tuvieron sobre el tamaño y los patrones de migración y asentamiento de los grupos que las originaron. El cuarto soporte de la nueva propuesta es el estudio

de las características e implicaciones históricas de los jardines que en la actualidad rodean un sinnúmero de viviendas amazónicas. Finalmente, un quinto pilar es la indagación también histórica referente a la cobertura y firmeza de los vínculos comerciales que —como respuesta a las carencias de cada región— conectaron a la Amazonía con la Orinoquía, las costas peruanas y ecuatorianas y la llanura Caribe.

Uno de los detonantes de esta hipótesis es el calabazo, la enredadera de flores blancas que los botánicos llaman *Lagenaria siceraria*. Su domesticación es tan temprana que fuera del África no ha podido reproducirse sin la ayuda humana. Aún verdes, sus frutos pueden servir de ollas desechables; ya secos se utilizan como recipientes de alimentos y sustancias sagradas, como instrumentos musicales o juguetes. Y lo más importante para el propósito de esta discusión, como flotadores de redes para pescar. El impacto de esta planta sobre el afianzamiento de la agricultura se ha ido deduciendo al considerar que diferentes tipos de calabazos aún hoy en día continúan figurando en los primeros renglones no sólo del inventario de artefactos, sino del simbolismo de las más diversas culturas tanto de este continente, como de Melanesia, del oriente asiático y de África. Adicionalmente, su enorme dispersión geográfica se conjuga con una gran antigüedad. Explica Lathrap:

Siempre que uno se ve frente a frente con un registro arqueológico bien preservado, que además sea indicativo de la forma como la gente habría comenzado a modificar [su entorno para incrementar] la disponibilidad original de especies vegetales, el dato que con mayor

probabilidad encuentra es la evidencia irrefutable de la *Lagenaria siceraria* [...].

Excavaciones llevadas a cabo en la Cueva de los Espíritus de Tailandia indican que allá se cultivaba el calabazo desde hace 10.000 años, fecha que últimamente Harlan ha puesto en tela de juicio. Una edad comparable se ha encontrado para hallazgos de este recipiente en tierras mexicanas como las de la Sierra Madre de Tamaulipas, Tehuacán y Oaxaca. Sin embargo, la *Lagenaria siceraria* más antigua fue hallada en la cueva suramericana de Pikimachay, sobre el valle de Ayacucho. Tiene una fecha de 11.000 años a. C. Otra fecha para este tipo de calabazos es la de 6.000 a 5.000 años a. C. para un lugar cercano a Lima, donde nuevas plantas cultivadas tardarían 2.500 años en aparecer.

Las excavaciones dan otro indicativo importante: a medida que transcurren los años, la gente no sólo les encuentra más usos a los recipientes vegetales, sino que da muestra de apreciarlos más. Esto último se deduce por la creciente complejidad en la decoración de los calabazos. Como las vasijas de origen natural precedieron a las de arcilla quemada, el virtuosismo en las técnicas de incisión antedata al uso del barro.

Además de las preguntas suscitadas por la distribución geográfica, la antigüedad del cultivo del calabazo y su creciente utilización, surge otro interrogante: ¿de dónde se origina? El arqueólogo ya citado sostiene:

Pese a que los dos géneros son bastante distintos, la *Lagenaria siceraria* pertenece a la misma familia botánica de calabazas y ahuyamas, cultígenos del Nuevo Mundo clasificados dentro del género *Cucurbita* [...] [empero], las especies silvestres del género *Lagenaria* son nativas del África [...]. Se dice que hay sólo una especie de *Lagenaria* en el oriente del Brasil, pero no presenta las características del posible ancestro salvaje de la *Lagenaria siceraria* que se cultiva [...]. El calabazo no ha podido establecer comunidades salvajes agresivas ni en Asia, América u Oceanía [...]. Fuera del África, la permanencia de la especie requiere la intervención humana [...]. África se yergue como el centro a partir del cual se propagó el cultivo del calabazo [...].

▪ **PESCADORES AFRICANOS:
¿ANTIGUOS ESLABONES DE
LA NUEVA PROPUESTA?**

Claro que la hipótesis en cuestión reclama saber cómo se difundió el calabazo desde África hacia América en tiempos precolombinos. Y esa explicación respaldada con datos colmados de una ortodoxia arqueología indudablemente aún no se ha dado. Sin embargo, Lathrap cita experimentos realizados por Carter y Whitaker que probarían que a la deriva, arrastrado por corrientes marinas, un calabazo puede llegar desde el África Occidental a la franja de terreno comprendida entre Recife y la boca del Amazonas. Víctor Manuel Patiño concuerda con esta idea cuando

aduce que las semillas de *Lagenaria* tienen tal poder germinativo que podrían comenzar a desarrollarse al terminar la travesía transoceánica. Por su parte, en sus *Fundamentos botánicos de los cultivos tropicales*, Jorge León demuestra que el 93 % de una muestra de semillas de calabazo tuvo una germinación exitosa, después de viajar por agua durante siete meses.

Pero si el calabazo sólo prospera con la intervención humana, alguien familiarizado con siembras tuvo que facilitar el proceso reproductivo. ¿Y cómo se logró? Una contestación quizás resulta teniendo en cuenta que en casi toda la América, en adición a la *Lagenaria*, los totumos —*Crescentia cujete* L. y *Crescentia alata* H. B. K.— se han cultivado y sus frutos también se han empleado como recipientes, cucharas, e instrumentos musicales y ceremoniales. Pero esta respuesta tiene tropiezos porque no hay informes arqueológicos que indiquen si la agricultura y los usos del totumo americano son anteriores a los del calabazo africano. Los datos presentados por Lathrap sólo hacen referencia a la *Lagenaria* arqueológica, lo que no quiere decir que no se hayan sacado totumos *Crescentia* mediante una excavación.

Buscando salidas de este laberinto, otra ruta pareció abrirse al preguntarse qué tipo de gente sería la primera en usar calabazos, y luego tratar de cultivarlos. Lathrap la respondió a partir del marco de referencia ya mencionado: las regiones tropicales húmedas desempeñaron un papel más relevante en la invención de la agricultura que las regiones semiáridas. Este enfoque, unido al origen africano, a

la distribución y a la antigüedad de la *Lagenaria* en Asia y América lo lleva a reflexionar más sobre el proceso evolutivo africano, hasta plantear que si «[...] todos los sistemas agrícolas presentan relaciones históricas por derivarse de un patrón único de experimentación neolítica, [...] voto por África Tropical —como escenario del experimento— [...]».

Esta opinión de Lathrap en parte se fundamenta en las investigaciones de D. G. y Celia Cuoursey, así como en las de Jack Harlan. Los primeros han demostrado, por una parte, que el ñame es un cultivo fundamental en la historia de la agricultura. Y por otra parte que «[...] La sangoana y la lumpebana son las culturas protoneolíticas más antiguas del mundo [...]». El trabajo de Harlan sobre el sorgo también habla de «[...] África como eje temprano de experimentación neolítica[...]».

La totalidad de la hipótesis de Lathrap implica remontarse a un periodo seco ocurrido en África hace unos 40.000 años. Este lento cambio climático habría ido recortando el tamaño de los grandes rebaños de herbívoros que pastaban en las sabanas. Ello, a su vez, dificultaría la sobrevivencia de la gente, parte de la cual tendría que haberse alejado de los territorios donde tuvo lugar la evolución del género humano.

Las franjas de bosque húmedo a lado y lado del río Congo surgieron como alternativa para asegurar la sobrevivencia. Formaban un territorio de riquezas abundantes. Estas, empero, eran de una naturaleza radicalmente diferente a las de las llanuras abiertas. No sobra recalcar que debido a la frondosidad del follaje arbóreo, los suelos de

las selvas tropicales son pobres en pastos y por lo tanto no pueden sustentar rebaños de herbívoros. El aprovechamiento de los recursos de ríos y terrazas aluviales requería nuevas adaptaciones.

Uno de los cambios fundamentales consistió en el desarrollo de tecnologías aptas para derribar animales más pequeños y elusivos que los de las llanuras. Otro, y quizás más importante, en el mayor énfasis dado a recolección y pesca. La recolección posiblemente le permitió a la gente el familiarizarse con el nuevo entorno y por lo tanto identificar las propiedades de diferentes especies vegetales. Entre ellas figurarían el poder narcótico de los barbascos, la flotabilidad de los calabazos y la resistencia de las fibras de algodón cardado.

Entre los retos enfrentados por estos pescadores tempranos debió encontrarse el de la escasez de las plantas que les permitieran adormecer los peces y hacer redes con sus líneas de flote y de sumersión. Como se sabe, las selvas tropicales húmedas presentan una gran variedad de especies vegetales y animales. Estas, sin embargo, se encuentran dispersas sobre grandes áreas. Así, es posible que después de haber encontrado, por ejemplo, una ceiba, haya que internarse varios kilómetros bosque adentro, antes de encontrar otra. Lo mismo debió suceder con algodón, calabazos y barbascos.

▪ UN JARDÍN A LA ORILLA DEL RÍO

En el modelo propuesto por Lathrap este tipo de escasez es básico dentro del largo proceso de domesticación de especies vegetales. Parecería incontrovertible el argumento de que los africanos en cuestión habrían comenzado a sembrar lo que les costaba trabajo conseguir, y no lo que encontraban con facilidad. El sembrar, por su parte, se hacía posible porque la explotación de recursos ribereños ya había introducido cambios radicales en la organización del tiempo de la gente. Dada la abundancia de proteínas, los miembros de estos grupos tendrían que moverse menos para asegurar su sustento.

En estas culturas africanas, a las que podría denominarse *protoanfibias*, su mayor sedentarismo dependió de la abundancia de recursos acuáticos y terrestres. Los primeros capturados mediante una tecnología eficiente de cordeles, flotadores y barbascos. Los segundos obtenidos sin necesidad de largas expediciones de recolección. Ambas innovaciones, así como la forma de asentamiento, debieron implicar una disminución considerable en la mortalidad infantil. Con un mayor número de niños sobrevivientes, las tasas de crecimiento poblacional aumentaron y con ellas las exigencias sobre los recursos del medio.

Disminuidos estos a un nivel que comprometía la sobrevivencia del grupo, era necesario buscar otro lugar donde asentarse. Cuando el crecimiento de la población superó la capacidad sustentadora del entorno, las diferentes agrupaciones comenzaron a dividirse y a dispersarse.

Quienes emigraban en busca de nuevas riberas que explotar ya lo hacían de una manera no vista antes. En sus balsas hechas de calabazos enormes o en sus canoas, además de algunos enseres domésticos, embarcaban semillas de *Lagenaria*, algodón y barbasco. Como explica Lathrap, las plantas ya habían domesticado a la gente.

El periodo seco, claro está, no se prolongó de manera indefinida. Sobrevinieron épocas más húmedas; el cinturón boscoso del Congo se expandió, y la gente protoanfibia tuvo nuevas áreas de ocupación. Así debió alcanzar, primero las selvas húmedas del occidente; luego las costas senegalesas. Siendo este el escenario de arranque casual que a una fracción de ella la llevaría hasta la franja costera comprendida entre Recife y la desembocadura del Amazonas: ¿una o más canoas de pescadores —hombres y mujeres— con redes y semillas, quizás buscando nuevas terrazas que colonizar, fueron arrastrados por corrientes marinas?

Lathrap admite que el contacto transatlántico África-América es quizás el talón de Aquiles dentro de esta gran cadena de hipótesis. Sin embargo, no lo desecha porque no considera casual la ocurrencia de tres fenómenos. Del primero, ya hemos hablado: se trata de la presencia temprana en América de una planta que sólo en África se da silvestre y que en adición sólo puede prosperar cuando la gente cuida de ella: *Lagenaria siceraria*. El segundo consiste en que «[...] hoy por hoy está claro que el diploide del Viejo Mundo que aparece como padre de los algodones amfidiploides cultivados en el Nuevo Mundo es de procedencia africana y no asiática [...]», y el tercero tiene que ver con

el lugar preferencial que calabazos, algodón y barbascos ocupan dentro de los jardines que rodean la casi totalidad de las viviendas localizadas en la cuenca amazónica.

Estos jardines han llamado la atención de un sinnúmero de especialistas. Son quizás el mayor indicativo de que la gente de la Amazonía y la Orinoquía ejerce un gran profesionalismo en botánica. No es extraño que incluyan más de 200 especies distintas de árboles de sombra y plantas decorativas; tinturas como el achiote y la genipa; frutales como la papaya; palmas apreciadas como la del chontaduro; diferentes clases de tabaco; algodón, lianas alucinógenas; diferentes tipos de barbascos, calabazos y totumos.

Junto con embarcaciones eficientes y técnicas de pesca bastante elaboradas, el jardín ribereño habría sido introducido hace unos 15.000 años por los representantes de la cultura protoanfibia llegados del África. En principio, los cultivos útiles para el pescador habrían dominado la escena. Empero, esas tres plantas serían suficientes para alterar radicalmente el balance entre población y recursos costeros. Ello quizás impulsó migraciones y colonizaciones que —como las ya descritas para la hoya del Congo— habrían llevado a la gente por el curso del bajo Amazonas. Allí los rebalses pudieron haber facilitado el florecimiento de una cultura anfibia. Por su parte el mayor sedentarismo habría permitido aumentar el inventario de especies de los jardines.

▪ LLANURAS SECAS Y BOSQUES FRAGMENTADOS

El proceso evolutivo que dio origen a la cultura de selva tropical, sin embargo, no fue lineal. Al presentar un conjunto de evidencias etnográficas y arqueológicas compatibles con el modelo de fragmentación selvática, Betty Meggers se refiere a dos periodos secos que afectaron las tierras bajas de América del Sur. El primero de ellos se inició hace 12.000 años y el segundo hace 4.000. Al fundirse parte de la capa polar, subió el nivel del mar, afectando las riberas amazónicas localizadas aguas arriba. Los rebalses y terrazas aluviales del bajo Amazonas progresivamente fueron quedando cubiertos de agua. Adicionalmente, amplios callejones de sabana habrían invadido los bosques tropicales. Los efectos sobre poblaciones ya sedentarizadas debieron ser dramáticos. Una vez más, la reacción debió consistir en emigrar con mallas, semillas y esquejes en busca de riberas explotables mediante la combinación de pesca y jardines.

Las canoas y la magnitud de la red fluvial que interconecta a la cuenca amazónica con extensos territorios localizados al norte y al sur, abrieron un amplio horizonte de colonización. El canal del Casiquiare tuvo que servir de puente con la Orinoquía, integrándola a este amplio panorama, junto con la llanura Caribe.

Esta última región, así como la del curso medio del Amazonas, fueron para Lathrap epicentros de otras verdaderas

revoluciones neolíticas debido al cultivo de la yuca. Si a los datos de Lathrap les agregamos los de otros especialistas, nos hallamos frente a fenómenos que difícilmente han podido ocurrir por causalidad.

De acuerdo con Meggers, hace cerca de 5.000 años, y por segunda vez, las selvas tropicales húmedas habrían comenzado a quedar reducidas a enclaves discretos, rodeados de sabanas. La existencia de estos abrigos se ha inferido al estudiar la distribución de ciertas especies animales y vegetales que, al no haber podido sobrevivir en las llanuras, buscaron amparo en las áreas que mantuvieron su cobertura boscosa.

De los 16 refugios sugeridos por la distribución de los árboles leñosos, y de mariposas como las *Heliconius*, dos se localizan en el Bajo Magdalena y otro en el curso superior de los ríos Ucayalí, Purús y Madeira —margen izquierda—. Los estudios realizados por Ernest Migliazza indican que en tanto que la primera región colinda con el frente norteño, a partir del cual se propagó una rama de lenguajes pertenecientes al tronco arawak, la segunda coincide con un centro meridional de dispersión de idiomas afiliados con el mismo tronco.

El mismo investigador muestra que los hablantes de otros idiomas también parecen haberse aferrado a los enclaves selváticos, mientras duró la sequía. Hacia el año 5.000 antes del presente, quienes hablaban panoano se concentraron en el Alto Ucayalí, cerca del refugio donde los arawak del sur también buscaron amparo. Por la misma época, los hablantes de lenguas que hoy se consideran afiliadas

al tronco tupí se agruparon en otro territorio que aparentemente no perdió su cobertura forestal y que estuvo delimitado por la ribera derecha del río Madeira y sus tributarios el Jiparaná y el Aripuana. Otro refugio fue el de las Guayanás, tierra de los hablantes de idiomas caribes.

En otras palabras, los cambios sufridos por el clima afectaron la composición de las tierras bajas de la llanura Caribe, la Orinoquía y la Amazonía y, por lo tanto, las posibilidades de expansión de las culturas anfibias, así como la diferenciación y distribución de los idiomas aborígenes de América del Sur¹.

▪ CAZABE, FARIÑA Y COMERCIO

La nueva sequía encontró unas tierras bajas tan pobladas que la emigración no fue panacea para resolver el problema de la insuficiencia de medios de sobrevivencia. Hace 4.000 años mucha gente ya portaba una cultura de selva tropical, dependiente de las zonas ribereñas y de prácticas

¹ A partir de 1984, la investigación etnolingüística colombiana entró en una nueva etapa debido a la creación de dos programas de posgrado en las universidades de los Andes y Nacional. El pénsun del primero requiere que los estudiantes intercalen dos meses de investigación de campo por cada periodo de clases, seminarios y talleres. De esta manera, para 1986 el acervo de estudios fonológicos y morfosintácticos contará con los aportes que aparecen resumidos en el siguiente cuadro:

agrícolas bastante elaboradas. En la Orinoquía y la Amazonía, a medida que las sabanas se extendían, se hacían más escasos los territorios de caza y pesca. Al aumentar la competencia, la gente comenzó a guerrear intensamente. Unos por el acceso a un territorio; otros para defenderlo.

En la llanura Caribe, sin embargo, la abundancia de terrazas aluviales, ciénagas, caños, lagunas y esteros continuó siendo fuente de proteínas y grasas animales. Este privilegio debió traducirse en una menor intensidad de conflictos territoriales, la cual, a su turno, explicaría la vocación no militarista de cacicazgos como los zenúes que florecerían en esas tierras siglos más adelante.

Idioma	Localización	Familia lin.	Investigador
Achagua	Meta	Arawak	Miguel A. Meléndez
Guayabero	Guaviare	Guahibo	Nubia Tobar
Macú	Vaupés	Macú	Leonardo Reina
Ticuna	Amazonas	Independiente	María Montes
Bora	Amazonas	Bora	Rosa Escobar
Carijona	Caquetá	Caribe	Camilo Robayo
Coreguaje	Putumayo	Tucano occidental	Jaime Chacón
Paez	Cauca	Macrochibcha	Rocío Nieves Abelardo Ramos Marcos Yule
Guambiano	Cauca	Macrochibcha	Beatriz Vásquez
Waunaná	Chocó	Chocó	Gustavo Mejía
Emberá	Chocó	Chocó	Mario Hoyos
Kuna	Chocó	Chibcha	Rito Llerena José Gallego
Arsario	Sierra NSM	Chibcha	María Trillos
Kogui	Sierra NSM	Chibcha	Carolina Ortiz

Lo anterior no implica que las tierras bajas de la costa Atlántica hubieran estado del todo exentas de luchas por controlar riberas y terrazas. Allá, como en la región amazónica y en los Llanos, quienes fueron desplazados o quienes no pudieron afincarse en las orillas cerca de las cuales se pudiera cultivar, volvieron a tomar el hilo de la recolección, de la caza y la pesca que antes había dominado la totalidad de sus economías. Unos lo hicieron penetrando la selva, como lo atestiguarían las actividades económicas de los makúes del Vaupés. Otros, de cuya adaptación darían fe los cuibas de la Orinoquía, moviéndose en sus canoas ágilmente por los ríos; haciendo campamentos temporales para capturar animales de tierra y agua, e irse tan pronto como las faenas dejaran de ser lucrativas. Un tercer grupo estaría representado por aquella gente de la llanura Caribe que como la de la isla de Salamanca se especializó en el manejo de recursos anfibios².

² La hipótesis de Lathrap sugiere que los grupos desplazados perdieron su acceso a las riberas amazónicas. Dentro de ese enfoque, el haber sido vencidos, así como el haber tenido que adaptarse a sobrevivir en las áreas interfluviales, explicarían por qué en la actualidad los agricultores ribereños tratan a los cazadores de la selva como sus inferiores. Véase: Lathrap Donald, 1973, «*The "hunting" economies of the tropical forest zone of South America: an attempt at historical perspective*», en *Peoples and Cultures of South America*, págs. 83-97, edición preparada por Daniel R. Gross, Nueva York: Doubleday / The Natural History Press.

Sin embargo, para Stephen Romanoff la etnohistoria de la Amazonía peruana no indica que la escasez de recursos alimenticios hubiera sido el motor de guerras que desembocaron en el

Los 3.115 años de edad que tienen los budares de Malambo nos indican que posiblemente este periodo de tensiones y estrecheces contribuyó a la consolidación de los sistemas agrícolas basados en el cultivo de la yuca brava. Para Lathrap, en este evento podemos reconocer otra revolución neolítica, caracterizada por tres fenómenos interrelacionados: «[...] (1) profundas modificaciones botánico-genéticas; (2) total reorganización de las actividades humanas, y (3) evidentes desbalances demográficos [...]».

Este gran cambio era el efecto de un proceso de experimentación largo y complejo, cuyos orígenes se remontan al patrón protoneolítico africano de hace 40.000 años, al cual ya hicimos referencia. De acuerdo con una conversación

desplazamiento de unas sociedades por parte de otras. Esos datos más bien muestran que tales conflictos han sido consecuencia de las alianzas practicadas por los indígenas con misioneros y caucheros. Donde esos pactos han perdurado, los grupos desplazados sí han quedado marginados de las riberas. No obstante, en otros tiempos y lugares se han gestado balances demográficos y políticos, gracias a los cuales las sociedades interfluviales han recuperado sus opciones de explotar los recursos ribereños.

Romanoff vendría a sumarse al conjunto de antropólogos que en Colombia estaría representado por Manuel José Guzmán y Roberto Pineda Camacho. Como se explica más adelante en el capítulo 3, este grupo de especialistas en la Amazonía insiste en que el poder disruptivo de las relaciones de los indígenas con Occidente ha sido tan temprano, difundido y profundo que de no sopesarse en cualquier hipótesis puede llevar a serias malinterpretaciones. Véase: Romanoff, Stephen, *Matses adaptation in the Peruvian Amazon*, 1984, Nueva York: Columbia University, Tesis doctoral.

telefónica sostenida con el propio Lathrap en marzo de 1985, en América esa gran transformación habría comenzado entre los años 6000 y 5000 a. C. Ello a juzgar por las fechas de 4000 a. C. arrojadas por excavaciones que evidencian patrones agrícolas bien definidos. Tal es el caso de Valdivia, sobre una terraza aluvial de la costa ecuatoriana, y el de Monsú en la llanura Caribe colombiana. Los resultados de esta última investigación, llevada a cabo por Gerardo Reichel-Dolmatoff, están próximos a publicarse.

Los continuos ensayos con un creciente número de plantas en los jardines ribereños le habrían permitido a la gente identificar un grupo de cultivos muy eficientes. Llevados a terrenos de mayor extensión y demostrada efectividad del sistema, el paso de tumbar monte, lejos de la casa, y sembrar una cantidad aún mayor de los cultivos seleccionados, era de esperarse. En el caso de la yuca, en el transcurso de la experimentación para obtener una mayor producción, habría ocurrido la mutación responsable no sólo de la calidad y cantidad de almidones, sino del glucósido que se vuelve venenoso al oxidarse.

El arraigo del cultivo de este tubérculo estimuló la diferenciación social. En su estudio sobre los calabazos, Lathrap dice:

Deseo hacer hincapié en que el uso de la yuca amarga para producir casabe y fariña no nos indica la existencia de una economía de subsistencia, sino la de una economía agrícola intensiva que produce cantidades apreciables de comida para alimentar extensas redes comerciales [...]

La meta del intercambio era la adquisición de proteínas animales que balancearan dietas centradas en los carbohidratos del cazabe y el maíz. Entonces, se van gestando ciertas simbiosis tan estrechas y durables que fueron observadas en el siglo XVIII por estudiosos como Humboldt, en el caso de las de los agricultores achaguas con cazadores guahibos en los Llanos Orientales. O por investigadores contemporáneos, como las de los tucanos cultivadores de yuca con los makúes, especialistas en caza y recolección dentro de la selva. Para el año 1200 a. C., estas redes comerciales ya enlazaban lugares tan distantes como la costa central del Perú y la Amazonía. Los mercados de la Orinoquía, descritos en el segundo capítulo de esta publicación, no sólo ponían en contacto a gente venida de las Antillas con los sikuanis, sino que se fundamentaban en un sistema monetario que perduró hasta bien entrada la Colonia.

A medida que se consolidaban, las relaciones de intercambio abrían la posibilidad de acumular excedentes. Era frecuente que estos se emplearan para constituir un pie de fuerza para la conquista territorial. Lathrap señala cómo los mundurukúes del Brasil, con base en envíos de cazabe y fariña, lograron mantener a cientos de soldados peleando lejos de casa. En tiempos de paz, los soldados le ofrecían al cacique la posibilidad de instaurar sistemas de tributación forzada.

Hacia el año 1500 a. C. este proceso expansivo recibió un impulso adicional. A medida que aumentaban las lluvias, las grandes masas selváticas se reconstituían. La ramificación lingüística de cada uno de los troncos más

importantes de América del Sur coincide con el avance de la frontera boscosa. Hasta hace unos 3.500 años, la gente se aferró a los enclaves. A partir de entonces, y a medida que los oasis de selva se reintegraban unos con otros, aumentaron las migraciones y por lo tanto la diversidad lingüística.

▪ LOS PANZENÚES: INGENIEROS HIDRÁULICOS

Se puede inferir que 300 años después de que la agricultura de la yuca se hubiera consolidado en Malambo, la gente de Momil adoptó el cultivo del maíz. Otras etnias de los valles bajos del Magdalena, Cauca, Sinú y San Jorge siguieron este ejemplo.

Vulnerable a las fluctuaciones fuertes en humedad y temperatura, en comparación con la yuca, la nueva cosecha también presentaba la desventaja de extraer del suelo una mayor cantidad de nutrientes. Requería mayores inversiones en la programación, a vigilancia y el desyerbe de cada siembra. Empero, no precisaba de inversiones sustanciales de trabajo comunitario para almacenarse indefinidamente y no por periodos limitados.

Desde el punto de vista nutricional, el maíz también presenta ventajas. Por lo general el cultivo de esta semilla no entra solo, sino acompañado del de otras plantas. Entre ellas se destaca el frijol. La combinación del uno con el otro en la dieta representa un balance adecuado de harinas y

proteínas vegetales. De esta forma, es posible que aumentara la autonomía de la gente con respecto a los recursos animales del medio lacustre y, nuevamente, creciera el tamaño de la población. Por otro lado, ofrecía avenidas más eficientes de acumulación que aumentarían el poder de los caciques y, por lo tanto, la capacidad de intensificar y redistribuir la producción, así como la de movilizar la población.

Una vez más, se planteaba el problema de unas sociedades que por su crecimiento tenían que hacerse a más tierra. Hace 14.000 años, cuando calabazos, redes y venenos aumentaron la eficiencia de la captura pesquera, la gente colonizó las terrazas aluviales no sólo para beneficiarse de los recursos anfíbios, sino para cultivar las plantas útiles para la pesca. 9.000 años más tarde, las tierras volvieron a escasear por efecto de la menor intensidad de las lluvias. Entonces se recurrió a la guerra. Resultaba más económico ganar un combate que —con herramientas poco eficientes— abrir un claro para hacer un jardín. Transcurridos otros 2.000 años, la yuca permitió aprovechar mejor las tierras de cultivo y almacenar excedentes que podían intercambiarse por proteínas animales. Esas transacciones elementales cimentaron la formación de complejas redes de intercambio sin las cuales era indescifrable la naturaleza de las culturas de selva tropical. Al principio de la era cristiana, para resolver el problema del balance entre la gente y su medio, se formuló una solución que no había sido contemplada hasta entonces: organizar complejos esquemas de trabajo para quitarle tierras al agua, mediante obras de ingeniería.

Además de ganarle la batalla a las inundaciones anuales, el manejo hidrológico busca unos mecanismos que permitan la utilización del líquido donde y cuando se necesite. La primera meta exige la construcción de canales de desagüe y terraplenes que se eleven bien por encima del nivel de las aguas. Para la segunda, es imperativo hacer represas y canales de irrigación.

Indígenas panzenúes construyeron todo esto en la depresión momposina. De acuerdo con Clemencia Plazas y Ana María Falchetti de Sáenz, esa región, «[...] con su fauna acuática de gran riqueza y variedad, constituye el delta interno más altamente desarrollado para la pesca en América del Sur [...]». La cita del geógrafo James Parsons en el sentido de que «[...] existen pocos lugares sobre la tierra con una mayor abundancia de aves acuáticas durante todo el año [...]» está ricamente respaldada por la extraordinaria evidencia arqueológica de la fauna en la orfebrería Sinú, descrita por Anne Legast.

Es irónico que hoy por hoy el manejo que se hace de esta amplia zona —ignorando las soluciones tecnológicas precolombinas a la geografía de la región— no permita mantener ni una centésima parte de la población que los panzenúes mantuvieron hace 5 siglos. Y que, por el contrario, con esa ignorancia, terratenientes contemporáneos hayan dinamitado y destruido partes esenciales del sistema de drenaje. Un sistema cuyas líneas aún son claramente visibles en las aerofotografías del valle.

Estamos hablando de un logro tecnológico consistente en un complejo de caños, jarillones, plataformas y

camellones que cubre 200.000 hectáreas «[...] desde la región de Tierra Santa, al sur, casi hasta [la] desembocadura [del San Jorge] en el Magdalena [...]». Tres caños que corren paralelos al río San Jorge forman la médula del sistema de drenaje. El primero de ellos, llamado Carate, sobre la margen izquierda desagua fundamentalmente en cuatro grandes cuerpos de agua, las ciénagas de San Antonio, Florida, La Cruz y San Marcos. Los otros dos, denominados San Matías y Rabón, llevan el agua a las ciénagas de La Hormiga, Los Patos, Grande y del Tiesto. Perpendicular a los caños construyeron un complejo de canales. Separados por distancias de 10 metros, forman grandes abanicos, cuando el caño describe curvas cerradas.

En la proximidad de las ciénagas, el número de canales se multiplicaba. Los unos se iban entrecruzando con los otros, «[...] formando patrones de espina de pescado que se repetían a lado y lado del caño [...]». Y, en algunas áreas, ya al final corren «[...] largos canales terminales que distan hasta 2 km del caño principal [...]». Durante los veranos, el sistema permitía conducir hacia los sembrados el agua almacenada en las ciénagas.

Para utilizar las tierras sumergidas, los panzenúes construyeron terraplenes de 30 a 70 metros de longitud. Unos, al situarse en paralelo con otros tres o cuatro y al ser interceptados por otro, formaban cuadernas similares a las de un tablero de ajedrez. Otros iban intercalados con zanjas y promontorios, y un tercer grupo estaba rodeado de canales curvos para cambiar el curso de las aguas.

▪ ARQUEÓLOGOS, CACIQUES Y CACICAZGOS

Además de un intrincado manejo hidráulico, esta red de conductos y terrazas tenía la meta de aprovechar al máximo los fértiles sedimentos andinos arrastrados por el río San Jorge y depositados por las corrientes lentas. Esta combinación de ingeniería civil y agronomía resultó en lo que podría considerarse como una gigantesca fábrica de alimentos dentro de los cuales se destacaban la yuca, el bagre seco y la hicoitea. Empero, una larga lista de frutas, así como bocachicos, iguanas, cocodrilos, pavos, perdices, conejos, dantas, pecaríes, venados y manatíes, entre otros mamíferos, aparecían en renglones prominentes de la economía local. La gente panzenú hizo una óptima utilización de los canales no sólo en faenas de pesca que la llevaba lejos de su vivienda, sino para iniciar una verdadera industria de piscicultura. En efecto muchos canales próximos a las casas fueron usados como criaderos de peces.

Plazas y Falchetti de Sáenz estiman que este sistema agrícola y pesquero multiplicaba por 12 y hasta 14 veces la capacidad sustentadora de la agricultura de tumba y quema. Esto quiere decir que los panzenúes estaban en capacidad de alimentar 1.000 personas por cada kilómetro cuadrado. Como en realidad el área no presentaba una densidad de población tan alta, se concluye que sus habitantes eran unos productores profesionales de alimentos, y que estos se exportaban a otras regiones.

No fue por casualidad que los panzenúes ejercieron esta función especializada. Hacían parte de una unidad sociopolítica mayor, dentro de la cual otras agrupaciones ocuparon determinadas posiciones y desempeñaron papeles específicos. Los zenufanas del río Nechí y del Bajo Cauca tenían la categoría más elevada quizás porque dominaban un territorio muy rico en oro. Desempeñaron el papel de productores y exportadores de materias primas, entre las cuales, como es lógico, el oro era primordial. Los finzenúes, del valle del Sinú entre Montería y San Andrés, se situaban en la posición intermedia. Descollaban sus orfebres, entre quienes eran particularmente apreciados los de Betancí. La calidad de sus tejidos fue otra característica que afianzó su prestigio.

Según las citadas arqueólogas, el gobierno de estas tres regiones dependía de «[...] tres caciques mayores, pertenecientes posiblemente a un mismo linaje [...]», estos, a su vez, dominaban «[...] una serie de poblaciones menores regidas por caciques subalternos [...]». Los últimos recaudaban tributos que, cuando eran en especie, iban a parar a despensas construidas alrededor de las casas de los caciques principales en pueblos como los de Finzenú y Ayapel.

Tanto las crónicas como los datos arqueológicos y la iconografía hablan poco de una clase militar. En cambio, templos, centros ceremoniales y fastuosos entierros son indicativos del protagonismo de sacerdotes y religión en la vida de los zenúes. Los adalides sociopolíticos obraron como lo han hecho sus contrapartes en el resto del mundo: intensificaron la producción a costa del bienestar de unos

súbditos que debían de ser apaciguados y reconfortados con la esperanza de reivindicarse en la vida eterna.

Hemos indicado que al poder almacenarse, la fariña, el cazabe y el bagre seco fueron el alma del sistema comercial de la selva tropical y, aún más, ocuparon un papel destacado en la proyección del sistema cacical de los zenúes. Esta evidencia parecería contradecir el punto de vista de autores como Marvin Harris o Gerardo Reichel-Dolmatoff, para quienes el afianzamiento de la agricultura del maíz aumenta el poder de los caciques y por lo tanto el tamaño y la complejidad de la unidad sociopolítica a su cargo. En realidad, la información presentada aquí lo precisa.

Veamos. La complejidad y la jerarquización sociales no surgen automáticamente por acumulación de excedentes agrícolas. Según Edward Lanning, hacen parte de procesos de crecimiento y concentración de una población. La expansión demográfica, a su vez, está íntimamente ligada con innovaciones tecnológicas y agronómicas que permiten aumentar la producción de calorías y proteínas dentro de cada unidad de explotación.

En el caso de la región que nos ocupa, tales incrementos estuvieron ligados a la interacción de personas que pertenecían a sistemas ecológicos y culturales muy diferentes. Fue así como se especializaron; los unos en la producción de harinas y almidones: los otros en la de carne de animales. Esa especificidad de actividades económicas cimentó intrincados sistemas de intercambio comercial que, a su turno, abrieron la oportunidad para la acumulación de riqueza. Quienes pudieron «amasar

un capital», obtuvieron poder para movilizar a sus súbditos ya fuera para intensificar y redistribuir la producción o para construir obras complejas. Así se fueron gestando unas relaciones sociales que ya no se fundamentaban en el parentesco y que permitían integrar entidades sociopolíticas cada vez más grandes.

Es frecuente que se afirme que el profesionalismo en ingeniería hidráulica surge cuando se han llenado estos prerequisites. No es fácil concebir toda la movilización laboral necesaria para hacer construcciones complejas sin la existencia de cuerpos especializados en administración, supervisión y gobierno. El caso del Bajo San Jorge, sin embargo, crea inquietudes. Vale recordar que el cultivo de la yuca se originó dentro de economías anfibia asentadas sobre terrazas aluviales. Por su parte, Plazas y Falchetti de Sáenz explican que «[la yuca es sensible] [...] a las inundaciones y su cultivo está asociado generalmente con la construcción de montículos artificiales, que permiten mantener las raíces por encima del nivel de las aguas».

Entonces, es posible que el surgimiento de una cultura orientada hacia la solución de problemas hidráulicos no sólo dependa de la jerarquización social. Parecería de suma importancia la práctica en la construcción de drenajes y terraplenes, como respuesta a grandes conjuntos de observaciones sobre el crecimiento de la yuca y a experimentos para lograr un máximo éxito después de cada siembra.

Las cadenas de relaciones sobre las cuales hemos venido hablando no son excepcionales. En una publicación de 1978, Arocha demostró que la interacción entre

ecosistemas radicalmente diferentes también explicaría el surgimiento de la federación Tairona en la Sierra Nevada de Santa Marta. Allí fueron evidentes los efectos de los vínculos entre un ambiente que les sirvió de apoyo y de canal comercial a etnias de pescadores, como la chimila y la guanebucán, con un segundo entorno que se prestó para el surgimiento de un pueblo posiblemente especializado en el cultivo de la yuca. Existe la tendencia de presentar a los taironas como habitantes de las montañas de la Sierra. También, como productores de maíz mediante terrazas de cultivo, canales de irrigación y otras obras de ingeniería. Se sabe, sin embargo, que tardíamente esta etnia se alejó de sus tierras bajas. Por otra parte, los koguis, señalados por su propia historia oral y por los estudios etnohistóricos de Reichel-Dolmatoff como los descendientes más directos de los taironas, detentan jerarquías dentro de las cuales descuellan los linajes dueños de la yuca, de la tierra donde esta se cultiva y de los animales que se alimentan de ella. Además de la organización social, la mitología kogui le da un gran peso al cultivo de raíces.

Los datos de Carlos Angulo Valdés, para la Ciénaga Grande hablan de gente anfibia que se dedicó durante 12 siglos a la explotación de recursos acuáticos y que suplió el resto de sus necesidades mediante el comercio. De esto último, dice este arqueólogo, dan fe las piezas de cerámica tairona, cuya perfección y finura no corresponden a las características de una cultura anfibia que, además, parece haber estado subyugada militarmente por la gente de la Sierra.

Los tratos entre proveedores de proteínas y productores de cosechas vegetales también explicarían desarrollos ocurridos más allá de la llanura Caribe. Tal es el caso de los cacicazgos de los gorriones y de los liles que vivieron cerca de lo que hoy es Cali. En esa área, obras para controlar inundaciones y regar cultivos también aparecen en un extremo. Y al otro, las barbacoas para secar pescado; artes complejas para lograr capturas óptimas y serios intentos por fomentar el desarrollo de las especies acuáticas. Gorriones y liles fueron gente excepcional además, porque parece que no estuvieron involucrados en el continuo guerrear de los demás cacicazgos del valle del Cauca. Sus vidas tampoco parecen haber girado alrededor de rituales canibalísticos, como sí sucedió entre otros caramantas, los picaras, los dabeibas y otros cacicazgos situados al norte de lo que hoy es Cali. Los territorios de estos últimos coincidieron con regiones que no eran muy ricas en animales de presa y que por lo tanto eran escenario de encarnizadas competencias por controlar las fuentes escasas de proteínas animales.

▪ EL LEGADO DE LA SELVA TROPICAL

Dada esta gran actividad transaccional, no es fácil entender por qué para Reichel-Dolmatoff es tan sólo a partir de la era cristiana que los habitantes de la región andina vuelven

a debutar en los grandes actos de la polución sociocultural colombiana. En el ensayo preparado para el *Manual de historia de Colombia*, él opina que la colonización de lugares como el Macizo Colombiano o el Valle del Cauca tuvo que esperar hasta que se arraigara la agricultura del maíz.

Dentro de este proceso, San Agustín habría desempeñado un papel fundamental no sólo sirviendo de transmisor del legado de la selva tropical, sino permitiendo la magnificación de este. Veamos. Para ese autor, el surgimiento de San Agustín es testimonio fehaciente del origen selvático de los cacicazgos. Argumenta que el sitio no sólo está localizado cerca del paso más bajo entre la Amazonía y los Andes, sino que su estatuaria retrata animales e indumentarias que no encajan dentro de un medio localizado a 1.800 metros sobre el nivel del mar. Dice que en la escultura y en la cerámica se observa una gran persistencia de jaguares, anacondas y otros animales del bosque húmedo. La relevancia de estas figuras en los trabajos de alfarería y orfebrería de otras culturas añadida a la amplia difusión de prácticas, como la de usar alucinógenos, son para Reichel-Dolmatoff evidencias del impacto de San Agustín sobre montañas y valles andinos.

Otro argumento esgrimido en favor de esta opinión es que la ocupación de San Agustín no fue permanente. Está conformada por olas de migrantes. Algunas de esas olas —en su opinión— se originaron en México y Guatemala y tuvieron el efecto de transformar la cultura de selva tropical en aquella que daría origen a las federaciones de aldeas taironas y chibchas.

Coherente con una visión difusionista del desarrollo cultural, este planteamiento, sin embargo, no responde por qué en la región andina no se ha encontrado un registro arqueológico que evidencie la transformación de una economía yuquera en una maicera. Testimonio que, como ya indicamos, sí aparece en Momil, sobre el Bajo Sinú. Claro que su fecha —700 a. C.— es bastante tardía, si se la compara con los 3500 a. C. indicativos del arraigo de la agricultura de semillas en Valdivia, cerca de la costa ecuatoriana.

Para Reichel-Dolmatoff, esta demora obedeció a que las proteínas animales y las grasas suministradas por esteros, lagunas, ciénagas, canales y ríos, añadidas a las calorías producidas por los tubérculos, satisfacían los requerimientos de la población. Desde su punto de vista, la abundancia del primer conjunto de recursos, sin embargo, comenzó a disminuir. Y el clima se hizo más húmedo, facilitando lo que para él serían las condiciones aptas para la propagación del maíz.

Si bien esta propuesta se ajusta a los datos arqueológicos disponibles hasta los finales del decenio de 1970, no responde a cabalidad por qué solamente a partir del siglo VIII a. C. la comunicación entre los Andes y la costa Atlántica se acelera de un modo inusitado. No se sabe por qué durante los 28 siglos anteriores los contactos fueran tan infrecuentes que ni siquiera hubieran permitido la propagación de un cultivo con las ventajas del maíz.

Empero ejercicios de reflexión de los arqueólogos empezarían a ofrecer hipótesis alternas. Una de ellas habla

de redes que conectaron a la selva tropical con Valdivia y a este sitio con los Andes ecuatorianos y colombianos; también se refiere al florecimiento cultural ocurrido principalmente en el valle del Cauca; fija su fecha para el año 1000 a. C., e insinúa que fue interrumpido abruptamente por una serie de cataclismos volcánicos.

Recientemente, Donald Lathrap, John Isaacson y Colin McEwan dieron a la luz pública un escrito que trata de resolver algunas incógnitas planteadas por la alfarería de los quimbayas, comparándola con la de la gente que se asentó cerca a Quito. La publicación anota cómo en 1979 Isaacson identificó un estrato exento de materiales arqueológicos, formado por cenizas volcánicas. Localizado en el sitio denominado Nueva Era sobre la vertiente occidental de los Andes ecuatorianos, de acuerdo con su descubridor, parece no representar algo aislado, sino un fenómeno que se repitió hasta el norte de Colombia.

Las cenizas volcánicas separan dos estratos de gran riqueza cerámica. El primero, con fechas que oscilan entre los 500 y los 1500 años a. C., presenta materiales que resultaron ser *cerámica marrón incisa*, tipo muy difundido en Colombia y Ecuador del cual hacen parte las piezas quimbayas clásicas. El otro estrato dio otros tipos de cerámica con fechas de 800 a 1600 d. C.

De acuerdo con el escrito en cuestión, estas comparaciones estilísticas sugerirían que la cerámica marrón incisa no data de los años 400 a 800 de nuestra era. Aceptada por un gran número de científicos, esta fecha fue suministrada por Vicente Restrepo. A finales del siglo pasado,

por encargo del Gobierno colombiano, este coleccionista llevó al extranjero un buen número de piezas de oro y cerámica quimbaya, para ser exhibidas en dos ferias internacionales: la World's Columbian Exposition de Chicago, celebrada en 1896, y en 1892, la Exposición Iberoamericana de Madrid, cuyos materiales hacen parte del llamado *Tesoro de los Quimbaya*. La parte de la colección que quedó en Chicago, pasó al Field Museum donde ahora es objeto de estudio.

De ser demostrados para Colombia, los hallazgos de Isaacson significarían no sólo una revaluación total de edad de la cultura quimbaya, sino que «[...] hacia el año 1000 a. C., en el valle del Cauca se producía la metalurgia más avanzada del Nuevo Mundo [...]». Sin embargo, según Lathrap, Isaacson y McEwan, lo más trascendental sería que:

[...] quienes dieron origen a esa [orfebrería] fueron si no aniquilados, sí arrojados de sus tierras por una larga cadena de inmensas erupciones volcánicas. Sus efectos se sintieron desde Quito, hasta el norte de Colombia. En este caso, se trataría no de uno, sino de una serie de desastres volcánicos similares a los del Pompeya. En síntesis, el área del Nuevo Mundo donde habían evolucionado las técnicas más avanzadas en el trabajo con los metales —amén de otros avances culturales— se convirtió en un territorio inhabitable durante un periodo de 500 a 1.000 años [...].

Infelizmente, la arqueología colombiana no ha testimoniado este cataclismo. En 1984, Leonor Herrera,

Marianne Cardale de Schrimppff y Warwick Bray presentaron los avances más recientes del Proyecto Pro-Calima. Sí hacen referencia a una serie de deposiciones de cenizas volcánicas, cuyas fechas se remontan al 20000 antes del presente. Empero no dan fe de que la serie de erupciones ocurridas cerca a Quito durante 5 a 10 siglos, entre los años 500 a. C. y 500 d. C. también hubiera afectado al valle del Cauca.

En cambio, en el artículo que publicara en 1983 la *Revista Colombiana de Antropología*, este equipo científico aporta datos que sí ayudarían a corroborar otros elementos de la hipótesis que venimos esbozando: (1) el periodo que ellos denominan Ilama indica que hacia el año 1000 a. C., en los Andes colombianos aparecen sociedades estratificadas que practican la orfebrería; la proliferación de tigres y culebras en sus vasijas sugeriría que esta gente también era heredera del jaguar y la anaconda. (2) Durante el periodo Yotoco —400 a. C. a 1200 d. C.—, los grupos humanos asentados en la región de Calima mantuvieron una amplia red de caminos. La provincia de Esmeraldas en el Ecuador figura entre las regiones con las cuales posiblemente sostuvieron relaciones comerciales; y (3) sin recurrir a influencias mesoamericanas, los mencionados autores dan razón del surgimiento, a partir del siglo XII d. C., de «[...] Sonso [...] una sociedad muy eficiente, masificada, donde la vida tenía perspectivas provincianas [...]».

▪ JAGUAR Y ANACONDA

Los procesos anteriormente descritos traducen la extraordinaria creatividad y la dinámica de la evolución en este lado del planeta durante miles de años. Elaboraciones complejas de la política interna y de las relaciones entre los pueblos de indios, intercambios de comercio y ricas cosmovisiones interpretan la impronta de la selva tropical. Sus manifestaciones han llegado hasta nuestros días plasmadas en los monumentos culturales que se conocen con nombres como Tierradentro, Tairona, Quimbaya o San Agustín. En pintura, cerámica, oro o piedra. Y además en las vivencias sociales de la organización india actual, patente en diferentes nichos ecológicos; en el sentimiento artístico y la emoción poética de su expresión religiosa.

El estado actual de la información antropológica y arqueológica ya permite adentrarse en análisis de los simbolismos socioecológicos y mitológicos que permean no solamente la vida contemporánea de las comunidades indígenas. Sino también las obras artísticas que en el pasado fueron motivadas por el pensamiento filosófico de tal o cual sociedad indígena. Y en esa ruta de trabajo es que las figuras del jaguar y de la anaconda surgen con enorme persistencia impregnando variados ángulos de cada uno de los grupos indígenas arqueológicos y también de los contemporáneos que existen en Colombia.

En Amazonía encontramos un jaguar mitológico, asociado al trueno y al fuego, un tipo de superhombre que puede transformarse en chamán para viajar hasta la

Vía Láctea, que es una anaconda celeste: una especie de gran útero simbolizado a su vez en la maloca, una representación fundamental del universo en los diversos mitos aborígenes de la creación. En efecto, la anaconda en algunas versiones de los mitos aparece iniciando su viaje desde una maloca genitora. En otras, su cuerpo se torna en una canoa que encarna los ríos de la selva. En su recorrido ascendente del oriente hacia el poniente se detiene cada vez que encuentra raudales que son otras tantas malocas de peces que existen debajo del agua. Ahí, la anaconda le permite a la gente que viaja en ella salir. Ya en tierra los fundadores de los *sibs* o grupos de descendencia bailan el *yuruparí* en fila, representando el cuerpo de la sierpe, pero manteniendo la jerarquía en que fueron engendrados. Es decir el orden de los segmentos del reptil de donde despegaron desde la cabeza hasta la cola: cantores, bailadores, chamanes, guerreros y sirvientes.

Otro mito de los sikuanis en los Llanos Orientales habla de una anaconda que a causa de su canibalismo tuvo que ser elevada por un par de águilas hasta el cielo, donde se convirtió en la Vía Láctea. Francisco Ortiz compara esta anaconda con la de un mito tucano en el Vaupés donde la serpiente que exhala gentes también se vuelve caníbal en su ascenso de la tierra al cielo. Y al conjugar esta mitología y su ritual con las formas de organización social y aspectos sociolingüísticos confirma a los Llanos y a la Amazonía como una gran unidad.

En la apreciación de esa unidad es importante también considerar el papel jugado por los cambios climáticos

del área hace 4.000 años y las migraciones motivadas por la sequía y luego las lluvias que agrandaron los ríos. Sin duda este hecho enriqueció su protagonismo en la mitología de los aborígenes.

Por su parte, Reichel-Dolmatoff en su volumen *El chamán y el jaguar* recorre una copiosa bibliografía que registra la presencia constante del jaguar en los nombres de personajes de sociedades andinas como la muisca y de otros grupos tribales como los emberaes en el río Sinú. Muchas de sus expresiones se encuentran en la danza y en el traje. Entre los muiscas y los taironas, dice Reichel, eran usuales las máscaras, los vestidos de jaguar y los atavíos de piel del animal.

El trabajo de Reichel que tenía la intención de describir las tradiciones, los ritos y las interpretaciones de los indios en torno al uso de las drogas y a la alucinación provocada, en realidad incursionó en el campo del pensamiento filosófico aborígen. El estudio de las prácticas chamánicas y las creencias religiosas de los indios, afirma él mismo, realzan el protagonismo del felino en el desempeño del chamán como un individuo sacerdote, que se transforma en jaguar y media entre el mundo de los hombres y el sobrenatural.

No obstante, el mismo investigador registra también la posibilidad de que un chamán tucano se convierta en anaconda con el propósito de devorar a su víctima. Al transformarse en serpiente, toma la apariencia de sebucán, un exprimidor de yuca rallada que al oprimir sus paredes extrae el jugo venenoso. Las espirales estranguladoras de

la serpiente se asimilan al tejido elástico del exprimidor. Estos sebucanes-anacondas se dice que pueden verse flotando en el río.

Asimismo, la impronta de la selva tropical aparece en las demás sociedades indígenas.

En el universo de los koguis, por ejemplo, el jaguar ocupa un sitio preferencial en el acto de la creación realizado por Haba, la Diosa Madre. Y su ascendencia cosmogónica es tal que se llaman a ellos mismos Gente Jaguar. En la tradición de los paezes aparece por su parte un jaguar que había sido un pijao y habiendo raptado a una niña paez, engendró al Niño-trueno que se llamó Tama. Pero en otro mito, ese Niño-trueno se convierte en serpiente y luego asciende al firmamento como el arcoíris.

En el espacio sideral de los kunas en el Darién y en Urabá en el Chocó encontramos también una canoa que navega de día cargada de láminas solares y de noche con láminas lunares. Sus pasajeros, los espíritus de las enfermedades, se desmontan en lugares de la tierra con el propósito de raptar las almas de los hombres.

Estas alusiones al pensamiento filosófico del aborigen frente a su cosmos y a su cotidianidad son apenas ápices de una tradición que probablemente ha cambiado a lo largo de los siglos desde cuando empezó a construirse. Sin embargo, el mito como inspiración del arte indígena precolombino dejó plasmados en sus obras arqueológicas contornos, temas y símbolos que actualmente siguen representados en tradiciones orales, en la complejidad del parentesco de algunos grupos y naturalmente en el ritual

religioso que asimismo se expresa plásticamente en traje, máscaras y adorno habitacional o en la talla de esculturas de madera. Y musicalmente, en la ejecución de instrumentos y el cántico que hace parte integral de la danza y del teatro en malocas, tambos o bohíos.

Aunque cada sociedad indígena ha estructurado su cosmos como una expresión de su realidad y de su creatividad imaginativa en distintos niveles temporales y espaciales, hay elementos que aparecen comunes. En el ámbito del mito, del ritual religioso y del pensamiento filosófico en torno a la creación del universo, es válido reiterar que el jaguar y la anaconda son figuras prominentes.

Las vivencias actuales, tema de la etnografía y de la etnología, permiten además una indagación en el pasado arqueológico del arte. El escrutinio de este campo, por supuesto, ha estado sujeto a los avatares del etnocentrismo destructor inherente a la hecatombe originada por la empresa de la conquista. Todavía en 1859 el Banco de Inglaterra, sin vergüenza artística alguna, publicaba los resultados financieros de sus labores de fundición de piezas de oro aborígenas. Y solamente hasta hace corto tiempo, las obras arqueológicas de oro y cerámica empezaron a ocupar sitios adecuados en las vitrinas de los museos europeos y americanos.

Es que apenas a finales del siglo XIX la irrupción de la extraordinaria escultura africana en Europa logró iniciar el proceso de ablandamiento de los rígidos moldes occidentales de concepción y aceptación del arte. La liberación política de comienzos de ese siglo no había aún penetrado otras esferas.

El llamado del sabio Caldas hecho en 1797 nada menos que en el *Semanario de la Nueva Granada*, sobre la escultura de San Agustín, así llamada por él y definida como «productos de las artes [...] que nuestros historiadores no nos han transmitido la menor noticia», no tuvo eco alguno.

En los escritos de nuestros cronistas republicanos que empezaban a rescatar datos para la historia de la nación colombiana en formación, las llamadas «antigüedades» eran precisamente las obras de arte de los indios. Al avanzar el siglo XIX y empujados por el estímulo de viajeros y estudiosos sensibles al arte y a la ciencia, esas antigüedades empezaron a convertirse en puntos focales de asombro estético y estudio.

Es así como Konrad Theodor Preuss, director del Museo Etnológico de Berlín, después de verificar excavaciones en 1913 y 1914 en San Agustín, publicó en 1928 en Alemania su volumen titulado *Arte monumental prehistórico*. Y asimismo, exhibió en 1923 en el patio del antiguo Museo de Arte y Oficios de Berlín, copias en yeso y originales de la escultura agustiniana. La exportación de 40 cajas de *antigüedades* que dejaron impávido al Gobierno colombiano, muestra su desconocimiento y falta de interés en el arte precolombino. Tales actitudes, sin embargo, no eran distintas a aquellas que habían sido manifiestas en la designatura presidencial de Jorge Holguín en 1892. «El tesoro de los Quimbayas», parte de otro cargamento arqueológico de oro y cerámica de 1.012 piezas, fue entregado a España como regalo, después de que su exhibición

conmemorara en Europa el cuarto centenario de la empresa conquistadora.

En los últimos años, sin embargo, los análisis estéticos del arte precolombino en Colombia se han abierto paso. Eugenio Barney CaBera y Pablo Gamboa tienen obras para el tema. Gamboa se ha explayado sobre el mito del jaguar que aparece vibrante en las formas escultóricas pétreas. Nunca aislado, jamás de cuerpo entero, sino siempre simbolizado en la representación de personajes o deidades. Partes esenciales del jaguar como la boca, los ojos, las garras o la piel le confieren al diseño la esencia felínica. Un inventario de la temática zoomorfa en San Agustín, dice Gamboa, coloca al felino en el tope, seguido en importancia por la serpiente. En su libro *La escultura en la sociedad agustiniana* anota además cómo esta representación corresponde más a especies de la selva tropical, extrañas a la región. En dos esculturas que se encontraron respectivamente en la Mesita B y en el Cerro de la Pelota, añade, aparece un águila que agarra a la serpiente por la cabeza y la cola con el pico y las garras pero en gesto simultáneo de despegar el vuelo. Las vivencias del mito sikuaní, que elevan a la anaconda a la Vía Láctea, fácilmente toman cuerpo en estas esculturas. Y por otra parte, numerosos elementos de la estatuaria como el traje de los personajes o la arquitectura de los túmulos funerarios rodeados de postes de piedra, parecen reproducir la arquitectura de la maloca, aludiendo nuevamente a la selva tropical.

En otros campos de análisis del sistema de pensamiento aborigen en Colombia, el trabajo de investigación

artística de Antonio Grass sobre el diseño precolombino, ha logrado resaltar el mundo visual de los indios arqueológicos. Con la esencia de la línea, Grass ha sintetizado las formas y los símbolos que aparecen en distintos materiales como barro, hueso, oro, piedra, cerámica o textiles indígenas. Formas y símbolos con los que cada grupo se identificó en su tiempo y en su lugar.

El jaguar, señalado por Grass como símbolo de América, es definido por el artista en un lenguaje subjetivo tal vez, aunque no menos válido que el científico, así:

Bestia sensual pintada con el color del sol,
de brillantes ojos, imagen del eterno caminante,
representante del poder sexual, guerrero,
dador de la primera simiente, hijo del sol.

Mientras que en torno a la serpiente, apunta:

[...] pesadas y poderosas, tan grandes como
[templos [...]]
[...] representando los mundos tenebrosos,
o la fertilidad de los hombres y la tierra
[...] simbolizando lo eterno, lo sin fin, lo
permanentemente móvil.

▪ SEPULCROS HISTÓRICOS Y CRÓNICAS DE CONQUISTA

Hace quinientos años solamente, los europeos que llegaron a América quedaron atónitos al ver en la sabana de Bogotá, asiento de la civilización muisca, las laminitas de oro que titilaban en las ramas de los árboles al ritmo de la brisa.

Los troncos de esos árboles demarcaban los cementerios de los indios a tiempo que absorbían su savia y su sabiduría. Pronto aprendieron que la música de esas *chagualas* de oro anunciaba la presencia de riquezas codiciadas: jefes indios enterrados, embalsamados y sujetos con cintas de oro, con sus aberturas nasales, las cuencas de sus orejas, la boca y el ombligo taponados con espléndidas esmeraldas.

Al abrir más sepulcros, los soldados se dieron cuenta de que allí yacían también indios trabajadores, enterrados con sus husos, telares y ollas, con sus cuentas de collares y provisiones de comida. En la mayoría de los enterramientos estaban las efigies de los dioses queridos y temidos por los indios. Y todos, ricos, pobres, mandatarios y súbditos, niños y viejos emprendían viaje hacia el futuro, a través del tiempo con sus insignias sociales y políticas y con una muestra de sus haberes terrenales. En realidad, el encuentro de los entierros hubiera podido representar desde entonces el hallazgo de trozos increíbles de la historia de América. Una historia que desgraciadamente no fue percibida por la soldadesca española que saqueaba el oro y las piedras preciosas de las tumbas.

Los quimbayas, por ejemplo, enterraban a sus deudos en tumbas con pozo para descender y cámara lateral para depositar el cuerpo y las ofrendas. Los indios en San Agustín fueron sepultados bajo grandes lajas de piedra y los de Tierradentro construyeron hipogeos, admirables monumentos subterráneos de arquitectura funeraria. Personajes de la élite cacical de los indios pastos emprendieron su viaje funéreo acompañados de diez o más personas, ornamentados con telas bordadas con plaquitas de oro y collares con cuentas de mopa-mopa. También con los honores de la música de las flautas de pan y los cascabeles de oro. El sudor del sol y las lágrimas de la luna como parte de su pensamiento filosófico también quedó en esas tumbas de Miraflores en los extraordinarios discos rotatorios de tumbaga bruñida y pulida.

Con la empresa de la Conquista llegaron no solamente guerreros y misioneros católicos, sino escribanos y cronistas. Hubo así testigos, que luego de ver y oír, al menos contaron y escribieron lo que creyeron ver y lo que quisieron oír. Cronistas como Pedro Cieza de León, fray Pedro Simón y Lucas Fernández de Piedrahita, durante los siglos XVI y XVII, dieron cuenta en sus noticias del Nuevo Mundo y de sus habitantes: los indios.

Sin embargo, la candidez y fidelidad con que describieron el paisaje natural y las riquezas del suelo son cualidades que no caracterizaron sus narraciones sobre los indígenas. No obstante, la complejidad cultural de los indios logró en ocasiones validarse poéticamente en el verso de un cronista como Juan de Castellanos que relató su paso beligerante:

[...] a compás de sus roncós tambores
escuadras ordenadas por hileras
como suelen cursados guerreadores [...].
Unos de ellos con picas en las manos,
otros, dorados arcos y carcajes,
muy gallardos los mozos y los canos
sobre diademas de oro sus plumajes
y a su modo tan puestos y galanes.

Con todo, las crónicas de conquista mostraron a las grandes civilizaciones precolombinas como engendros irracionales y producto de la barbarie. Tornaron en ídolos las representaciones de los dioses de los indios y en expresión diabólica la escultura india de piedra y madera.

Ni siquiera escucharon la literatura oral en donde surgían el jaguar y la anaconda. Las obras de los cronistas, de esta suerte, contribuyeron a crear una imagen del indio desprovista de trascendencia histórica. Que sirvió, claro está, a los propósitos del dominio colonial sobre los indios y sus tierras.

Una visión que afortunadamente empieza a superarse con el correr de los siglos y el avance de la ciencia contemporánea. A los ojos del arqueólogo un enterramiento es un segmento congelado de un momento cultural. Así al descifrar las tumbas precolombinas que sobrevivieron a la conquista en muchos lugares, afortunadamente, se han podido reconstruir periodos de la historia de nuestros países en América. La excavación sistemática, no sólo de tumbas, sino de lugares de habitación y de sitios de cultivo,

ha permitido conocer la compleja tecnología y la organización social y política que tuvieron los aborígenes. Retratos de indios aparecen en piezas de cerámica. Un registro de fauna: reptiles, felinos, monos, anfibios, pájaros e insectos fueron inscritos en la orfebrería de taironas, sinúes, calimas y quimbayas. Narraciones de sus oficios se ven claramente en los adornos dorados de sus cuerpos envueltos en mantas mortuorias. Instrumentos musicales en concha, hueso y lámina de oro o cerámica y un repertorio de prácticas sexuales moldeadas en arcilla, enseñan un refinamiento mundano que ilumina un escenario intrincado de relaciones sociales. Como si todo esto fuera poco, en las tumbas se encuentran figurinas que ofrecen detalles que permiten deducir cuáles enfermedades padecían las gentes precolombinas, la manera de mambear la coca, el estilo de decorarse el cuerpo con pintura y hasta la forma de arrullar a los infantes.

Es preciso decir que al comenzar el siglo XVI, con la empresa europea de la conquista de América, se inició también una hecatombe en el Nuevo Mundo que torció el destino de sus civilizaciones aborígenes. Y que por ende arrasó las posibilidades de un desarrollo independiente en este pedazo del continente.

▪ EL GRAN DESASTRE Y SU POLÉMICA

La opresión, el saqueo y la crueldad de los europeos contra las comunidades aborígenes enmarcaron las relaciones de dependencia y el colonialismo que han modelado la vida de países como Colombia en el Nuevo Mundo.

El resultado del encuentro de Europa con América sencillamente puede sintetizarse como *el gran desastre*. El proceso de colonización, conforme dice el historiador Hermes Tovar Pinzón, generó ruptura en las comunidades indígenas. Muchos fueron los mecanismos que los europeos usaron para lograrlo. Crearon las imágenes del conquistador «civilizado» y del indio «incivilizado» o «salvaje» para instaurar un sistema de esclavitud. Según ellos, la esclavitud redimiría al indio del supuesto salvajismo. Se arrasaron modos de vivir, pensar y actuar. El pecado cultural fue ser distinto del español. Entonces quedaba justificada la imposición por la fuerza de un sistema de control económico, social y político, concentrado en manos de unos pocos, primero españoles y luego criollos y sus actuales descendientes. En este proceso, una pirámide de clases sociales empezó a darle cabida a la concentración y al uso de ese poder, a desmedro de aquellos que como los indios fueron despojados no solamente de sus tierras, de su oro y de sus habilidades tecnológicas, sino de sus mismas vidas.

La catástrofe demográfica de América, y por ende de la Colombia india, todavía no ha sido calculada con precisión.

Los especialistas en demografía histórica siguen preguntándose cuántos indios había en 1500 y consecuentemente en qué número cayeron víctimas de la «civilización» conquistadora. Hay un debate que se desenvuelve en un escenario ideológico. Unos propugnan por mostrar pocos indios, regiones despobladas y un impacto menos dramático de la conquista en términos del número de muertos aborígenes. Otros sostienen lo contrario. La leyenda rosada y la leyenda negra del desastre demográfico ocasionado por la Conquista se mueven sobre censos, cálculos y cifras. En tanto que Alfred Kroeber habla de ocho millones de indios a la llegada de los europeos a América, Ángel Rosenblat menciona trece millones. Karl Sapper triplica esta última cifra con un estimado de 37 millones, que según los datos de Woodrow Borah y Henry Dobyns se eleva a un número ¡entre noventa y ciento doce millones de indios! Esta cifra en particular causa revuelo si se tiene en cuenta que para la misma fecha, en 1500, en Europa, del Atlántico a los Urales, la población fluctuaba entre los sesenta y los ochenta millones de almas.

El enorme desacuerdo sobre el número de indígenas que existía a la llegada de los españoles ha sido llamado *La Polémica* por Rosenblat. Los estudiosos colombianos también han participado en ella y consecuentemente en el desacuerdo sobre la magnitud de la hecatombe demográfica de América. Jaime Jaramillo Uribe, en lo que respecta a Colombia, comparte la opinión de Rosenblat, con la cifra de 850.000 indígenas, que Germán Colmenares, en cálculo menos conservador, eleva a tres millones, mientras Jorge

Orlando Melo lo estima en cinco millones. *La Polémica* se recrudece a medida que Hermes Tovar Pinzón escudriña documentos que empujan el número de indios que había en 1500 por encima de los siete millones.

Sea como fuere, sobre la población indígena que existía en el territorio de lo que hoy es Colombia, las medidas de dominación de los españoles fueron destructivas. Incendiaron y arrasaron pueblos, quemaron los cultivos, esclavizaron y asesinaron a los indios, provocando resistencias violentas. Como si fuera poco, las enfermedades pulmonares y epidémicas introducidas al principio de la Colonia cobraron más vidas. El derrumbe poblacional fue vertical. Ejemplos vívidos como el de la provincia de Pamplona, documentado por Germán Colmenares, abundan. Allí, una población que en 1580 era de más de 30.000 habitantes, descendió a menos de 3.000 en 1790. Otro es el del valle de Sibundoy, donde la población bajó de 18.000 habitantes a 2.100 entre 1558 y 1589, como se muestra en el capítulo 4 del presente libro.

A finales del siglo XIX, de cuatro millones de colombianos, aproximadamente 500.000 eran indios. En las postrimerías de este siglo XX, los indígenas apenas llegan a 440.000 en un total de 25 millones de colombianos. Es decir, que el porcentaje de indígenas colombianos bajó del 13 % al 1,7 % en ochenta años. El significado de estas cifras no requiere mayor explicación. El desastre ha continuado. La desaparición cultural del indio que se ve forzado a abandonar sus tradiciones para sobrevivir físicamente y la desaparición total de muchos que se mantienen en la trinchera de su indianidad son vivencias de tal acontecer.

Lo que causa perplejidad es la resistencia y la vitalidad del ser indio que, pese a todo, ha logrado llegar a los umbrales del año 2000 con la valentía del jaguar y la vitalidad cósmica de la anaconda.

▪ INDIGENISMO E INDIANIDAD

Como resultado de una acción política radical, a finales del siglo XIX ingresó a Colombia el movimiento científico moderno. Así de tarde comienza en el país la discusión sobre el origen del hombre fuera de la óptica netamente bíblica. Y de inmediato la Iglesia católica hizo sentir su desacuerdo con los planteamientos científicos de Darwin y también con las anotaciones de Jorge Isaacs sobre el régimen de misiones. En 1884, este escritor, interpretando el espíritu racionalista del momento, había enfocado su interés sobre los indios de La Guajira y la Sierra Nevada de Santa Marta, señalando el orgullo indígena, su fortaleza, creatividad y su aliento de independencia. Se apartaba así del racismo y del hispanismo imperante y a un mismo tiempo abría las posibilidades para el ejercicio republicano de una actitud en defensa de la indianidad, por parte de no-indios. Indianidad que sin duda alguna iría a contrastar durante decenios con el tradicional indigenismo de aniquilamiento ejercido en diversos niveles por misioneros, curas, mandatarios, escritores y hasta científicos sociales.

Este indigenismo logro incrustarse en las instituciones gubernamentales y en las religiosas desde muy temprana

época. Y su propuesta ha girado en torno a la integración o «civilización» del indio. Su táctica principal ha sido la desculturación y una de sus herramientas la inculcación religiosa. En el siglo XVI, dice Juan Friede, en la misma España ya se debatían con acritud los mecanismos de la obra «civilizatoria». Unos eclesiásticos consideraban que la actividad misionera sería más efectiva si al indígena se le mantuviera dominado con agobio, en tanto que otros abogaban por su conversión y civilización gradual, apenas como vasallos de la Corona. Pero estas eran disquisiciones de gabinete. En el mismo terreno de los hechos, el español dominaba, explotaba y expoliaba al indio. Y esa era la alternativa. Una cruzada violenta contra los ritos indígenas, que Germán Colmenares denomina con propiedad como policía cristiana fue táctica común para lograr no sólo la «conversión» religiosa, sino el despojo de santuarios cuyas figuras de oro fueron señaladas como ídolos por arzobispos, clérigos y frailes, usando el «acto piadoso» de la confesión y de la tortura y con el objetivo de enriquecer las arcas españolas. Un aparte del texto de un *Confesionario en la lengua mosca chibcha*, en el siglo XVII transcrito por Manuel Lucena Salmoral es evidencia lúcida:

Pregunta 1. ¿Has tenido por Dios, y adorado los Santuarios?

Pregunta 2. ¿Hazle ofrecido mantas chicas, pepitas de algodón, esmeraldas, oro, moque, cuentas, u otra cosa que le ofreciste, y cómo?

Y todo ello, pese a los buenos oficios de Bartolomé de las Casas, que había influido desde 1542 la promulgación de las Nuevas Leyes que prohibían la esclavitud indígena y abolían el servicio personal, entre otras. Leyes que al fin y al cabo fueron revocadas, suspendidas o no cumplidas, ya que si le servían a España para controlar sus colonias, los españoles en América no las encontraban ventajosas para sus intereses.

Así y todo, el indigenismo como vocablo fue aceptado en América como una definición de defensa de la indianidad. Y la indianidad se tornó en un pilar focal de movimientos de autodeterminación en México, Perú y Ecuador, cuyo hálito ideológico reflejaba el impacto de la Revolución soviética.

En Colombia la obra de Isaacs había estado precedida por el trabajo de los llamados *anticuarios*, interesados en las antigüedades de oro, piedra o cerámica de los indios, incluyendo en ellas a sus lenguas y algunas de sus tradiciones orales que fueron traducidas como *leyendas*. Al respecto, Roberto Pineda C., en su capítulo del libro *Un siglo de investigación social, Antropología en Colombia*, opina que el interés de esos estudios era «demostrar ante la faz europea que nuestra nacionalidad estaba fundada en un sustrato civilizatorio de alto desarrollo tecnológico para desterrar el viejo prejuicio de nuestra naturaleza *caribe*». Lo cual significaba, según él mismo, desdoblarse la idea del indio en dos categorías ideológicas opuestas: civilizado vs. salvaje. En este esquema, la sociedad muisca era propuesta como un estadio comparable por su organización y obras

tecnológicas a ciertos niveles de civilización europea. Y los grupos indígenas de la selva tropical eran los *salvajes* y asimismo responsables del «atraso» de la República a la hora de la conquista española.

En 1890 la Ley 89 «Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los *salvajes* que vayan reduciéndose a la vida civilizada» protocolizó ese pensamiento, como una intención indigenista del Estado para el progreso del país.

Las leyes subsiguientes que ordenaron la extinción de resguardos como tácticas civilizatorias prosiguieron con el despojo de las tierras indígenas y se dirigieron a contrarrestar las revueltas de indios en el Cauca, en Tolima, Huila y en la Sierra Nevada a finales del decenio de 1910.

En 1924, los indios de los Llanos y la Amazonía, convertidos en personajes de la novela *La vorágine*, reforzaron el sentimiento romántico de americanidad que surgía entre artistas del Movimiento Bachué e intelectuales de la generación de Los Nuevos con Luis Tejada como su primer líder. Ambos grupos se esforzaban por dibujar una autenticidad que tímidamente hacía referencia al pasado indio y estaban influidos por las ideas revolucionarias propagadas por otros latinoamericanos como José Carlos Mariátegui, H. Castro Pozo y Víctor Raúl Haya de la Torre, cuyo pensamiento era puntal en la Revolución mexicana, y en el movimiento aprista del Perú.

Si por un lado Los Nuevos se inspiraban en las ideas de Rafael Uribe en cuanto a la intervención del Estado y su responsabilidad en la transformación de la estructura

agraria, por otro lado la génesis del Movimiento Bachué no había sido autóctona. Se necesitó que en 1928 Picasso, frente a la exposición que el pintor Luis Alberto Acuña realizaba en la Escuela Superior de Bellas Artes de París, manifestara que las obras si temáticamente eran irreprochables, faltaba en ellas el carácter de americanidad, de procedencia tropical de su origen cultural y racial, propio de artistas de unos países exóticos y maravillosos como eran los de la América Tropical. Acuña parece haber hecho suya desde entonces la tarea de reevaluar el arte aborígen tomando de él líneas y esencias de inspiración para su propio trabajo. En 1936 él mismo publica *El arte de los indios colombianos* para mostrar el valor estético de su plástica, evocando ciertamente a Picasso frente al arte africano y a la expresión de afirmación nacionalista y revolucionaria de los muralistas Rivera y Siqueiros en México.

▪ INDIANIDAD E INDIGENISMO REVOLUCIONARIO

Desde 1935, Gregorio Hernández de Alba, miembro del grupo Bachué, después de realizar investigaciones etnográficas en La Guajira, participó en la fundación del Servicio Arqueológico Nacional, emprendiendo investigaciones en Tierradentro y San Agustín. Lo cual es muestra de las circunstancias propicias que precedieron a la irrupción de la antropología en el país. Gregorio Hernández de Alba

aparece así como uno de sus pioneros y también como exponente de la defensa de la indianidad en ese momento. Había ocurrido el encuentro histórico del antropólogo colombiano con el indio. El 12 de octubre de 1935, cuando el periódico *El Tiempo* de Bogotá le solicitó a Hernández de Alba escribir un artículo sobre la épica española del descubrimiento de América, tomó la alternativa de enaltecer a los indios, con el consecuente asombro de sus editores.

Empero, el inicio de una defensa de la indianidad en marcos institucionalizados, sin duda fue un reflejo del Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro en 1940, al cual asistieron pensadores latinoamericanos que en ese momento aunaban la ideología socialista con la praxis de la defensa del indio. Roberto Pineda C. en su artículo de 1984 enmarca este movimiento en la categoría de *indigenismo rebelde* y también *indigenismo revolucionario*.

Para ese tiempo, la antropología ya se había asentado oficialmente en Colombia en el Instituto Etnológico Nacional y bajo la égida de Paul Rivet, precisamente como una proyección coyuntural del interés americanista de pioneros como Gregorio Hernández de Alba, artistas como Acuña y políticos como Tejada.

En 1941, la fundación del Instituto Etnológico Nacional con alumnos y profesores de la Escuela Normal Superior proveyó un escenario dinámico para el examen y estudio etnográfico y para la discusión de conocimientos e ideologías alrededor del fenómeno del aborigen. Su director Paul Rivet imprimió en los alumnos su convicción americanista

de que la etnología y la arqueología contribuirían a la reivindicación cultural y racial del aborigen. Su visión, no obstante, distaba de aquella que inspiraba la defensa de la indianidad propuesta por mexicanos, ecuatorianos y peruanos alrededor del reclamo del derecho social de la tierra. Esta última fue una visión que afortunadamente captó al grupo de antropólogos recién formados en el Instituto Etnológico Nacional, pero bajo la tutela del Instituto Indigenista Colombiano.

Años más tarde, a comienzos de 1950, las detonaciones de una bomba de dinamita puesta en la casa de Hernández de Alba en Popayán registrarían otro momento histórico de la disciplina en Colombia: el costo de la defensa de la indianidad en el cumplimiento del compromiso de la ciencia con el hombre. El antropólogo había denunciado ante la opinión pública y ante un juzgado el genocidio reciente de indígenas paeces que, después de haber sido amarrados con alambre de púas, habían sido fusilados en barracones. La sociedad dominante resentía la defensa del indio asumida por Hernández de Alba y así lo manifestaba. Era el tiempo de la Violencia en Colombia. Y fue ese un periodo de cataclismo para la antropología. La represión política cobró sus víctimas en el área de la educación y el indigenismo beligerante o la defensa de la indianidad como pensamiento político y científico se volvió anatema. Un número de investigadores fueron silenciados, mientras otros se fueron del país.

Pese a todo, el indigenismo y la defensa de la indianidad no abandonaron sus caminos. El Estado colombiano, a

través de leyes, decretos y acuerdos de diversas dependencias encargadas de los asuntos indígenas, siguió realizando ingentes esfuerzos para *integrar* al indio. Al respecto, no sobra aludir reiteradamente a los acuerdos y convenios gubernamentales firmados con distintas misiones religiosas para lograrlo. Friedemann, en su artículo de 1975, los detalló bajo las categorías de *indigenismo eclesiástico católico y evangélico extranjero*. Y Adolfo Triana Antorveza realizó una compilación de legislación indígena nacional en su volumen de 1980.

Por su parte, el indigenismo evangélico extranjero ha sido ejercido primordialmente por misiones de las Nuevas Tribus y por las del Instituto Lingüístico de Verano. En las Nuevas Tribus, Sophia Müller ha desarrollado tácticas violentas para «salvar» almas, hasta el punto de arrancarles por la fuerza a los indios sus instrumentos de curación, o amenazarlos con enormes sufrimientos después de la muerte por tener más de una mujer. El Instituto Lingüístico de Verano instalado en Colombia desde 1962, por su lado, ha usado la estrategia del aprendizaje de los idiomas indígenas y la traducción de la Biblia en los mismos, y algunos de sus misioneros han tenido actuaciones similares a las de Sophia Müller. Naturalmente, para realizar estas labores, el entrenamiento de algunos de sus misioneros les ha permitido elaborar vocabularios y gramáticas, que a su vez se han convertido en armas de contraataque para esgrimir frente al Gobierno colombiano y repeler la defensa de la indianidad.

Como era de esperarse, la rivalidad religiosa entre cristianos y evangélicos ha generado, además, una inverosímil guerra de dioses. Parecería que El Dorado de la Conquista

se hubiera perpetuado como una utopía posible donde las almas de los indios siguen siendo una mampara útil a intereses económicos diversos.

Claro que este juego responde a la expansión que sufren las fronteras de nuestros países actualmente, una expansión similar a la ocurrida en los siglos XVI y XVII y la de la mitad del siglo pasado. El petróleo, la explotación minera del carbón y del uranio, tierras aptas para el cultivo de plantas alucinógenas y proyectos hidroeléctricos para generar energía se encuentran en territorios donde viven los indios y son objeto del interés del capitalismo y sus empresas transnacionales.

Con todo, el indio como etnia emprendió a comienzos del decenio de 1970 una lucha organizada de la defensa de su indianidad, entendida esta como el derecho a tener su tierra, su cultura y a participar en el desenvolvimiento de la nación. Sus organizaciones regionales como el CRIC y nacionales como ONIC han ligado el apoyo internacional de entidades como Unesco, que en 1978 adoptó la Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales en la que se establecen derechos de los individuos y los pueblos a ser diferentes.

De esta suerte, el aniquilamiento indígena sobre la estrategia de un indigenismo de integración para lograr su progreso ha perdido el piso fundamental. El pluralismo étnico en países americanos como Colombia que han tenido en su formación diversas etnias y que cuentan aún con indígenas, de ningún modo se opone a la unidad nacional. Y mucho menos constituye rémora para el avance económico de una región geográfica o de un área

cultural. El ejemplo de participación de los indígenas kunas en Panamá es una prueba de ello.

Al abordar 1985, la defensa de la indianidad con el liderazgo de los mismos indios en Colombia es un paradigma de reclamo de Derechos Humanos en esta parte del planeta. Derechos humanos cuya presencia o ausencia definen la democracia de las naciones contemporáneas.

▪ HEREDEROS DEL JAGUAR Y LA ANACONDA

Herederos del jaguar y la anaconda no solamente es un esfuerzo por difundir el gran fenómeno cultural indio en Colombia. El volumen se presenta en el escenario de defensa de la indianidad por la que los mismos indios de América luchan actualmente.

Sociedades indígenas asentadas en ocho regiones colombianas que han sido estudiadas concienzudamente por antropólogos colombianos y extranjeros han permitido visualizar un cuadro extraordinario, repleto de texturas sociales y culturales. Y en el trasfondo del perfil indio que dibujan sus logros hay muchas raigambres de la colombianidad. La defensa de la indianidad señala así nada menos que el camino hacia el encuentro de la autenticidad en nuestro país.

Los guahibos de los Llanos del Meta, del Casanare, del Arauca y del Vichada, por ejemplo, recibieron a los españoles con una intrincada red comercial, cuya influencia se

hacía sentir hasta en las islas del Caribe. Habían inventado un sistema monetario basado en la quiripa, formada por sartas de conchas limadas de caracol, y exportaban diferentes artículos manufacturados y productos de la tierra.

La solidez del comercio era tal que los europeos pudieron montar sobre él todo un sistema de captura de esclavos que durante el siglo XVIII acarrió el desastre demográfico que estuvo a punto de desembocar en el aniquilamiento físico de sikuanis, guahibos, cuibas, sálibas, achaguas, piapocos y demás indígenas del Llano. Para reponer sus poblaciones, algunas de estas sociedades adoptaron la agricultura, conforme la practicaban los habitantes de la Amazonía. Hoy por hoy, enfrentados con la expansión de la frontera colombiana, están transformándose en ganaderos, con el fin de ejercer dominio sobre las tierras que vieron a sus bisabuelos perseguir sus presas y a sus tatarabuelos extraer y transportar el aceite de tortuga, base del antiguo comercio llanero.

Más importante que la quiripa y el volumen de artículos que se vendían en los Llanos fue el intercambio de ideas. La región constituyó uno de los escenarios de difusión del sistema agrícola de tumba y quema. Gracias a esta forma semipermanente de cultivo, los indios de las selvas tropicales colombianas han podido hacer óptimo uso de ellas, sin deteriorarlas.

La invención de la agricultura de tumba y quema estuvo precedida por otras no menos importantes, como la de la tecnología apropiada para derribar los animales que ocupan los pisos altos del gran edificio que forma la selva tropical húmeda. Cazar en la selva no sólo requirió desarrollar

armas silenciosas y potentes como la cerbatana y los dardos, sino un sistema educativo que forjara la paciencia, la voluntad y la fortaleza física de los niños amazónicos para seguir, esperar y derribar la presa con gran sigilo, resistiendo estoicamente los rigores del medio.

La Amazonía también es testigo de la reinención de sistemas sociales completos, como el andoque. A principios del siglo XX estos indígenas, como muchos otros, fueron desperdigados, diezmados y casi aniquilados físicamente por la cauchería. Los poquísimos representantes de las etnias originales se reintegraron, volvieron a sus tierras ancestrales, repasaron sus mitos y sus reglas de matrimonio, hasta reconstruir sus culturas y ponerlas a marchar nuevamente mediante enlaces con mujeres de otras etnias. Hoy por hoy estas sociedades muestran gran fortaleza demográfica, económica y cultural.

Pese a que los misioneros capuchinos se aliaron con los políticos de Nariño para declarar «baldías» sus tierras ancestrales, y a pesar de la presión incansable de los colonos por arrebatarles sus parcelas, los indios de habla quechua y kamsá del valle de Sibundoy han utilizado su suelo y sus plantas con una eficiencia inigualada por el resto de los agricultores colombianos. Han aprendido el enfoque experimental de los indios de la Amazonía conviviendo con los sionas, cofanes, coreguajes y macaguajes, y lo han aplicado al desenvolvimiento de un sistema médico bastante efectivo y de un sistema de vegetación cultivada sin par en el mundo.

Como el valle de Sibundoy está alto en los Andes del Sur, los indios sibundoyes e ingas han tenido que volver a

domesticar las plantas de tierra caliente, con las cuales se hallaban familiarizados antes de emigrar de las regiones más bajas. No sólo han logrado que crezcan adecuadamente en el ambiente frío y húmedo del valle, sino que han desarrollado gran número de variedades nuevas de las plantas readaptadas. Los agrónomos con tecnología moderna a su disposición no han podido duplicar este logro singular.

Una gran paciencia combinada con el enfoque científico permite que sibundoyes e ingas cultiven hoy variedades de plantas conocidas en cualquier otro lugar del planeta.

Como los sibundoyes e ingas, los indios del Cauca son en su mayoría de tierras frías, cultivadores de maíz. Las condiciones ecológicas de los valles interandinos, combinadas con la mayor productividad del maíz impulsaron la formación de complejas jerarquías sociopolíticas, laborales y religiosas. A la llegada de los españoles estas sociedades estaban organizadas en cacicazgos que reunían varias tribus bajo la autoridad de un jefe con poderes militares, civiles y judiciales. Había soldados, sacerdotes, comerciantes y artesanos.

En sus pueblos, producían oro y tejían telas. Fueron presas de formas veladas de esclavitud. En su afán por compensarse los gastos de la conquista, los españoles establecieron sistemas de tributación que estuvieron a punto de causar la ruina total de las poblaciones indígenas de los Andes. La Corona española, para defender una fuente fácil de tributo, ordenó la creación de resguardos y cabildos.

La posesión comunal de las tierras ancestrales y la posibilidad de ejercer un gobierno remotamente autónomo, les

brindaron a los indios de los Andes del sur la oportunidad de afirmar su identidad étnica. Crearon una vestimenta de cuzmas y capisayos de lana azul y roja. Elaboraron sus idiomas aborígenes. Impulsaron nuevas formas de trabajo comunal, de curar enfermos y su propio estilo de venerar a los santos católicos que les impusieron los misioneros.

La defensa de la libertad económica y política que han ofrecido los resguardos y cabildos es uno de los puntales del movimiento que los integrantes del Cauca indio se han encargado de llevar a todos los rincones del país. El periódico *Unidad Indígena* es la voz de ese movimiento. Empieza a establecer un equilibrio de información sobre los logros indígenas en los medios de comunicación de masas.

Inspirados en el movimiento indio del Cauca, los chochos han marchado por las calles de Quibdó afianzando su indianidad al reclamar sus derechos a las tierras que secularmente han ocupado y que increíblemente han sido llamadas «baldías» por la legislación nacional. En el litoral Pacífico, emberaes y noanamaes se han desenvuelto en incesante forcejeo interétnico con blancos y negros.

Indios y negros comparten el problema de tierras pero compiten por los recursos económicos del bosque. Frente al poder del blanco han desarrollado estrategias de supervivencia diseñando diferentes estilos de parentelas para aferrarse a los bordes fértiles de los ríos o a sus arenas de oro y platino. Esas parentelas se construyen alrededor de un primo o *chapakau*. Por otro lado, el oficiante religioso o jaibaná controla el mundo espiritual de seres que vagan en los bosques y las corrientes, que vigilan los

tambos o que viven en lagunas y esteros. El jaibaná deriva su poder de los espíritus del bien y el mal, encarnados en bastones de madera con figuras de hombres y animales. Estos bastones representan además una contribución al arte indígena americano. Es posible que estas esculturas sean resultado de esa relación de forcejeo entre indios y negros, si se tiene en cuenta su semejanza artística con bastones rituales del Congo y Angola, lugares del África de donde llegaron los esclavos al Chocó.

Los kunas del Darién surgen asimismo con extraordinarias expresiones plásticas tanto en la poesía como en el mundialmente conocido arte de la mola. Esta prenda del vestido de la mujer ha sido uno de los elementos de afirmación étnica sobre los cuales el grupo ha obtenido el respeto nacional a su indianidad y el reconocimiento de sus derechos. La presión que han sufrido por parte del mundo occidental, que ha intentado cambiarlos social y culturalmente, ha sido elaborada con poesía. El cielo kuna es de oro y se halla saturado de trenes, edificios, automóviles y hasta prendas de vestir occidentales, como corbatas. Al morir el buen kuna recibe como premio un sitio en el cielo de oro y el goce de todos los artículos de la sociedad de consumo.

Sin embargo, es en la política donde se considera que los kunas han hecho sus aportes más singulares. En los congresos kunas se reúne el pueblo con sus jefes, quienes reviven su historia y su mitología. La participación de los indios como testigos y deliberantes desempeña un papel decisivo en el mantenimiento de su solidaridad y su visión del mundo.

Los kunas exigen de sus jefes sabiduría, excelencia moral y conocimiento terrenal y mitológico. Y como el congreso representa al pueblo, la comunidad tiene el derecho que no muchos sistemas políticos establecen, y es el de destituir a sus jefes. Entre los kunas de Panamá su firmeza y diplomacia en el campo político les ha conducido a participar activamente en el gobierno nacional: precisamente como representantes de su comunidad y de su ser kuna.

Como la de los kunas, la reacción de los koguis frente a la voracidad constante de los blancos y mestizos por las tierras indias ha consistido en el fortalecimiento de la ideología. Empero, la creatividad de esta sociedad de la Sierra Nevada de Santa Marta no muestra la vistosidad del cielo kuna construido con láminas doradas. El cielo kogui es austero, pero tibio; es el útero de Haba, la Madre Universal, máxima deidad del panteón, quien, no obstante su bondad, somete a los koguis a pruebas difíciles de sobrellevar, como la de privarlos de todos sus bienes materiales, a cambio de nombrarlos Guardianes del Mundo y de convertirlos en poseedores del secreto de la fertilidad.

La creatividad de los koguis se da con el calor y la luz de las llamas sagradas de los templos, donde los hombres deben pasar tantas noches de la semana como les sea posible, envueltos en sus hamacas, oyendo los consejos de los sacerdotes. Durante esos intercambios de ideas, agilizados por el mambeo de la coca, se van desarrollando las teorías filosóficas y religiosas que les permiten explicar el origen de los problemas que se gestan dentro de la propia

sociedad o que les ocasionan los colonos blancos y mestizos que los acechan constantemente.

Los 18 años de entrenamiento que recibe un sacerdote kogui no sólo lo convierten en sabio sino en líder de su gente y de otras sociedades de la Sierra Nevada, como la ica y la sancá. Precisamente fueron los sacerdotes quienes iniciaron el movimiento de recuperación cultural en el decenio de 1940, cuando la influencia de los colonos estaba echando a pique su tradición e identidad étnica.

Hacia 1500, los guajiros, que eran cazadores, recolectores y pescadores de perlas, iniciaron un intercambio de sus aljófares y barruecos por ganado que los españoles traían en los barcos. Aprovechando el conocimiento de los españoles y el de los negros esclavos que llegaban en los galeones o que se fugaban, empezaron a cuidar el ganado. Buscando pastos para las vacas, los asnos, los caballos y las ovejas comenzaron a andar por la península convirtiéndose en pastores de rebaños.

El ganado se volvió moneda de intercambio y escudo de protección. Adquirieron armas de fuego y provisiones de barcos ingleses, franceses y holandeses, y establecieron con sus tripulaciones alianzas contra los españoles.

Armados de rifles y flechas, montados a caballo y dueños de una cultura de seminomadismo por entre los cactus de la península semidesértica, los indios resistieron con arrogancia los embates «pacificadores» de la conquista y de la evangelización española. El ganado se tornó en el soporte del sistema social y del sistema de valores indígenas,

así como en fuente de riqueza y seguridad económica para los grupos familiares.

El crecimiento de los rebaños, el excesivo pastoreo en el suelo guajiro y la consecuente disminución de los ganados, han producido cambios que pese a todo no han hecho desfallecer a los indios. La explotación de recursos minerales como la sal y el yeso se convirtieron en actividades complementarias.

Otra alternativa es el comercio costero que desde el siglo XVI se llamó *trato ilícito* y ahora *contrabando* y ocupa a un número de guajiros. Sin embargo, los guajiros —o sea los habitantes de la península— que participan en este comercio no son todos indios. La trama de la sociedad guajira y de los indios guajiros es compleja. Las mercancías del contrabando han variado con el tiempo y con los intereses de las distintas naciones que han participado en él: Inglaterra, Francia, Holanda, España y Estados Unidos se cuentan entre las más prominentes. En un tiempo fueron telas y rifles por ganado; en otro, electrodomésticos por café y otros productos, y luego, embarques de marihuana y desembarques de armas y diversas provisiones.

En 1981, cuando acabábamos de escribir el capítulo sobre los indios guajiros, anotábamos que cambios impredecibles se avecinaban con la explotación industrial del carbón de El Cerrejón, por parte de empresas transnacionales. Decíamos que las adaptaciones hechas por los guajiros no más en el último periodo de 500 años evidenciaban la vigorosa persistencia del ser indio en América. Reflexionábamos, sin embargo, sobre el nuevo reto que enfrentarían:

la avidez mercantil del mundo *alijuna* o extranjero por los valiosos recursos del carbón de la península. Pues bien, a comienzos de este año de 1985, podemos decir que grandes cambios han tenido lugar. No solamente en un área tan sensible como en La Guajira carbonífera. Son cambios que afectan la totalidad del país, y que en su protagonismo involucran muchas áreas donde habitan los indios.

La coca en diversas culturas indígenas secularmente ha sido elemento de solidaridad social indígena. En el campo ritual es un medio para trascender la realidad del mundo terrenal, en ejercicios místicos. En el decenio de 1960 empezó a ser parte de los estimulantes adoptados por núcleos masivos de población en los Estados Unidos de Norteamérica, y a generar cambios de una magnitud insospechada.

Mario Arango y Jorge Child, en su libro *Narcotráfico, imperio de la cocaína*, explican como una causal importante de ese fenómeno «la irrupción de los movimientos juveniles pacifistas y de protesta contra la guerra de Vietnam y la sociedad de consumo», primero, por parte de *hippies* norteamericanos y luego por otros *hippismos*. El fenómeno del uso y la difusión popularizada de la droga, afirman estos autores, además, se desarrolló en un escenario muy complejo de estrategias políticas y económicas de intereses internacionales, en cuyos manejos no estuvieron ausentes ciertas facciones de la política colombiana. Se trataba de debilitar localmente la fuerza de convicción que irradiaba la Revolución cubana en los países latinoamericanos plagados de problemas económicos. En estos países florecían

las propuestas sobre nuevos modelos sociopolíticos como panaceas a la dependencia y a la pobreza.

Ese fue el tiempo cuando también floreció la Alianza para el Progreso que penetró en muchas comunidades con un contingente de *cuerpos de paz*. Algunos de sus miembros estimulados con los efectos de la marihuana, recitaban y cantaban plegarias para hacer el amor y no ir a la guerra, a lo largo y ancho de rutas y rutinas de campesinos, indígenas y estudiantes en América Latina.

La marihuana tuvo así rutas, transporte, oferta, demanda y áreas de cultivo. En otras palabras, una complejidad que preparó el camino para el tráfico activo de la coca, acicateado por la demanda de los mercados norteamericanos. En 1970 esa presión era tal que jalonó la intensificación de su cultivo en Colombia, empujando a colonos y traficantes a invadir tierras indígenas en los Llanos Orientales, en lugares selváticos de la Amazonía y en la Sierra Nevada de Santa Marta. Consecuentemente, algunos indígenas sufrieron la evicción de sus territorios o bien sucumbieron ante la fuerza del requerimiento abandonando sus otros cultivos tradicionales e ingresando en una economía de importación de víveres, herramientas y nuevos lenguajes monetarios.

A partir de 1983, el narcotráfico apoyado en la transformación de la coca como un producto apto para exigentes mercados norteamericanos y europeos de enorme opulencia e influencia económica, provocó una represión concertada a nivel internacional. Colombia se constituyó en un pilar de esa persecución contra el tráfico.

No obstante, en esa campaña, el Estado colombiano no ha enfocado aún la solución de los problemas ocasionados por el narcotráfico sobre la cultura y la situación agraria de los indios. Un problema agravado actualmente por el asentamiento de distintos grupos guerrilleros, precisamente en áreas indígenas con serios conflictos sobre la posesión y el uso de la tierra. Hoy por hoy, el departamento del Cauca, crisol del devenir de un grupo numeroso de indios, herederos del jaguar y la anaconda, es el epicentro nacional de una seria confrontación beligerante de carácter sociopolítico y militar. Su solución, o los derroteros que ella tome, involucrarán el destino no solamente de los indios, sino del país entero, en los próximos años.

JAI ME AROCHA / NI NA S. DE FRIEDEMANN

■ REFERENCIAS

- Acuña, Luis Alberto, 1936, *El arte de los indios colombianos*, Bogotá: Escuela Salesiana. (BLAA).
- Angulo Valdés, Carlos, 1978, *Arqueología de la Ciénaga Grande de Santa Marta*, Bogotá: Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. (BMORO).
- — —, 1981, *La tradición Malambo*, Bogotá: Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. (BMORO).
- — —, 1983, *Arqueología del valle de Santiago, norte de Colombia*, Bogotá: Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. (BMORO).
- Arango, Mario y Child, Jorge, 1984, *Narcotráfico, imperio de la cocaína*, Medellín: Editorial Percepción. (BNSF).
- Arocha, Jaime, 1978, «Clima, hábitat, proteínas, guerras y sociedades colombianas del siglo XVI», *Revista de Extensión Cultural*, n.º 5-6, págs. 50-59, Medellín: Universidad Nacional de Colombia. (BJAR).
- Arocha, Jaime y Friedemann, Nina S. de, 1984, *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*, Bogotá: Etno. (BUN).
- Barney-Cabrera, Eugenio, 1975, «San Agustín, un pueblo de escultores», *Historia del arte colombiano*, Bogotá: Salvat Editores. (BUN).
- Borah, Woodrow, 1964, «*America as a model: the demographic impact of European expansion upon the Non-European world*», *Actas y Memorias*, Congreso Internacional de Americanistas, vol. 3, págs. 379-387, México. (BNSF).
- — —, 1976, «*The historical demography of aboriginal and colonial America: an attempt at perspective*», *The native population of the Americas*, editado por William M. Denevan, Madison: The University of Wisconsin Press. (BNSF).

- Bray, Warwick, Leonor Herrera y Marianne Cardale de Schrimppff, 1983, «*Report on the 1981 field season in Calima*», *Pro-Calima* n.º 3, págs. 2-30, Basilea, Suiza: Fundación Pro-Calima. (Bican).
- Cardale de Schrimppff, Marianne, 1978, «Textiles arqueológicos de Nariño», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXI, págs. 245-282, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. (BMORO).
- Colmenares, Germán, 1973, *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719*, Cali: Universidad del Valle. (BNSF).
- Correal Urrego, Gonzalo, 1981, *Evidencias culturales y megafauna pleistocénica en Colombia*, Bogotá: Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. (BMORO).
- — —, 1983, *Evidencia de cazadores especializados en el sitio de La Gloria, golfo de Urabá*, Bogotá: Banco de la República: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. (BMORO).
- Correal Urrego, G. y María Pinto Nolla, 1983, *Investigación arqueológica en el municipio de Zipacón*, Apéndice en Correal 1983, págs. 195-203. (BMORO).
- Correal Urrego, G., T. van der Hammen y J. C. Lerman, 1969, «Artefactos líticos en abrigos rocosos de El Abra, Colombia», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XIV, págs. 9-52. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Correal Urrego, G y T. van der Hammen, 1977, *Investigaciones arqueológicas en los abrigos rocosos del Tequendama*, Bogotá: Biblioteca Banco Popular, vol. 1. (Bican).
- Davies, Oliver, 1968, «*The origins of agriculture in West Africa*», *Current Anthropology*, vol. 9, n.º 5, págs. 479-482, Chicago: University of Chicago Press. (BJAR).
- Denevan, William, 1976, *The native population of the Americas*, Madison: The University of Wisconsin Press. (BNSF).
- Dobyns, Henry, 1966, «*Estimating aboriginal American population: an appraisal of techniques with a New Hemispheric estimate*», *Current Anthropology*, vol. 7, págs. 395-416. Chicago: University of Chicago Press. (BNSF).

- Foster, D. W. y D. W. Lathrap, 1975, «Más evidencias sobre el desarrollo de la cultura selva tropical en la costa norte de Colombia, durante el primer y segundo milenio antes de Cristo», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XIX, págs. 103-138, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Friede, Juan, 1981, «Bartolomé de las Casas y su lucha en pro de la justicia social», *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*, págs. 29-48, edición preparada por Nina S. de Friedemann, Bogotá: CIEC, Universidad Nacional de Colombia. (Bican).
- Friedemann, Nina S. de, 1981, «Niveles contemporáneos de indigenismo en Colombia», *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*, págs. 49-82, edición preparada por Nina S. de Friedemann, Bogotá: CIEC, Universidad Nacional de Colombia. (Bican).
- — —, 1981, «Barniz de Pasto: arte y rito milenarios», *Lámpara*, n.º 96, Bogotá: Exxon.
- Gamboa Hinestrosa, Pablo, 1982, *La escultura en la sociedad agustiniana*, Bogotá: CIEC, Universidad Nacional de Colombia. (BUN).
- Genovés, Santiago, 1973, «*Papyrus rafts across the Atlantic*», *Current Anthropology*, vol. 14, n.º 3, págs. 266-267, Chicago: University of Chicago Press. (BJAR).
- Grass, Antonio, 1972, *Diseño precolombino colombiano, el círculo*, Bogotá: Museo del Oro del Banco de la República. (BMORO).
- — —, 1979, *Animales mitológicos*, Bogotá: Antonio Grass. (BMORO).
- Harlan, J. R. y J. M. J. de Wet, 1973, «*On the quality of evidence for origin and dispersal of cultivated plants*», *Current Anthropology*, vol. 14, n.º 1-2, págs. 51-64, Chicago: the University of Chicago Press. (BJAR).
- Henman, Anthony, 1980 *Mamá coca*, Bogotá: El Áncora Editores. (BUN).
- Herrera, Leonor, Marianne Cardale de Schrimppf y Warwick Bray, 1983, «El hombre y su medio ambiente en Calima», *Revista*

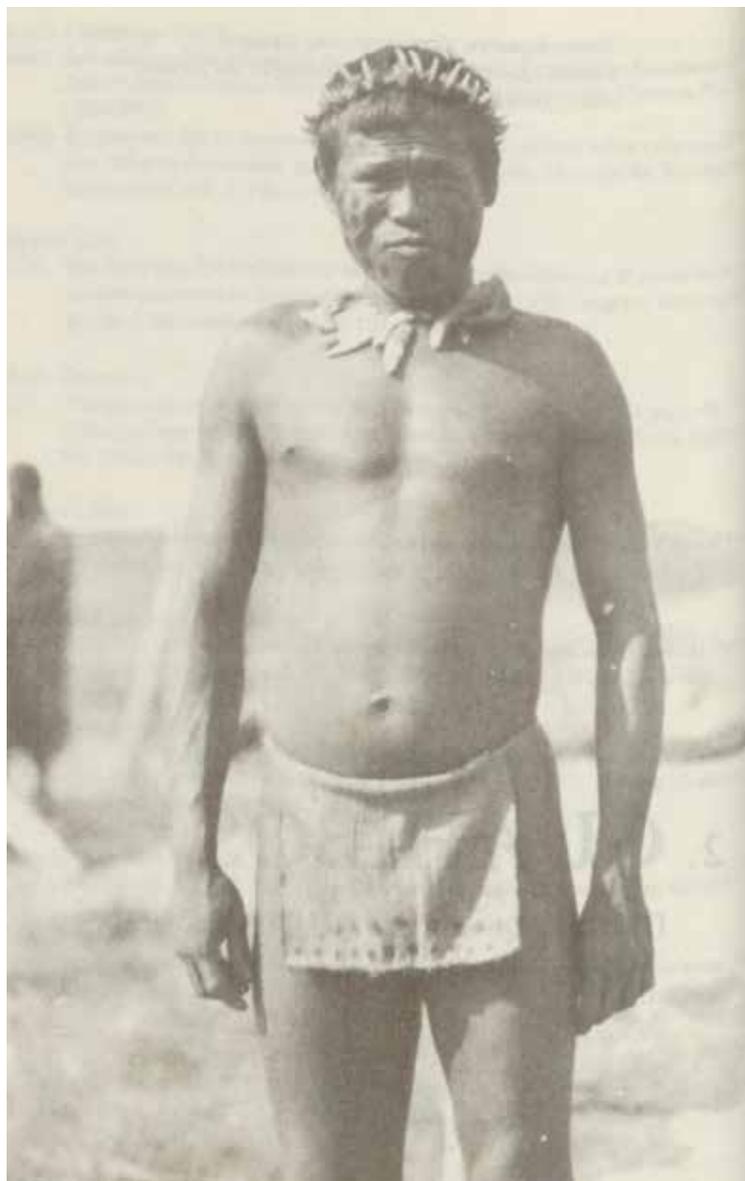
- Colombiana de Antropología*, vol. XXIV, págs. 381-424, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- — —, 1984, *El proyecto arqueológico Calima*, Bogotá: Ponencia ante el IV Congreso Nacional de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. (Bican).
- Isaacs, Jorge, 1983 (orig. 1884), *Las tribus indígenas del Magdalena*, Bogotá: Editorial Incunables. (BNSF).
- Jaramillo Uribe, Jaime, 1964, «La población indígena de Colombia en el momento de la conquista y sus transformaciones posteriores», *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura*, págs. 239-293, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. (BUN).
- Jeffreys, Mervyn D. W., 1971, «*Maize and the Mande myth*», *Current Anthropology*, vol. 12, n.º 3, págs. 291-320, Chicago: University of Chicago Press. (BNSF).
- Kroeber, Alfred, 1934, «*Native American population*», *American Anthropologist*, vol. 36, págs. 1-25, Washington: American Anthropological Association. (BNSF).
- Lathrap, Donald W., 1970, *The upper Amazon*, New York: Praeger. (Bican).
- — —, 1977, «*Our father the cayman, our mother the gourd: Spinden revisited, or a unitary model for the emergence of agriculture in the New World*», *Origins of agriculture*, editado por Charles A. Reed, págs. 713-751, Nueva York: Mouton. (Bican).
- — —, 1981, «La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en los trópicos húmedos de Sur América». *Amazonía peruana*, Lima, 4 (7), págs. 79-97. (Bican).
- Lathrap, D. J. S. Isaacson y Colin McEwan, s. f., *Comentarios sobre la antigüedad de la cultura Quimbaya de Colombia*, Chicago: manuscrito preparado para ser divulgado por el Departamento de Publicidad del Field Museum. (BMORO).
- Lathrap, Donald y J. R. Oliver, 1980, «Una evaluación crítica de *Las culturas formativas del oriente de Venezuela*, por Mario Sanoja Obediente», *Interciencia*, vol. 5, n.º 6, nov.-dic., págs. 396-400. (BMORO).

- Legast, Anne, 1980, *La fauna en la orfebrería Sinú*. Bogotá: Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. (BMORO)
- Long, S. V. y J. A. Yáñez, 1970, «Excavaciones en Tierradentro», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. xv, págs. 9-128, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Lucena Salmoral, Manuel, 1969, «Gramática chibcha del siglo XVIII (continuación)», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XIV, págs. 207-220, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Meggers, Betty, 1975, «Aplicación del modelo biológico de diversificación a las distribuciones culturales en las tierras tropicales bajas de Sur América», *Amazonía Peruana*, vol. n.º 8, págs. 7 - 38. (Bican).
- — —, 1976a, «Fluctuación vegetacional y adaptación cultural prehistórica en Amazonía: algunas correlaciones tentativas», *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. x, págs. 11-26, Buenos Aires. (Bican).
- — —, 1976b, *Amazonía, un paraíso ilusorio*, México: Siglo XXI Editores, S. A. (Bican).
- — —, 1977, «*Vegetational fluctuation and prehistoric cultural adaptation in Amazonia: some tentative correlations*», *World Archaeology*, vol. 8, n.º 3, págs. 287-303, Londres: Routledge, Kegan and Paul. (BJAR).
- — —, 1979, «*Climatic oscillation as a factor in the prehistory of Amazonia*», *American Antiquity*, vol. 44, n.º 2, págs. 252-266. (BJAR).
- — —, 1982, «*Archaeological and ethnographic evidence compatible with the model of forest fragmentation*», *Biological diversification in the tropics*, págs. 483-496, edición preparada por Ghilleen T. Prance, Nueva York: Columbia University Press. (BJAR).
- Melo, Jorge Orlando, 1977, *Historia de Colombia. La dominación española*, tomo I, Bogotá: La Carreta. (Bican).

- Migliazza, Ernest C., 1982, «*Linguistic prehistory and the refuge model in Amazonia*», *Biological diversification in the tropics*, págs. 497-519, edición preparada por Ghilleen T. Prance, Nueva York: Columbia University Press. (BJAR).
- Ortiz, Francisco, 1982a, *Mitología y organización social*, ponencia, Primer Seminario de Antropología Amazónica, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- — —, 1982b, *Organization sociale et mitologie des indians cuiba et guahibo (Llanos de Colombia)*, tesis para obtener el doctorado de tercer ciclo, París: École des Hautes Etudes et Sciences Sociales. (BICC).
- Patiño, Víctor Manuel, 1964, «Plantas alimenticias», *Plantas cultivadas y animales domésticos en América equinoccial*, tomo II, Cali: Imprenta Departamental. (BNSF).
- Pineda Camacho, Roberto, 1984, «La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano», *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, págs. 197-252, edición preparada por J. Arocha y N. S. de Friedemann, Bogotá: Etno. (BUN).
- Pickersgill, Barbara, s. f., *Agricultural origins in the Americas: independence or interdependence*, Londres: Conferencia en el Instituto de Arqueología de la Universidad de Londres. (BMORO).
- Plazas de Nieto, Clemencia, 1978a, «Orfebrería prehistórica del altiplano nariñense», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXI, págs. 197-244, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (BMORO).
- — —, 1978b, «El tesoro de los Quimbayas y piezas de oro relacionadas», *Boletín del Museo del Oro*, año 1, mayo-agosto, Bogotá: Banco de la República. (BMORO).
- Plazas, C. y A. M. Falchetti de Sáenz, 1981, *Asentamientos prehispánicos en el bajo río San Jorge*, Bogotá: Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. (BMORO).
- Preuss, Konrad Theodor, 1974, *Arte monumental prehistórico*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. (BUN).

- Price, Sally y Richard Price, 1984, *Afro-American art of the Suriname rainforest*, Los Ángeles: Museum of Cultural History and University of California Press. (BNSF).
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1950-51, «Los kogí: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia», *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, tomo 4, n.º 1, 2, tomo II, Bogotá: Editorial Iqueima. (Bican).
- — —, 1965, *Colombia: ancient peoples and places*, Londres: Thames and Hudson. (Bican).
- — —, 1978a, «Colombia indígena, periodo prehispánico», *Manual de historia de Colombia*, vol. I, págs. 31-115, Bogotá: Colcultura. (Bican).
- — —, 1978b, *El chamán y el jaguar*, México Siglo XXI Editores. (Bican).
- Rivet, Paul, 1960, *Orígenes del hombre americano*, México: Fondo de Cultura económica. (Bican).
- Rojas de Perdomo, Lucía, 1980, *Manual de arqueología colombiana*, Bogotá: Carlos Valencia Editores. (Bican).
- Rosenblat, Ángel, 1954, *La población indígena y el mestizaje en América, 1942-1950*, Buenos Aires: Editorial Nova. (BNSF).
- Sanoja Obediente, Mario, 1980a, *Las culturas formativas del oriente de Venezuela: la tradición Barrancas del Bajo Orinoco*, Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, n.º 6. (BMORO).
- — —, 1980b, «Respuesta a los comentarios de D. Lathrap y J. R. Oliver sobre nuestra obra *Las culturas formativas del oriente de Venezuela: La tradición Barrancas*», *Interciencia*, vol. 5, n.º 6, nov.-dic. (BMORO).
- Sapper, Karl, 1924, *Die Zahl und die Volksdichte der indianischen Bevölkerung in Amerika von der conquista und in der Gegenwart*, Memorias del XXI Congreso Internacional de Americanistas, págs. 95-104, La Haya. (BNSF).
- Shaw, Thurstan, 1971, «*The prehistory of West Africa*», *History of West Africa*, vol. I, págs. 33-77, edición preparada por J. F. A.

- Ajayi y Michael Crowder, Nueva York: Columbia University Press. (BNSF).
- Stephens, S. G., 1975, «*A reexamination of the cotton remains from Huaca Prieta, North Coastal Perú*», *American Antiquity*, vol. 40, n.º 4, págs. 406-433. (BMORO).
- Stephens, S. G. y M. E. Moseley, 1974, «*Early domesticated cottons from archaeological sites in Central Coastal Perú*», *American Antiquity*, vol. 39, n.º 1, págs. 109-122. (BMORO).
- Tovar Pinzón, Hermes, 1970, «Estado actual de los estudios de demografía histórica en Colombia», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, págs. 65-142, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. (BUN).
- Triana Antorveza, Adolfo, 1980, *Legislación indígena nacional*, Bogotá: Editorial América Latina. (BNSF)
- Vargas Arenas, Iraida, 1979, *La tradición Salaloide del oriente de Venezuela: la fase Cuartel*, Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, n.º 5. (BMORO).



Brujo tigrero del Alto Piabá, Vichada. Fotografía de Paul Beer, 1939. Colección del Instituto Colombiano de Antropología

▪ 2. GUAHIBOS, MAESTROS DE LA SUPERVIVENCIA

*Somos jaguares, danzamos como jaguares;
nuestras flechas son como los colmillos del jaguar;
somos feroces como jaguares.*

▪ INDIOS Y ANTROPÓLOGOS EN UNA FRONTERA DE COLONIZACIÓN

EN 1975 EL ANTROPÓLOGO Miguel Lobo-Guerrero estudiaba en los Llanos Orientales la lengua hitnü conocida por él en ese tiempo como macaguane³. Sus gentes vivían en los bosques de galería del río Ele, en la intendencia de Arauca. Un día se sorprendió con la visita de su colega Francisco Ortiz, que trabajaba con un grupo cuiba del río Casanare.

³ Véase: Lobo-Guerrero, Miguel y Xochitl Herrera, 1984, «La supervivencia de un pueblo: Los Hitnü, Colombia». *Chantiers Amerindia*, Suplemento 2, n.º 8, 27 págs. París: Asociación de Etnolingüística Amerindia. (BICC, DMLG).

— — —, 1984, *Los Hitnü del Airico de Macaguane: Contribución a su estudio lingüístico*, ms. 79 págs. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. (BICC, BMLG).

Ortiz llegaba con dos indígenas del pueblo de Mochuelo, los cuales, pese a haberse decidido a viajar con él, estaban aterrados de encontrarse con los macaguanes. Lobo-Guerrero sabía que para los cuibas los macaguanes eran terribles y temibles. Hombres que resistían impávidos los corrientazos de las anguilas o tembladores, a los que aprisionaban en aguas turbias y estancadas, hábiles cazadores que, según decían, descuartizaban las presas con las manos y luego se untaban la sangre del animal en la cara y en el cuerpo. Pero Ortiz, con su estilo socarrón, terció en el encuentro contando cómo otros grupos indígenas de la región, como el yaruro, describían a los cuibas como gente terrible. Y también cómo exploradores, viajeros y misioneros de los dos últimos siglos se referían agresivamente a los indígenas de los Llanos, llamándolos «salvajes» y «violentos», en tanto que en la literatura y mitología indígenas los misioneros, los ganaderos, los militares y los del Gobierno aparecen como bárbaros. ¿Cuál era entonces la realidad?

Claro que Lobo-Guerrero y Ortiz conocían bien la situación. Y a Bernard Arcand, estudioso canadiense, sus numerosas experiencias en los Llanos también le habían permitido aprender quiénes eran los salvajes. Arcand vivió y viajó cerca de dos años con tres bandas de cuibas. En una ocasión, por ejemplo, él y unos indígenas caminaban por las orillas del Ariporo cuando de pronto, desde el bote en que navegaba, un «blanco» empezó a dispararles una bala tras otra. El hombre practicaba la «cuibiada»; es decir, cazaba a punta de tiros a los cuibas. De milagro, Arcand y

sus compañeros indios escaparon al rifle del colono. Pero los verbos «cuibiar» y «guahibiar», que vergonzosamente forman parte del español hablado en los Llanos Orientales, expresan una práctica corriente, por desgracia, de genocidio de indígenas en la región, la cual desde el siglo pasado se intensificó con los nuevos procesos de colonización. Procesos que se agudizaron a partir de *la Violencia*, un periodo que muchos, tanto colonos como indígenas, conocen en los Llanos más bien como «la Guerra».

La matanza de dieciséis cuibas por vaqueros en el hato de La Rubiera en 1967 es, de suyo, apenas un reflejo de otra, como aquella organizada en 1870 por Pedro del Carmen Gutiérrez, quien invita a los indígenas a comer en su hato, para, una vez «cebados», asesinarlos. Con la diferencia de que, en esa ocasión, las víctimas fueron 250 cuibas.

Dentro de este panorama no sorprende cualquier grado de desconfianza de los indígenas hacia los forasteros, como tampoco sus alianzas, así sean momentáneas, en busca de protección.

A comienzos de 1966, los estadounidenses Robert y Nancy Morey habían obtenido el permiso y la promesa de apoyo para sus estudios, por parte de un grupo de guahibos seminómades del río Tomo, en el Vichada. Cuando ya se levantaba el rancho donde iban a vivir los científicos, llegaron al caserío un par de aventureros con rifles y cartucheras cruzadas sobre el pecho y con vestidos, sombreros y anteojos negros. Los hombres propusieron a los indígenas que fueran con ellos a un lugar lejano a extraer caucho. El pago serían cuarenta machetes viejos que traían con ellos.

Tan descabellada pareció la propuesta a los Morey, que no le prestaron atención y, finalmente, se quedaron dormidos en sus hamacas.

El crujir de los ranchos que ardían, el olor del humo de las ropas que los indígenas quemaban en un montón y su trasegar de viaje en la madrugada los despertaron. Los guahibos se marchaban dejando atónitos a los antropólogos, ahí en mitad del Llano. El poblado de indios y hamacas se iba y los Morey iniciaban en carne propia su aprendizaje de un ritual de magia protectora indígena y del significado del seminomadismo guahibo como estrategia de supervivencia. Al quemar poblado y ropas, los guahibos se libraban del mal que hubiera podido ocasionarles su contacto con aquellos antropólogos, a quienes los hombres de negro habían definido como gente que comía gente. Además, «aprovechaban» la oportunidad de intercambiar trabajo por herramientas. Esta y muchas otras experiencias delinean los valiosos estudios de los Morey no solamente en los Llanos de Colombia, sino en Venezuela. Francisco Queixalos, el lingüista francés de origen catalán estuvo a punto de vivir en 1972 una experiencia semejante. Queixalos piensa que lo identificaron con *kabirri*, ser maligno en forma de hombre, cubierto de pelo y que comía gente, o con alguno de esos españoles que, según los indios, habían estado en los Llanos comiendo hombres, mujeres y niños.

Sin embargo, conforme sucede con la mayoría de los antropólogos, esas narraciones se quedan, desafortunadamente, inéditas frente a los triunfantes informes técnicos y

a los artículos de revistas científicas, a veces mortalmente aburridores.

▪ LOS LLANOS: OTRA VEZ EL DORADO

Los Llanos constituyen hoy en día la frontera de colonización más extensa de América Latina, y donde se desenvuelven intensos contactos y conflictos interculturales entre indígenas, colonos, misioneros, ganaderos, políticos y comerciantes. Sus planicies, al oriente de los Andes, tienen una extensión de 250.000 kilómetros cuadrados y están recorridas por una extraordinaria red de ríos, largos y caudalosos. El Orinoco, el Apure, el Meta, el Casanare y el Guaviare han sido los nervios de la comunicación llanera tanto colombiana como venezolana.

Alexander von Humboldt, refiriéndose a los Llanos, nombre que les dieron los primeros españoles, anota que la característica principal es la falta absoluta de colinas y desigualdades y el perfecto nivel de todos los puntos del suelo. En efecto, la visión de cualquier visitante, al recorrer estas planicies horas y horas, es la de un territorio sin barreras, sin límites, inmóvil, donde la luminosidad del sol constituye la condición que le presta variabilidad. A mediodía, los rayos solares se hacen enceguecedores y agresivos. A medida que avanza la tarde, empiezan a debilitarse, recogiendo en la gran bola anaranjada que se enrojece y

se pierde en el horizonte mientras los morichales se oscurecen. Para Francisco Ortiz, sin embargo, el Llano evoca visiones ágiles con siluetas de aves. En los esteros, bandadas de patos, corocoras blancas y rosadas, carraos negros engullendo lombrices y caracoles. En los ríos, cientos de garzas blancas y morenas. Arriba, en los árboles, las águilas pescadoras, los pericos vocingleros de rama en rama. En la sabana, a toda hora, los alcaravanes gritones y agresivos y las perdices amables.

En un campero, en tiempo de verano, hora tras hora esquivando los huecos de las vías trazadas por las grandes ruedas de los camiones transportadores de ganado, se siente la inmensidad de la monotonía y la grandeza del Llano. De vez en cuando un *morrucó*, asustado por el motor del carro, salta del borde de la carretera como una catapulta, en tanto que cantidades de palomas reales, a las que los guahibos llaman *ucucuto*, se posan en la vía. Entre Puerto Gaitán y Gaviotas vimos que un armadillo cruzaba la carretera. Eladio Estrada y Olivo Oropesa, dos guahibos del río Muco que eran nuestros compañeros de viaje, nos ordenaron frenar. Eladio se arrojó del campero y Olivo le siguió. Agarraron al armadillo, y, poniéndolo patas arriba, lo sujetaron, para que no se moviera, en la parte delantera del vehículo, y así viajaron dos horas más hasta el borde del río Muco, donde los dejamos antes de proseguir nosotros por las llanuras del Vichada.

Claro que una definición fría del horizonte geográfico llanero puede darse diciendo que el paisaje vegetal muestra enormes sabanas naturales, apropiadas para ganadería

extensiva e interrumpidas por matas de monte y los llamados «bosques de galería» a lo largo de caños y ríos. A lo cual se añadiría que estos bosques son franjas de aproximadamente diez kilómetros de ancho, útiles para la horticultura y la agricultura y más productivos en términos de subsistencia que las sabanas. Sin embargo, estas planicies, al borde del año 2000, se han convertido en un nuevo El Dorado para inversionistas, ganaderos, multinacionales explotadoras de petróleo, traficantes de marihuana y de miles de peces ornamentales, y de otros elementos de la fauna, que recorren tierras y ríos saqueándolos. En su calidad de territorio indígena, los Llanos son nuevamente campo de conquista y colonización⁴.

Las sabanas se mantuvieron prístinas hasta la llegada de Nicolás de Federmán, Diego de Ordaz y Alonso de Herrera, quien, viajando en 1535 por el río Meta, cayó víctima de la flecha envenenada de un indígena. Y acabaron de perder su virginidad cuando los jesuitas entraron por el río Casanare y se instalaron en 1650 con sus hatos de ganado, sus sotanas y costumbres y sus cruces católicas. Los indígenas que practicaban la horticultura utilizaban las márgenes de los ríos. La fauna abundaba en tigres, dantas o

⁴ Entre 1982 y 1985, la frontera llanera no ha estado exenta de los efectos del narcotráfico en Colombia. Reservas indígenas como la del Tomo han sido invadidas por los cultivadores de coca. La inseguridad que ello ha generado es responsable de aplazamientos indígenas violentos. Este hecho señala enormes cambios en los procesos adaptativos que ocurrían y por ende el inicio de nuevas opciones de supervivencia por parte de los grupos indios.

tapires, venados, pecaríes, armadillos, caimanes, chigüiros y otros roedores como picures y lapas. Tenían ya domesticado a un perro que no ladraba, que fue definido por los españoles como «mudo». Había morrocoyes, iguanas y cantidades enormes de tortugas. Las serpientes y las aves eran numerosas. En la comida los gusanos del moriche y las hormigas *bachaco* se degustaban con deleite. Y en la literatura oral indígena las gaviotas cantaban y los ríos corrían llenos de peces de todas clases.

▪ LOS GUAHIBOS: SUS ESTRATEGIAS DE SUBSISTENCIA

Ernesto Guhl opina que la discusión sobre el origen de la vegetación de sabana todavía no ha terminado. Unos estudiosos sostienen que es el resultado de un proceso equilibrado entre humedad y componentes del suelo; otros consideran que los grandes pastizales se extendieron hace 4.000 años, debido a las enormes sequías que entonces caracterizaron el clima de la región. Un cuarto grupo explica que las sabanas de hierba resultaron después que los bosques sufrieron la tala y la quema de los árboles. Por último hay quienes sostienen que a la sabana la mantienen las mismas quemadas que realizan ganaderos y colonos. Lo cierto es que los colonos actuales, que provienen de otros lugares de Colombia tan distintos como la costa Atlántica o la región central andina, arremeten violentamente

contra la vegetación del bosque de galería en su esfuerzo por establecer explotaciones agrícolas permanentes.

El impacto de la colonización no se detiene ahí: va más lejos y embiste también contra la vida tradicional de los indígenas, que de una manera u otra, pese a las vicisitudes históricas de los pasados cuatrocientos años, han logrado convivir armónicamente con los ríos, los bosques, las sabanas y la fauna. Por un lado, los dueños de hatos grandes y medianos y sus vaqueros, que continúan asentando ganado en las sabanas, son agresivos con los indígenas y sus terrenos. Las narraciones en la región dan cuenta de ello. Por otro lado, los pequeños colonos que llegan desplazados de otros lugares del país, en busca de una forma de sobrevivir, se asientan en las vegas de los ríos y en los bosques de galería, esforzándose en explotar la tierra continuamente, sistema que tan sólo responde a la desesperación a que los lleva la miseria. El «vegtero» llega con mujer e hijos, sin herramientas y sin saber qué terreno pisa ni cómo debe trabajarlo, y escasamente se mantiene vivo. Así la colonización actual, en términos de la transformación vegetal de los Llanos, sin duda se beneficiaría de una adopción del sistema de cultivo que practican los indígenas.

Los guahibos, por ejemplo, con su sistema tradicional de cultivo de tumba y quema, y su sabiduría para escoger los terrenos apropiados, producen yuca brava, amarga, yuca dulce, batata, ñame, ají, fríjoles, pimientos, plátanos, piña y caña de azúcar. Además, vegetales no comestibles como barbasco, tabaco y algodón, y las lianas para preparar los alucinógenos *capi* y *yopo*. Un área de cultivo generalmente,

aunque no siempre, la dedican exclusivamente a un producto. Lo que les permite regenerar la tierra es la tradición de cultivarla durante dos o tres años y luego dejarla descansar por periodos indefinidos mientras el bosque se recobra⁵.

Claro que este sistema se ha podido conservar en áreas donde la presión de los hacendados y los pequeños colonos no ha sido desbordante y donde, al mismo tiempo, los indígenas mantienen su movilidad de cultivo, complementada por cacería, pesca y recolección. Durante unos años, además, grupos como el guahibo adoptaron la estrategia de retirarse más y más hacia el oriente, y hacia el sur, lejos de los cinturones de los colonos. Pero un empuje similar de colonos venezolanos en los Llanos de ese país empieza a estrangular la posibilidad de más repliegue hacia el oriente.

⁵ La arqueóloga venezolana Alberta Zucchi discute una gama de estrategias de adaptación indígena en los Llanos que destaca 1) cultivo de riberas inundables, 2) cultivo de roza y 3) cultivo limpio. Véase: Zucchi, Alberta, 1976, *Caño Cavoni, un grupo prehispánico de la selva de los llanos de Barinas*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, División de Publicaciones. (BMORO).

— — —, 1983, *La agricultura indígena: un ejemplo de adaptación a la heterogeneidad llanera*, Encuentro Nacional de Investigadores sobre la Orinoquía, Memorias, págs. 76 - 85. Bogotá: ICES. (BJAR).

Zucchi, Alberta y William M. Denevan, 1979, *Campos elevados e historia cultural prehispánica en los Llanos Orientales de Venezuela*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas. (BMORO).

Este constituye apenas un esbozo magro que solamente muestra algunas líneas sombrías. Porque en realidad, para hablar de los indígenas contemporáneos en los Llanos Orientales, es fuerza mayor enfocar no sólo su historia asombrosa como actores de complicadas relaciones comerciales, culturales y sociales durante varios siglos, sino el proceso de sus adaptaciones pasadas y presentes. Hasta hace muy pocos años la adaptación de los guahibos, en términos ecológicos de la sabana y el bosque de galería, fue de nómades cazadores y recolectores, cultivadores sedentarios y cultivadores seminómades. Su subsistencia dependía de las fluctuaciones de las lluvias, y en sus patrones de movilización influían además situaciones externas a los grupos, como la ampliación de la frontera hecha desde el interior del país en diversas épocas.

Actualmente, guahibos cultivadores asentados permanentemente en determinados lugares, parecen haber detenido su repliegue intenso hacia el oriente. En efecto, han iniciado una competencia con el llanero ganadero de sabana y el colono advenedizo de bosque de galería. Defienden su territorio y su identidad cultural de indios, y tratan de participar activamente en los mercados regionales. Desde un punto de vista adaptativo, estas decisiones sugieren la adopción de una nueva estrategia de vida de los guahibos. Un ejemplo del proceso se observa actualmente en lugares como San Rafael de Planas, que en años pasados fuera terreno de operaciones bélicas contra los guahibos, cuando las fuerzas militares se alinearon con hacendados y colonos interesados en el suelo indígena

y en la posible riqueza petrolera del subsuelo. Las acciones, suficientemente denunciadas por el padre Ignacio González y documentadas y analizadas por Gustavo Pérez Ramírez, Jorge Villegas y Alejandro y Clemencia Reyes Posada, generaron desastre y desorganización en la región.

Hoy en día, sin embargo, miembros de comunidades como la de San Rafael, que huyeron después de haber sido torturadas y diezmadas, han regresado para asentarse permanentemente como ganaderos ensayando con hatos de 400 cabezas vacunas. Otro tanto hacen los indígenas de Yopalito y Corocito en una reserva sobre el río Meta, en la vecindad de Puerto Gaitán. Y hay más guahibos, como los de los ríos Muco y Uva en el Vaupés, que están tramitando solicitudes de crédito con entidades estatales financieras para ingresar en el mundo ganadero.

Claro que en el proceso de adaptación estas decisiones muestran la gran flexibilidad cultural de los guahibos, siendo esta una de las condiciones que les han permitido sobrevivir. No solamente a la intrusión violenta durante cerca de quinientos años, sino también sobrevivir a otros indígenas de los Llanos, quienes en su tiempo ocuparon territorios más extensos que los guahibos e indudablemente tuvieron más poder en términos de relaciones e intercambio con otros grupos a lo largo y ancho de las sabanas y de los bosques de galería.

Pero la gran resistencia que indígenas llaneros como los guahibos han tenido durante siglos y su adaptabilidad no ha sido reconocida por la sociedad dominante colombiana.

Así, no es raro oír hablar de la absorción física y cultural de los indios por parte de blancos y mestizos.

Sin embargo, la situación es bien diferente. En términos numéricos nada más, los guahibos en Colombia suman alrededor de 15.000 individuos. En términos de adaptabilidad y resistencia, cualquiera que se interese por los Llanos y por sus aborígenes debe echar una mirada a la historia comercial de la región. Los primeros conquistadores, los cronistas y los misioneros fueron testigos de ese pasado brillante. Y los documentos históricos atestiguan que el resquebrajamiento de las relaciones comerciales, el rompimiento de la comunicación que existía entre los diferentes grupos y la fractura del proceso de evolución que llevaba la sociedad indígena llanera, indudablemente resultaron del trauma de su contacto con el mundo occidental.

Así, el intercambio social entre macaguanes y cuibas estimulado por los antropólogos Lobo-Guerrero y Ortiz logró en verdad restablecer lazos que antaño existían en los Llanos. La violencia conquistadora, la republicana y la económica y cultural de los últimos decenios son responsables de las barreras que han llegado a alzarse incluso entre los propios grupos indígenas, en lo que respecta a la manera de verse unos a otros. Ello en un territorio donde, durante siglos, no hubo interferencias foráneas y fue compartido por todos los aborígenes.

▪ EL COMERCIO: LA URDIMBRE DE AYER Y DE HOY

El propósito de este ensayo sobre los guahibos es dibujar su horizonte contemporáneo. Sin embargo, su participación en el pasado brillante del comercio llanero y el rompimiento que este sufrió permiten advertir las razones por las cuales quienes conocen a los guahibos no pueden menos de señalarlos como grandes estrategos de la vida, frente a la hecatombe que sufrieron los Llanos y sus aborígenes. Por ello, es apenas natural aludir a la intrincada urdimbre comercial que no solamente encadenó gentes y culturas, sino que fue utilizada por conquistadores y colonizadores como escenario para programas de aniquilamiento indígena.

Con todo, no puede decirse que la importancia del pasado comercial indígena de los Llanos haya quedado atrás. La recuperación en que actualmente están empeñados los aborígenes se yergue sobre un ingrediente vital de intercambio entre grupos que confluyen en la organización *Únuma*. *Únuma* es una filosofía de intercambio y de ayuda, tan vieja como la misma palabra en idioma guahibo. Actualmente se expresa en un centro a orillas del río Manacacías, afluente del Meta, al que acuden los indígenas en clara reminiscencia de aquellos famosos centros de mercadeo en las playas de los ríos, que alcanzaron a dejar atónitos a Humboldt y otros viajeros menos ilustres. Cuando Humboldt visitó los centros, observó cómo miles de personas de todas las regiones iban a ellos. Tal

fue el impacto que causaron al naturalista, que los comparó con las ferias europeas de Frankfurt y Beaucaire. No obstante, ya desde 1533 a Alonso de Herrera debieron de impregnarle tanto, que llegaron a oídos del cronista fray Pedro Simón, quien los anotó en sus *Noticias historiales* publicadas en Cuenca en 1627. Cada grupo indígena montaba su campamento. En uno había como trescientos indígenas que podían distinguirse de los otros grupos tan sólo por el atuendo. Las magníficas pinturas corporales, sus adornos de brazos y de torsos y el quehacer diario de cada grupo ofrecían un cuadro fascinante.

Únuma, por su parte, empezó a construir sus enormes casas de cara a la sociedad dominante regional y nacional hace unos ocho años. Muchos indígenas concentran allí sus productos del bosque y trazan estrategias de participación y producción para el comercio regional y de diálogo de defensa de tierras y de su identidad como indios en los Llanos. Sus vicisitudes no son pocas, pero allí permanecen haciendo honor al reto que han aceptado siempre: sobrevivir.

▪ LA QUIRIPA EN LA TRAMA COMERCIAL

En América indígena los sistemas intrincados de comercio que existieron en el imperio inca, en el Gran Chaco, en las Guayanas y aun en las selvas tropicales, así como entre indígenas de Venezuela, han logrado un lugar destacado

en la historia de los respectivos países. Ahora bien, al examinar las relaciones históricas de comercio en los Llanos Orientales, tan sólo el número de agrupaciones indígenas que participaron, la circulación de una moneda, los productos y los centros de intercambio bastan para esbozar de inmediato la complejidad social y cultural de la región a la llegada de los españoles. A este respecto, hay abundancia de datos. Sin embargo, la historia del comercio indígena en los Llanos de Colombia todavía no ha sido integrada como parte de la historia económica del país. Tal vez el trabajo de los Morey podría estimular tal decisión. Estos antropólogos articularon información de cronistas como Gilij, Gumilla, Aguado, Simón, Fernández de Oviedo y Castellanos, entre otros, para presentar el cuadro extraordinario del comercio indígena en los Llanos durante los siglos XVI y XVII.

Pasando al contexto mismo de las relaciones intertribales previas a la Conquista, hay que tener en cuenta el papel que desempeñaron los caribes no solamente como activos comerciantes, sino como guerreros, expansionistas y opresores. Ello porque sus actividades de comercio y esclavitud originaron rompimientos profundos en la organización social y en la cultura de los indígenas llaneros, a partir de la llegada de los europeos a la región. Pero antes de mirar tales actividades, valdría la pena referirse a la *quiripa*, moneda que circulaba como medio y cuota de canje hace más de cuatrocientos años. La quiripa se hacía con la concha de caracoles de agua dulce. Los bordes se limaban como discos redondos o tejos con puntas del tamaño de

una uña pulgar y a veces más pequeñas. Cada disco perforado se colocaba en cuerdas para formar sartas.

La quiripa circuló en los Llanos y se movió hasta los Andes colombo-venezolanos y la Guayana. Como elemento de prestigio fue lucido por las mujeres en collares o brazaletes, y por los hombres alrededor de la cintura y en los brazos. Fue medio de canje, de pago y patrón de valor. Sirvió como dote en algunos grupos. Los airicos, ahora extintos, la intercambiaban por maíz a los giraras, que también desaparecieron. En Casanare, una sarta de quiripa valía dos reales de plata, en la Guayana cuatro y en Trinidad ocho. Los guahibos recibieron quiripa a cambio de esclavos achaguas. Paradójico, si se tiene en cuenta que precisamente los otomacos, los maibas, los yaruros y los achaguas —este último, uno de los grupos más importantes y numerosos en la historia de los Llanos— fueron los fabricantes más activos de la moneda. Sin embargo, ello muestra la independencia intrínseca que en valor alcanzó la quiripa en el contexto del comercio indígena.

Queda todavía por averiguar si había un equivalente uniforme de cada sarta de quiripa de tres palmos y medio —la medida corriente— en relación con los objetos de comercio o las situaciones en que la moneda reemplazaba el trueque. Se sabe, por ejemplo, que los holandeses por cada esclavo entregaban diez hachas, diez machetes, diez cuchillos, diez sartas de cuentas de vidrio, un retazo de tela de lino para guayuco, un espejo, unas tijeras y a veces un rifle, pólvora, una botella de aguardiente, agujas, pinzas y anzuelos. Pero se desconoce qué artículos entregaban por

las sargas de quiripa con que adornaban a sus servidoras indígenas, y de la misma manera cuál era la equivalencia que los indios le daban a la quiripa cuando esta se utilizaba en el tráfico de esclavos con los europeos y aun en el comercio regular que se efectuaba en los mercados del Orinoco Medio y Alto, del Guaviare-Inírida, o del norte de los Llanos.

▪ EL INTERCAMBIO: PLAYAS DE TORTUGAS Y CENTROS DE COMERCIO

Durante los meses de veranos las playas de los ríos Orinoco, Casanare, Meta, Guaviare e Inírida se convertían en centros de intercambio activo. En el Orinoco Medio el ciclo de postura de huevos de la tortuga *arrau* constituyó por muchos años la gran atracción para gentes de todos los lugares.

Y cuando las misiones llegaron, los jesuitas también acudieron y allí empezaron a imponer su visión de propiedad y control. Entonces a cada tribu participante se le daba un segmento de la playa para recoger sus tortugas y, allí sobre las arenas y frente al río, los misioneros celebraban misa cada mañana. Así, el trabajo de conseguir indígenas para las reducciones se complementaba con el aprovisionamiento de aceite de tortuga necesario para las lámparas de las iglesias y de la misión. Según dice

Humboldt, quien todavía tuvo el privilegio de ver este mercado en una ocasión, el espectáculo, sencillamente, era algo impresionante. El número de indígenas, el colorido de los distintos idiomas, las transacciones comerciales y culturales configuraban un diálogo intercultural que trascendía el nivel regional. Humboldt vio también caribes de la Guayana, blancos de Angostura e indios del Bajo Orinoco, todos en el juego del canje.

Los intereses de los indígenas en las playas del Orinoco Medio, además, eran variados. Fuera de la recolección de los huevos de tortuga y el intercambio de productos, allí también se desplegaban habilidades de cacería. Mientras esperaban más y más tortugas y aprovechaban la llegada de los jaguares que se acercaban a las playas oteando los huevos, los indígenas organizaban su cacería. Los guacamayos, los papagayos y cuanto pájaro de plumaje vistoso apareciera también eran presas de caza. A Julio Verne debieron de seducirlo tales imágenes, ya que en su libro *El soberbio Orinoco* dedica un trozo de narrativa a estas playas, las tortugas, sus huevos y los cuibas.

En otras playas como las del Meta, el Guaviare y el Inírida, la carne, los huevos y el aceite del *tereçay*, otra tortuga, también impulsaron el surgimiento de más centros o mercados.

La duración de los mercados era de aproximadamente tres semanas. A medida que cada grupo recogía los huevos, se preparaba el aceite. Los huevos se colocaban en una canoa llena de agua y se mezclaban bien con palos o saltando encima de ellos, para lograr que el aceite subiera a la

superficie, de donde se sacaba para hervirlo. Ya terminado, se alistaba en recipientes para el comercio en otros lugares.

Las playas de tortugas como centros de mercado indígena alternaban con los mercados de pescado seco, ahumado o asado en el Orinoco Medio y en el norte de los Llanos, donde se intercambiaba por aceite de tortuga, productos cultivados, quiripa y, llegado el tiempo, artículos introducidos por los europeos. En los mercados, otros productos como los pigmentos rojos *achiote* u *onoto* y *chica*, así como el amarillo *puruma* para untura corporal, fueron objeto de activo comercio. Aunque todos los grupos indígenas utilizaban el aceite y los pigmentos, según parece como protección del sol y los insectos, no todos los producían. Además, la oferta en el mercado permitía cierta selección. Los sálibas, por ejemplo, fueron grandes fabricantes del onoto, que era preferido al de los guahibos, por ser más limpio, pero la chica de los guaypunavis o puinaves se apreciaba más por su intenso tono rojo, a la vez que la chica de los piaroas tenía gran demanda por su mezcla con resinas aromáticas. El aceite de tortuga constituyó producto vital en los Llanos no sólo para cocinar. Era básico para quemar y mezclar con los pigmentos en la elaboración de las unturas corporales. Estas, aplicadas en dibujos variados, constituían elemento esencial del atuendo indígena como expresión simbólica de la identidad cultural de cada tribu. Entre los caribes, los varones fueron tan estrictos al respecto, que no daban un paso sin su ornamentación corporal. Además, las mujeres tenían la obligación de peinarlos con aceite y decorarlos con el

pigmento y el diseño adecuado. Y en sus actividades de mercado eran vivaces, impulsivos y dominantes. Comerciarían con sus canoas, cuyo estilo y calidad disfrutaban de gran prestigio. También con flechas, cerbatanas, esteras, cestas, cuerdas y hamacas; sal, veneno, pigmentos, piedras amazónicas, perlas, oro conchano y cristales de piedra.

Otros productos de intercambio como la cerámica pintada de los otomacos y sus ollas gruesas para hervir el aceite de tortuga o la cerámica rústica de los achaguas, los ralladores de yuca de los puinaves y los sálibas, los morteros de madera de los maipures y toda una gama de fibras para manufactura de cestas, esteras y hamacas son apenas una enumeración breve de los artículos que circulaban en el comercio llanero indígena, y aun más allá. Al mercado del curare, veneno preparado por habitantes de la selva tropical del Alto Orinoco, al parecer los caverres, iban los indígenas del Llano. Es decir, hasta allá llegaban sus enlaces en lo que se considera como cadenas comerciales.

▪ CADENAS COMERCIALES Y CADENAS DE ESCLAVITUD

Las cadenas comerciales que entrelazaron a las Guayanas, los Andes y el Alto Orinoco, y en las cuales los Llanos aparecen como intermediarios, se apoyaron en el sistema de los grandes ríos Orinoco, Apure, Meta, Casanare y Guaviare. Y los indios de la Guayana, llamados caribes por

los españoles, transitaban ágil y audazmente por entre los eslabones de esas cadenas. Los caribes, que probablemente tuvieron su centro de dispersión al norte del Amazonas, en el área general de las Guayanas, ya en el año 1000 habían establecido colonias en las Antillas, recibían tributo de ciertos grupos, y en el año 1200, según algunos, parece que hasta influían sobre los pobladores de la costa del Pacífico en el actual territorio de Colombia. A lo largo del Orinoco y en los Llanos su prestigio era descomunal. Imponían la moda entre los demás grupos, que imitaban sus diseños de ornamentación corporal, sus peinados, su joyería. Imprimían su estilo aun en el aparato ceremonial de la actividad bélica y en la cortesía del saludo.

En sus expediciones no solamente tomaban esclavos sino que de algunas tribus recibían parte de las cosechas como tributo. Además, participaban activamente en el comercio intertribal de los Llanos y eran intermediarios entre este sistema y el del Bajo Orinoco.

Cuando los europeos llegaron, encontraron un tipo de estratificación social entre los grupos indígenas que fue interpretada como «esclavitud». Tal estratificación por muchos años había sido un patrón de tradición, no solamente de los caribes sino de otras gentes como los guahibos, y los europeos la aprovecharon como un mecanismo para el ejercicio de sus intereses. El paisaje del Llano, opulento en colorido material, rico en musicalidad idiomática, henchido de posibilidades y alternativas de vida, se desgonzó. En sus horizontes empezaron a aparecer los trazos del desastre.

De manera semejante a lo que simultáneamente estaba ocurriendo en África entre los reinos y sus tribus con los europeos, en los Llanos, tanto holandeses como franceses e ingleses iniciaban el suministro de armas de fuego a los caribes. A trueque de esclavos indígenas se entregaban productos europeos como hachas, cuchillos y machetes. Los europeos requerían brazos para trabajar, e instigaron el tráfico esclavista mediante un sistema de *endeude* con características demoledoras. En tal sistema cayeron doblegados los mismos caribes, que luchaban por mantenerse como intermediarios en el gran sistema de comercio de los Llanos y el Orinoco.

En la dinámica del tráfico brutal, los caribes lograron establecer una red de aprovisionamiento de esclavos que comprometía a los grupos indígenas como agentes, integrándolos a su vez en la cadena comercial de productos europeos. Unos grupos hacían esclavos a otros y los alistaban para, cuando los caribes llegaban, intercambiarlos por mercancías europeas. Así, los caribes viajaban por los ríos Guaviare, Vichada y Tuparro y por el Alto Orinoco entregando los productos europeos y recogiendo esclavos conseguidos por sus clientes, los grupos indígenas. Así podían pagarles a los europeos los avances de mercancía hechos el año anterior.

En esta cadena, los achaguas, que constituían la población más numerosa de los Llanos, viajaban continuamente por el Orinoco aun en el siglo XVIII, consiguiendo esclavos para su intercambio con los caribes. Y los sálibas, a su vez, efectuaban incursiones entre los achaguas. En el decenio

de 1680 los sálibas les vendieron anualmente a los caribes 350 niños, que tampoco se salvaron del terrible mercado.

El desastre ocasionado por este *endeude* fue aterrador. Se rompieron las relaciones sociales entre los grupos indígenas. Por ejemplo, la institución de los caribes de casarse con mujeres provenientes de los grupos sometidos por ellos guerreando, la cual los ataba familiarmente a otras tribus, les permitía vivir en sus poblados como lo hicieron con los sálibas, y en general mantener equilibrio social, útil para el intercambio económico.

El sistema de comercio intertribal en los Llanos se derrumbó, agobiado por la tempestad de la esclavitud.

La oposición de los jesuitas al tráfico, por medio del establecimiento de misiones en 1680 en el Orinoco Medio, provocó violenta reacción. Los caribes atacaron las misiones. En 1684 quemaron iglesias, cruces, casas y misioneros. Los jesuitas tuvieron que abandonar las riberas del Orinoco hasta 1730. Regresaron, sin embargo, para entablar una guerra de verdad con los caribes, que insistían en mantener las cadenas de comercio con el resto de las tribus y con los europeos. Los jesuitas construyeron fortificaciones, y los caribes fueron pertrechados de más armas por los holandeses y los franceses, que a veces los acompañaban en sus incursiones.

Durante el siglo XVII y la mayor parte del siglo XVIII, los Llanos se convirtieron en zona de calamidad, en lugar de asedio permanente. Quienes allí vivían se esclavizaban los unos a los otros, a la vez que todos trataban de huir de los demás. Mientras tanto los misioneros capturaban

a los aborígenes, al mismo tiempo que buscaban convencerlos de que se asentaran bajo su control, y los soldados mataban y esclavizaban más y más indios. La situación se agravó con las epidemias de sarampión, viruela, malaria y hasta influenza, que encontraron en las misiones terreno fértil para el rápido contagio. Las misiones se volvieron infernales, y muchos indígenas que habían aceptado el control hubieron de escapar de allí, presas de las epidemias. La misión franciscana de San Antonio de Anime —para ofrecer un ejemplo— en la región occidental de los Llanos, quedó aniquilada en 1740 por efectos de la viruela. En muchos lugares los cadáveres se pudrían en el suelo y en los chinchorros, ya que nadie quedaba vivo para enterrar a los muertos.

Al finalizar el siglo XVIII, a la hecatombe demográfica se suma la bancarrota de las redes intertribales tanto sociales como económicas, todo lo cual hace del panorama llanero un caos.

Los achaguas, el grupo más próspero de los Llanos, llevaron la peor parte en el desastre. Junto con los guahibos, constituían la población más numerosa cuando llegaron los españoles, en el decenio de 1530. Pero al contrario de los guahibos, se mostraron receptivos a los conquistadores y rápidamente cayeron en las redes de las masacres, la esclavitud, la evangelización y las epidemias. Las razones de ello probablemente residan en la vulnerabilidad de sus magníficos poblados; cercanos unos de otros y provistos de huertos, albergaban hasta 500 habitantes y se levantaban en las riberas de las rutas fluviales principales. Los

guahibos, con su estrategia de movilidad intensa y organizados en bandas de cazadores y recolectores, pudieron guarecerse y hasta cierto punto invernar en los bosques de galería a orillas de los riachuelos.

Ahora bien: en este estado de cosas, surge el interrogante de si eran guahibos los indígenas que según Liévano Aguirre en número de mil quinientos, debidamente montados a caballo, conformaron el grupo rebelde de los Llanos que en 1781 engrosó el movimiento de los comuneros en Támara, Pore, Morcotes, Paya y Pisba, al grito de «¡Viva el rey inca y muera el rey de España!».

En el siglo XIX, los achaguas, ya diezmados y absorbidos tanto en la población mestiza llanera como en la guahiba, y sufriendo además la agresión de los guahibos, intentaron escapar como nómades. Pero ya era tarde. Los guahibos habían iniciado la ocupación de los bordes del río Meta, al mismo tiempo que adoptaban una estrategia de asentamiento parcial consistente en el semisedentarismo de horticultura combinado con cacería, pesca y recolección de frutos.

En la segunda mitad del siglo XIX, los guahibos dominaban, además, territorios situados a orillas del río Casanare, construían caseríos en los bancos ribereños y empezaban a aparecer frecuentemente en los documentos no sólo como nómades.

No todo el mundo indígena de los Llanos había perecido en la Catástrofe. Los guahibos surgían como testimonio humano de la historia de una región y como evidencia del presente llanero.

▪ GUAHIBOS EN EL SIGLO XX

En la actualidad, los guahibos constituyen la población indígena más numerosa de los Llanos, con cerca de 15.000 individuos en el territorio colombiano. Al igual que muchos indígenas en otros lugares de Colombia y del mundo, tienen un término para designarse ellos mismos como personas. Se llaman *Hiwi*, que en su idioma significa ‘gente’. Sin embargo, *sikuani* es la autodenominación con la que actualmente afirman su identidad cultural, y la prefieren en vez de guahibo.

Cabe anotar que términos como guahibo y cuiba, en realidad han sido usados con acento despectivo primordialmente por blancos y en las obras cronísticas y científicas occidentales. El primero de tales gentilicios se refiere a los agricultores que viven sedentariamente en poblados; con el de cuibas se señala a los guahibos cazadores nómades.

Miguel Lobo-Guerrero, en estudios recientes, presenta un resumen del panorama lingüístico de los Llanos donde se hablan hoy en día unas doce lenguas indígenas pertenecientes a cinco familias lingüísticas diferentes: guahibo, arawak, sáliba, puinave y chibcha. Un panorama complejo si se tiene en cuenta que no más al guahibo como familia pertenecen cuatro lenguas diferentes: sikuani, cuiba, hitnü y guayabero, y una serie de variantes dialectales no muy

bien clasificadas todavía, como amorúa, siripu, chiricoa, guahibo playero⁶.

A primera vista, la apariencia personal del guahibo en lo que respecta a su dominio de la lengua española y su indumentaria es similar a la de cualquier otro individuo de Puerto Gaitán o de Villavicencio, lugares donde la interacción de blancos y mestizos con indígenas ha sido intensa.

Eso sí, hay diferencias entre los guahibos de hoy en día y aquellos que a principios del decenio de 1940 visitó Gerardo Reichel-Dolmatoff en la cuenca del Vichada y en los ríos Tuparro y Tomo. Tales diferencias son notorias en la cultura material. A este respecto, hay documentos históricos que muestran, por ejemplo, cómo los guahibos se «convirtieron» temporalmente a la fe cristiana y se dejaron «reducir» con el propósito de conseguir artículos europeos. Acudieron a las misiones por conveniencia, durante la época de lluvias, pero las abandonaron a la llegada del verano, y mientras unas bandas llegaban, otras se iban.

Este y otros ejemplos indican que, gracias a su flexibilidad cultural, los guahibos logran acomodarse, se adaptan y realizan las transacciones sociales necesarias para sobrevivir.

⁶ Véase: Herrera Xochitl y Miguel Lobo-Guerrero, 1983, *La investigación lingüística en los Llanos Orientales de Colombia*, Encuentro Nacional de Investigadores sobre la Orinoquía, Memorias, págs. 66-68, Bogotá: ICFES. (BJAR).

Queixalos, Francisco, 1984, «Etnoeducación. La situación de los Sikuaní del Orinoco», *Chantiers Amerindia*, Suplemento 2, n.º 9, págs. 61-77, París: Asociación de Etnolingüística Amerindia. (BICC).

Aquí mismo vale mencionar lo ocurrido recientemente con ocasión de conflictos con colonos que violaron los límites de las reservas indígenas establecidas por el Gobierno nacional. Los guahibos les reclamaron a los colonos sin resultado. Las cercas siguieron avanzando sobre el terreno indígena. Entonces estos echaron mano de elementos de su cultura tradicional estereotipados por los blancos como «primitivos»: ser indio y comportarse como indio. ¿Cómo? Se pintaron la cara con achiote, se vistieron con sus decoraciones corporales, echaron mano de lanzas, arcos y flechas y se movilizaron en plan marcial hacia el sitio de las cercas en litigio. Entonces los colonos retrocedieron.

Pero volviendo a los guahibos de 1945, en ese año el profesor Reichel-Dolmatoff publicó sus datos sobre cultura material en un artículo que se convirtió en la fuente principal de la etnografía llanera. Fuera de la fascinación académica que su lectura suscita, especialmente en el aparte de antropología física, donde describe no sólo la forma de la cabeza de los indios sino la musculatura masculina y la posición que adoptan para dormir, el artículo muestra vívidamente mucho del mundo guahibo de hace 40 años.

▪ CASERÍOS Y GENTES DE AYER

Los caseríos de cazadores y agricultores y los de cazadores y recolectores tenían de cinco a quince unidades, que se alzaban a pocos kilómetros de la orilla de los ríos, pero protegidas de la vista por pequeñas colinas. El diseño del

caserío se ajustaba a la organización social de bandas. Había cuatro tipos de construcciones. Las destinadas a vivienda, eran de forma ovalada y estaban armadas sobre horcones. Hojas de palma recubrían el techo y las paredes. La más grande era la del jefe del grupo, que dirigía las actividades de trabajo, el intercambio de artículos y las migraciones, y también atendía las relaciones con los jefes de otras bandas. La casa del chamán, dirigente espiritual y médico del grupo, inmediato en la jerarquía del poder, era más pequeña.

Lindando con un espacio central enmarcado por las casas y los árboles, se encontraba la casa de trabajo que era compartida diariamente por hombres, mujeres y niños. Era una construcción simple, de plano rectangular, sin paredes. Las mujeres preparaban comida, y trabajaban en cerámica modelando los recipientes para recoger agua de los arroyos, y cociendo vasijas para cocinar y platos para tostar el mañoco. Los hombres tejían chinchorros de palma de moriche o cumare y fabricaban canastos, recipientes-bandejas y cernidores de esparto. También tejían redes de pescar y bolsas para cargar frutos, presas de caza y otros objetos en sus constantes correrías. La técnica y el arte de los guahibos en sus manufacturas de cuerda y esparto han sido famosos, incluso antes de que funcionaran los mercados del siglo XVIII. Actualmente, su estética y técnica son reconocidas también en los mercados de objetos de arte en Europa.

En el contorno de esa especie de patio, en el caserío, también se alzaba la casa «mosquitero», sin puertas y sobre un plano rectangular con un techo de palma que

llegaba hasta el piso. Se entraba en medio de las hojas de palma por uno de los frentes. El objeto de esta casa era protegerse de la enorme nube de insectos y plagas en ciertos tiempos del año. Algunas familias hasta se quedaban allí a dormir.

Había un cuarto tipo de construcción, que era la casa de la menstruación. Se alzaba sobre un plano rectangular, pero sin una de las paredes frontales. Al contrario de las demás, no lindaba con el espacio central sino que se hallaba a distancia del caserío, y de espaldas a este. En ese lugar de reclusión, hoy como ayer, la niña púber permanece aislada durante un mes, con la cabeza cubierta, y recibe instrucción sobre su futuro comportamiento como esposa, madre y ama de casa. Asimismo, se la protege del espíritu caníbal de la luna, que durante este periodo la acecha para engullírsela.

En el interior de todas las casas, el chinchorro, ayer como hoy, ha sido uno de los enseres básicos del vivir guahibo. Entre las hojas del techo, los hombres guardaban las lanzas de madera de palma para cazar tigres y dantas, así como los arcos y las flechas —para la cacería de otros mamíferos— con punta de madera, hueso o metal. Las flechas cortas para pescar y las flechas de punta roma, para cazar pájaros, diseñadas así para proteger el cuerpo del ave, se guardaban, junto con las valiosas plumas, en el interior de las casas. También allí se guardaban sinnúmero de objetos como los estuches de bambú decorados para mantener los pigmentos de decoración facial; husos para hilar el algodón y peinillas de madera para tejerlo, así como manecillas

y bandejas de madera para moler las semillas con que se prepara el alucinógeno yopo; los inhaladores del mismo, de hueso de garza, y hasta estuches para cargarlo hechos de hueso de tigre y decorados con plumas. En otras palabras, el nutrido utillaje expresaba los matices armoniosos de la naturaleza.

El vestido de telas de corteza de árbol se decoraba con colores vegetales. Las mujeres usaban un traje estilo A y los hombres un guayuco, estilo *tanga*. La decoración de las mujeres era pintura roja sobre los pómulos y collares de frutos de palma. En sus danzas, los hombres se pintaban la nariz y la frente con pigmentos rojos y lucían coronas de plumas, grandes collares con colmillos, picos, plumas y garras variadas.

En la construcción de canoas, preparación de bebidas, siembra, cosecha y pesca, el chamán dirigía el ritual. Vestido con la piel y las plumas de una guacamaya, cuyas alas se extendían sobre los hombros por detrás, se cubría el pecho y la espalda con collares de dientes de jaguar y ostentaba en la cabeza una magnífica corona de garras de tigre combinada con plumas de diferentes colores. Colgando de uno de sus hombros y sobre el torso, en una fina bolsa de piel de tigre llevaba el yopo, los inhaladores, pelos, piedras y el cristal de roca recibido de *kúwai*, el dios creador del mundo y del hombre. En la mano agitaba la maraca, hecha de calabazo y rellena con pepas secas y alas de cucarrón. Su rostro decorado con pigmento negro le daba un aspecto de jaguar. Mascaba capi y con sus cantos

invocaba protección de los espíritus para las plantas, los animales y los hombres.

Para la ceremonia de la cosecha, los hombres, vestidos con pintura corporal y facial y coronas de plumas, sacaban del arroyo, donde las tenían escondidas, dos flautas *yapururu*, expresión, respectivamente, de la fuerza masculina y femenina. Entonces, entraban al caserío tocando las flautas, seguidos del chamán y el resto de los hombres. Después de danzar en procesión por el centro del caserío iban al lugar de la cosecha. Después los hombres de las flautas regresaban al arroyo y las escondían bajo el agua⁷.

En las noches de luna, los guahibos del río Tuparro, dice Reichel-Dolmatoff, danzaban apasionadamente y en las tardes calurosas de verano ejecutaban el baile del venado, tocando una especie de ocarina hecha de cuernos de venado. Las mujeres entraban en el baile, demostrando su unión con el hombre, agachándose e integrándose poco a poco de la misma manera que lo hacían los ancianos y los niños.

Todos estos trazos de color, movimiento, forma, estructura y textura de la sociedad guahiba, evocados por la pluma

⁷ Véase: Lobo-Guerrero, Miguel, 1983, *Nociones de medicina y cosmogonía hitnü (Guahibo) del río Ele, Arauca, (Colombia)*, Ponencia, Cuernavaca: Primer Congreso Internacional de Medicina Tradicional y Folklorica, abril 19, 10 págs. (BMLG).

Ortiz, Francisco, 1982, *Organization sociale et mitologie des indians cuiba et guahibo (Llanos de Colombia)*, Tesis de doctorado tercer ciclo, París: École des Hautes Etudes et Sciences Sociales. (BICC).

etnográfica de Reichel-Dolmatoff, pueden aparecer casi desdibujados en los escritos técnicos que se publican acerca de los conflictos sociales y económicos en los Llanos. Con todo, lo que podría verse como un horizonte alucinante del pasado guahibo continúa vislumbrándose en aquellos estudios fríos e inquisitivos de los últimos años que han venido a validar el trabajo etnográfico pionero.

▪ ÚNUMA EN LOS LLANOS CONTEMPORÁNEOS

El río Tomo y el Tuparro, escenario tanto de las danzas a la luz de la luna como de las de venado bajo el sol del verano, siguen captando el interés científico, a juzgar por el número de estudiosos que van al área. Jaime Arocha y yo tampoco escapamos al canto de la ocarina. Hace unos meses emprendimos el viaje hacia el Tuparro, vía Villavicencio-Puerto López y Puerto Gaitán en un plan de dos jornadas. La primera de 316 kilómetros, cumplida en un campero durante diez horas, nos dejó en la plaza de Puerto Gaitán, a orillas del río Manacacías, afluente del Meta. Pero allí el destino de nuestro viaje cambió, cuando fuimos confundidos con unos visitantes de Canadá, a quienes capitanes guahibos de la región esperaban para discutir asuntos relacionados con sus ganados en una de las reservas.

—¿Ustedes buscan a los indígenas? —nos preguntó un joven aborígen tolímense. Al contestarle que, en efecto,

queríamos hablar con guahibos, el joven nos condujo al sector de Puerto Gaitán donde se alza el Centro Indígena de Capacitación Únuma.

Sobre un terreno amplio, y con mano de obra y materiales indígenas, gentes de los grupos piapoco, achagua, sáliba, yaruro, cuiba y guahibo han venido construyendo grandes casas con techos de hojas de palma, alrededor de una bodega y oficina donde almacenan sus artesanías de cuerdas y espartos para exportación. Las grandes casas sirven de albergue a los visitantes que llegan de los asentamientos en las distintas reservas y también se usan como salones de reuniones y de clase.

Desde la colina Soplavientos, en camino hacia Planas, la magnífica arquitectura de los guahibos, expresada en los enormes techos de hojas de palma y el diseño intrincado de las redes de horcones que las sustentan, contrasta con las casas de blancos y mestizos. Bloques de unidades pequeñas hechas de ladrillo, con techos aplastados, una a continuación de la otra, parecen inserciones desajustadas en el enorme y generoso llano.

En la avenida que recorre lo que puede llamarse el caserío Únuma en Puerto Gaitán, vimos un enorme camión de propiedad de los indígenas, en el que se transportan tanto materiales autóctonos de construcción y artesanías como los propios guahibos. De regreso lleva abonos, semillas, reses, cerdos y gallinas. Es nuevamente la vieja tradición guahiba del comercio a través de los Llanos, ahora sobre ruedas, cubriendo con sus manufacturas los mercados internacionales.

En el primer momento de nuestro encuentro, tanto Arocha y yo como las gentes de Únuma nos llevamos una sorpresa. Ni nosotros esperábamos vernos frente a frente con capitanes y representantes de varios grupos indígenas de los Llanos, ni ellos sabían cómo habíamos sido confundidos con los canadienses. La primera reacción de los capitanes fue la de saber si Arocha y yo éramos indigenistas. El término *indigenista* se ha convertido para muchos indios en sinónimo de oficial del Gobierno y, como tal, de agente exterminador de indios. Así nos lo explicaron más adelante. Aclaremos nuestro interés en viajar hasta el Tuparro, y también que no hacíamos parte de ningún grupo indigenista privado o gubernamental. Los capitanes indígenas vieron nuestro asombro frente al desconocimiento, tanto nuestro como de la opinión pública nacional, acerca del centro Únuma, además de la ignorancia respecto a la adopción de la ganadería por parte de algunas comunidades. Las noticias que se publicaban sobre los Llanos no mencionaban que entre los guahibos hubiera ahora algunos dedicados a ganadería en las sabanas. Los capitanes tomaron entonces la decisión de ilustrarnos. Con tal fin, dedicaron varias horas y nos invitaron a sus comunidades a ver sus ganados y sus reservas.

El solo significado de la palabra *Únuma*, en idioma guahibo, expresa con suficiencia la filosofía de la organización y así nos lo hicieron saber cuando ingenuamente le preguntamos a Gregorio Trejos desde cuándo se había iniciado Únuma. «Únuma siempre ha existido, así como nosotros los indígenas. Hemos existido toda la vida».

Únuma, vocablo de origen achagua que significa el convite para el trabajo agrícola, entre los guahibos ha expresado el trabajo cooperativo, el sentimiento comunal, el intercambio de brazos, encaminados hacia el cumplimiento de una labor. «Usted me ayuda este año a hacer una canoa y yo le ayudo el año entrante en la suya», nos explicó Miguelito Gaitán, también del río Uva. En el diario vivir, *Únuma* es por encima de todo la práctica comunal que se manifiesta en muchas labores. Un dueño de un cultivo, por ejemplo, invita a trabajar y ofrece comida y bebida en cantidades suficientes para que la gente labore con comodidad. En los descansos se sorbe yopo, se masca capi y se echan chistes. A veces un *Únuma* puede durar hasta tres días. La última casa que los guahibos-sikuanis de la región de Planas levantaban en Puerto Gaitán en el centro indígena, mientras los visitábamos, era construida de acuerdo con esa tradición.

Desde 1973, *Únuma* representa, para el movimiento indio en Colombia y para la sociedad dominante en los Llanos, una decisión vital de los indígenas llaneros: abandonar su estrategia de movilidad constante en busca de nuevos territorios de caza y pesca, y resistir la persecución de ganaderos y colonos interesados en las sabanas y en los bosques de galería que se hallan en los territorios indígenas de reserva. Para ello, nos explicaron, revitalizan por su propia cuenta las tradiciones y la economía.

La decisión *Únuma* cuajó en Camalipé cuando Luis Pérez, un universitario, llegó a la comunidad como maestro. Allí, según Pérez, se había instalado Loila Parson, misionera del Instituto Lingüístico de Verano que predicaba

que el baile, la pintura corporal, el canto y muchas otras costumbres de los indios eran propias del demonio.

Luis Antonio Pérez, que en su tierra natal del Valle del Cauca se entretenía cantando al son de una guitarra, empezó sus clases a los niños entonando canciones y pidiéndoles que lo acompañaran. Los indígenas se desconcertaron. La actitud de Pérez contradecía la de la misionera. Los dos blancos opinaban diferente respecto al canto y al baile. Pérez les aclaró que en Colombia el canto y el baile todavía no habían llevado a nadie al infierno. El conflicto no se hizo esperar. Los indígenas se vistieron con sus trajes de pigmentos, soplaron sus flautas, se animaron con yopo y bailaron de tal manera frente a la misionera del Instituto de Verano, que ella, aterrorizada por sus demonios, salió huyendo por el río.

Luis Pérez se tornó con el tiempo no sólo en hablante del idioma guahibo, sino que fue adoptado como hijo por el capitán indígena Yuluba en el pueblo de Mabriel. Su afecto por la comunidad y el lazo de parentesco adquirido le han ayudado a contribuir a la revitalización de las tradiciones guahibas. Así, con un grupo de indígenas y Francisco Bolaños, Marco Tulio Cañón y Gilberto Castaño, preparó la cartilla de alfabetización Únuma *Peliwasi*. Mediante esta cartilla se preparan maestros indígenas que están reemplazando a misioneros y agentes del Gobierno. Niños y adultos en pocos meses aprenden a escribir su idioma usando los mismos signos alfabéticos del español, lo cual a su vez facilita el manejo de la lectura y escritura de este idioma.

▪ GUAHIBOS GANADEROS

La decisión de los guahibos de asentarse permanentemente en territorios que naturalmente les son muy familiares por tradición y reforzar esta sedentarización con la ganadería de sabana, implica el reclamo legal de tierras. Estas, en forma de reservas, fueron demarcadas jurídicamente por funcionarios del organismo gubernamental de reforma agraria, Incora, después de la guerra de Planas, aproximadamente entre 1973 y 1974. Mientras Emiliano Rodríguez, de San Rafael de Planas, y Aparicio Ponare, de Yopalito, iniciaban sus explicaciones sobre ganadería, nos dimos cuenta de que ninguno de los informes técnicos oficiales sobre la población indígena llanera, y formulados para solucionar sus problemas, proponía la ganadería como actividad económica. ¿Qué razones existían para ello? ¿Acaso no se reconocía la capacidad adaptativa de los guahibos? Estos, por el contrario, habían resuelto adoptar el ganado.

En efecto, Gregorio Trejos, de la reserva del río Uva, nos explicó la nueva estrategia sencillamente cuando dijo: «Ahora, aquí en los Llanos, la tierra no puede quedarse sola, hay que ponerle ganado, el ganado nos cuida la tierra». Otros capitanes indígenas recalcaron entonces su interés en solicitar colaboración para sus empresas ganaderas, y no solamente eso, sino su deseo de que el país conozca esta alternativa de los indígenas llaneros. Entonces nos urgieron a que fuéramos a conocer sus empresas ganaderas y sus esfuerzos de aprendizaje de manejo, cuidados sanitarios, mercadeo, pastos y muchos detalles.

Y con el ánimo de que entendiéramos mejor, los capitanes nos ofrecieron la posibilidad de ir hasta San Rafael de Planas, donde existe una empresa ganadera de 400 cabezas de reses y la reserva de Corocito sobre el Meta, donde hay dos empresas, una con treinta y nueve y otra con veintiocho cabezas.

Nos dirigimos hacia Corocito. El poblado, a veintinueve kilómetros de Puerto Gaitán, empezó a aparecer después de que el campero en que viajábamos había abandonado la carretera principal que conduce a Gaviotas y al Tuparro. Las leves ondulaciones del terreno estaban coronadas por grupos de casas de guahibos. A medida que pasábamos frente a una y otra, Rosalía Aguilar Montaña nos informaba quiénes vivían allí y qué parentesco tenían con ella. Pronto divisamos su propia vivienda.

—¿Dónde están las reses?

Rosalía empezó entonces a narrar historias sobre la mansedumbre de algunas vacas y cómo uno podía acercarse a ellas. Sin duda, el proceso de familiarización de los guahibos con vacas y toros estaba adelantado. Cuando llegamos a su casa, el marido Alejandro Moreno les ordenó a su hijo y a su yerno que montaran los caballos y arriaran los ganados hasta el corral que tienen junto a las casas. Así podríamos ver vacas, toros y terneros.

La reserva de Corocito, Yopalito y Walabó se constituyó el 2 de octubre de 1974 por Resolución 160 del Ministerio de Agricultura. Don Alejandro Moreno y su familia nos ofrecieron cazabe y carne asada que él había traído de la finca vecina, donde una vaca se había muerto.

Siguió también contándonos cómo, a tiempo que la reserva era autorizada, el mismo Gobierno nombró como capitán a cualquier indígena, desconociendo la organización y las normas de la comunidad. Pero el proceso de revitalización cultural emprendido por Únuma ya se había iniciado. La reacción ante el hecho fue nombrar en el cargo a quien ellos consideraban con derecho y jerarquía: Alejandro Moreno.

Entonces él, que también es chamán, se hizo cargo de la dirección de la empresa ganadera. Pero Alejandro Moreno tenía otra cualidad. Había trabajado con colonos llaneros y había aprendido a herrar, marcar y curar animales. Claro que la posibilidad financiera del ganado se la ofreció una organización internacional interesada en la supervivencia de aborígenes como los guahibos. Aun, con tan pocas reses, el aprendizaje ha sido muy importante para los guahibos y en general los de Únuma.

La tarde era luminosa cuando divisamos Yopalito. El caserío se agrandaba a medida que nos acercábamos. Los techos y las paredes de algunas de las casas cubiertos de hojas de palma aparecían plateados. Las construcciones se levantaban alrededor de un espacio libre. Los árboles sombreaban los bordes de las casas. El poblado guahibo descrito por Reichel-Dolmatoff cuarenta años antes parecía tomar cuerpo ante nuestros ojos.

Aparicio Ponare, el capitán, un hombre joven, altivo, y quien nos había invitado para que conociéramos el ganado y la comunidad, llegó en el mismo momento. Lo vimos atravesar el poblado. Caminaba con arrogancia. En una mano llevaba la flecha con la cual había estado pescando

en el río. En la otra cargaba dos peces payaras. Entró en la casa más grande y al salir nos hizo seña de que esperáramos. Un jovencito llegó hasta la puerta de la casa trayéndole un caballo de cabestro. Aparicio montó el caballo en pelo, le aguijó golpeándole en los flancos con los talones desnudos, y salió veloz hacia la llanura abierta a empujar el ganado blanco hacia el corral.

Dos semanas más tarde, en Bogotá, Aparicio Ponare, vestido con la misma altivez del Llano, regresaba del Congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca en Toribío, donde se celebraban los diez años del movimiento indio en Colombia. Ese mismo día, el 9 de abril de 1981, había concedido declaraciones a periodistas diarios y revistas nacionales en relación con los problemas de tierras indígenas en los Llanos.

La interpretación académica sobre los guahibos, formulada por los Morey, que los propone como maestros de la supervivencia, no solamente había tomado cuerpo definido sino que se había agigantado frente a nosotros. Comprendimos la estrategia guahiba de la vida. Palpamos cómo se mueven en la sociedad contemporánea sin abandonar las tradiciones aptas para su medio natural y social y sin rechazar aquellas innovaciones que les permiten competir en su espacio vital y temporal. La dimensión social y cultural guahiba proyectaba sus extraordinarios perfiles en la figura de Aparicio Ponare, un guahibo, ganadero.

NINA S. DE FRIEDEMANN

▪ REFERENCIAS

Agradecemos la lectura crítica de este ensayo y las informaciones y sugerencias suministradas personalmente por Miguel Lobo-Guerrero, Robert V. Morey, Nancy C. Morey, Xochitl Herrera, Sergio Ramírez Lamus, Luis Antonio Pérez, Francisco Ortiz Gómez, Carlos Patiño R. y Eduardo Márceles Daconte.

Arcand, Bernard, 1972, *The urgent situation of the Cuiva indians of Colombia*, document n.º 7, 27 págs., Copenhague: IWGIA (Bican).

— — —, 1976, «*Cuiva food production*», *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 13, n.º 4, Canadá. (Bican).

Castro Caycedo, Germán, 1972, «La matanza de La Rubiera», *Antropológicas* n.º 1, págs. 29-41, Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia. (Bican).

Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha, 1979, *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos*, Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia. (Bican).

Friedemann, Nina S. de, Juan Friede, Darío Fajardo y Fernando Urbina, 1981, *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*, Bogotá: Ediciones CIEC, 2.ª edición. (BICC).

Guhl, Ernesto, 1975, *Colombia: bosquejo de su geografía tropical*, Biblioteca Básica Colombiana, tomo I, Bogotá: Colcultura.

— — —, 1976, *Ibidem*, tomo II. (BICC).

Gumilla, Padre Joseph, 1950, *El Orinoco ilustrado y definido. Historia natural, civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Obra original, 1745). (BGHA).

Herrera, Xochitl, 1979, «Educación y cultura en una vereda de los Llanos Orientales», *Revista Colombiana de Antropología*, vol.

- xxii, págs. 135-151, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Liévano Aguirre, Indalecio, 1968, *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*, tomos I y II, Bogotá: Ediciones Tercer Mundo. (BICC).
- Lobo-Guerrero, Miguel, 1979, *El Macaguane y la familia lingüística guahibo*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Tesis de grado del Departamento de Antropología, ms. (BICC).
- Meggers, Betty, 1977, «*Vegetational fluctuation and prehistoric cultural adaptation in Amazonia: some tentative correlations*», *World Archaeology*, vol. 8, n.º 3, págs. 287-303, Londres. (BJAR).
- — —, 1979, «*Climatic oscillation as a factor in the prehistory of Amazonia*», *American Antiquity*, vol. 44, n.º 2, págs. 252-266. (BJAR).
- Morey, Robert V., 1971, «*Guahibo time-reckoning*», *Anthropological Quarterly*, vol. 44, Jan. n.º 1, 35 págs., Washington: The Catholic University of America Press. (BNSF).
- — —, 1974, «*Los guahibos: colonos antiguos en una frontera nueva*», *Tierra, tradición y poder en Colombia: Enfoques antropológicos*, Biblioteca Básica Colombiana, n.º 12, págs. 39-61, edición preparada por Nina S. de Friedemann. Bogotá: Colcultura. (Bican).
- — —, 1978, *A Joyful harvest of souls: Disease and the destruction of the Llanos Indians*, Texas: Simposio, «*Epidemics and Native American History in the Tropics*», nov. 1978, American Society for Ethnohistory, 51 págs. (BICC).
- Morey, Robert y Nancy Morey, s. f., *The Guahibo: A study of cultural persistence and adaptation*, ms. 105 págs. (BNSF).
- — —, 1973, «*Foragers and Farmers: Differential Consequences of Spanish contact*», *Ethnohistory*, vol. 20, n.º 3, págs. 229-246. (BNSF).
- — —, 1974, *Ethnohistory of the Guahibo indians of Colombia and Venezuela*, México: XLI Congreso Internacional de Americanistas, 34 págs. (BNSF).

- — —, 1975a, *Relaciones comerciales en el pasado en los Llanos de Colombia y Venezuela*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas. 36 págs. (BNSF).
- — —, 1975b, *Post contact in the Colombian and Venezuelan Llanos*, Gainesville: Reunión Anual de la American Society for Ethnohistory, 22 págs. (BNSF).
- — —, 1976, *Cultural development in the Llanos: A preliminary reexamination*. Albuquerque: Reunión Anual de la American Society for Ethnohistory. Simposio de Ecología y Ethnohistoria, 20 págs. (BNSF).
- — —, 1977, *The Llanos: the Periphery as center*, Texas: Simposio Lowland South American Indians, I, 76a. Reunión Anual de la American Anthropological Association, 21 págs. (BNSF).
- Morey, Robert V. y Donald J. Metzger, 1974, «*The Guahibo: People of the Savanna*», *Acta Ethnologica et Linguística* n.º 31, series Americana n.º 7, 147 págs, Viena. (BNSF).
- Morey, Nancy C., 1977a, *The effects of Carib slaving in the Llanos of Colombia and Venezuela*, Chicago, Reunión Anual de American Society for Ethnohistory, 18 págs. (BNSF).
- — —, 1977b, *The Llanos frontier: A case of aborted development*, Illinois: Primera Conferencia Anual sobre América Latina, Western Illinois University, 14 págs. (BNSF).
- Ortiz, Francisco, 1976, «Taxonomía de los grupos guahibo», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. xx, págs. 281-294, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- — —, 1978, «Guahibo y Cuiba», *Literatura de Colombia aborigen*, Biblioteca Básica Colombiana, vol. 39 págs. 229-287, edición preparada por Hugo Niño, Bogotá: Colcultura. (BICC).
- Ortiz, Francisco y Francisco Queixalos, 1981 «Ornitología Cuiba-Guahibo», *Amerindia* n.º 6, págs. 125-142. Revue d'Ethnolinguistique Amerindienne, París: Centro Nacional de la Investigación Científica. (BICC).
- Pérez Ramírez, Gustavo, 1971, *Planas: un año después*, Bogotá: Editorial América Latina. (BNSF).

- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1945, «La cultura material de los indios Guahibo», *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, tomo I, n.º 2, págs. 437-506, Bogotá. (Bican).
- Reyes Posada, Alejandro y Clemencia C. de Reyes, 1973, «Planas: los Guahibo hoy, estudio sociológico-jurídico sobre la realidad nacional de los indígenas de la región de Planas, Meta», *Digidec* n.º 3, 93 págs., Bogotá: Ministerio de Gobierno. (BNSF).
- Reyes Posada, Alejandro, 1974, *El sistema jurídico de los indígenas guahibos en Colombia*, Bogotá: Editorial Kelly. (BNSF).
- Rivet, Paul, 1948, «*La famille linguistique Guahibo*», *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Nouvelle serie, tomo XXXVII, págs. 191-204, París. (BNSF).
- Únuma, Organización Gente Sikwani, 1980, *Cartilla pedagógica Únuma Peliwasi*, Bogotá: Editada por el Ministerio de Educación Nacional. (BMEN).
- Verne, Julio, s. f., *El soberbio Orinoco*, Barcelona: Editorial Molino, 256 págs. (BMLG).

▪ PELÍCULAS

Mesa García, Jesús (dirección), s. f., *El pecado de ser indio*, 16 mm, color, 15 minutos. (BICAN). Filmada entre indígenas cuibas, guahibos y guayaberos que tienen su hábitat en los Llanos Orientales de Colombia. La comunidad cuiba sufrió el genocidio que cometieron los colonos del hatillo La Rubiera en 1967. La película se centra en esta matanza, en el proceso judicial por el crimen, en las persecuciones a que han sido sometidos los cuibas.

Montaña, Antonio (dirección), Francisco Ortiz (asesoría antropológica), 1977, *Cuibas*, Bogotá 16 mm, Color, 25 minutos. (Bican). Registra los aspectos de la vida tradicional de dos comunidades indígenas del Bajo Casanare: cuiba y guahiba. Se centra en el relato de dos mitos: *Árbol de los alimentos* y *Origen*

del yopo, a través de los cuales se expresa una imagen indígena contemporánea con vida y dinámica propias.

Moser, Brian (dirección), Bernard Arcand, (asesoría antropológica), 1970, *El último cuiba*, Londres: Granada Televisión, 16 mm, Color, 60 minutos (BICAN). Muestra cómo el contacto de los cuibas con las poblaciones ganaderas de los Llanos Orientales se traduce en una relación de desprecio hacia el indígena. Este ha respondido con la práctica del nomadismo, alejándose e internándose en las zonas selváticas.

Silva, Jorge y Marta Rodríguez, (dirección), 1970, *Planas*, 16 mm, blanco y negro, 20 minutos. Recreación visual del conflicto ocurrido en la región de Planas, Llanos Orientales, en 1970, discutido ampliamente en publicaciones de Gustavo Pérez Ramírez, Jorge Villegas y Alejandro y Clemencia Reyes Posada. (La única copia existente pertenece a Marta Rodríguez).



Indígenas del Vaupés. Fotografía de Paul Beer, 1939
Colección Instituto Colombiano de Antropología

▪ 3. AMAZÓNICOS, GENTE DE CENIZA, ANACONDA Y TRUENO

*El origen de la gente es la anaconda celeste,
la Vía Láctea que descendió a la tierra.
La gran serpiente fue dividiéndose como los ríos
que en la Amazonía la encarnan.*

▪ DE LA VÍA LÁCTEA AL AMAZONAS

EL AFÁN POR ENTENDER LA totalidad del mundo indígena del Vaupés llevó a Gerardo Reichel-Dolmatoff a interesarse por un bejuco que los botánicos llaman *Banisteriopsis caapi*. Le siguió la pista en los escritos de cronistas españoles, de viajeros y naturalistas del siglo XIX y de afamados biólogos del presente. Estudió los rituales de los indígenas y la forma como ellos se relacionaban con la naturaleza. Un día los barasanas del Piraparaná lo invitaron a participar en una ceremonia solemne. Después de ataviarse con coronas sagradas de plumas verdes y rojas y con sonajeros ceremoniales, los indios invitaron al profesor a tomar con ellos *yagé*, la mazamorra parda y amarga que los amazónicos preparan macerando la corteza del bejuco.

Al otro día el etnógrafo se puso en el trabajo de dibujar minuciosamente las imágenes que su cerebro había

comenzado a disparar fugazmente, después de pasada la sexta taza de la bebida alucinógena. Unos indígenas que lo observaban atentamente de pronto exclamaron: «es la Vía Láctea. Viste la Vía Láctea. ¡Volaste con nosotros a la Vía Láctea!».

Para los indígenas de la región del Vaupés, como para casi todos los amazónicos, los fenómenos concretos no se deben exclusivamente a causas tangibles y obvias. Para entender muchos hechos que transcurren frente a nuestros ojos puede ser necesario que las personas de mucho saber y experiencia viajen, en ocasiones en que se celebran rituales, al mundo de lo intangible e interpreten las causas profundas y reales de lo palpable.

Entre los tanimucas o gentes de ceniza del río Mirití, los oficiantes religiosos y los adultos que conocen el mundo espiritual se someten a prolongados ayunos, de tal manera que la coca y el tabaco puedan ayudarles a trascender los límites de la tierra. Después de purificarse, los chamanes desanos del Vaupés toman yagé e inhalan rapé de virola para volverse jaguares y ver hombres, plantas y animales con ojos especiales, que entre otras cosas les permiten descubrir a quienes no han cumplido con un mandamiento religioso.

Para desarrollar tanto la disciplina corporal como las pociones y los polvos que les facilitan ir más allá de lo obvio, las gentes del Amazonas han seguido los pasos propios del método científico. Han probado lianas, macerado raíces, tostado hojas y hervido brebajes. Conocidos los efectos, han repetido meticulosas observaciones de sí

mismos y de la naturaleza para clasificar fenómenos mentales y plantas de acuerdo con categorías muy precisas. Para ello, no se han basado en la escritura alfabética que algunos de ellos ya dominan, sino en la gran riqueza gráfica que permea su entorno, el diseño de sus casas, de sus hamacas y de sus sueños, además de la memoria fantástica de las generaciones.

Las mismas mentes analíticas se han ideado la manera de explotar el medio amazónico sin deteriorarlo. La Amazonía colombiana está delimitada al norte por los ríos Guaviare y Guayabera; al oriente por el río Negro; al sur por el Amazonas y el Putumayo, y al occidente por las últimas estribaciones de la Cordillera Oriental. Esta selva tropical húmeda es aparentemente de gran fertilidad, pero un examen minucioso de sus características la señala como un espacio complejo y frágil.

En su informe de 1979, Sevilla Casas y asociados indican que hacia el norte la exuberancia de la franja formada por los ríos Amazonas, Putumayo y Caquetá da vía a una selva «rala y pobre» que llega hasta el río Guainía. Desde allí se va convirtiendo en una selva de transición, hasta desvanecerse en las llanuras pajizas del Vichada. En cada una de estas subregiones se asientan culturas que, a pesar de su diversidad, comparten el extenso conjunto de rasgos que interesa destacar en estas páginas.

Los innumerables ríos que surcan esta selva hacen de sus habitantes gentes de hamacas y canoas. Excelentes pescadores y mejores cazadores, tienen una forma muy especial de agricultura rotatoria, cuyo cultivo fundamental es la

yuca brava. Por ser rico en ácido prúsico, este tubérculo debe ser sometido a un tratamiento especial para hacerlo comestible. Al deshidratarlo puede almacenarse, pese a la alta humedad ambiental.

La mayoría de estas gentes no sólo pertenece a sus unidades domésticas inmediatas, sino a grandes familias. Si no fuera por los procesos de aniquilamiento cultural impulsados por misioneros y comerciantes, hoy en día observaríamos a casi todas las familias extensas de la Amazonía ocupando amplias casas comunales o malocas. Estas viviendas son rectangulares en el Vaupés, y circulares en muchos sitios del Amazonas y el Caquetá. Empero, en todas partes constituyen el eje de las ceremonias religiosas. Por ello, están construidas de tal modo que sus puertas, estantes, horcones y techos representen el universo. La cumbre de muchas malocas deja entrar haces de luz que se proyectan sobre piso y horcones. Como los koguis, las gentes de la Amazonía observan cuidadosamente el movimiento de esos rayos luminosos para organizar e interpretar el ciclo agrícola.

Las familias extensas se agrupan en clanes descendientes de un antepasado mitológico. La pertenencia a ellos se hereda por línea paterna y su localización sobre la ribera de un río específico es reconocida por todos. Con algunas excepciones, los hombres deben buscar sus esposas en clanes distintos de los de ellos. El cortejo se desarrolla donde vive ella, pero la pareja se establece en la maloca de él.

La variedad lingüística del área es enorme. Hay grupos con idiomas de la familia caribe; otros con idiomas de

la familia arawak, y en el Vaupés los indígenas de lengua tucana oriental son políglotos, porque el idioma se emplea como guía para cumplir la regla de no casarse dentro del propio clan. Por ejemplo, los tatuyos generalmente escogen mujeres carapanas. Sus hijos hablan tatuyo, el idioma del padre; carapana, el idioma de la madre; español y tucano, el cual no hace mucho reemplazó como lengua franca de la región al ñeengatú, un idioma afiliado a la familia tupí⁸.

Las de la Amazonía son gentes religiosas. Participan en gran número de celebraciones, entre las cuales sobresale la del Antepasado Principal, conocida con el nombre de *Yurupary*. Marca el paso de un grupo de niños a la vida adulta y tiene lugar durante el verano, en algunas culturas para fomentar la fertilidad de ciertos árboles frutales silvestres, y en otras para promover el advenimiento de las lluvias y por tanto el inicio del periodo femenino de siembras.

Hace 400 años eran tan numerosos que dicen haber poblado la región como hormigas. Los europeos los esclavizaron, los obligaron a vivir en poblados y les contagiaron sus enfermedades. Desde entonces, toda clase de misioneros cristianos trata de convencerlos por las buenas o por las malas de que sus creencias y prácticas religiosas son del demonio, que la vida comunal en las malocas es

⁸ Véase: Patiño Rosselli, Carlos, 1984, «Sobre la lingüística de la Amazonía colombiana», *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, editado por Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, págs. 465-506, Bogotá: Etno. (BJAR).

amoral y que su agricultura seminómada es ineficiente y poco práctica.

La recolección del caucho para suplir el mercado internacional casi acaba con ellos. Se metieron a sangrar el látex para conseguir herramientas de metal y se vieron progresivamente envueltos en un tipo de esclavitud que se apoyaba en formas de violencia que no conocían. Los sobrevivientes se reagruparon como pudieron y regresaron a sus tierras ancestrales. Allí reconstruyeron sus pautas de supervivencia, sus malocas, sus comunidades, sus formas de matrimonio, su ritual y sus mitos.

No obstante, la violenta presión ejercida por el Occidente sobre su autonomía ha demostrado que su modo de vida no es amoral y que tiene vigencia dentro de uno de los medios ecológicos más complejos y frágiles del globo.

▪ BOSQUE Y RÍO

En la tierra de los Guacamayos, donde viven los andoques, cuando el cielo se llena de nubarrones y llueve, es que se ha condensado el humo dentro de la maloca de la Boa Colorada. Localizada por debajo del curso del Caquetá y de otros ríos de la región de Araracuara, de ella dependen las lluvias torrenciales que entre mayo y junio se estrellan estrepitosamente contra las hojas de grandes árboles, como el cedro, la caoba, el sangretoro, la ceiba y el guayacán. Atomizadas en un rocío grueso, las gotas salpican el follaje gris de los yarumos. Otras bajan canalizadas por las hojas de las palmeras

de chontaduro y se van acumulando en la unión con el vástago, empapando las frutas amarillas y rojas. A medida que se satura el follaje, el agua tibia comienza a fluir en forma de hilos que serpentean las cortezas, dejándose guiar por lianas, bejucos, enredaderas y raíces aéreas. Van remojando las orquídeas, los quiches y los helechos que se aferran a las ramas. El líquido se va depositando suavemente sobre el colchón abollonado de hojas y tallos que se pudren sobre el suelo. Finalmente van hinchando el musgo y los millares de raíces superficiales, como esponjas de mar.

Y van creciendo los ríos. Es que —como explica Roberto Pineda Camacho⁹— la Boa Colorada ha salido de su maloca, dejando fluir el agua represada en ella.

La Amazonía colombiana tiene casi medio millón de kilómetros cuadrados de superficie cubiertos de selvas tropicales húmedas. En ellas, cada planta y cada árbol parece abrirse paso a empujones para aprovechar los haces de luz que se cuelan por los huecos del cielo raso formado por los grandes árboles. Las raíces aéreas, las lianas y los bejucos no son caprichos de los dioses; son órganos que la naturaleza ha ido desarrollando durante muchos siglos para captar casi al vuelo los alimentos suspendidos en el agua y en los vapores que ascienden, antes de que se filtren con el líquido por el suelo, o se escapen del todo a la atmósfera

⁹ Véase: Pineda Camacho, Roberto, 1982, *Chagras y cacerías de la garza ciringuera: el sistema hortícola andoque (Amazonía colombiana)*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, programa Orinoquía-Amazonía. (BJAR).

por el calor constante e intenso. Las raíces superficiales se bifurcan repetidamente forjando algo parecido a un sistema de venas capilares.

En esta selva cada hectárea contiene centenares de especies vegetales diferentes. Cada una de ellas se especializa para aprovechar el tipo de iluminación que le llega y las distintas combinaciones del nitrógeno, fósforo, potasio, calcio y magnesio que el agua les va arrancando a los muchos tejidos que se descomponen y transforman por la acción de bacterias y hongos; allí es la corteza de los árboles viejos; más acá el aserrín dejado por los comejenes, y abajo la hojarasca y los vástagos que abandonan las arrieras.

Una infinidad de microbios se encarga de desbaratar los residuos vegetales, hasta convertirlos en minerales que puedan emplear las plantas y los árboles. También desintegran los excrementos que va depositando la gran variedad de animales que comparte con el bosque cada metro cúbico de espacio. Los gusanos se devoran las hojas y los cogollos; los piojos se chupan la savia y todos van a parar al estómago de mantis religiosas, arañas, aves y murciélagos que se reparten los territorios del parasol superior. Más abajo, loros, pericos, guacamayas, tucanes, perezosos, murciélagos y monos aulladores se alimentan de flores, frutas, cogollos y néctar. En las ramas inferiores, las tijeretas y los arrendajos, con los búhos y las lechuzas y los murciélagos insectívoros, comparten vida y muerte con roedores y reptiles de infinidad de clases y colores que trepan a los árboles y de estos bajan ágilmente. Ya en el suelo, moran el ocelote, el puma y el jaguar, que por su inteligencia y

astucia es visto como animal muy superior por casi todos los indígenas del Amazonas. Abajo también merodean los hormigueros con los pocos herbívoros dispersos que puede sustentar un suelo que —por no recibir mucha luz— es pobre en hierbas. Si no fuera por los recursos que ofrecen las riberas de los ríos y caños, las dantas, los venados, los pecaríes y las pacas tendrían dificultades para sobrevivir¹⁰.

Escarbando la capa vegetal, pronto se encuentra un suelo duro que en el Vaupés puede tener hasta 700 millones de años. Por sus arcillas y arenas, no es capaz de retener la humedad, dejando así escapar los nutrientes que arrastra el agua. Mientras que esos alimentos se van escurriendo hasta formar parte de la corriente de los ríos, el suelo retiene compuestos de hierro y aluminio que aumentan la ineptitud de la tierra amazónica para sustentar la vegetación. De ahí la importancia de la flora y la fauna que reposan sobre esa superficie estéril. La enorme masa de vegetación y animales es como un gran caníbal que se alimenta de sí mismo, confiando poco en la tierra que le es más bien hostil. Entonces, la esencia del juego de la vida en la selva tropical húmeda consiste en que haya muchas especies diferentes de plantas y animales, capaces de morir rápidamente, para transformarse pronto en alimento para otros, que a su

¹⁰ Véase: Arocha, Jaime, 1983, «Colombia en el siglo xx: escenario de la Vía Láctea», *Lecturas Dominicales*, 9 de enero, págs. 8-9. Bogotá: *El Tiempo*.

Henley, Paul, 1982, *Indios del Amazonas*, Madrid: Espasa-Calpe. (BJAR). Véase: págs. 8-11.

vez morirán para convertirse en los minerales básicos de la regeneración de la vida. La circulación de nutrientes y su reutilización ocurren con tal rapidez que un gran volumen de minerales se absorbe antes de que llegue al suelo.

Cuando se talan los árboles, comienza la hecatombe. Con ellos caen los líquenes y las orquídeas que alimentan insectos, salamandras y monos, cuyas deposiciones, junto con las de los demás habitantes del gran edificio natural, ya no engrosarán la masa de comida contenida en el colchón de hojarasca y palos que descansa en el piso. Se van la corteza vieja y el aserrín que se descomponen por la acción combinada de lluvias, bacterias, hongos y sol. El agua comienza a golpear con tal fuerza el suelo que los minerales básicos escapan de inmediato, facilitando el endurecimiento de la tierra. Se acaba la temperatura constante que mantenía la gran sombrilla. Los rayos solares empiezan a calentar la superficie desnuda, aumentando la velocidad de descomposición de la materia orgánica. El nitrógeno, el fósforo y demás elementos esenciales escapan a la atmósfera mucho antes de que hayan sido aprovechados no sólo por la temperatura elevada, sino porque con los árboles se van los bejucos, las raíces aéreas y superficiales que permiten una óptima utilización de nutrientes. El sol también contribuye a endurecer el suelo, hasta hacerlo incapaz de sustentar la vida, a no ser por un pasto tieso que invade los terrenos pelados, formando esos desiertos verdes tan bien conocidos en la Orinoquía.

La agricultura desarrollada por los indígenas de la Amazonía reduce al mínimo las posibilidades de una hecatombe ecológica.

Por una parte, la tala del bosque, la quema de los árboles derribados y la siembra de esquejes y semillas armonizan con las sequías y las lluvias evitando el lavado de nutrientes. La tala es selectiva y los indios no remueven todos los árboles derribados, sino que los van utilizando en la medida que los van necesitando. De esta manera, alcanzan a descomponerse, devolviéndole alimentos a la tierra y protegiéndola del impacto de la luz y de la lluvia. Por otra parte, los indígenas no desmontan grandes áreas. Dentro de ellas siembran las diferentes especies en forma intercalada, duplicando la variabilidad del bosque natural. Ocupan estas áreas pequeñas por unos tres años y las abandonan. Como no emplean cercas, la selva vecina vuelve a invadir el predio, devolviéndole poco a poco la fertilidad perdida.

El geógrafo Camilo Domínguez¹¹ explica cómo los colonos de la región andina, que se han establecido espontáneamente en regiones como el Caquetá, talan grandes extensiones de bosque para sembrar maíz, frijol y plátano. Desprecian las técnicas y los cultivos indígenas. Venden la madera derribada, cercan los lotes para marcar el dominio individual del predio y se establecen permanentemente. Durante los dos primeros años, obtienen cosechas inigualables. No obstante, a medida que la lluvia lava nutrientes y el sol calienta y endurece el suelo sin clemencia, viene la invasión de los pastos duros, la esterilidad del cultivo, la

¹¹ También véase: Jimeno, Myriam, 1982, «La descomposición de la colonización campesina colombiana», *Estudios Rurales Latinoamericanos*, vol. 6 n.º 1, págs. 65-76, Bogotá. (BJAR).

descapitalización del pequeño empresario y, finalmente, la compra del terreno por parte de comerciantes ricos o de grandes capitalistas, que sí tienen los medios para meter las pocas reses que esa tierra apelmazada puede sustentar.

Prestigiosos científicos se devanan los sesos buscando la manera de aprovechar la selva tropical húmeda. Sin embargo, han pasado por alto las culturas indígenas de la Amazonía. Sus gentes llevan casi 11.000 años cazando, pescando y recogiendo los frutos que ofrece la región, y desde hace 3.000 años han cultivado la tierra sin que su presencia haya significado una pérdida irremplazable de suelos, bosques y ríos.

▪ LOS POBLADORES¹²

Los 71.000 indígenas que habitan las regiones del Putumayo, Caquetá, Vaupés, Guainía y Amazonas representan sólo una fracción del número de moradores que tenía la región cuando llegaron los españoles, a mediados del siglo XVI. La organización de esas sociedades era más compleja que la actual. La interacción comercial y social era más

¹² La visión enunciada aquí sobre las grandes transformaciones culturales que tuvieron lugar en la Amazonía colombiana se fundamenta en el llamado «modelo de los refugios» o «modelo de fragmentación forestal». Para interpretar procesos de cambio cultural, fue inicialmente aplicado por la arqueóloga Betty Meggers (1977), con base en los aportes de Haffer y otros biólogos. Parte de que ni las

intensa, como lo era la diferenciación entre los clanes que componían las diferentes agrupaciones.

sabanas ni las selvas pluviales de América del Sur son formaciones invariables. El que las primeras avancen y las segundas retrocedan no depende exclusivamente de la mano de la gente. Hay factores climáticos que causan esos cambios, como los sucedidos durante el Cuaternario, cuando se presentó por lo menos un periodo de sequía. A juzgar por la distribución de ciertas especies de pájaros, reptiles, mariposas y árboles leñosos, hubo sin embargo áreas que no perdieron su cobertura selvática. Estos enclaves o refugios fueron el escenario de complejos procesos de especiación animal y, muy posiblemente, de creación y elaboración sociocultural y lingüística. Plantas, animales y rasgos de comportamiento e idioma se habrían propagado al final de los periodos secos, cuando las condiciones ambientales facilitaron la expansión de las selvas.

La propuesta de Meggers ha causado conmoción entre los estudiosos de los procesos evolutivos de América. En 1979, Richard Whitten publicó un artículo titulado «*Comments on the theory of Holocene refugia in the culture history of Amazonia*» (*American Antiquity*, vol. 4, n.º 2, págs. 238-251). Sostiene que según se deduce de los estudios de polen fosilizado y de los cambios en el nivel del mar, el periodo de sequedad más reciente no afectó de la misma forma a toda la selva amazónica. Adicionalmente, considera que otras causas, fuera del clima, influyen en la expansión de las sabanas. Tal es el caso de las actividades humanas y de la hidrología.

A Whitten se le respondió con nueva información ecológica, cultural y lingüística. Artículos como los que aparecen a continuación vienen a incrementar la confiabilidad del modelo original:

Meggers, Betty J., 1982, «*Archaeological and ethnographic evidence compatible with the model of forest fragmentation*», *Biological diversification in the tropics*, editado por Guilleán T. Prance, págs. 483-496, Nueva York: Columbia University Press. (BJAR).

Aunque hubieran sido sociedades bastante complejas, sus realizaciones materiales no fueron, al parecer, de carácter monumental, como sí sucedió en otros lugares de Colombia. Esta modestia en lo tangible ciertamente no ha sido muy atractiva para los arqueólogos, interesados muchas veces en descubrir sitios espectaculares. Adicionalmente, la selva no es el mejor escenario para realizar excavaciones, por el calor, la humedad y la acidez del suelo que dificultan el trabajo de los arqueólogos¹³.

El relativo subdesarrollo de la arqueología amazónica en parte explica las razones por las cuales aún sólo tenemos

— — —, 1983, «*Explaining the course of human events*», *How humans adapt: a biocultural odyssey*, editado por J. Orter, págs. 163-190, Washington, DC: Smithsonian Press. (BJAR).

Miggliazza, Ernest C., 1982, «*Linguistic Prehistory and the refuge model in Amazonia*», *Biological diversification in the tropics*, editado por Ghilleen T. Prance, págs. 497-519, Nueva York: Columbia University Press. (BJAR).

¹³ Véase: Herrera, Leonor, Warwick Bray y Colin McEwan, 1981, «Datos sobre la arqueología de Araracuara (comisaría del Amazonas, Colombia)». *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXIII, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Reichel Dussan de Von Hildebrand, Elizabeth, 1977, «Reconocimiento del sitio arqueológico de La Pedrera, comisaría especial del Amazonas, Colombia», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. xx, págs. 145-176, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

— — —, 1982, (con Martín von Hildebrand), *Reconocimiento arqueológico de los bajos del río Caquetá y Apaporis, Amazonas colombiano*, Bogotá: Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (en prensa). (BFinarco).

hipótesis tentativas sobre el poblamiento y la transformación de la región. Conforme lo demuestra Betty Meggers, la aridez que caracterizó nuestro continente entre los años 19000 y 11000 a. C. fue de gran importancia. Para ese entonces es probable que amplias praderas ocuparan los espacios que hoy llenan los frondosos bosques tropicales. Gracias a ello, las bandas de cazadores de herbívoros posiblemente pudieron internarse en el área en pos de las presas. Hace unos 130 siglos, la humedad habría comenzado a aumentar y con ella la selva a invadir las amplias sabanas. Una barrera verde quizás empezó a separar a los cazadores que se hallaban al norte del Amazonas de los que estaban al sur.

▪ CAZA Y PESCA EN EL REBALSE

Probablemente, los cazadores principiaron a moverse en busca de espacios abiertos, lo cual explicaría su asentamiento sobre las terrazas aluviales que forman algunos ríos como el Caquetá. Estas zonas reciben el nombre de rebalses o bajos y, aunque escasas, son de una fertilidad inigualada debido al humus que depositan los ríos por las lluvias abundantes. Explica Elizabeth de Von Hildebrand que con las aguas altas «[...] ciertos animales como el armadillo [...] quedan atrapados en islotes, donde es posible cazarlos fácilmente». Se reúnen grandes bandadas de garzas y otras aves en busca de los moluscos y reptiles que contienen esas riberas. A medida que baja el nivel, se hace aún más evidente la abundancia de recursos. Llegan las

tortugas charapas a desovar y tras ellas toda una gama de depredadores que le pueden servir al hombre sin mayor dificultad. Confluyen además muchos animales terrestres atraídos por los pastos que nacen y por las sales que deja la evaporación.

Discutiendo con Martín von Hildebrand estos fenómenos, deducíamos que la abundancia de recursos ribereños quizás permitió que los cazadores no sólo se fueran estableciendo permanentemente en algunos lugares, sino que se fueran convirtiendo en pescadores-agricultores. Esto último porque el asentamiento paulatino estuvo limitado por el bajo número de herbívoros que puede sustentar una selva pobre en pastos. Parece que dantas, venados y pecaríes estuvieron a punto de extinguirse. Frente a la escasez de «paquetes» grandes de proteínas, los grupos de las riberas tenían las alternativas de emigrar en busca de áreas con un buen número de estos animales o mejorar otras formas de lograr sustento. La mayoría, incluyendo a quienes vivían en áreas con pocos rebales, tomó la última opción perfeccionando procedimientos y técnicas que le permitieron pescar eficientemente, aprovechar insectos y frutas silvestres y derribar los animales arbóreos.

Dentro de este conjunto de innovaciones ocupan papeles sobresalientes las canoas, la maceración de plantas venenosas que adormecen el pescado y el uso de redes de algodón con flotadores de un calabazo que recibe el nombre científico de *Lagenaria siceraria*. En el capítulo 1 de este volumen señalamos que tal enredadera es de origen africano. No sobra reiterar aquí que ello abre la posibilidad

de un contacto transatlántico entre pescadores de la costa occidental del África y aborígenes americanos asentados entre Recife y la desembocadura del Amazonas.

El arqueólogo Donald Lathrap es uno de los proponentes de esta alternativa. Considera que frente a la baja densidad de especies características de selvas tropicales húmedas como las de la cuenca del Congo, las plantas útiles para el pescador fueron cultivadas desde muy temprano. Según él, hace más de 10.000 años, los aborígenes amazónicos ya habrían abierto pequeños jardines alrededor de sus viviendas, para aprovisionarse con facilidad de algodón, calabazos y barbascos¹⁴.

La pesca eficiente, fundamentada en un tipo de horticultura incipiente, pudo haber ocasionado una verdadera explosión demográfica que en muchos rebalses habría tenido el efecto de agotar los recursos anfibios. Para localizar nuevas áreas de subsistencia, habría sido necesario emigrar. Empero, los movimientos de población quizás comenzaron a efectuarse dentro de un nuevo marco: el de la colonización. Cada grupo de pescadores tendría que haber navegado en sus canoas con semillas y esquejes que e permitieran reconstituir el jardín que por fuerza tenía que abandonar.

A medida que se afianzaban las culturas anfibias, disminuía la presión sobre los herbívoros grandes y crecía el

¹⁴ Véase: Lathrap, Donald, 1977, «*Our father the cayman, our mother the gourd: Spinden revisited, or a unitary model for the emergence of agriculture in the New World*», *Origins of agriculture*, edición preparada por Charles A. Reed, págs. 713-751, La Haya: Mouton.

tamaño de sus poblaciones. Sin embargo, de ahí en adelante su consumo ha estado regulado por medio de estrictas prohibiciones alimentarias. Adicionalmente se desarrollaron escalas que asignan las posiciones más elevadas a los animales más escasos y establecen complicados requisitos rituales para cazarlos.

Reichel-Dolmatoff señala que para los desanas del río Papurí en el Vaupés, el venado fue creado por la hija del Sol. Por lo tanto ocupa la categoría más alta junto con la danta y el pecarí. Para cazar un venado, hay que purificarse mediante la abstención sexual y dietética. La cacería en sí se expresa como una especie de cortejo, no sólo por las asociaciones femeninas que se reconocen en el venado, sino porque el cazador debe seducirlo para que se deje matar. No es así con animales de categorías inferiores, como los monos, los roedores y las aves.

Entre los tanimucas del Mirití hay una categorización que va de animales superiores —gente— a esclavos, e inferiores o no-gente. Von Hildebrand dice que se cruza con otra en que la posición se asigna por los alimentos que ingiere, con el fin de especificar las épocas del año en que el consumo de ese animal no es permitido. El que viola una restricción alimentaria, se arriesga a perder el espíritu a manos de un chamán convertido en jaguar. Este, con sus ojos sobrenaturales, identifica a los transgresores porque pierden su forma humana y toman la del animal prohibido.

Las culturas desana y tanimuca ilustran cómo el comportamiento de los amazónicos ha ido evolucionando de tal manera que la caza ha dejado de ser una actividad

económica aislada, para integrarse armoniosamente con el ritual. Esa integración tiene actualmente unas consecuencias concretas sobre el buen manejo de los recursos naturales.

Pero devolvamos 8.000 años el reloj de la historia y situémonos de nuevo entre los grupos ribereños que permanecieron en los rebalses, pese a la escasez de animales de presa. Al considerar la explotación de recursos adicionales sobre la ribera, hay que tener en cuenta que los ríos de la cuenca amazónica son muy diferentes. Hay ríos blancos y ríos negros. Los primeros nacen en el piedemonte andino y por lo tanto arrastran gran cantidad de alimentos; son ricos en vida vegetal y en fauna acuática. Los negros, que nacen en los suelos viejos, erosionados y pobres del Vaupés, contienen pocos nutrientes y son «ríos de hambre».

■ CAZA EN LA SELVA

Mientras que los ríos blancos pueden contener fauna suficiente para copar los requerimientos proteínicos de un grupo humano, los ríos negros presentan limitaciones. Los pobladores de sus riberas probablemente tuvieron que ingeniarse aún más alternativas de supervivencia. Una de ellas fue la pesca de sardinas en las quebradas y en los rápidos, mediante ingeniosas trampas de cestería, también fue posible extraer gran cantidad de pescado de las charcas en el verano, mediante la combinación de barbascos y corrales. Como indica Irving Goldman, entre los cubeos como entre casi todos los habitantes del Vaupés, barbasquear

es una actividad festiva que atrae la atención de mujeres y niños y brinda la oportunidad de compartir alegría y alimentos.

Por su parte, la recolección de frutos silvestres, raíces y larvas fomentó el contacto con el interior de la selva y la familiarización progresiva con las diferentes clases de roedores que suben y bajan por los troncos, amén de los monos que circulan en las ramas. Poco a poco se fue diseñando la tecnología apropiada para derribar estos pequeños animales, y se fue cambiando el comportamiento tradicional del cazador de herbívoros, basado en fuerza, cooperación y velocidad.

La caza en la selva es una actividad individual, de silencio, control total sobre los movimientos del cuerpo y gran astucia. El cazador se pone en cuclillas, debajo de un árbol, observando los monos aulladores. Imita sus sonidos para atraerlos. Permanece callado e inmóvil, pese a las picaduras de los cientos de insectos que lo han detectado. De pronto aparece el blanco. Zumba el dardo envenenado y se clava en la barriga tibia. Un minuto más tarde cae la presa rompiendo ramas con gran estrépito. Se inicia la gritería de los simios que lo vieron caer; se acercan al cadáver, pero el indio sigue inmóvil, esperando a que se restablezca la calma para soplar otra vez por la cerbatana¹⁵.

¹⁵ Las escopetas y la pólvora figuran entre las mercancías que más han hecho depender a las economías amazónicas del intercambio con los blancos. Aunque algunos grupos continúan usando la cerbatana para derribar presas pequeñas o en aquellas faenas dentro de

Cazar en la selva no es tan sólo seguir a un animal hora tras hora. Involucra un largo proceso de experimentación botánica para preparar el veneno más efectivo y para escoger la caña que dé bodoqueras largas y rectas. Es convertirse en un especialista en los hábitos y el lenguaje de los animales. Pero lo más importante es adquirir un gran control de sí mismo para aguantar con estoicismo los rigores del medio.

■ CEREMONIA SAGRADA DEL YURUPARY¹⁶

El fortalecimiento del carácter y la resistencia física del niño amazónico es un proceso lento y arduo. Entre los cubeos del Cuduiarí implica tareas emocionantes como acompañar al padre en partidas cortas y sencillas de caza y pesca. También incluye pruebas increíbles como introducir la mano en bolsas llenas de hormigas rojas, dejar que se suban por el brazo y aguantar las picaduras sin chistar. O pueden ser azotes que se repiten muchas veces durante una vida.

las cuales resulta indispensable no disturbar a los animales, entre sociedades como la andoque, la «caña de quemar» ha desplazado a las armas tradicionales. Véase: Landaburu, Jon y Roberto Pineda Camacho, 1984, *Tradiciones de la gente del hacha*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo/Unesco (BJAR).

¹⁶ Véase: Orjuela, Héctor H., 1983, *Yurupary: mito, leyenda y epopeya del Vaupés*, con la traducción de la *Leggenda dell' Jurupary* del conde Ermando Stradelli, por Susana N. Salessi, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo 3 LXV. (BICC).

Hay un momento crucial en que el clan considera que el niño está ya lo suficientemente educado para dejar de lleno el mundo de las mujeres o salir de este para perfeccionar su entrenamiento. Se señala mediante un rito especial de iniciación. Este presenta infinidad de variaciones de acuerdo con la cultura y la localización dentro de la cuenca amazónica. Sin embargo, tiene dos cosas en común: un nombre en lengua franca —Yuruparí— y ser la ceremonia más solemne de todas las que integran la liturgia amazónica.

Como si fuera ayer, Von Hildebrand recuerda los sonidos estridentes pero acompasados de las trompetas y flautas sagradas. Hubo un momento en que sintió como si el Antepasado de la Gente de Ceniza realmente estuviera hablando por medio de los instrumentos divinos. Los rayos de la luna y la luz de las antorchas se combinaban para darle un carácter alucinante al movimiento solemne de las dos filas de oficiantes en su procesión alrededor de la maloca. Tenían sus cuerpos vivamente pintados; en las cabezas llevaban diademas de plumas multicolores, avivadas por el blanco de las tres plumas de arpía de la cresta dorsal; del cuello les salían destellos por el brillo que se reflejaba en sus collares de colmillos de jaguar. El claro de la maloca aparecía diáfananamente demarcado por el perfil limpio de las palmas de chontaduro.

Para los barasanas del Piraparaná, el ritual no tendría sentido si verdaderamente el Primer Antepasado no se reencarnara y entrara a la maloca para reconocer a los muchachos que dejan la vida infantil y asumen la de adultos. Después de ataviarse con sus grandes coronas

de plumas rojas, azules y verdes, los antiguos proceden a sacar las trompetas y flautas sagradas de su escondite secreto, cerca del río, donde las mujeres y los varones no iniciados no pueden verlas. Forman dos filas que van serpenteándose con paso solemne hasta entrar en la maloca. Se va materializando la Anaconda Ancestral de los clanes que viajó de oriente a occidente, subiendo por los ríos.

Explica Stephen Hugh-Jones: «[...] .el clímax de la ceremonia está constituido por la marcha lenta de dos hombres vestidos con brillo, que recorren la maloca de arriba hacia abajo, tocando las flautas largas [...] Ellos son el primer antepasado, vivo de nuevo, que viene para adoptar a los iniciados y a sus hijos. A partir de ese momento, la maloca queda completamente identificada con el universo y la gente que está dentro —al ponerse en contacto con su Anaconda Ancestral— asume el papel de los primeros seres humanos y antepasados originarios de los diferentes clanes [...].»¹⁷.

Ya dentro de la maloca, cada par de instrumentos se coloca en una posición ritualizada, por cuanto van a representar a los diferentes clanes ancestrales. Las flautas largas *son* los clanes de cantores y bailadores; las trompetas *son* los de los guerreros, y las flautas cortas los clanes de chamanes. La edad de los músicos además corresponde con la jerarquía de los antepasados encarnados en los instrumentos.

¹⁷ Véase: Hugh-Jones, Stephen, 1976, *Like the leaves on the forest floor: space and time in Barasana ritual*, Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas, vol. II, págs. 205-215, París. (BNSF).

Después de que los niños tanimucas ven al Yuruparí, son flagelados por los adultos, para imbuirles el valor de los espíritus personificados por los instrumentos. Los adultos también se azotan para aumentar su fortaleza. Por eso es que los cubeos meten el látigo entre la boca de trompetas y flautas, para sacarles las cualidades de los espíritus y pasárselas a quien recibe el latigazo.

Un profundo conocimiento de religión y chamanismo es esencial en la vida del adulto. Los tanimucas, por ejemplo, lo necesitan para adquirir las diademas multicolores de plumas de guacamayas y loros. Estas son fabricadas por los macunas del río Apaporis y se intercambian por los pilones huecos de percusión de los tanimucas. Si los macunas les entregaran a sus aliados las doce o quince diademas para la fiesta, en el viaje de un solo año, estarían indicando que los delegatarios enviados no sabían mucho de chamanismo y religión. En su entrevista, Von Hildebrand aclara que al no poder desarrollar una conversación larga y coherente, no ofrecerían garantías de poder continuar celebrando el culto ancestral en forma debida y serían devueltos con todas las coronas para que no regresaran jamás. Obtener una sola corona, para tener que regresar y darle continuidad a la alianza, es signo de aprecio por la sabiduría demostrada.

Entre los barasanas, cuando la Anaconda Ancestral entra a la maloca, y las dos filas se van separando para depositar ritualmente los instrumentos sobre el suelo, se está reviviendo el mito de origen del grupo. La separación de los oficiantes representa la incineración del Antepasado, quien dejó sus cenizas para que de ellas naciera la palma

de paxiuba, que sería cortada en trozos, que a su vez darían origen a los diferentes clanes de cantores, bailadores, guerreros, chamanes y sirvientes.

Para los tanimucas, las dos filas simbolizan la propia palma de paxiuba, que a su vez representa al Yuruparí. Este viene al final del verano, para calmar el calor de la tierra, que es femenino, mediante las lluvias, que son frías y por lo tanto masculinas; viene también para que broten las frutas silvestres. Separa lo femenino de lo masculino. Seguirán otras ceremonias y otros bailes, como la del pescado, que es de alianza y sirve para que se calmen las lluvias en diciembre y comiencen las talas del bosque.

Estas se celebrarán con el baile de la piña, rito corto que implica chamanismo para arreglar la chagra y para que todo crezca bien.

Ritual, liturgia y mito forman una unidad que en toda la Amazonía amalgama río, ribera, selva, recolección, pesca, caza y agricultura, hombre y mujer, macho y hembra. Hay llamas y calor porque en esa agricultura maravillosa de los amazónicos, el fuego y el calor son el principio de la transformación de la vida.

■ AMAZONAS: AÑO 2000 A. C.

Existe la posibilidad de que hacia el año 4000 antes de nuestro tiempo se iniciara una nueva sequía y por lo tanto un nuevo avance de las praderas. Se prolongaría por más de 5 siglos, lapso dentro del cual se intensificó el proceso de experimentación agrícola llevado a cabo en los

jardines ribereños. No sólo aumentó el número de especies sembradas, sino que se seleccionaron aquellas variedades que demostraron ser más eficientes como fuente de alimento. Uno de tales cultivos es la yuca brava. Planta que en asocio de otras comenzó a cultivarse tumbando y quemando el monte, en terrenos más grandes, alejados de la vivienda.

Para el investigador de eventos ocurridos en el pasado, la yuca presenta un serio inconveniente: no deja restos que atestigüen su utilización por parte de la gente. No se propaga por semillas, sino por siembra de esquejes; los tubérculos son blandos y se descomponen con facilidad. Dadas estas limitaciones, se han aceptado evidencias indirectas del afianzamiento de la yuca dentro de la economía. Tal sucede con los restos de artefactos similares a los que hoy en día se usan para destoxificar y transformar ese tubérculo en cazabe, fariña, jugo y cerveza.

En su libro sobre el Alto Amazonas, Donald Lathrap sugiere a los rebalses del curso medio de ese río como posibles escenarios de la domesticación de la yuca amarga. Sin embargo, los budares más antiguos aparecen en Malambo, sobre la llanura Caribe colombiana, con la fecha de 1130 a. C.¹⁸. Entonces, uno se pregunta si fue que los amazónicos aprendieron la agricultura de otros pobladores de las

¹⁸ Véase: Lathrap, Donald, 1970, *The Upper Amazon*, Nueva York: Praeger Publishers. (BICAN).

Angulo Valdés, Carlos, 1981, *La tradición Malambo, un complejo temprano en el noroeste de Suramérica*, Bogotá: Banco de la

tierras bajas suramericanas o si fue que de manera independiente diferentes grupos humanos ampliaron el proceso experimental llevado a cabo en los jardines ribereños. Es indudable que una de las tareas fundamentales de la arqueología contemporánea es la de aclarar estas dudas.

Un largo y complicado proceso de ensayo y corrección tuvo que preceder la adopción del sistema agrícola de tumba y quema. De otro modo, resulta difícil comprender cómo se desarrolló un complejo de técnicas que imita la estructura y el funcionamiento del bosque natural. Al quemarse, la gran masa vegetal traspasa rápidamente sus sustancias vitales a los cultivos de los que comen y viven los indígenas, sin que se haya desvestido totalmente el suelo. Ellos además han logrado coordinar las tareas agrícolas con las lluvias, reduciendo al máximo los efectos de la erosión¹⁹.

La encuesta realizada por el ecólogo Patricio von Hildebrand en el río Mirití indicó que los hombres son los encargados de transformar el bosque en chagra o terreno

República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. (BMORO).

- ¹⁹ Hay una relación directa entre la mayor productividad de una raza y la forma como esta reproduce la variabilidad de especies de la selva natural. Sin embargo, las chagras que más se acercan al modelo ideal requieren mayores inversiones de trabajo en las labores de siembra, desyerbe, vigilancia y recolección de cosechas. Una discusión sobre estos aspectos está resumida en:

Beckerman, Stephen, 1983, «*Does the swidden ape the jungle?*», *Human Ecology*, vol. 11, n.º, 1, págs. 1-12. (BJAR).

cultivable. Después de estudiar la pendiente, la arenosidad del suelo y lo apretado de la vegetación, el jefe de una maloca y sus hijos cortan los árboles y matas de menos de diez centímetros de diámetro. Luego preparan una celebración comunal con los jefes de las malocas vecinas, para talar los árboles grandes. En estas ocasiones festivas, cuando se toma chicha de yuca y las se consume mucha carne de presa, se reúnen cerca de diez hombres por cada hectárea que se va a talar. No derriban cada árbol por separado, sino que a todos les van haciendo una hendidura en «v» para debilitarlos y para que sean arrastrados con los de su fila, cuando tumben el árbol más grande. Hace dos mil años y hasta el siglo XVIII, cuando las herramientas no eran de metal, la tumba requería fuego, más tiempo y más colaboradores. Las hachas de piedra no cortan la madera; la maceran, por lo cual había que aplicar el fuego para adelgazar los árboles hasta derribarlos²⁰.

La descripción que hace François Correa de la agricultura de los taiwanos, descendientes de la Anaconda Remedio, en el Caño Piedra, coincide con la de Von Hildebrand al señalar que los indígenas no remueven ni troncos ni ramas ni hojarasca, dándole así protección a la capa vegetal. Difiere, sin embargo, en señalar que no se talan todos los árboles del lote. Cuando ya todo se ha secado, proceden a quemar el terreno, aprovechando un día correntoso durante el verano para que el viento ayude a esparcir las llamas. La transformación de tejidos vegetales en cenizas

²⁰ Véase: Pineda Camacho, 1982, nota n.º 2.

no es otra cosa que acelerar la descomposición natural de la materia en beneficio de las plantas útiles para la gente. Iniciado ya el cultivo, los troncos abandonados le seguirán suministrando nutrientes al suelo y leña a los dueños de la chagra.

Los andoques efectúan las quemas durante el sol del chontaduro —diciembre y enero— y ocasionalmente durante el sol del caimo —septiembre—, antes de que vengan las lluvias y laven las cenizas. Se siembra con las primeras lluvias para asegurar una óptima germinación. Las mujeres son las encargadas de plantar y atender la yuca brava y yuca dulce, yota, mafafa, ají y ñame. Los cultivos de los hombres son la piña, el achiote, el chontaduro, el plátano, el barbasco y —según Christine Hugh Jones— los alimentos para pensar: la coca, el yagé y el tabaco.

Casi todas las gentes de la Amazonía distinguen cerca de 50 variedades de yuca y por lo menos media docena de clases de plátano, piña y frutales. Como cada una de estas variedades debe ser plantada en un tipo de suelo que tenga determinado color y textura, las plantas quedan sembradas intercaladamente, en lo que parecería un conjunto desordenado. Esta asimetría, sin embargo, reproduce la variedad de especies propia del bosque tropical en estado natural; permite una mejor utilización de la energía solar y de los diferentes alimentos contenidos en la ceniza, y constituye una defensa contra las plagas de insectos: como se sabe, estos se propagan más rápido, cuando se cultiva una sola especie vegetal por parcela. Cada unidad doméstica de la maloca atiende

simultáneamente un promedio de dos chagras, cuya área oscila entre las dos y las cinco hectáreas.

▪ YUCA VENENOSA

La mandioca es el eje de la agricultura amazónica. Ya crecida, la mata presenta unos tallos pelados hasta de metro y medio, que en sus puntas se abren como manos frondosas casi paralelas al suelo y que en conjunto vienen a duplicar, en pequeño, el gran parasol de la selva natural.

Así como el nivel de las aguas de los ríos actúa como reloj ecológico marcando los cambios en el ambiente y la preponderancia de una forma de subsistencia sobre otra, el crecimiento de la yuca actúa como reloj cultural para regular las actividades de la chagra. La mandioca madura en nueve meses. A medida que se recolecta, se siembran nuevos esquejes. Después de haber sembrado toda una chagra, esta tendrá vida por año y medio más. Pese a que se abandona, la gente volverá a ella para recolectar frutos de las matas que se quedan creciendo libremente.

La recuperación de la fertilidad de la chagra abandonada es rápida porque su área no es muy grande y porque los desyerbes que se practican son más bien superficiales. En la encuesta que realizó Patricio von Hildebrand en el río Mirití encontró chagras que habían recuperado su fertilidad a los diez años. Sin embargo, casi todos los indígenas prefieren no reutilizar el rastrojo por la dificultad de tumbar el bosque bajo.

Martín von Hildebrand recalca que los tanimucas siembran un poco más de lo requerido por las familias, considerando el consumo de los animales. La chagra es casi una trampa para ciertos roedores: el agutí, el titín y el borugo, que con frecuencia caen víctimas de la persecución de los perros y de los porrazos propinados por las mujeres.

Quizás más cuidadoso que el cultivo de las chagras es el de los jardines ribereños. Dentro de ellos es posible contar hasta 200 especies diferentes, incluyendo árboles y palmas frutales, algodón, barbascos, calabazos y totumos, hierbas medicinales, bejucos alucinógenos y diferentes variedades de tabaco.

Además de apoyarse sobre métodos de cultivo muy elaborados, la agricultura amazónica se cimenta sobre observaciones bastante complejas. Hay que pensar que al seleccionar una planta que, además de producir carbohidratos con gran eficiencia, diera harinas con ciertas características de compactación, ocurrió la mutación responsable de la existencia de un glucósido que al oxidarse produce ácido cianídrico de gran toxicidad. El conjunto de prácticas culinarias usado para beneficiar los tubérculos permite la eliminación del veneno, la elaboración de derivados líquidos y sólidos, así como la deshidratación de los últimos para ser almacenados en ambientes húmedos y cálidos.

Descansa sobre las mujeres la agobiadora y monótona tarea de preparar los tubérculos, hasta producir fariña y cazabe. Podrían removerse las toxinas con sólo hervir las raíces, pero no se obtendrían los productos deshidratados.

Christine Hugh-Jones, partiendo de observaciones minuciosas del trabajo femenino entre los barasanas, ha descrito en detalle la preparación de la yuca. Después de llevar las raíces a la maloca, las mujeres las pelan con machetes y las rallan mediante tablas con puntúas de cuarzo. Pasan la masa a un gran cedazo o balay y vierten sobre ella agua para lavarle el almidón, que se recoge mezclado con agua en un recipiente de boca ancha colocado debajo del trípode que sostiene el balay. Este líquido se hierve para quitarle el ácido cianídrico y preparar jugo y chicha de yuca. Exprimen el líquido del afrecho mediante una invención notable: el sebucán. Es un cilindro de cestería con un extremo abierto, por el cual se introduce el afrecho. Se guinda de un horcón y por la parte baja se le mete un palo donde se sientan dos mujeres para exprimirlo. Luego lo recombinan con el almidón y lo deshidratan al fuego, sobre unos tiestos planos llamados budares. Llegan a medir casi 2 metros de diámetro y se sostienen mediante trípodes de arcilla cocida o mediante termiteros. Las grandes arepas que resultan son el famoso cazabe.

■ ANTICONCEPTIVOS Y EXOGAMIA

La agricultura de tumba y quema ha funcionado bien en el Amazonas porque los indígenas dejan descansar sus tierras por periodos largos. Después de diez o quince años de explotar las chagras de una zona de cultivo buscan otro lugar donde construir una nueva maloca. El cambio implica que de antemano se tengan vistas áreas boscosas aptas para

hacer un desmonte eficiente. De ahí que el número de habitantes que se posa sobre la superficie de la selva tropical húmeda no debe ser muy grande. Últimamente, lo normal para nuestra Amazonía es uno o máximo dos habitantes por kilómetro cuadrado. Una densidad de población mayor de 50 habitantes por kilómetro cuadrado se traduce en un rápido agotamiento de la tierra, y una peligrosa sobreexplotación de los recursos animales, que implicaría recorrer largos trechos en busca de las proteínas animales necesarias para sustentar a la población.

Reichel-Dolmatoff ha demostrado que los habitantes del Vaupés son especialmente conscientes de las limitaciones de su entorno ecológico. De ahí su «puritanismo», su afán por purificarse, sus periodos de ayuno y abstinencia sexual. Las prohibiciones rituales, que tienen un efecto concreto sobre el manejo de los recursos naturales y la demografía de la región, se refuerzan mediante el empleo de anticonceptivos orales. Esta es otra práctica que, para lograr el arraigo actual, también requirió un largo periodo de experimentación con plantas y yerbas, así como de minuciosas observaciones sobre anatomía y fisiología humanas.

La prescripción de que el hombre se case fuera de su clan contribuye a esparcir a la gente por el territorio amazónico. Esta regulación del matrimonio es más estricta entre los pueblos de lengua tucana oriental, como lo anota Jean Jackson, quien lleva casi un decenio analizando las formas de matrimonio que ocurren en el Vaupés.

Para no contrariar las reglas del matrimonio, un hombre del grupo lingüístico bará cortejará una muchacha del

grupo tuyuca, idiomas diferentes, aunque pertenecientes ambos a la familia tucana oriental. Para hacerle la corte, él se muda a la maloca de ella y, mientras dura el “noviazgo”, entra en contacto con los de su grupo de edad, pero que pertenecen al clan de ella. Aprende además chamanismo y mitología del grupo que lo hospeda, hasta que él regresa con la muchacha a su clan y a la maloca de su padre. Parece entonces que la regla referente al matrimonio fuera del clan del hombre no sólo contribuyera a la dispersión de la población, sino a cimentar alianzas entre grupos distantes²¹.

Recapitulando las hipótesis esbozadas hasta aquí, resalta que inventar la cacería dentro de la selva tropical húmeda de la cuenca amazónica no consistió simplemente en diseñar un arma muy especial. Por el contrario, implicó aprender la ciencia del comportamiento animal, anatomía y zoología, desarrollar una paciencia infinita y unas

²¹ Véase: Correa Rubio, François, 1981, «Por el camino de la anaconda ancestral. Sobre organización social de los Taiwano del Vaupés», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXIII, págs. 37-108, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. (Bican).

— — —, 1982, «Descendencia y alianza: clasificación social en la terminología de parentesco de los Taiwano del Vaupés, Amazonas», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXIV, págs. 9-42, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. (Bican).

Jackson, Jean, 1983, «*The fish people*», *Cambridge Studies in Social Anthropology* n.º 39, Cambridge: Cambridge University Press. (BJAR).

Reichel Dussan de Von Hildebrand, Elizabeth, 1984, «Vivienda indígena: organización social y la maloca Ufaina, Amazonas», *Revista Proa*, n.º 324, Bogotá: Editorial Proa.

formas de ritual que aseguraran la continuidad de especies escasas. A su vez la agricultura amazónica es mucho más que talar y quemar: es química, amor lejos de casa y planificación familiar. Pero volvamos al año 2000 a. C. para entender más aspectos de la transformación sociocultural del Amazonas colombiano.

▪ ANACONDA

Hace cuatro mil años, a medida que el clima se tornaba más seco, las gentes se replegaban con las selvas, buscando refugios dónde darles vigencia a las formas de pesca, caza y agricultura que habían ido desarrollando. Uno se imagina que los conflictos territoriales no se hicieron esperar y que las guerras por lograr el dominio de las mejores tierras comenzaron pronto. Quizás hay que remontarse hasta esa época para explicar la presencia de los clanes guerreros de los indígenas del Vaupés. Los perdedores tuvieron que enfrentar el medio hostil de las llanuras y volver a otorgarle a la cacería un lugar prioritario en la economía.

La mitología de los tucanos orientales se refiere a una anaconda enorme que comenzó a subir por los ríos, multiplicándose entre la boca y las cabeceras, originando a cada uno de los clanes que componen las diferentes sociedades. Este mito sería consecuente con las migraciones ocasionadas por los cambios en el clima del área. Aparentemente, a comienzos de nuestra era fueron aumentando las lluvias. Gracias a ellas avanzó con lentitud la selva y detrás de ella los agricultores que habían buscado protección en los

refugios. Como uno de estos refugios quedaba en la parte central de la cuenca, el repoblamiento del Vaupés sí pudo haber ocurrido en dirección occidental, a medida que la gente emigraba desde ese punto, en el oriente.

Pese a que las áreas propicias para el desarrollo de la cultura de selva tropical habían aumentado, las ataduras de esta con los recursos ribereños eran tales que la competencia por las orillas de los ríos seguía justificando la permanencia de los clanes guerreros. Los grupos que se veían expulsados de sus tierras tenían que adentrarse en la selva. Allí tampoco podían practicar la agricultura a cabalidad, debido a la baja calidad de las tierras altas del Amazonas, donde los procesos de erosión han sido fuertes y donde el suelo es muy antiguo. Se explicaría así la presencia de los macús en regiones alejadas de los ríos del Vaupés. Vistos y tratados como «sirvientes» de la mayoría de los tucanos orientales, los macús practican algo de agricultura y pesca aunque su especialidad es cazar selva adentro²². De acuerdo con Lathrap, ellos, como otros grupos que ocupan entornos similares, no deben verse como sociedades que frenaron su avance en la Edad de Piedra, sino como grupos que por la situación de competencia reinstauraron la importancia de la cacería. Se integran con

²² Ver nota n.º 2 del capítulo 1 de este libro y: Milton, Katherine, 1984, «*Protein and carbohydrate resources of the Maku Indians of Northwestern Amazonia*», *American Anthropologist*, vol. 86, n.º 1, marzo, págs. 7-27, Washington, D. C.: American Anthropological Association. (BJAR).

las demás sociedades del área por la vía de los clanes de «sirvientes», y de hecho los macúes les prestan servicios a gentes como la desana; a cambio de cazabe y fariña, cazan armadillos, micos, tapires y pecaríes, o tumban monte para abrir nuevas chagras.

▪ LOS REVESES EN LA EVOLUCIÓN AMAZÓNICA

Según Elizabeth de Von Hildebrand, la mitología de los tanimucas indica que el grupo era mucho más numeroso y que las guerras frecuentes se debían a la gran cantidad de gente que poblaba la selva. Ella concuerda con Roberto Pineda Camacho en que la violación de las culturas amazónicas no ocurrió por primera vez con la explotación cauchera iniciada a principios de este siglo, sino que se venía dando desde la segunda mitad del siglo XVI.

Pineda Camacho está entre quienes consideran que las culturas indígenas contemporáneas, sólo son inteligibles en términos de sus relaciones con la sociedad mayor. El contacto ha sido tan intenso y prolongado, que la mitología, las formas de producción y muchas aspiraciones están moldeadas por Occidente. Con el historiador Héctor Llanos, Pineda Camacho le ha dado continuidad a la tarea iniciada por el profesor Juan Friede, al estudiar la historia del Bajo Caquetá y del Putumayo. Sus datos, unidos a los del propio Friede, Stephen Hugh-Jones, François Correa y Myriam

Jimeno, dibujan un panorama de esclavitud, herramientas metálicas, sacrilegios contra las religiones indígenas, aniquilación biológica y renacimiento cultural²³.

▪ ESCLAVITUD

Los primeros vínculos entre blancos e indígenas se establecieron a finales del siglo XVI con el tráfico de esclavos. La penetración se apoyó en la fundación de poblados y misiones franciscanas, dominicas y carmelitas. Los europeos aprovecharon las rivalidades y los conflictos que existían entre los diferentes grupos indígenas para que fueran ellos mismos los encargados de suministrar «las piezas». Refiriéndose a este proceso entre los mundurukúes del Brasil, Robert y Yolanda Murphy dicen algo que se puede aplicar al caso colombiano: «[...] comenzar a recibir hachas, cuchillos, armas de fuego, telas y otras mercancías muy codiciadas debió de constituir una recompensa inesperada, por capturar a sus enemigos e incendiarles sus aldeas, conforme siempre lo habían hecho».

²³ Véase: Hugh-Jones, Stephen, 1981, «Historia del Vaupés», *Maguare*, vol. 1, n.º 1, Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Llanos Vargas, Héctor y Pineda Camacho, Roberto, 1982, *Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI-XIX)*, Bogotá: Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

▪ MERCANCÍAS

Uno de los efectos más drásticos de la esclavitud consistió en que las economías de los indios comenzaron a depender de las mercancías de los blancos. Cuantos más esclavos se intercambiaban, más elementos de la cultura material indígena eran reemplazados por herramientas de metal y artículos manufacturados. Y las diferentes sociedades se fueron pacificando, no tanto por la labor evangelizadora de los misioneros, sino porque se iba alcanzando un equilibrio en la posesión de armas, como lo demuestran los Murphy para el Brasil.

Otros factores «pacificadores» fueron la disminución de la población por la emigración forzada, por el desgaste de las guerras y, claro está, por las enfermedades traídas por los europeos.

Claro está que no siempre el intercambio era de indígenas por herramientas. Afirman Pineda Camacho y Llanos que la «[...] creciente producción de especies — curare, quina, cera, etcétera—, destinadas al comercio con el blanco les permitieron [a los huitotos] adquirir mercancías europeas sin recurrir a la guerra o al negocio de hombres».

La reubicación, como consecuencia del proceso esclavista, fue de grandes proporciones. Por ejemplo, Pineda Camacho indica cómo Juan Tama, el héroe cultural de los indígenas paez de Tierradentro, probablemente pudo ser un niño huérfano arrancado de la región del Caguán y llevado al Alto Magdalena.

▪ LOS SACRILEGIOS

Durante el siglo XIX aumentó notablemente la actividad evangelizadora entre los indígenas del Vaupés. Se fundaron 21 misiones, con las cuales se inicia una nueva arremetida contra las culturas indígenas, especialmente contra el culto y la ceremonia del Yuruparí. Los misioneros exhibían frente a mujeres y niños pública y sistemáticamente las trompetas sagradas y secretas propias de la ceremonia. Prohibían el empleo ceremonial de la chicha e interferían con las formas de matrimonio tradicionales.

La reacción no se hizo esperar. Para la segunda mitad del siglo XIX, los indígenas se levantaron en todo el territorio del Vaupés, quemaron centros misionales, huyeron internándose en lo profundo de los bosques, e iniciaron movimientos mesiánicos.

Para responder a la rebeldía indígena, montfortianos y salesianos comenzaron a emplear las lenguas indígenas para evangelizar. No obstante, el fondo permanecía igual: los niños eran arrancados del seno de la maloca y llevados a internados donde nadie tenía en cuenta sus prohibiciones alimenticias y eran obligados a comer animales prohibidos para ellos, como nos comentaba Elizabeth de Von Hildebrand. Añadía que ella no se había encontrado con ningún indígena que después de haber pasado por las misiones supiera usar un antibiótico o una aspirina, llevar cuentas o que hubiera adquirido los medios de enfrentar la cultura occidental. El fondo no ha cambiado, ni con los misioneros protestantes que llegaron a partir de 1965:

siguen insistiendo en entrenar al indígena para ocupar los peldaños más bajos de la sociedad.

▪ CAUCHO Y COCA

Después de 400 años de internados y pueblos, de rebeldía y lucha, los misioneros no se han convencido del absurdo de su modelo, pero lo peor: no han sabido comprender la vigencia de las culturas indígenas, ni su persistencia y obstinación por demostrarse válidas frente a su medio y al universo.

Han estado cara a cara a la Gente del Hacha y no han captado algo que deslumbró a Jon Landaburu, Roberto Pineda Camacho y Manuel José Guzmán, cuando visitaron a este grupo social a finales de la década de 1960. Los 130 andoques que encontraron eran los representantes de una sociedad que a principios de siglo contaba con 10.000 miembros. Dispersos y diseminados por la cauchería,

bajo la autoridad del capitán andoque Trueno de Piedra, se reunieron un poco más de 300 personas, instalándose en las riberas de [la quebrada] Metá, afluente del Caquetá. Este grupo trabajaba el caucho para un antiguo empleado de la Casa Arana. Antes del conflicto colombiano-peruano (1932) un destacamento militar encontró a esta comunidad y la deportó en su gran mayoría a Iquitos [...]. La tribu es el producto de los pocos andoques que en aquella ocasión pudieron fugarse y que luego, bajo la autoridad del capitán [Jiñeke], decidieron nuevamente agruparse en su territorio tradicional y comenzar su vida tribal.

En el transcurso de nuestra entrevista, Manuel José Guzmán agregaba:

De la absoluta diáspora, renace un grupo, no por razones económicas, [aunque sí tuvieron en el caucho una base económica]. No se reconstruyeron como una empresa, sino como una etnia [...]. El viejo, que en ese tiempo era un adolescente, casi como un antropólogo comenzó a reconstruir su cultura, a transmitir esa reconstrucción y a crear una etnia muy enraizada en lo anterior, pero una etnia nueva. [Se reclutaron indígenas no andoques trastocando] sus reglas de parentesco, sobre todo a los inicios. [Pero ahora] los hijos de las uniones nuevas son andoques²⁴.

El nuevo proceso de esclavitud implantado a principios de este siglo, como respuesta a la demanda internacional de caucho, constituyó una fuerza aniquiladora de funestas proporciones. También involucró a los indígenas en el *endeude*, un sistema de relaciones clientelistas contra el cual actualmente luchan.

Un patrono adquiere a crédito cierta cantidad de mercancías y equipo —ácido fórmico, máquina laminadora y rasguetas metálicas—. Visita a un grupo indígena y, para enganchar trabajadores, adelanta machetes, hachas, telas

²⁴ Además del trabajo de Landaburu y Pineda, mencionado en la nota 15, ver: Guzmán, Manuel José, 1971, «Los andoques: historia, conciencia étnica y explotación del caucho», *Universitas Humanística*, diciembre, págs. 53-97, Bogotá: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Javeriana.

y baratijas. En el caso de los andoques, entre febrero y mayo, y agosto y diciembre, se marchan a «[...] las cabeceras de los ríos Amú y Cuñaré, afluentes del río Mesai, o en las riberas del Yarí, cerca de la desembocadura con el Caquetá», explica Pineda Camacho. Después de sangrar los árboles, mezclar el látex con el ácido fórmico, laminar y secar las láminas al sol, cada indígena obtiene entre 500 y 900 kilos de caucho, que a principios de la década de 1970 eran comprados por el patrono a cuatro pesos el kilo. De este dinero, el indígena paga las mercancías adelantadas, que se liquidan a los precios impuestos por el patrono. Si le sobra algún dinero, lo convierte en nuevos encargos, o busca con él suministros en alguna tienda con cuyo dueño adquiere nuevos compromisos que se cancelarán con el caucho que se recolecte en la próxima ocasión. En el Vaupés, sin embargo, el indígena ocasionalmente recibe dinero y sólo se endeuda con el patrono.

Durante los últimos diez años, los andoques, como los tanimucas, letuamas, matapíes, yucunas y otros grupos indígenas de la cuenca, han tratado de establecerse independientemente en el negocio del caucho. Pese a la oposición e intentos de sabotaje por parte de los intermediarios, el influjo de estas organizaciones locales está superando el ámbito meramente económico.

La organización tanimuca ha puesto en marcha un plan de servicios médicos, atendido por los propios indígenas, respetando las prácticas tradicionales. Impulsa un programa educativo que no arranca a los niños del seno de sus comunidades. Lucha por la constitución de una gran reserva y ha

instalado a un indígena en el cargo de inspector del Inderena, fomentando así el control formal de los indígenas sobre sus propios recursos. Finalmente, se ha empeñado en un programa de fortalecimiento del poder político tradicional.

Con otros orígenes, el Consejo Regional Indígena del Vaupés —CRIVA— cada día adquiere más fuerza. Quienes han participado más activamente en sus planes son los docentes indígenas que trabajan en la comisaría, casi todos ellos egresados del Internado Reina María. De acuerdo con Elías Sevilla Casas, este grupo desempeñó un papel indispensable en la recolección y análisis de los datos requeridos en 1978 por el Proyecto Holanda-Colombia en referencia con las sociedades y las economías de la región. En uno de los informes de esa investigación, se lee que el Consejo pretende influir sobre el tipo de educación que reciben los indígenas para que esta les permita hacer frente a la agresión de la sociedad dominante. Por otra parte, el CRIVA se ha propuesto lograr que las comunidades indígenas queden representadas en las corporaciones del gobierno local. Para las elecciones de 1978, lograron seis de los ocho representantes al consejo comisarial y prácticamente todos los miembros del concejo municipal. Con el fin de aumentar el radio de acción del CRIVA, los indígenas del Cuduiarí formaron la Unión de Indígenas Cubeos —UDIC—. La Unión comienza a tomar la vocería india para solucionar los problemas particulares de esa zona.

Estas organizaciones están adquiriendo gran relevancia frente a un nuevo problema que afectará profundamente a muchos grupos indígenas: el tráfico de estupefacientes.

En su *Bibliografía básica sobre la región del Vaupés*, François Correa explica cómo se comienzan a detectar indígenas que han abandonado de plano sus actividades tradicionales para dedicarse exclusivamente al cultivo de la coca. Según parece, estas gentes tienen ahora que adquirir comercialmente productos básicos que antes producían autónomamente²⁵.

²⁵ Ninguno de los especialistas en la Amazonía colombiana consultados durante la investigación que sirvió de base a esta publicación había analizado formalmente, o se había manifestado por escrito en lo que respecta a los efectos del narcotráfico sobre las culturas enfocadas por ellos. Entre 1981 y 1982, Stephen Hugh-Jones, sin embargo, actuó como asesor científico en la realización de la película titulada *Un negocio familiar*. Dirigida por Brian Moser, ha sido exhibida en Manchester (Inglaterra) durante el 44 Congreso Internacional de Americanistas, y en Bogotá, durante el taller de cine antropológico organizado por Focine en marzo de 1984 y en el Tercer Congreso Nacional de Antropología, celebrado en la Universidad Nacional en octubre de 1984. Muestra las relaciones que el tráfico de estupefacientes ha tejido entre los indígenas de las selvas colombianas y los consumidores de las metrópolis del Atlántico del norte.

Antes de que Hugh-Jones saliera en esta misión, fue posible entrevistarle. El objeto principal de la charla era el de discutir uno de los primeros borradores de este artículo. No obstante, en el transcurso de la conversación surgió el tema del cultivo comercial de la coca entre la gente del Vaupés. Este antropólogo inglés considera que sus efectos han sido significativamente menos dañinos que los de la cauchería. Por una parte, la siembra y el cultivo de las hojas se hace siguiendo pautas tradicionales; por lo tanto no se da la atomización familiar que sí ocurre en las faenas del caucho. Al no tener que alejarse de la maloca, los cultivadores de coca siguen participando activamente en la vida social de sus comunidades. De

Entre los tanimucas, letuamas, matapíes y yucunas el impacto negativo del comercio de estupefacientes ha sido mínimo gracias a la actividad desplegada por las nuevas organizaciones indígenas. Los líderes tradicionales visitan sistemáticamente sus comunidades recalcando que el cultivo de la coca y la marihuana atentan contra el orden público y por lo tanto contra la seguridad social de los indígenas.

Pasado el congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca, celebrado en Toribío, Cauca, en marzo de 1981, ocurrió algo inesperado: en el apartamento de los Von Hildebrand se reunieron los tanimucas y los arhuacos que habían asistido a la reunión. Hablaron de mitos y ritual. Compararon los postes de los templos de la Sierra con los de las malocas tanimucas. Los orificios solares de los primeros con las cumbres de las segundas. Hablaron de las tierras que existían, de sus colores y de la forma como se superponían. Discutieron sobre jaguares, tierras y derechos

este modo, el impacto de las nuevas relaciones comerciales sobre el acervo cultural es relativamente bajo. Por otra parte, el nivel de ingresos es bastante superior por lo cual la comunidad no tiene que invertir tanto trabajo para adquirir de los blancos aquellas mercancías necesarias dentro de su organización económica.

Inclinándose hacia el lado positivo, otro de los entrevistados afirma que los nuevos ingresos han permitido que los indígenas se armen y así se defiendan de quienes los han explotado. Insinúa que se está dando una convivencia pacífica entre colonos e indios, con base en el equilibrio armamentista.

frente a la nación. Se grabaron los diálogos los unos a los otros y tomaron notas.

De regreso en el Mirití, los tanimucas compartieron, con los que no habían ido a Toribío y Bogotá, sus notas y grabaciones. Lo que se oía suscitó discusiones; avivó recuerdos. Se grabaron más mitos; se hicieron más comentarios, dentro de una atmósfera tensamente sana.

Los tanimucas descubrían que su movimiento renacentista no era algo aislado, sino que contaba con el apoyo de sólidas organizaciones como CRIVA y CRIC. Vieron cómo los diferentes grupos que trabajan en favor de los derechos indígenas se habían asociado en la Coordinadora

Otros, sin embargo, no son tan optimistas. Consideran que el consumo suntuario —antes desconocido— afecta negativamente la identidad étnica; incrementa el alcoholismo y la prostitución y ha generado nuevos tipos de explotación por parte de unas autoridades que también exigen una tajada de las ganancias. Ver: Arango, Mario y Jorge Child, 1984, *Narcotráfico: imperio de la cocaína*, Medellín: Editorial Percepción.

El que los estudiosos de esa región den a conocer formalmente sus puntos de vista es urgente. No parece ser muy saludable para las comunidades indígenas que sean los periodistas, algunas veces prejuiciados y otras no muy bien informados, quienes sienten cátedra en cuanto a la supuesta responsabilidad de los indios en la producción de estupefacientes, y sobre las consecuencias de ese comercio en el futuro de sus etnias. Al respecto, ver: Villa, Camilo y Barajas, Luz Cristina, 1984, «Carta a Mario Arango Jaramillo sobre la serie titulada Historia del Narcotráfico», Bogotá, *El Espectador*, julio 12.

Nacional Indígena²⁶, entidad que mantiene vínculos con los representantes más importantes del movimiento indio a nivel mundial. Hallaron que actualmente hay comunicación y solidaridad indias para que los hombres de Ceniza, Anaconda y Trueno no sólo defiendan sus derechos sobre la tierra y la vida, sino el privilegio de entender el mundo tangible como un simple reflejo de la existencia profunda que sólo se percibe con ojos de jaguar²⁷.

JAIIME AROCHA RODRÍGUEZ

²⁶ La Coordinadora Nacional Indígena cambió su nombre por el de Organización Nacional de Indígenas Colombianos.

²⁷ Puntos de vista radicalmente diferentes a los aquí expuestos aparecen en el libro escrito por Fritz Trupp (1982) bajo el título *Los últimos indígenas*. Editado en Worgl (Austria) por Perlinger, en Colombia fue distribuido por el Banco de Colombia como obsequio navideño para clientes especiales.

▪ REFERENCIAS

Agradecemos la lectura crítica de este ensayo y las informaciones y sugerencias suministradas personalmente por François Correa, Xochilt Herrera, Stephen Hugh-Jones, Miguel Lobo-Guerrero, Carlos Patiño, Roberto Pineda Camacho, Sergio Ramírez Lamus, Fernando Urbina, Martín von Hildebrand y Elizabeth Reichel de Von Hildebrand.

Arocha, Jaime, 1978, «Clima hábitat, proteínas, guerras y sociedades colombianas del siglo XVI», *Revista de Extensión Cultural*, 5-6, págs. 50-59, Medellín: Universidad Nacional de Colombia. (BJAR).

Beckerman, Stephen, 1978, «Respuesta a: *Food taboos, diet and hunting strategy: the adaptation to animals in Amazon cultural ecology*», *Current Anthropology*, vol. 19, n.º 1, págs. 17-19, Chicago: The University of Chicago Press. (BNSF).

— — —, 1979, «*The abundance of protein in Amazonia: a reply to Gross*», *American Anthropologist*, vol. 81, n.º 3, págs. 533-560, Washington: American Anthropological Association. (BJAR).

Carneiro, Robert, 1978, «Respuesta a: *Food taboos, diet and hunting strategy: the adaptation to animals in Amazon cultural ecology*», *Current Anthropology*, vol., 19, n.º 1, págs. 19-20, Chicago: The University of Chicago Press. (BNSF).

Correa, François, 1980, *Los taiwano y la organización socioeconómica de las comunidades indígenas del río Piraparaná: contribución al estudio de los «baldíos» ecosistemas del noroeste amazónico y la reserva del Vaupés*, Medellín: II Congreso Nacional de Antropología, 31 págs. (Bican).

— — —, s. f., «Bibliografía básica de la región del Vaupés», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXIII, en prensa, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

- Correal U., Gonzalo, 1980, «Estado actual de las investigaciones sobre la etapa lítica en Colombia», *Antropológicas*, n.º 2, págs. 11-30, Bogotá: Sociedad Antropológica Colombiana. (BJAR).
- De las Salas Flórez, Gonzalo, 1975, «La colonización y el uso de la selva tropical», *Enfoques Colombianos*, n.º 2, págs. 9-24, Bogotá: Fundación Friedrich Naumann. (BJAR).
- Domínguez, Camilo, 1975a, «El proceso de colonización en la Amazonía colombiana y su incidencia sobre el uso de los recursos naturales», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XVIII, págs. 293-303, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- — —, 1975b, «El río Apaporis: visión antropogeográfica», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XVIII, págs. 127-181, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- — —, 1975c, «Problemas generales de la colonización amazónica en Colombia», *Enfoques Colombianos*, n.º 2, págs. 25-42, Bogotá: Fundación Friedrich Naumann. (BJAR).
- — —, 1975d, «El clima amazónico y su influencia sobre el régimen hidrográfico y la utilización de suelos», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XIX, págs. 371-396, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- — —, 1976, «El endeude en el proceso productivo en la Amazonía», *Tierra, tradición y poder: Enfoques Antropológicos*, Biblioteca Básica Colombiana, n.º 12, págs. 107-122. Editado por Nina S. de Friedemann. Bogotá: Colcultura. (BNSF).
- Friede, Juan, 1967, *Los Andaquí. 1538-1947; Historia de la aculturación de una tribu selvática*, México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 304 págs. (Bican).
- Friedemann, Nina S. de, 1980, *La maloca, centro sagrado de los tani-muca*, entrevista a Martín von Hildebrand, *magazín dominical, El Espectador*, domingo 20 de julio, págs. 9-10, Bogotá. (BNSF).
- Fulop, Marcos, 1953, «El cauchero en el Vaupés», *Revista Colombiana de Folklore*, n.º 2, segunda época, págs. 243-255, Bogotá. (Bican).

- — —, 1954, «Aspectos de la cultura tucana: Cosmogonía», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. III, págs. 97-137, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Geertz, Clifford, 1969, «*Two types of ecosystems*», *Environment and Cultural Behavior*, American Museum Sourcebooks in Anthropology, Q11, págs. 3-28, editado por Andrew P. Vayda, Nueva York: Natural History Press. (BJAR).
- Goldman, Irving, 1968, *Los Cubeo*, México: Instituto Indigenista Interamericano. (BNSF)
- Gross, Daniel, 1975, «*Protein capture and cultural development in the Amazon Basin*», *American Anthropologist*, vol. 77, págs. 526-549, Washington: American Anthropological Association. (BJAR).
- Harris, Marvin, 1974, *Cows, pigs, wars and witches: the riddles of culture*, Nueva York: Random House. (BJAR).
- — —, 1977, *Cannibals and kings: the origins of culture*, Nueva York: Random House. (BJAR).
- — —, 1980, *Cultural materialism. The struggle for a Science of culture*, Nueva York: Vintage Books, Random House. (BJAR).
- Herrera, Leonor, 1975, «Kanuma: un mito de los Yukuna Matapí», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XVIII, págs. 417-433, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- — —, 1976, «El nacimiento de los Matapí», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XX, págs. 201-280, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Herrera J., C. F. Jordan, H. Klinge y Ernesto Medina, 1978, «*Amazon ecosystems. Their structure and functioning with particular emphasis on nutrients*», *Interciencia*, vol. 3, n.º 4, págs. 223-231. (BNSF).
- Hugh-Jones, Christine, 1979, «*Food for Thought: Patterns of Production and consumption in Piraparaná Society*», *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, ASA Monograph, n.º 17, págs. 41-66, editado por J.S. La Fontaine, Londres. (Bican).
- Hugh-Jones, Stephen, 1978, *A closer look at Amazonian Indians*, London: Hamish Hamilton. (BJAR).

- Jackson, Jean, 1976a, *Vaupés marriage: a network system in the Northwest Amazon*, San Francisco: 14 págs. (bican).
- — —, 1976b, *An investigation of regional social structure in the Central Northwest Amazon*, Boston: Research Proposal submitted to the National Science Foundation. (BNSF).
- Jimeno, Myriam, 1979, «Unificación nacional y educación en territorios nacionales: el caso de Vaupés», *Revista Colombiana de Antropología*, XXII, págs. 59-84, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Johnson, Alien, 1978, «Respuesta a: *Food taboos, diet and hunting strategy: the adaptation to animals in Amazon cultural ecology*», *Current Anthropology*, vol. 19, n.º 1, pág. 21, Chicago: The University of Chicago Press. (BNSF).
- Lathrap, Donald, 1973, «*The hunting" economies of the tropical forest zone of South America: an attempt at historical perspective*», *Peoples and Cultures of Native South American*, págs. 83-95, edición preparada por Daniel R. Gross, Garden City, N. Y.: Doubleday / The Natural History Press. (BJAR).
- Maybury-Lewis, David, 1968, *Original 1965. The savage and the innocent*, Boston: Beacon Press. (BNSF).
- Medina, Ernesto, 1978, «El futuro del Amazonas», *Interciencia*, vol. 3, n.º 4, págs. 196-197. (B. Colciencias).
- Meggers, Betty, 1976, *Amazonía, un paraíso ilusorio*, México: Editorial Siglo XXI. (BNSF).
- — —, 1977, «*Vegetational fluctuation and prehistoric cultural adaptation in Amazonia: some tentative correlations*», *World Archaeology*, vol. 8, n.º 3, págs. 287-303, Londres: Routledge and Kegan Paul. (BJAR).
- — —, 1979, «*Climatic oscilation as a factor in the prehistory of Amazonia*», *American Antiquity*, vol. 44, n.º 2, págs. 252-266. (BJAR).
- Meggers, Betty y Clifford Evans, 1978, «Aspectos arqueológicos de las tierras bajas de Suramérica y las Antillas», *Cuadernos del Cendia*, vol. CCLVIII, n.º 4, págs. 1-40, Santo Domingo: Centro

- Dominicano de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma de Santo Domingo. (Bican).
- Mejía Gutiérrez, Mario et al., 1979, *Socioeconomía. La Amazonía colombiana y sus recursos*, Proyecto Radargramétrico del Amazonas. Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi. (B. Alberto Mendoza).
- Murdock, George, 1951, «*South American culture areas*», *Southwestern Journal of Anthropology*, n.º 4, págs. 415-436, Albuquerque. (Bican).
- Murphy, Roben y Yolanda Murphy, 1974, *Women of the forest*, Nueva York: Columbia University Press (BJAR, BNSF).
- Pineda Camacho, Roberto, 1975, «La Gente del Hacha», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XVIII págs. 435-478, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- — —, 1979, «El sendero del Arco Iris: notas sobre el simbolismo de los negocios en una comunidad amazónica» *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXII, págs. 29-58, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- — —, 1980a, *El rescate de los tamás: análisis de un caso de desamparo*. Medellín: II Congreso Nacional de Antropología. (BJAR).
- — —, 1980b, *Los desamparados del Caguán: crónica histórica de la Alta Amazonía colombiana en los siglos XVII y XVIII*, Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas. (BBR).
- Pineda Camacho, Roberto y Héctor Llanos, 1978, «Etnohistoria del Bajo Caquetá-Putumayo (s. XVI-XVII-XVIII-XIX)», *Boletín del Museo del Oro*, año 1, págs. 55-62, Bogotá: Banco de la República. (BMO).
- Proyecto Holanda-Colombia, 1978-1980, *Modelo sistema de educación en los Territorios Nacionales*, tomo I, 242 págs.; tomo II, 240 págs., Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Departamento Nacional de Planeación y Gobierno de Holanda. (B. Elías Sevilla).
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1965, *Colombia*, Londres: Thames and Hudson. (BJAR).

- — —, 1968, *Desana: simbolismo religioso de los indios del Vaupés*, Bogotá: Universidad de los Andes. (BNSF).
- — —, 1977, «El simbolismo de caza, pesca y alimentación entre los desana», *Estudios Antropológicos*, Biblioteca Básica Colombiana, n.º 29, edición preparada por Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff, págs. 333-354, Bogotá: Colcultura. (BNSF).
- — —, 1978a, *El chamán y el jaguar*, México: Editorial Siglo XXI. (BNSF).
- — —, 1978b, «Colombia indígena: periodo prehispánico», *Manual de Historia de Colombia*, tomo I, Bogotá: Colcultura. (BJAR).
- Ross, Eric Barry, 1978, «Food taboos, diet and hunting strategy: the adaptation to animals in Amazon cultural ecology», *Current Anthropology*, vol. 19, n.º 1, págs. 1-36, Chicago: The University of Chicago Press. (BNSF).
- Samper, Armando y Bustos, Ignacio, 1980, *Preservación y aprovechamiento del bosque como un recurso natural renovable en Colombia*, Bogotá: Fundación para la Educación Superior (FES). (BFES).
- Schreider, Helen y Frank Schreider, 1970, *Exploring the Amazon*, Washington: National Geographic Society (BJAR).
- Searing, Roberto, 1980, «Heterogeneidad cultural en el noroeste de la Hoya amazónica», *Antropológicas*, n.º 2, págs. 105-117, Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia. (BJAR).
- Sevilla Casas, Elías, Mendoza Tolosa, Enrique y Zagarra Cayón, Iván, 1979, *Materiales básicos para diseños de servicios educativos en el gran Vaupés indígena*, Bogotá: Proyecto de Educación para Territorios Nacionales. (BESC).
- Von Hildebrand, Elizabeth R. de, 1976, «La manufactura del Budare entre la tribu Tanimuka (Amazonía, Colombia)», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XX, págs. 177-200, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (BICAN).
- Von Hildebrand, Martin, 1975, «Origen del mundo según los Ufaina», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XVIII, págs. 321-382, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).

- — —, 1978, «Ufaina», *Literatura Aborigen de Colombia*, Biblioteca Básica Colombiana, n.º 39, edición preparada por Hugo Niño, págs. 147-177, Bogotá: Colcultura. (BICC).
- Von Hildebrand, Patricio, 1975, «Observaciones preliminares sobre utilización de tierras y fauna por los indígenas del río Mirití-Paraná», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XVIII, págs. 183-291, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).

■ PELÍCULAS

Moser, Brian (dirección), 1961, *Piraparaná*, 16 mm, Color, 30 minutos. ICAN.

Esta película se refiere a los indios macunas, que viven a orillas del río Piraparaná en la región nororiental de la Amazonía colombiana. Documenta las actividades propias de las mujeres, como el cultivo y beneficio de la mandioca, resaltando la variedad de productos derivados de la preparación de ese tubérculo. Entre los trabajos masculinos señala la agricultura de la coca, su preparación con la ceniza de las hojas de yarumo y su uso ritual. Parte del metraje se dedica a las canoas y a las malocas, elementos esenciales de la cultura macuna. Termina con una exploración de las ceremonias religiosas, del atuendo ritual y de los problemas demográficos enfrentados por esta sociedad.

Moser, Brian (dirección), Christine Hugh-Jones y Stephen Hugh-Jones, (asesoría antropológica), 1970, *War of the gods*, 16 mm, a color, 70 minutos. ICAN.

Los protagonistas de esta película son dos sociedades indígenas del Vaupés —la makú y la barasana—, los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano y misioneros católicos. El director de la cinta, sus asesores y el antropólogo Peter Silverwood-Cope actúan como intérpretes de las culturas indias.

El objetivo central de esta película consiste en mostrar el tremendo choque de la ideología de los misioneros con la de los indios. Convencidos de que sólo ellos poseen la verdad y que esta es absoluta, los misioneros desenvuelven su labor en un marco de dogmatismo cerrado, a veces con violencia, pero siempre permitiendo y despreciando los logros socioculturales de los indígenas. Ilustra las dificultades de los indios para comprender la cultura occidental, como en aquella ocasión en que una india barasana quedó perpleja al enterarse de que Christine Hugh-Jones no podía fabricar ni reparar su cámara de fotografía ni los demás objetos que poseía.

Se muestra una partida de caza en la cual los makúes le van indicando a Silverwood-Cope las ventajas de la cerbatana para derribar monos y la manera de contrarrestar el veneno de un dardo, cuando el cazador se pincha accidentalmente. Este antropólogo aprovecha la oportunidad para subrayar el alto grado de coherencia e integración de la cultura makú. Entonces, el director establece el contraste con una «cuerda umbilical» formada por radios y aviones, sin la cual los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano perecerían, pese a vivir en Lomalinda, ese paraíso esterilizado como un hospital construido en la mitad de la selva. Allí los extranjeros celebran con regocijo la instalación de una nevera que sirve gaseosas automáticamente, igual que en los pasillos de cualquier rascacielos de Nueva York. Frente a tanta irracionalidad, hay un momento en que Stephen Hugh-Jones concluye que el contacto entre indios y misioneros es simplemente un diálogo de sordos, del cual el indio sale perdedor por carecer de la agresividad de los extranjeros.



En el Valle de Sibundoy.
Fotografía de Carlos E. Jaramillo, 1972

▪ 4. SIBUNDOYES E INGAS, SABIOS EN MEDICINA Y BOTÁNICA

*Entre los cofanes, maestros de sibundoyes e ingas,
hay una mujer que se viste con traje de anaconda y se sumerge en el río.
Cuando sale a pasear con el hombre
con quien vive en el agua,
en la tierra se ve el arcoíris,
que es la corona de la anaconda.*

▪ BEJUCO DE BOA, SIBUNDOYES E INGAS²⁸

HACE QUINCE AÑOS, MELVIN BRISTOL, a la sazón candidato al doctorado en etnobotánica de la Universidad de Harvard, se refería a don Salvador Chindoy como uno de los mejores conocedores y practicantes de la medicina y la botánica de los indígenas de habla *kamsá* del valle de Sibundoy. Localizado sobre las estribaciones orientales

²⁸ En la actualidad, un equipo interdisciplinario auspiciado por Colciencias y la Universidad de Nariño estudia la transformación de los grupos indígenas de Nariño y Putumayo. El geógrafo Benhur Cerón está haciendo trabajo de campo entre los coaiqueres de las selvas del Pacífico. Los antropólogos Margarita Chaves y Juan José Viecco han enfocado a los sionas y cofanes, en tanto que Milcíades Chaves y Eduardo Zúñiga analizan los 19 resguardos andinos.

de los Andes del sur, y surcado por el alto río Putumayo, este valle contiene plantas desconocidas en el resto del mundo. Gracias a la ayuda de don Salvador y sus colegas, Bristol pudo describir no sólo la forma como los sibundo-yes interpretan el complejo mundo vegetal que los rodea, sino las características de su vegetación agrícola y los usos de sus plantas.

Como les ha sucedido a otros científicos, a Bristol le llamó la atención el *yagé*, de origen amazónico. En kamsá

Desde una perspectiva evolucionista, esta investigación se propone establecer relaciones entre el grado de prevalencia de prácticas agropecuarias y el grado de participación que tengan esas economías tradicionales dentro del mercado. En una entrevista llevada a cabo el 27 de febrero de 1985, Milcíades Chaves, director del programa, explicó que a mayor aislamiento, mayores las actividades pesqueras, cazadoras y recolectoras. En concreto, 80 % de la subsistencia de los coaiqueres se fundamenta en tales actividades. Frente a la colonización, esta etnia ha reaccionado internándose más dentro de la selva. En cambio, sólo un 40 % de la existencia de cofanes y sionas depende de la caza, la pesca y la recolección. Esto parecería coincidir con la intensidad de los procesos de colonización desatados en el Putumayo por la explotación petrolera y la consecuente construcción del oleoducto de Orito. Por último, indígenas como los inganos de Aponte y otros que viven en las montañas y valles andinos, bajo el régimen de resguardos, son totalmente agricultores.

De acuerdo con Chaves, este análisis global incluirá a las culturas campesinas nariñenses, a las negras de la costa Pacífica y a las urbanas con el fin de plantear las actuales relaciones entre ciudad y campo. Una de las metas de este esfuerzo consiste en señalar rutas para el porvenir de las comunidades indígenas.

se llama *biajá* o planta trepadora y en inga *amarón waska* o bejuco de boa. Los indios pelan la corteza de esta liana y la cocinan, agregándole las hojas de una planta del mismo género conocida como *charrupanga*. El biají es la bebida que obtienen. La toman con frecuencia por sus propiedades medicinales y alucinógenas.

Ni el biajá ni la charrupanga se dan bien en el valle de Sibundoy. Bristol vio que en el jardín de don Salvador los pies traídos desde Mocoa crecían poco por la altura del valle —2.200 metros sobre el nivel del mar—. Rodeado de montañas hasta de 3.200 metros de altitud, el valle es frío —16 °C de promedio anual— y una de las regiones más húmedas de Colombia. Así, resulta mejor traer el bejuco y las hojas de las selvas del Putumayo y el Caquetá. Además de que Mocoa está a sólo 90 kilómetros por carretera, los médicos sibundoyes e ingas visitan esas regiones con frecuencia. Con sus viajes buscan actualizar sus conocimientos, volviendo a ponerse en contacto con los chamanes sionas, coreguajes o macaguajes e ingas de la selva tropical que los entrenaron cuando eran adolescentes, por periodos de uno a seis años. La esencia del aprendizaje en la Amazonía es el manejo del yagé como planta curativa y como medio de diagnosticar la enfermedad, de aprender las propiedades curativas de otras plantas, de conocer y entender el mundo²⁹.

²⁹ Según la entrevista ya citada, este proceso de aprendizaje está desapareciendo con rapidez, debido a la intensidad de la colonización. También ver:

Para identificar las 240 plantas que distinguen los indígenas del valle de Sibundoy, y para conocer sus usos, Bristol tuvo que aprender mucho del idioma de don Salvador, el kamsá. También *inga* o quechua. Los indígenas de habla kamsá se autodenominan sibundoyes; suman 2.500 individuos y viven en los corregimientos de Sibundoy y San Francisco, a sólo 60 kilómetros de Pasto yendo por una carretera relativamente buena. Los ingas del valle constituyen cerca de 4.200 y ocupan los corregimientos de Santiago, San Andrés y Colón. Ambos grupos compiten con casi 20.000 blancos y mestizos por las tierras cultivables del valle.

Milcíades Chaves considera que los ingas del valle provienen de la selva tropical. Habrían emigrado del Perú, tomando la vertiente oriental de los Andes, pasando por los ríos Napo y Aguarico. A Colombia habrían llegado por el río San Miguel, para detenerse en el Putumayo. De Mocoa y sus alrededores, habrían proseguido a Descanse y Yunguillo, localizados en el extremo sur del departamento del Cauca, y a Condagua y Puerto Umbría en el Putumayo.

En 1944, este antropólogo nariñense y Juan Friede visitaron esas selvas tropicales. Chaves acababa de graduarse como antropólogo de la Escuela Normal Superior y la expedición de ambos investigadores era patrocinada

Chaves, Margarita y Viecco, Juan José, 1983, *Al encuentro de la gente Gatuya: estudio sobre la organización social de los siona*, Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Nacional, tesis de grado.

por el Instituto Etnológico Nacional, creado hacía poco bajo la dirección de Luis Duque Gómez.

Se proponían estudiar la colonización de la comisaría del Putumayo. Por ello visitaron otras culturas de la vertiente de ese río, como las de los cofanes de San Antonio, sobre el río Guamués, y las sionas de Oritopungo y del área localizada más arriba de Puerto Ospina. Friede continuó el viaje dirigiéndose a Florencia y Chaves al valle de Sibundoy, donde permaneció con los indígenas por algo menos de un mes.

Margarita Chaves, quien viene trabajando en el Putumayo Medio, estima en 500 el número de ingas de la selva tropical. Sostiene que este núcleo social constituye una fuente de renovación del conocimiento médico de los demás ingas, especialmente por la sabiduría del chamán residente en Puerto Umbría. Pese a que cultivan maíz y no tienen malocas, su cultura presenta más similitudes con la de los indios de la Amazonía que con la de los indígenas de los Andes.

A finales del siglo XVIII, 25 familias ingas emigraron hacia el norte, para ejercer dominio comunal sobre las tierras de Aponte.

Este territorio estaba incluido en el testamento que el cacique Carlos Tamoabioy redactó en 1700 para reafirmar los derechos de los indígenas sobre los resguardos de Sibundoy y Aponte. A mediados del siglo XVII, la Corona española, por medio del visitador Luis de Quiñones, les había otorgado los títulos de estas tierras a los indígenas, pero los encomenderos se empeñaban en no reconocerlos.

Los lingüistas han clasificado al idioma kamsá de maneras muy diferentes. En 1958, Castellví y Espinosa consideraron que estaba emparentado con las lenguas malayo-polinésicas, pero en 1962 Castellví volvió sobre sus pasos y lo reclasificó como independiente, conforme lo había hecho Sergio Elías Ortiz en 1954. En 1965, este último lingüista analizó las relaciones entre el kamsá y el *kwaiker*, y las halló muy cercanas. Entonces procedió a incluir ambos idiomas en la familia chibcha, como lo había hecho Jijón y Caamaño en 1938.

La historiadora Kathleen Romoli no considera que el inga del valle de Sibundoy y las selvas del Caquetá y Putumayo sea indicio de un avance inca por la vía Quito-Ibarra-Ipiales y Pasto. Sostiene que la base para sustentar esta hipótesis es muy débil, porque el quechua fue impuesto por los misioneros españoles, como lengua franca para facilitar el contacto y acelerar la evangelización de las muy diversas gentes de los Andes del Sur.

▪ LA TOMA DE BIAJÍ

Una noche, a Bristol se le presentó la oportunidad de observar cómo don Salvador diagnosticaba la enfermedad por medio del biají. Don Salvador se despertó a la una y media, para que la paz de la madrugada le facilitara concentrarse. Bajó de su plataforma de dormir, sin perturbar el sueño de su esposa. Llamó a la pareja que había ido a buscarlo para que les curara a su hijito. Bristol también se levantó, y

después de enrollar la estera que le había servido de lecho, se sentó sobre un banquito de madera, junto al padre del niño.

Todos tenían los ojos fijos en don Salvador, quien se componía la *cuzma*. Esta especie de bata de lana negra se aprieta en la cintura mediante un ceñidor multicolor. Los sibundoyes más aferrados a sus tradiciones aún la visten debajo del *capisayo* —ruana alargada, de rayas blancas sobre fondo azul oscuro o rojo—. Don Salvador se vendó las muñecas y se colocó las candongas de plumas de guacamaya rojas y azules. Se colgó un collar de colmillos de jaguar, hecho por los sionas; varias gargantillas de chaquiras multicolores; un crucifijo que colgaba de una cadena dorada, y dos largos collares de pepas sonajeras.

Después de breve pausa, se ciñó a la frente una corona, también amazónica, de plumas de guacamaya azules y rojas. Esta terminaba en una especie de capa formada por dos hileras de plumas de tucán rojas. Se sentó en su banquito, miró fijamente la olla que contenía el biajé y comenzó a cantar en tonos agudos: «bia-jii-bia-jii-bia-ii». Cuando no, tarareaba la melodía o la silbaba, al tiempo que con su escoba de hojas selváticas barría del viento las posibilidades de que los atacara un «malaire».

Tomó una totumita y con ella sacó una medida de biajé. Sin soltarla, siguió cantando; mojó el crucifijo con el líquido pardo y bendijo el biajé de la olla. Apuró el trago, dando suficientes muestras de la repugnancia producida por su sabor amargo. Para aliviar la boca, se tomó un poco del aguardiente que los padres del enfermo le habían traído como pago por la consulta.

Para los sibundoyes, como para un gran número de indígenas amazónicos, la enfermedad no es una dolencia individual, sino una carencia de armonía entre una persona y el medio físico y social que la rodea. La enfermedad, por lo tanto, se interpreta como un problema de la comunidad. Así, por lo menos la familia del enfermo debe participar en la curación. Por ello, esa noche don Salvador le pasó la totumita con biajÍ al padre de la criatura. Luego se la dio a Bristol, y a la madre le ofreció sólo la mitad de la medida.

A los pocos minutos, «el remedio», como también se conoce el biajÍ, empezó a purificar a quienes lo habían tomado. El padre del niño no alcanzó a salir de la casa para trasbocar, lo cual le pareció muy divertido a don Salvador. El científico de Harvard sí alcanzó a llegar afuera y, tras vomitar, regresó y se sentó a esperar que su mente comenzara a mandarle a los ojos miles de destellos multicolores. Empero esto no sucedió. Por su parte, el médico indígena anunció a sus huéspedes que la medicina comenzaba a surtir efecto y se acostó sin que hubiera puesto las manos sobre la criatura.

Pese a que don Salvador le había advertido que los efectos del biajÍ cambiaban de acuerdo con la persona, y que en la primera toma probablemente no se vería ni se sentiría nada, el botánico se sintió defraudado. Consideró que la forma como don Salvador había preparado el remedio podría explicar sus leves efectos. Repasó la receta que le había dado don Salvador, comparándola con lo que le había visto preparar.

La preparación del biajÍ debería comenzar temprano en la mañana. Se efectuaría en una chocita especial llamada

biají wabwanái tambo, lejos de las mujeres para sustraerlas del gran poder abortivo de la droga. Se hervirían 40 litros de agua, a los cuales se les echarían las cortezas maceradas del biajá y las hojas de charrupanga. La mezcla se dejaría cocinar hasta el mediodía, cuando se reemplazarían las cortezas y las hojas frescas. Estas últimas se cocinarían durante cuatro horas más y también se reemplazarían por 24 hojas de charrupanga, que se dejarían sancochar otras dos horas, al cabo de las cuales se colaría y se dejaría enfriar la mezcla.

Don Salvador había tomado varios atajos en la elaboración del biají para ver al enfermito. Primero que todo, había puesto a hervir unos litros de agua a las cinco de la tarde, en un lugar apartado y desconocido por las mujeres. Al agua hirviendo le había agregado 24 hojas de charrupanga y se había marchado a su casa a conversar con sus familiares y amigos. A las dos horas había regresado para avivar el fuego. Enseguida había desenterrado ocho bejucos que había traído de Mocoa. Tenía el biajá bajo tierra para que no perdiera su frescura. Limpió y separó las cortezas de seis bejucos. No siguió con los otros dos por lo tedioso del trabajo. Maceró las cortezas junto con varias hojas de malanga, vertiendo sobre la masa dos litros de biají preparado en otra ocasión. A esta mazamorra le añadió la mitad de la infusión de las hojas de charrupanga. Amasó el conjunto. Coló el líquido y lo dejó reposar, anunciando que el remedio estaba listo. Guardó los ingredientes que le sobraron para una próxima ocasión.

A las seis de la mañana se levantaron todos los que habían tomado biají la noche anterior. Bristol no sentía

malestar alguno. Don Salvador los reunió y les informó que el biai jí le había permitido ver cómo el niño había sido atacado por microbios. Le habían entrado por los pies y ya estaban llegándole al corazón, así que moriría dentro de diez días. Esta predicción del médico indígena se cumplió.

▪ CALOR, FRÍO Y YERBAS

Doña Rosa Agreda de Chasoy heredó de su marido el derecho a explotar una parcela en las montañas del resguardo de Aponte. Habla quechua. Tiene una hija que trabaja en el Instituto Colombiano Agropecuario como tecnóloga de agricultura, y un hijo que juega fútbol los domingos, después de trabajar toda la semana aserrando árboles en los bosques del resguardo. Le vende la madera a un camionero que viene de Pasto. Así obtiene un buen ingreso.

Doña Rosa también practica la medicina y la botánica indígenas. Aprendió de don Enrique, su marido, y este, a su vez, del padre, quien le transmitió la sabiduría de las gentes de la Amazonía. El yagé también le ha enseñado a doña Rosa. Don Enrique le dejó su cristal de cuarzo, símbolo del jaguar. Él, como otros médicos indígenas, empleaba el cristal después de tomar yagé, para «ver» las causas profundas de la enfermedad.

Como en el caso de un gran número de amazónicos, muchos indios del valle de Sibundoy y del resguardo de Aponte han expresado el creer que los fenómenos naturales pueden depender de hechos que no son obvios o fácilmente

palpables, y que sólo pueden interpretarse mediante los conocimientos de las personas más sabias de la comunidad.

La antropóloga Loraine Vollmer que convivió varios meses con doña Rosa para conocer sus métodos y terapias con yerbas, relata una de sus observaciones en una noche lluviosa y fría:

Mientras nos tomábamos un café con arepas de trigo, fritas en una manteca de marrano, que sacaban de una olla de barro, llegó una mujer con un niño recién nacido. Tomándose el café, contó que el ombligo del niño no había querido sanar; lo tenía todavía sangrando después de varios días de nacido. En una hoja de maíz, doña Rosa le envolvió lo que parecía ser una crema muy dura amarilla. «Es manteca de león», dijo, «es caliente... con esto se curó el Sigifredo cuando estaba tiernito. Es difícil de conseguir, pero no es sino untarla sobre el ombligo, mantenerlo tapado y se cura en pocos días».

«Dios se lo pague. Me voy antes de que entre más la noche», dijo la mujer, dándole a doña Rosa dos kilos de habas que traía en un canasto.

Como llovía, doña Rosa no la dejó ir y pronto nos cogió la noche en la cocina. A la hora de la cena compartimos el sango —sopa espesa de maíz, carne y legumbres— con la mujer, quien aceptó la posada y se acomodó sobre un cuero de vaca que estiró al lado del fuego.

Para que entendiera cómo el cuerpo puede perder el equilibrio entre frío y calor, doña Rosa le explicó a Vollmer:

Al sol no se debe salir [con gripa]. El sol es fresco. Cuando se calienta el cuerpo con sus rayos, este produce frío para refrescarse y empeora la gripa. El alcohol

es bueno frotarse porque produce una sensación inmediata de frío... lo saca y se convierte en calor.

Pese a su vasta experiencia y reconocida eficacia, doña Rosa considera que aún tiene mucho que aprender. En consecuencia, sólo diagnostica y trata enfermedades producidas por la pérdida del equilibrio térmico del cuerpo. No es necesario que ella vea al paciente para identificar su mal. Es suficiente que alguien le lleve una muestra de su orina y le dé razón de los síntomas. Orines turbios que decantan mucho sedimento, pero de color claro, indican que la enfermedad es producida por frío. Orines anaranjados o de un amarillo profundo y espumosos corresponden a enfermedades de calor. Receta yerbas o alimentos que tengan una temperatura contraria a la de la enfermedad, para contrarrestar los efectos de esta y establecer el equilibrio térmico perdido.

En general, las plantas medicinales que crecen en la selva son frías y las del páramo son calientes. La clasificación de los alimentos, no obstante, obedece más a la tradición que a la observación de ciertas cualidades. Con todo, parecería que los alimentos fríos son de colores más claros que los alimentos calientes. Plantas o alimentos de una temperatura determinada pueden combinarse con los de temperatura opuesta, con el fin de producir remedios templados, necesarios para la curación de pacientes especialmente delicados, como son los niños.

Vollmer observó a doña Rosa diagnosticar y tratar más de sesenta enfermedades. Las clasificó en las siguientes

categorías: sistemas nervioso, circulatorio, digestivo, respiratorio y urinario; enfermedades de la piel, de la mujer, de los ojos, de los oídos, de los huesos y de los músculos; enfermedades de fiebre; picaduras de culebra. No informa sobre ningún caso en que el paciente hubiera muerto como consecuencia del tratamiento indicado por doña Rosa. Por el contrario, muestra cómo, en las ocasiones en que la orina revelaba una enfermedad demasiado grave o avanzada, doña Rosa se abstenía de formular.

Los practicantes de medicina indígena con los conocimientos y las experiencias de doña Rosa no dudan en recetar drogas comerciales, si lo creen conveniente. Claro está que el bajo ingreso monetario de la mayoría de los indios limita las posibilidades de las curaciones mediante medicamentos modernos. Como casi todo el trabajo indio se fundamenta en sistemas de intercambio de tareas, la cantidad de dinero circulante es baja. Un remedio de plantas o yerbas cuesta entre dos y veinte pesos, mientras que uno de farmacia vale entre cincuenta y mil.

▪ CAUSAS MEDIATAS DE LA ENFERMEDAD

Entre 1965 y 1967, la antropóloga venezolana Haydée Seijas realizó un estudio del sistema médico de los indios sibundoyes. Este indicó que, cuando la terapia casera o la empleada por un practicante de medicina indígena no

producen los efectos deseados, el enfermo busca un médico de la categoría de don Salvador Chindoy, especialmente si tiene conciencia de no haber sido afectado por ningún acontecimiento fuera de lo común. Sólo una persona con profundos conocimientos y amplia experiencia en el manejo del biají es capaz de determinar si un enfermo padece de una afección de origen sobrenatural.

Estas causas mediatas del malestar caben en dos grandes grupos: malaire y brujería. Las enfermedades producidas por el malaire o malviento pueden manifestarse en forma de diarrea, fiebre, pérdida del apetito, escalofrío, desaliento, náuseas y dolor de cabeza, siempre y cuando estos síntomas estén asociados con un susto tan intenso que le hayan hecho sentir a la persona como si el alma se le saliera del cuerpo. Tal es el caso de quien percibe la presencia de un muerto, cuando pasa frente a la que fuera la casa de este o cerca de un cementerio. Un niño puede enfermar de malaire cuando se espanta por una caída inesperada, por el estrépito de un río, por una pelea de sus padres, o cuando se queda solo en casa.

Las dificultades en el diagnóstico surgen cuando la persona comienza a sentirse mal pero no recuerda haber sufrido ninguna experiencia relacionada con la muerte. Esto puede suceder cuando, sin saberlo, alguien camina encima del lugar donde fuera enterrado un feto o un niño sin bautizar, o cuando se recibe la visita del alma de un condenado. Dejar los pañales afuera toda la noche es invitar a que el nene de esa casa enferme de malaire.

Los niños y las mujeres son más susceptibles de enfermarse. El tratamiento del malaire debe comenzar por atacar

los síntomas naturales, empleando remedios de yerbas y plantas o drogas de farmacia. Si la persona sigue mal, se toman los pasos necesarios para que le vuelva el alma al cuerpo. Primero se ensayan remedios caseros o se llama a un practicante de medicina indígena. Se fumiga la casa con copal y palmas secas sobrantes de la procesión del Domingo de Ramos. Los pañales expuestos al sereno deben sahumarse, y al niño debe dársele una toma de biají para purificarlo.

El siguiente paso involucra los servicios de un médico indígena. Por la noche, vestido con todas sus galas y después de haberse embriagado, toma biají y coloca su cristal de cuarzo sobre la cabeza del enfermo para diagnosticar la enfermedad. Agita su escoba de hojas amazónicas —*pichanga*— para ahuyentar el malaire de la atmósfera. Si sospecha la presencia de un objeto extraño que esté produciendo el mal, también se vale de la pichanga para extraerlo. Terminado el diagnóstico, chupa y sopla la enfermedad. Primero mastica con aguardiente las raíces de un árbol llamado *chonduro*; retiene el líquido en la boca en tanto va succionando con vigor la cabeza, el pecho, las palmas de las manos y la espalda del enfermo. Luego, atomiza el contenido de su boca, soplándolo con fuerza sobre la cara y el tórax del paciente.

La enfermedad es una entre muchas de las calamidades que una persona puede causarle a otra valiéndose de la brujería. Otros perjuicios posibles incluyen la pérdida de dinero y amistades, accidentes fatales, el mal matrimonio y hasta la muerte. Cualquier persona puede lograr que otra se enferme por «envenenamiento»; todo lo que el victimario

ha de hacer es moler las hojas de la planta llamada *gua-bote*, temida por todos, y mezclarlas con la comida de su víctima. Las otras formas de inducir la pérdida de la salud brujando a una persona han de ser ejercidas por un conoedor de estas prácticas, como es un médico indígena o un anciano.

Con sólo desearle el mal durante una comida, el brujo puede hacer que su víctima caiga enferma. Empero, lo más común es que, iracundo y bajo los efectos del biajé, maldiga un paquetito o *capacho* con el «rastro» de quien se quiere damnificar. El interesado en el maleficio debe preparar el envoltorio mezclando tierra de una huella impresa por el pie de su enemigo, con tierra del cementerio, agujas y cuchillas. Un poco de pelo, de saliva o un pedazo de ropa de la víctima son buenos sustitutos de la tierra del rastro.

Los hombres adultos son los que con mayor frecuencia creen enfermarse por brujería. Según Seijas, ellos, más que otros miembros de la sociedad, se ven envueltos en conflictos interpersonales motivados por la envidia, la enemistad y la venganza. Por ser responsables de la agricultura, enfrentan los problemas derivados de la escasez de tierras y de la competencia por las mismas. Así, deben ir a los juzgados con más frecuencia que otras personas de la comunidad para poner la cara por desacuerdos por linderos y otros relacionados con el dominio sobre la tierra.

Cuando se sospecha que un enfermo fue brujado, se llama a un médico indígena. El especialista contrarresta los síntomas externos empleando yerbas, plantas y drogas comerciales. Para tratar la causa mediata de la enfermedad,

no sólo debe diagnosticarla con biají y cristal de cuarzo, sino chuparla, soplarla, encontrar el capacho, enterrarlo y lavar el hueco con agua de borrachero, otro fuerte alucinógeno. La escoba de hojas selváticas es indispensable para atraer el capacho. En caso de sospechar un envenenamiento por hojas de guabote, es necesario suministrar un purgante fuerte.

▪ MEDICINA INDÍGENA Y SOCIEDAD DOMINANTE

Los médicos sibundoyes e ingas son acreedores de una respetabilidad que rebasa los límites de sus montañas. El médico y antropólogo inglés Michael Taussig ha encontrado que la medicina amazónica, tal como la difunden las gentes del valle de Sibundoy, tiene gran arraigo entre los corteros de caña del Valle del Cauca, entre los negros, y los emberaes y noanamaes del litoral Pacífico; en los barrios populares de Cali, Bogotá, y hasta en Caracas.

Los santiagueños de habla inga siempre han viajado más que los otros ingas y sibundoyes. No sólo van con su medicina, sino que llevan consigo yerbas medicinales y artesanías. A su regreso llegan con artículos útiles para los indios, como las chaquiras de estilo bohemio hechas en Hong Kong que se emplean para confeccionar los collares que se usan en el Cauca indio y en el valle de Sibundoy. Se les ve en los mercados de Silvia, Santander de Quilichao,

Piendamó y en las ferias de artesanías de las grandes ciudades del país. De vuelta en Santiago muchos ingas cuentan con capital suficiente para comprar las tierras que los colonos les usurparon a sus padres y abuelos.

La aceptación de la medicina indígena tiene que ver, primero que todo, con su amplia cobertura. Cuando Seijas realizó su estudio del corregimiento de Sibundoy, encontró que por cada 240 personas había un médico indígena; si se contara el número de practicantes de la medicina y la botánica indígenas, la cobertura del sistema sería todavía mayor. En contraste, para ese entonces había un sólo médico con grado universitario para atender a 15.000 personas. Claro está que en 1977, cuando Taussig realizó su estudio sobre la medicina popular en el occidente colombiano, el departamento de Enfermería de la Universidad del Valle ya había adelantado un programa tendiente a mejorar la cobertura del sistema moderno. Aun así, el sistema tradicional continuaba ofreciendo una mayor proporción de especialistas.

Un segundo factor que favorece el arraigo de la medicina tradicional es la facilidad con que se obtienen sus servicios. Médicos y practicantes indios viven cerca de sus pacientes y pueden ser consultados en cualquier momento. El personal médico facultado, entretanto, está confinado a lugares específicos y alejados; trabaja de acuerdo con horarios establecidos por la teoría de administración médica, y no consultando los patrones de trabajo de la comunidad. Se explica así que, salvo los servicios de emergencia, consultorios, centros de salud

veredales y el hospital de Colón estén cerrados los días de mercado, cuando los indios confluyen a los pueblos.

Una tercera cualidad de la medicina indígena es la atmósfera informal que rodea al diagnóstico y la curación de una enfermedad seria. Pese al aparato ritual empleado por el médico indígena, como lo muestra Seijas, el ambiente de la curación es relajado y espontáneo. En concordancia con el concepto indígena de la causalidad de la enfermedad, el paciente no permanece solo durante ese proceso. Además de que los miembros más cercanos de su familia le acompañan, deben tomar algunos de los remedios que se le dan al paciente. Adicionalmente, como lo ejemplifica la práctica de doña Rosa Agreda de Chasoy, el personal indígena manifiesta un auténtico interés por el bienestar físico y emocional del paciente.

El cuarto aspecto positivo de la medicina indígena es que no se basa necesariamente en la compra de servicios. Si bien es cierto que el paciente ha de suministrar el aguardiente necesario para que el médico chupe y sople una enfermedad, y que debe ofrecerle una cantidad de carne suficiente para la curación y para llevar a casa, en raras ocasiones tiene que desembolsar dinero. Adicionalmente, la compensación que se le ofrece al médico o practicante por la consulta incluye los remedios.

En el caso de la medicina moderna, el indígena ha de estar preparado para pagar el valor de la consulta, generalmente elevado si se considera el nivel de sus ingresos. Además tiene que llevar dinero para comprar las drogas formuladas. La prescripción médica generalmente no

consiste en un «paquete completo», sino en unidades discretas que dependen de dosis medidas de manera no siempre comprensible para el indígena. Entonces es posible que, por ejemplo, en vez de adquirir una docena de cápsulas antibióticas, el indio compre las que le permite el dinero que lleva y que no las tome de acuerdo con los intervalos prescritos.

Un quinto impulsor de la medicina indígena es su efectividad. Sibundoyes e ingas emplean 64 plantas por sus comprobadas cualidades curativas y 16 plantas por sus propiedades narcóticas. Adicionalmente, como ya se anotó, la alta disponibilidad de especialistas, así como la informalidad de la relación entre el médico o el practicante y el paciente, contribuyen a crear una atmósfera emocional propicia para la curación.

Sin embargo, las anteriores consideraciones no implican que los sibundoyes e ingas disfruten de buena salud. Por el contrario, las tasas de mortalidad infantil se encuentran entre las más altas del mundo, y el número de adultos que mueren anualmente constituye el doble entre los indios que entre los mestizos y blancos. El resultado de esta precaria situación es que la población india ha pasado por épocas de significativa merma y en general crece con lentitud.

Una conclusión fácil sería que la medicina indígena no es tan bondadosa como lo suponen antropólogos y etnobotánicos. Empero, el problema no resulta tan sencillo. Como ya se ha demostrado, la medicina indígena reconoce una causalidad mediata, natural, de la enfermedad. Así las clasifique como pérdidas de equilibrio térmico, trata

adecuadamente esas causas naturales del mal, sea con yerbas medicinales, sea con drogas comerciales.

Seijas demuestra que, cuando existe la disponibilidad del servicio, los indígenas buscan la medicina moderna. La antropóloga hace referencia a un sacerdote con gran experiencia médica a quien acudía gran número de indios. Este practicante no sólo tenía horarios flexibles, cobraba sumas insignificantes y les entregaba a sus pacientes la droga al final de la consulta, sino que también efectuaba visitas de casa en casa y daba muestras de un interés personal y genuino por el bienestar de la gente.

▪ MEDICINA MODERNA

El contraste con el personal de las agencias gubernamentales es brusco. Seijas se refiere a la forma como estas difundieron la noticia de una campaña de vacunación contra la tos ferina, enfermedad que cobra un alto número de vidas entre los niños sibundoyes e ingas. Usando un parlante, se dio la noticia por las calles del pueblo, durante las horas y días de trabajo del personal oficial, cuando los indios estaban en sus parcelas. Los empleados del Gobierno parecieron olvidarse de los días de mercado y de la misa dominical. Entre gentes tan religiosas como los sibundoyes e ingas no sólo es esencial la aprobación que le dé el cura desde el púlpito a cualquier iniciativa que no proponga la Iglesia, sino que el sermón dominical constituye uno de los medios más eficaces de propagación de noticias.

Actualmente hay centros de salud en varias veredas. Uno de ellos, el de Las Cochas, está situado junto a un centro de atención integral para preescolares, manejado por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. Auxiliares de enfermería atienden permanentemente la consulta y un médico residente en Sibundoy visita los centros cada semana. Desafortunadamente, este personal facultado no tiene contacto alguno con los médicos y practicantes indígenas. Desperdician una forma de mejorar sus conocimientos sobre las drogas y terapias inventadas por sibundoyes e ingas, así como la oportunidad de acercarse más a la comunidad a la cual pretenden servir.

Un análisis de las cifras sobre afecciones más frecuentes y número de defunciones indica que allí las condiciones de vida no son las adecuadas para el goce de buena salud. Además de la alta prevalencia de enfermedades producidas por infecciones y parásitos, Seijas encontró que por cada mil niños indios nacidos y registrados en el corregimiento de Sibundoy, morían 300 antes de haber llegado al primer año de vida. Esta sería una de las tasas de mortalidad infantil más altas del mundo. Como bien se sabe, cualquier proporción mayor de 200 muertes de menores de un año por cada mil nacidos vivos indica que la nutrición es deficiente y que el medio físico se halla tan deteriorado que carece de los servicios más elementales de saneamiento del ambiente.

Un análisis comparativo, por fechas, del número de seres vivos que con sus residuos corporales contaminan el valle y del servicio de acueducto y alcantarillado da una idea

de la calidad del hábitat de ingas y sibundoyes. En 1900, el número de colonos y asimismo la cantidad de vacunos y equinos eran insignificantes. Para 1976, la inmigración había aumentado la población de colonos en casi 20.000. Por su parte, las vacas y los caballos llegaban a 51.000 y 4.000 individuos, respectivamente. Entretanto, el acueducto de Santiago había completado 20 años de bombear agua impotable y apenas en 1975 se habían comenzado a construir las tuberías de acueducto y alcantarillado para otros pueblos; en 1977 su servicio fluctuaba entre regular y malo, y el programa de construcción de letrinas había sido introducido apenas a principios del decenio de 1970.

El estudio de Seijas sobre los cambios del tamaño de la población indígena en Sibundoy indicó que, entre 1918 y 1940, esta había aumentado de 1.005 a 1.780 personas. Para 1961, se había incrementado solamente en 401 individuos, y en 1964 había disminuido a 1.984.

Bristol considera que el rápido crecimiento de la población sibundoy entre 1918 y 1940 se debe a la presión de los colonos sobre las parcelas indígenas. Explica esta paradoja arguyendo que, al verse desposeídos de sus tierras ancestrales, los indios comenzaron a adecuar zonas que hasta entonces no habían sido utilizadas para la agricultura. Debido a la fertilidad de esas áreas vírgenes, la productividad habría aumentado, mejorando así el nivel de vida de la población y, por lo tanto haciendo posible su expansión.

Como puede observarse en las cifras citadas, a partir de la década de 1940 se produce un retroceso en el ritmo de

crecimiento demográfico. Tal cambio parece consecuente con el raciocinio de Bristol: para esa época la fertilidad de las nuevas tierras comenzó a disminuir. Aumentó, al mismo tiempo, la intensidad de la inmigración de colonos con motivo de la venta de terrenos baldíos efectuada por la misión capuchina. Esos «baldíos» formaban parte del resguardo creado en el siglo XVII por la Corona española, pero cuya extinción se ordenó por presión de los misioneros, mediante la Ley 51 de 1911.

A finales del decenio de 1950 ingas y sibundoyes ya estaban acorralados en las peores tierras del valle, sin ninguna posibilidad de expandir su sistema agrícola sobre tierras vírgenes. Pese a que los capuchinos habían construido canales de drenaje en 1920, las tierras bajas del valle continuaban inundándose durante las estaciones lluviosas. Sólo el programa de desecación de pantanos iniciado por el Incora en 1967 y continuado actualmente por el HIMAT, en algo alivió la aguda escasez de tierras padecida por los indígenas.

Seijas no acepta totalmente el argumento de Bristol. Considera que, de las 13.000 hectáreas del valle, cerca de 4.000 no podían adecuarse para la agricultura sin la red de canales de drenaje que comenzó a construirse en 1920. Esto quiere decir que durante la primera mitad de este siglo los indios no tenían adónde marcharse, después de ser desplazados por los inmigrantes. En otras palabras, según Seijas, el arrinconamiento de los indios en las peores áreas del valle sería mayor y más temprano que el propuesto por Bristol. Ella, sin embargo, no responde cómo entonces fue que esa población creció durante 30 años. Es posible

que algunas familias indígenas se hubieran asentado en las tierras del nuevo resguardo indígena de Sibundoy. Tal alternativa sería desventajosa, por cuanto las 7.000 hectáreas de tierras comunales son quebradas y sus bosques resultan muy costosos de transformar en parcelas de cultivo, con la tecnología disponible.

Como para casi todas las sociedades aborígenes de Colombia, para las del valle de Sibundoy el contacto con los conquistadores españoles y la cultura de Occidente representó un retroceso en la evolución de su población, su economía, su agricultura, su organización social, su estructura política y su sistema de creencias y valores. Y como está sucediendo con todos los grupos indígenas del país, en los últimos diez años, sibundoyes e ingas impulsan un movimiento de recuperación social y cultural, gracias al vigor de sus propios organismos.

▪ FRÍO Y MAÍZ

Según Haydée Seijas, los hallazgos arqueológicos en el valle de Sibundoy indican que entre los años 425 y 1180 se dieron contactos con la cultura de San Agustín. Por otra parte, las terrazas erosionadas aún visibles en las montañas que rodean el valle también indicarían que sus pobladores adoptaron la agricultura de semillas con bastante antelación a la llegada de los españoles.

El frío y el maíz señalan el peso de los Andes sobre la herencia cultural amazónica de sibundoyes e ingas. El

clima y los cultivos forman parte de un gran conjunto de relaciones complejas que el tiempo va tejiendo entre las gentes y la geografía que las rodea. Incluidos dentro de ese tejido se hallan el ordenamiento de la sociedad y los pueblos de indios que les permitieron a los españoles usurparles a los habitantes del valle su oro, sus cosechas y su trabajo. La explotación desmedida colocó a los sibundoyes en el umbral del aniquilamiento. Para proteger a la población, la Corona española introdujo resguardos y cabildos de indios. Combinadas con las prédicas constantes de los misioneros, estas dos instituciones marcaron el camino histórico que las gentes de ese valle seguirían para tornarse totalmente diferentes de sus vecinos y maestros de la selva tropical.

El frío de los montes andinos hace que las plantas tropicales crezcan más despacio, como lo observaba Bristol al fijarse en el biajá que don Salvador Chindoy había trasplantado desde Mocoa. Ello explica que la vegetación de las altas montañas sea menos tupida que la de las selvas. Así, en un valle interandino, como el de Sibundoy, no sólo resultó más fácil abrir las primeras chagras, sino que los cultivadores se beneficiaron de la influencia de volcanes que depositaron cenizas sulfurosas, abonando y enriqueciendo la tierra. En otros valles andinos, las nieves perpetuas les dieron regularidad a los periodos de lluvias, y al fundirse en los veranos alimentaron el sinnúmero de quebradas y ríos que irrigan montes y valles. Con terrenos fértiles y bien regados, los cultivadores de los Andes pudieron aprovechar y ocupar por largos periodos sus parcelas cultivadas.

Los valles que fueron tallando los ríos sobre las montañas andinas son buenos anfitriones de las semillas de maíz. Como en muchos lugares es posible sacarle dos cosechas al año, el cultivo del maíz resultó ser más productivo que el de los tubérculos. Pudiendo producir más comida, los agricultores adquirieron la capacidad de alimentar más personas con el trabajo invertido en cada parcela. Además, para almacenar el maíz, no es necesario someterlo a un complicado proceso de deshidratación, como sí hay que hacerlo con tubérculos como la yuca. Se sentaron así las bases para que quienes acumulaban los productos agrícolas que les sobraban dominaran a quienes no tenían los medios de hacerlo.

En los Andes hay tierras frías, templadas y paramunas, dependiendo de qué tan alto se esté sobre los montes y valles. Gracias a esa variedad de climas, fue también posible cultivar muchos productos diferentes que sirvieron a la gente para romper la monotonía y mejorar la calidad de sus comidas, así como para fabricar ropas y utensilios. Debido a esa variedad de productos, los diferentes grupos de personas se podían especializar en la producción o elaboración de ciertos artículos para intercambiarlos por aquellos que no podían producirse en determinadas regiones.

Desde mucho antes de la conquista española existía en los Andes una intrincada y extensa red de contactos comerciales. Se mantenía activa por la abundancia y variedad de productos manufacturados y por la existencia de vías permanentes de comunicación.

Al contar con cultivos muy productivos, buenos medios de comunicación y contactos comerciales constantes,

idearon progresivamente maneras especializadas de coordinar sus actividades. Por un lado, fue necesario que los organizadores del trabajo no hicieran otra cosa; que los que sabían elaborar determinados artículos, se dedicaran exclusivamente a ello; que los que iban a vender esos artículos a pueblos distintos, se dedicaran a viajar; que otros se especializaran en proteger a los viajeros y a sus valiosos cargamentos, y que otros se quedaran en casa asumiendo la responsabilidad de producir los alimentos para todo el conglomerado. Parte de estos conjuntos de especialistas ya no podía andar desperdigada por los campos, sino que se fue concentrando en pueblos.

▪ REPARTIMIENTOS Y ENCOMIENDAS

Desde Quito, en 1535, Sebastián de Belalcázar envió una expedición al mando de Pedro de Añasco y Juan de Ampudia, para explorar y conquistar el territorio situado al norte del río ecuatoriano de Angasmayo. No tuvo mayores obstáculos para llegar al valle de Atriz, pero al dirigirse al oriente encontró la oposición de un grupo de quillacinas de la montaña que ocupaba el valle de la laguna de Guamués (La Cocha). Después de controlar a este grupo, siguió al valle de Sibundoy, donde los indígenas también ofrecieron resistencia. De allí la expedición partió para el Patía y posteriormente para Arroyo Hondo, cerca del actual Cali, donde la encontraría Belalcázar.

La historiadora Kathleen Romoli explica que, dos años más tarde, Pedro de Puelles inició el asentamiento hispánico en las provincias de pastos y quillacingas, con la fundación sobre el valle de Atriz de la Villa Viciosa de la Concepción de Pasto. Los indígenas, sin embargo, sólo se sometieron dos años después, cuando Lorenzo de Aldana les atacó y fundó San Juan de Pasto. Los pobladores del piedemonte andino, localizado al oriente y al sur del valle de Sibundoy, continuaron dando guerra a los españoles, de tal manera que las avanzadas de explotación de Agreda de Mocoa y Ecija de Sucumbíos tuvieron que ser abandonadas en 1563 y 1592, respectivamente.

Los sibundoyes formaban parte de los quillacingas de la montaña, cuyas tierras, según Romoli, «se extendían desde la cumbre de la Cordillera Central hasta la Cordillera Portachuelo al Este de Sibundoy y desde el divorcio de las aguas entre el alto Caquetá y las cabeceras del Putumayo hasta el río Guamués». Con el resto de los quillacingas, pastos y abades, poblaban las montañas de Nariño y Putumayo. El primer censo de estas poblaciones fue realizado en 1558; en total sumaban 19.041 familias, de las cuales 6.078 eran quillacingas, que como las de los pastos vivían en aldeas integradas en cacicazgos.

Los caciques tenían responsabilidades sobre la organización de las actividades económicas; velaban por la administración de la justicia, castigando a los culpables. Los gobernantes y sus familias eran enterrados con otras personas, quizás sus esclavos. La manufactura de mantas y telas estaba bastante perfeccionada y la agricultura

se cimentaba sobre una amplia gama de cultivos. Había un activo comercio que —posiblemente— desde entonces representó el puente que existe actualmente entre las gentes de la selva tropical amazónica y las de los Andes.

El cobro forzoso, por los españoles, de tributos en forma de minerales preciosos, mantas, cosechas y trabajo quillacinga, ya estaba institucionalizado para el decenio de 1540. Aunque se realizó a nombre de la Corona española, la Conquista fue una iniciativa privada. Los soberanos no remuneraban a los conquistadores por sus servicios. Se limitaban a legitimar la usurpación de riquezas, productos agrícolas y labor indígena. Al autorizar los repartimientos de indios entre los conquistadores, la Corona buscaba recompensar a estos por su esfuerzo y, como lo explica la historiadora Margarita González, dirigir la mano de obra nativa hacia las nuevas empresas agrícolas y mineras. Preveía, por lo tanto, percibir nuevos ingresos. Empero, la tributación no alcanzaba los niveles esperados. A la ambición de los conquistadores se agregaba que hasta 1542 el Estado español carecía de la legislación y los mecanismos que le permitieran ejercer control firme sobre las actividades de los iniciadores de la Colonia.

Primero, valiéndose de repartidores oficiales y luego de visitas realizadas por oidores de la Real Audiencia, España fue aumentando su injerencia sobre el repartimiento de indios, hasta transformarlo en la encomienda de servicios personales, y luego en la de tributo. Dentro de la primera modalidad el colonizador recibía autorización real para aplicar el trabajo indígena a sus estancias agrícolas y empresas

mineras, siempre y cuando entregara a la Corona un tributo en especie. Por muchos años los colonizadores alegaron que ese tributo sólo se debía tasar en oro y esmeraldas, artículos que, gracias a su escasez progresiva, servían como medio de evasión tributaria. A partir de 1542, los encomenderos sólo debían administrar el trabajo de un contingente de indios y percibir por ello un porcentaje del tributo real que era fijado y recolectado por funcionarios estatales.

▪ LAS VISITAS

Romoli señala que en 1558, el oidor de la Real Audiencia de Santafé Tomás López y el obispo de Quito, don García Diez Arias, realizaron la primera visita al territorio de los quillacingas de la montaña. Para entonces había tres mil familias en el valle de Sibundoy. Suponiendo que en esa época, como ahora, cada familia tuviera un promedio de seis personas, quiere decir que la población total del valle ascendía a 18.000 almas.

Doce años más tarde se llevó a cabo la segunda visita. Para entonces el número de tributarios del valle de Sibundoy había bajado a 1.371. De esta cifra ya no es posible deducir el número de familias del valle y la población aproximada del mismo porque el visitador no clasificó como indios tributarios a todos los padres de familia, sino a todos los varones entre los 17 y los 45 años.

La baja de más de un 50 % en el número de tributarios justificó una serie de modificaciones introducidas por

el oidor Valverde para la administración del tributo real y del trabajo indígena. Ordenó que los indios no pagaran su tributo a la Corona en metálico sino en trabajo. El encomendero podía disponer del trabajo de doscientos indios, entre los meses de noviembre y junio. Dispuso la formación de cuadrillas de doscientos indios que deberían rotar cada cuatro meses entre el valle y las minas; de ese modo, cada uno de los 1.371 tributarios quedaba exento de trabajo minero durante periodos de tres años.

Los indios no deberían trabajar en minas de socavón sino de tajo abierto. Cada uno recibiría un cuartillo de maíz y media libra de carne para hacerle frente a una jornada de once horas. Durante cada temporada de trabajo minero —demoras—, una séptima parte de los varones menores de 45 años, frecuentemente acompañados por varios miembros de sus familias, estaba ausente del valle.

Mientras no tuvieran que trabajar en las minas, los indios debían sembrar y cosechar para el encomendero, para los misioneros, para un hospital que se ordenó construir y para su cacique. Como las disposiciones del visitador Valverde poco se cumplieron, la encomienda continuó teniendo efectos traumáticos. A ellos hay que añadir la epidemia de viruela que azotó la región en 1560. Se explica de este modo que la tercera visita, llevada a cabo en 1589, revelara que el número de tributarios del valle de Sibundoy había descendido a 700.

En 1621 se efectuó la visita de don Luis de Quiñones, quien encontró que nuevamente los indios estaban tasando el tributo en cosechas y en metálico y que la población

estaba aún más disminuida. Entonces optó por proteger las vidas de ingas y sibundoyes creando por «repartimiento» los resguardos de Aponte y Sibundoy. En este contexto, «repartimiento» significa que la Corona donó a las comunidades indígenas los títulos que las acreditaban como dueñas de sus tierras ancestrales. Paralelamente, se crearon los cabildos de indios que velaban por la integridad de los resguardos y aseguraban que se ejerciera dominio comunal sobre la tierra, lo cual quería decir que los indios no adquirirían derechos de propiedad individual sobre los terrenos cultivables, sino derechos temporales de usufructo.

A los pocos años de haber instituido los resguardos de Aponte y Sibundoy, los indígenas se vieron envueltos en prolongado litigio con la familia Ortiz y con quienes adquirieron las tierras de esta. El resguardo de Aponte incluyó unos terrenos mencionados en el título de la encomienda de Juanambú, concedida a los Ortiz en 1621. El historiador Guillermo Hernández Rodríguez explica que aunque la encomienda «no implicaba adjudicación de tierras [...] en la Nueva Granada [...] se conocen casos en que el título de la encomienda se alegaba con éxito en pleitos para probar derecho sobre la tierra», como parece haber sucedido con los Ortiz.

Para complicar más este litigio, un cacique sibundoy había establecido vínculos de amistad y compadrazgo con uno de los Ortiz, quien explotó la relación para solicitarles a los indígenas autorización para meter temporalmente un ganado a las tierras del resguardo. Cuando los indios trataron de recuperar sus tierras, los blancos se negaron a

sacar sus reses. El complicado proceso legal iniciado por los indígenas incluye el testamento que el cacique Carlos Tamoabioy elaboró en 1700 con el propósito de ratificarles a los indígenas el dominio colectivo sobre sus tierras, conforme a lo que dictaminara la Corona por conducto del visitador Quiñones.

Para esos años la institución de la encomienda se había debilitado hasta el punto de que en 1701 la Corona había dispuesto su abolición. Paradójicamente, como lo muestra Víctor Daniel Bonilla, se seguían adjudicando encomiendas y los españoles continuaban manejando sus tierras como si la institución se mantuviera vigente. Se entiende así que, pese a todas las diligencias adelantadas por los indios en Pasto y Popayán con el fin de defender su resguardo, no tuvieron ninguna consecuencia concreta. Los gobernantes y jueces emitían conceptos enteramente favorables a los indios, pero los ganados de los Ortiz y de quienes adquirieron las tierras de esa familia seguían pastando dentro del resguardo. Después de un peritazgo ordenado por la Audiencia de Quito, los indígenas perdieron definitivamente las tierras de Juachinchoy y Abuelapampa. En ese año, 1775, 25 familias ingas emigraron del valle de Sibundoy para asentarse en Aponte y ejercer dominio físico sobre sus tierras comunales.

▪ RESGUARDOS, CABILDOS Y MISIONEROS

Al obsequiarle o venderle el título que acreditaba a una comunidad indígena como dueña de las tierras que siempre había cultivado, la Corona buscaba frenar el aniquilamiento de la población aborígen y por lo tanto evitar la desaparición de una fuente de ingresos. Los resguardos, además, eran buenos medios de difundir la cultura española. Con su implantación, se buscaba darle homogeneidad al comportamiento de los indios y facilitar el proceso de dominación.

Frecuentemente, la creación de resguardos requería el traslado masivo de contingentes de indios que eran obligados a concentrarse en pueblos construidos a la usanza peninsular. En el valle de Sibundoy, el grado de urbanismo alcanzado por sus habitantes desde la época precolombina aminoró el trauma del desarraigo y la concentración violenta. Aun así, los quillacingas hubieron de enfrentar la imposición de una estructura altamente segregacionista, ajena a sus tradiciones.

Mientras que los mestizos estaban exentos del tributo real, a las parcialidades de indios se les obligaba a sobrellevar una pesada carga de impuestos. Después de haber circulado ágilmente por selvas y montañas con sus artículos de comercio, los indígenas del valle de Sibundoy encontraron que el resguardo limitaba sus movimientos. Para salir de la parcialidad, tenían que pedir permiso a las

autoridades municipales. Sólo indios podían residir dentro del resguardo, y debían casarse solamente entre ellos mismos para no perder los derechos a usufructuar las tierras comunales.

En los resguardos del valle de Sibundoy, como en la mayoría de los de las montañas de Nariño y Putumayo, los misioneros imponían sus candidatos a gobernador del cabildo indígena. Cuando la comunidad se separaba de la línea trazada por los doctrineros, estos se valían de las autoridades civiles para castigar con cepo y látigo a los candidatos disidentes. Era práctica corriente que el cura les ordenara a los cabildantes desempeñar tareas degradantes, como limpiar la iglesia.

El adoctrinamiento de ingas y sibundoyes ha corrido a cargo de dominicos, seglares, mercedanos, agustinos, jesuitas, franciscanos, capuchinos, hermanos maristas, monjas franciscanas y últimamente eudistas. La labor de los capuchinos tuvo un efecto desculturador inigualado por los demás grupos misioneros. Víctor Daniel Bonilla, en su libro *Siervos de Dios y amos de indios*, demuestra que los capuchinos concibieron la colonización blanca como único medio de «civilizar» a los indígenas. Así, valiéndose del trabajo indígena, llevaron a cabo obras públicas que mejoraban el acceso al valle de Sibundoy y al bajo Putumayo. También apoyaron la promulgación de leyes que facilitaban a colonos blancos y mestizos la adquisición de tierras en el valle de Sibundoy.

Los capuchinos llegaron al Putumayo diez años después de firmado el concordato con la Santa Sede. En

consecuencia, entraron a disfrutar de los privilegios otorgados por el Gobierno colombiano a instituciones religiosas que trabajaran en territorios de misiones. En un principio, estos privilegios consistían en la exención de impuestos a las construcciones dedicadas al culto o a la enseñanza religiosa, en la garantía de organizar y dirigir la educación pública de acuerdo con la doctrina y la práctica católicas, y en la concesión de auxilios permanentes para el desempeño de la labor religiosa. En los territorios de misiones, el Estado se comprometía a concederles a las instituciones misioneras protección especial y a subvencionar su funcionamiento. A su turno, los misioneros debían destinar parte de los auxilios gubernamentales a la evangelización de «salvajes».

La Ley 89 de 1890 define como «salvajes» a los indios que no tienen resguardos, o sea los que llevan una existencia nómada y los que, pese a vivir en aldeas, practican la agricultura semipermanente de tumba y quema. Supuestamente, los «salvajes» se irían reduciendo a la civilización mediante la actividad de los misioneros. Como en 1904 se había creado la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo, era función de los capuchinos servirles no sólo a los indígenas de resguardo, como los del valle de Sibundoy, sino a las comunidades del Medio y Bajo Putumayo, como sionas, coreguajes, macaguajes y huitotos.

A partir de 1902, los privilegios otorgados por el Estado colombiano a los misioneros aumentaron. Por una parte, se les transfirió a los jefes de misiones el manejo de las escuelas públicas localizadas dentro de su territorio. Por otra, se

autorizó a las misiones la formación de haciendas en terrenos baldíos cedidos a ellas por la nación. Se impartieron claras instrucciones para que los candidatos escogidos para ocupar los diferentes cargos de gobierno, dentro de los terrenos de misiones, fueran del completo agrado del delegado apostólico; una simple queja de este dignatario era suficiente motivo para retirar de su cargo a un funcionario oficial, como sucedió en 1913 con el general Joaquín Escandón, primer comisario del Putumayo. El prefecto apostólico era además el jefe superior de Policía de los pueblos que iban reduciéndose a la vida civilizada y, por lo tanto, la máxima autoridad de baldíos e inmigración.

El poder adquirido por los capuchinos pronto se hizo sentir. Lograron que el Congreso de la República promulgara varias leyes para impulsar su esquema de colonización. La primera consistió en el aumento de la indemnización estatal para sus establecimientos y su trabajo. La segunda, en la aceptación y en respaldo oficiales para la fundación de Puerto Asís, sobre la carretera Pasto-Mocoa y el río Putumayo. Y la tercera, en la cesión de terrenos baldíos dentro del valle de Sibundoy para la fundación del pueblo blanco de Sucre. Se proponía que los inmigrantes fueran españoles o alemanes, pero ante la negativa de las autoridades colombianas los misioneros catalanes transaron en que fuesen antioqueños, también principales ocupantes de otro pueblo fundado por los capuchinos: Alvernia.

La expedición de la Ley 51 de 1911 constituyó quizás el peor acontecimiento en la historia del valle de Sibundoy. Como lo demuestra Víctor Daniel Bonilla, tal ley

«desconoció el derecho de propiedad» de los indios sobre el resguardo creado por el oidor Quiñones en el siglo xvii. Como la existencia de las tierras comunales de los indios frenaba el rápido asentamiento blanco en el valle de Sibundoy, este territorio se convertía en un «tapón» entre las montañas y los valles andinos y las selvas de Caquetá y Putumayo. La citada ley legitimó la situación discriminatoria en que, de hecho, habían sido mantenidos los indígenas. La repartición de tierras especificada no hacía otra cosa que institucionalizar el minifundio como única forma de propiedad para los indígenas. Bonilla explica que los baldíos debían repartirse del siguiente modo:

- 300 ha para cada uno de los cuatro pueblos existentes [Santiago, San Andrés, San Francisco y Sibundoy];
- 100 ha para establecimientos de instrucción pública;
- 50 ha para granjas modelos de los hermanos maristas;
- 100 ha para la junta beneficiadora de cada pueblo;
- 100 ha para la iglesia de cada pueblo;
- 1.000 para el sostenimiento de un seminario;
- [Hasta 50 ha] para colonos o cultivadores —blancos y civilizados—.

Una vez hechas tales adjudicaciones, los terrenos sobrantes podrían repartirse de acuerdo con las siguientes reglas:

—*Para los indígenas del valle que no tuvieran ni un trozo de tierra, hasta dos hectáreas...* [el subrayado es nuestro]

—500 ha para formar una hacienda de artes y oficios del departamento de Nariño...

—El resto del valle se adjudicaba al mismo departamento, con el derecho de venderlo por licitación pública, en lotes de 50 a 100 ha...

▪ CONTRATOS DE ARRENDAMIENTO Y DESPOSESIÓN INDIA

Antes de que el Gobierno hubiera puesto en marcha el reparto, los indígenas habían comenzado a abandonar sus tierras en respuesta a la presión ejercida por los colonos. Como el proyecto de los misioneros contemplaba retener la mano de obra necesaria para sustentar el programa de colonización, la prefectura influyó nuevamente sobre los legisladores, quienes emitieron dos leyes que agilizaban la aplicación de la 51. Estas, fundamentalmente, trasladaban el proceso de adjudicación a una «junta de baldíos» residente en Pasto y especificaban que las hectáreas de los indios no fueran adjudicadas a título individual, sino entregadas a los cabildos para que estos efectuaran la adjudicación. El espíritu segregacionista de la ley, no obstante, permanecía intacto.

El reparto, finalmente, comenzó en 1916. De acuerdo con lo prescrito por las leyes, los capuchinos nombraron un abogado que defendiera los intereses de los indígenas. El plazo para que presentara cualquier alegato en favor de estos era de ocho meses. Durante ese lapso no le fue

posible localizar los títulos de propiedad que acreditaban a los indios como propietarios del valle, pese a que muchos sabían que la documentación se hallaba en Quito.

Frente a esta situación, muchos indígenas procedieron a venderles a los colonos las mejoras sobre sus tierras ancestrales. Para frenar la desbandada, los capuchinos pusieron en práctica un programa de arrendamiento. Comenzaba por comprarles las mejoras a los indios, para luego arrendárselas por periodos de 7 a 21 años. Los contratos estipulaban el tipo de mejoras que los indios deberían realizar en cada lote. Terminado el contrato, era frecuente que se le exigiera al indígena reubicarse en otra parcela, muchas veces inculta, con otro contrato que se refería igualmente a las mejoras esperadas. También era corriente que la vida familiar del arrendatario influyera sobre la evaluación de su desempeño. A los indígenas amancebados se les cancelaba el contrato.

Bonilla explica que este proceso fue básico para la formación de las haciendas misioneras de San Andrés y Santiago. De no someterse a la protección misional, los indígenas tenían que enfrentarse a los colonos y a sus tinterrillos. Estos últimos justificaban el proceso de colonización arguyendo que los indios eran incapaces de impulsar la agricultura del valle. Empero, cuando se trataba de atacar la política de resguardos, sostenían que sibundoyes e ingas eran tan civilizados que no deberían estar amparados por la Ley 89 de 1890.

Los indígenas nunca se han resignado a su situación. Constantemente envían comunicados a las autoridades,

exponiendo el comportamiento de misioneros y colonos. Esos mensajes han dado lugar a varias visitas de investigadores gubernamentales. Una de las más positivas fue la del abogado Adolfo Romero, enviado por el Ministerio de la Economía en 1939. El visitador oficial comprobó que la misión ya acaparaba más de tres mil hectáreas de las mejores tierras y que sus prácticas eran responsables de la pobreza padecida por los indígenas. Consecuentemente, procedió a crear un resguardo de 6.445 hectáreas de tierras incultas localizadas a más de 2.500 metros sobre el nivel del mar en las montañas situadas al noreste del corregimiento de Sibundoy. También demarcó una reserva nacional de 5.000 hectáreas en el centro del valle donde el Gobierno llevaría a cabo un ambicioso plan de colonización, pese a que varios colonos y los propios misioneros reclamaban parte de esa área y a que otra porción era pantanosa y utilizable sólo mediante la construcción de canales de drenaje.

Actualmente, con todo y los programas de adquisición, dotación y adecuación de tierras llevados a cabo por Incora e HIMAT, sibundoyes e ingas siguen siendo los minifundistas que decretara la Ley 51 de 1911. El 80 % de ellos posee menos de cinco hectáreas. En el transcurso de 70 años el valle fue pasando a manos de capitalistas que hoy en día manejan una industria lechera que utiliza el 92 % de la superficie o sea 11.260 hectáreas. Bonilla, al incluir las laderas, estima en 22.000 las hectáreas dedicadas al sostenimiento de 51.000 cabezas de ganado vacuno y 4.000 de caballo.

Hace seis años se fueron los capuchinos, señalados ante la opinión mundial como siervos de Dios y amos de los indios. En su reemplazo llegaron los eudistas y un sinnúmero de agencias de desarrollo comunitario. Además de los programas de las entidades internacionales, el Incora, el HIMAT, el ICBF, el SENA, el INAS el ICCEL, el Infopal y otros institutos descentralizados promueven el «desarrollo integrado» de la región, supuestamente con la participación de la comunidad indígena en la planeación y realización de sus respectivos programas. Se habla de la introducción de la vaca lechera al minifundio, del mejoramiento de cosechas y especies menores, de centros de atención integrada al preescolar, de centros de salud, de construcción de más escuelas y acueductos rurales, de clubes de madres, de comités que manejan crédito rotativo y de otros planes concebidos por los ingenieros del bienestar desde los rascacielos de Bogotá, Cali o Washington.

¿Se volverán los sibundoyes y los ingas clientes perpetuos de las fórmulas de felicidad propuestas por los burócratas del progreso? Probablemente no. Los cabildos de indios y otras organizaciones indígenas están para evitarlo. Como viene sucediendo dentro del sistema educativo del valle de Sibundoy. En 1980, el cabildo indígena de Sibundoy, entonces presidido por el lingüista Alberto Juajibioy, logró que cinco escuelas veredales emplearan los servicios de normalistas bilingües en kamsá y español. Juajibioy, antiguo profesor de la Universidad de Antioquia, dirige actualmente una escuela bilingüe para adultos.

▪ CUADRILLAS Y MINGAS

Cuando terminaba la investigación sobre el trabajo médico de doña Rosa Agreda de Chasoy, para Loraine Vollmer el resguardo de Aponte estaba en vía de extinción. Sin embargo, los ingas, como lo han hecho otros grupos, enfrentaron la crisis e iniciaron la revitalización de su cabildo y de su resguardo.

Los problemas habían comenzado hacia 1975, cuando un gobernador abusivo puso el cabildo a la disposición de blancos y mestizos que querían apoderarse de las tierras de la parcialidad, por sus riquezas madereras. Cuando los aponteños lograron elegir otros cabildantes, comenzaron a escribir memoriales denunciando la situación de su resguardo. La dirección regional de la División de Asuntos Indígenas reaccionó en contra de los aponteños porque consideraba al cabildo y al resguardo dos frenos al progreso de Aponte. Los funcionarios de la institución gubernamental llegaron a amenazar a los cabildantes debido a la posición firme que habían asumido. La antropóloga Vollmer bajó de su torre de marfil y dirigió un comunicado a la dirección nacional de la División de Asuntos Indígenas. El que ella se hubiera puesto de parte de los indios mejoró la confianza de la comunidad en sí misma. Los ingas permanecieron firmes en la defensa de sus tierras comunales, esgrimiendo una copia auténtica del testamento en que Carlos Tamoabioy les legaba sus tierras. El cabildo salió fortalecido del trance. Hoy por hoy, es intensa la participación de los jóvenes en los asuntos que atañen a la parcialidad.

Hasta se ha puesto en marcha un programa educativo que ha incluido charlas y análisis sobre la Ley 89 de 1890.

Indudablemente, los resguardos y los cabildos son imposiciones foráneas. Sin embargo, pese a que fomentaban el aniquilamiento cultural de los indios, con el fin de facilitar la explotación de su trabajo, brindaron un mínimo de autonomía política y económica. Son muchas las comunidades indias que con su creatividad han logrado aprovechar al máximo ese pequeño espacio de libertad. Muestras de ello, además de la medicina y la botánica indígenas, son las formas de trabajo comunitario y el sistema agrícola de sibundoyes e ingas³⁰.

³⁰ Milcíades Chaves no concuerda con esta opinión. Tanto en la entrevista que venimos mencionando, como en la presentación que hiciera en Colciencias el 22 de mayo de 1984, este antropólogo sostuvo que el régimen de parcialidades limita el bienestar económico de los indios nariñenses. Para ellos —según este experto— la única alternativa viable es la integración total al campesinado andino y a la economía de mercado. Considera que para muchos antropólogos los indígenas son «buenos salvajes», cuyas culturas deben protegerse, sin tener en cuenta que no son pocos los resguardos que han sido utilizados para segregar y explotar a los indígenas. Sostiene que el éxito de los programas de revitalización étnica del Cauca no podría lograrse en Nariño. Para Chaves es importante tener en cuenta que en esta última región, por una parte, no ha florecido una clase terrateniente aristócrata como la caucana y, por otra, la Iglesia ejerce severos controles sobre la elección y funcionamiento de los cabildos indígenas. Dentro de la perspectiva de Chaves, la estrategia integracionista podría aplicarse a la solución de problemas similares a los enfrentados por los indígenas de los resguardos de Nariño, más no para los de la totalidad del país.

El *guacho* es una unidad sinbundaya de superficie, equivalente a 15 varas de larga por una de ancha. En Sibundoy, la vara se corta de una caña de cuatro metros, o sea dos brazadas más dos o tres cuartas, dependiendo de la talla de la persona. El guacho también es la unidad básica para tasar el trabajo del socio de una *cuadrilla*. Conocida además como *pegonga*, la cuadrilla consiste en un grupo permanente, cuyo número de miembros fluctúa entre los 15 y los 45, que se asocian para trabajar en cada una de sus parcelas, de acuerdo con reglas muy estrictas de reciprocidad.

Las cuadrillas siempre tienen un «caporal» que lleva por escrito las cuentas del trabajo adeudado por cada socio. Cuando, por ejemplo, cada uno de los integrantes de la pegonga le desyerba un guacho de la finca a otro, este último tiene la obligación de desyerbar un guacho en cada una de las fincas de los demás socios. El día en que esta persona amanezca enferma, debe conseguir un reemplazo entre los miembros de su familia, contratar un peón o arreglar con alguien que le deba un guacho para que lo trabaje en la finca del acreedor.

Como es obvio, la postura ideológica de Milcíades Chaves se opone a las declaraciones hechas por las organizaciones indígenas locales y nacionales. Es bien sabido que estas nuevas entidades, partiendo del pluralismo que enmarca las luchas indias del continente y de manera oficial, han hecho sentir su voz ante el Estado colombiano y ante las organizaciones internacionales que buscan salvaguardar los derechos humanos. Ver: Bonfil Batalla, Guillermo, 1979, *El Pensamiento político indio en América Latina*, México: Editorial Nueva Imagen.

El socio que recibe el trabajo de la cuadrilla debe suministrar suficiente comida y bebida. Si alguien necesita urgentemente terminar un trabajo en su parcela, pero no es socio de una cuadrilla, puede asegurar los servicios de una de ellas celebrando un contrato con el caporal de la misma. En 1967, cuando Seijas realizó su estudio, el interesado en contratar los servicios de una cuadrilla tenía que pagarle a su caporal dos pesos por cada guacho, más la comida de los trabajadores.

No es difícil escoger un caporal, porque los miembros de una cuadrilla son generalmente familiares y vecinos de la misma vereda. El caporal puede dejar su cargo cuando lo desee, así como cualquier otro socio o socia puede retirarse de la cuadrilla, después de cancelar las obligaciones pendientes con los demás miembros.

Posiblemente los sibundoyes reinventaron la cuadrilla con base en la tradición precolombina de trabajo comunal y en los grupos de peones formados por los encomenderos para explotar minas y haciendas. Aunque todas las comunidades indígenas de Colombia tenían alguna forma de trabajo comunal desde antes de la Colonia, resulta difícil concebir que el trabajo grupal fuera aplicado en beneficio de las propias parcialidades, dadas las condiciones opresivas de la encomienda. Es posible pensar en esa aplicación sólo al amparo ofrecido por los resguardos.

La minga es otra forma de trabajo comunal que existe en el valle de Sibundoy. Su arraigo obedece a las convocatorias periódicas que hacen los cabildos de indios para formar grupos grandes de trabajadores que construyen

o mantienen funcionando diferentes obras de beneficio comunal. Esta forma de trabajo en grupo, por asociación temporal y más bien festiva, también se utiliza para ejecutar tareas agrícolas. Empero, las obligaciones laborales contraídas por quien ofrece la minga no se saldan con más trabajo, sino con una buena cantidad de comida que necesariamente debe incluir una porción abundante de carne. Las mingas también se diferencian de las cuadrillas en que admiten la participación de blancos y mestizos. Sin embargo, unos y otros no se juntan con los indios a la hora de recibir los alimentos.

A medida que el valle de Sibundoy se ha vuelto más ganadero y menos agrícola, los precios de los alimentos han ido subiendo y con ellos los costos de formar cuadrillas y ofrecer mingas. Cuando Seijas salió de Sibundoy, sólo un 40 % de los indios entre los 15 y los 59 años eran integrantes de cuadrillas. Hoy en día quizás sea menor esa proporción. Pese a la expansión de la ganadería, los indios del valle no han descuidado su vegetación medicinal y agrícola. Borracheros, *sijses* y otras plantas siguen formando parte de la médula vital de los indios de habla kamsá y quechua.

▪ BORRACHEROS Y SIJSSES

Excelente terapia contra el reumatismo es una infusión de hojas de *quinde*. También sirve el puré hecho con hojas de culebra y *guamuco*. Para las heridas que supuran son

buenas las hojas de *amarrón*. Las diminutas hojas de *munchira* se usan como emético, vermífugo, antirreumático y antiflatulento. Todas estas hojas, como las del *biagán*, producen estimulantes y alucinógenos muy potentes.

El quinde, la culebra, el guamuco, el amarrón, la munchira y el biagán forman parte de las doce variedades de borrachero o floripondio que cultivan los sibundoyes. Estos árboles no se reproducen sin la ayuda de la gente. Los indios del valle de Sibundoy los siembran no sólo porque creen que sus flores son bellas, sino porque los consideran mágicos. Y con razón. Además del trabajo requerido para seleccionar estas variedades, los sibundoyes han facilitado la reproducción de árboles cuyas ramas produzcan proporciones constantes de hojas asimétricas, arrugadas, alargadas o simétricas, pero de bordes irregulares. Los botánicos consideraban que esas deformaciones se debían a la actividad de un virus propio de los borracheros colombianos. Bristol, sin embargo, ha postulado que las hojas deformes son heredadas por las plantas y que la concentración de alcaloides en ellas es mayor que en las normales. Consecuentemente, existe la posibilidad de que el proceso de selección de los árboles haya sido acompañado de otros consistentes en observaciones y experimentos precisos.

El amarrón, el biagán, la culebra, la munchira y el quinde forman parte de ocho tipos de borrachero que sólo han sido detectados en el valle de Sibundoy. A esos ocho borracheros hay que añadir dos variedades de aráceas, doce variedades de arracacha y una variedad de papa que no se conocen en ningún otro lugar del mundo. Su

existencia allí, tal como las conoció y coleccionó Bristol, responde a esquemas bien planeados de propagación, puestos en práctica por los sibundoyes.

Las aráceas de ese valle son indicativas de lo trascendental del proceso. Cuenta el botánico José María Idrobo cómo en 1956 encontró que don Salvador Chindoy cultivaba en su jardín todas las nueve variedades de esta familia de plantas que existían en el valle de Sibundoy. Entre los indígenas de habla kamsá reciben el nombre de *sijses* o *tumaqueño*, y en otras regiones de Colombia el de *mafafa* o *malanga*. Los sibundoyes emplean dos variedades para consumo humano y siete para alimentar a sus cerdos.

Recalca Idrobo la importancia del experimento sibundoy. Los indios no sólo lograron aclimatar en su valle frío y húmedo una planta que sólo se daba en tierra caliente, sino que le sacaron nueve variedades. Considera el científico que tuvieron que «experimentar muchísimas veces y sembrar miles de propágulos de cada una de las variedades», para culminar exitosamente su ensayo. Añade que los científicos facultados, nacionales y extranjeros, con tecnología moderna a su disposición, escasamente se aproximan al logro de los sibundoyes. Hace «muchos años [que los agrónomos] buscan plantas tuberosas comestibles para cultivarlas aunque sea en tierra caliente».

Además de las dos variedades de *sijses*, los sibundoyes cultivan 78 variedades de plantas para el consumo humano. En adición a las doce variedades de borrachero, tienen 52 variedades de otras plantas medicinales; usan 38 variedades como combustible; contando las siete variedades

de sijses para alimentar cerdos, tienen 30 variedades de plantas para darles de comer a sus animales; usan 23 variedades para adornar su entorno; 16 para preparar narcóticos; 10 para la construcción de sus viviendas; 39 para usos múltiples, y tienen 31 cuyas aplicaciones aún no están documentadas.

Sibundoyes e ingas, gracias a su creatividad y a la autonomía brindada por los resguardos que heredaron del cacique Tamoabioy, se convirtieron en sabios de la medicina y la botánica.

JAIME AROCHA RODRÍGUEZ

▪ REFERENCIAS

Agradecemos la lectura crítica de este ensayo y las informaciones y sugerencias suministradas personalmente por Milcíades Chaves, Margarita Chaves y Mauricio Pardo.

- Bonilla, Víctor Daniel, 1969, *Siervos de Dios y amos de indios. El estado y la misión capuchina en el Putumayo*, Bogotá: Editado por el autor, 336 págs. (BJAR, BNSF).
- Bristol, Melvin, 1966, «*The psychotropic benisteriopsis among the Sibundoy of Colombia*», *Botanical Museum Leaflets*, vol. 21, n.º 5, págs. 113-140, Cambridge, Mass: Harvard University. (BLV).
- — —, 1968, *Sibundoy agricultural vegetation*, Buenos Aires: xxxvii Congreso Internacional de Americanistas, tomo II, págs. 575-602. (BLV).
- Cayón, Edgardo, 1980, *Conceptos de la «medicina popular» en Colombia prevalecientes en la «medicina científica» europea de los siglos XVI a XVIII*. Medellín: II Congreso Nacional de Antropología, 15 págs. (BNSF).
- Colmenares, Germán, 1972, *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*, Cali: Universidad del Valle, 345 págs. (BNSF).
- Chaves, Milcíades, 1944, *El problema indígena en el departamento de Nariño*, ms. 15 págs. (BRPC).
- — —, 1945, «La colonización de la comisaría del Putumayo, un problema etno-económico-geográfico de importancia nacional», *Boletín de Arqueología*, vol. 1, n.º 6, págs. 567-578. Bogotá.
- Chaves, Milcíades, Colorado, Iván, Zuleta, Estanislao, Duica, Carlos J., Concha, Jaime y Martínez, Jorge Arturo, 1959, *Nariño: sus modalidades geográficas, económicas y sociales como factores de planeamiento para la adopción de un régimen de seguridad social rural*, Bogotá: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. División de seguridad social campesina, 150 págs. (BNSF).

- Duque Gómez, Luis, 1964, «Exploraciones arqueológicas en San Agustín», *Revista Colombiana de Antropología*, suplemento n.º 1, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 510 págs. (Bican).
- Duque Gómez, Luis y Julio César Cubillos, 1979, *Arqueología de San Agustín, Alto de los ídolos, montículos y tumbas*, Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, 226 págs. (Bican).
- Fals Borda, Orlando, 1959, «El vínculo con la tierra y su evolución en el departamento de Nariño», *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias*, vol. X, n.º 41, págs. IX-XII, Bogotá. (BFPL).
- Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha, 1979, *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos*, Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia, 444 págs. (Bican).
- González, Margarita, 1975, *Ensayos de historia colombiana*, Bogotá: Editorial La Carreta 333 págs. (BNSF).
- Hernández Rodríguez, Guillermo, 1978, *De los chibchas a la Colonia y a la República*, Bogotá: Ediciones Internacionales, 360 págs. (BNSF).
- Idrobo, Jesús María, 1977, «Salvador Chindoy y los borracheros», *Katxa-Ta*, n.º 4, abril-junio, págs. 8-12, Bogotá: Asociación Colombiana Indigenista. (BNSF).
- IICA, 1977, *Proyecto de desarrollo rural de la comunidad kamsá*, Bogotá: Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas, serie informes de conferencias, cursos y reuniones, n.º 121, 137 págs. (BIICA).
- Jaramillo Uribe, Jaime, 1974, *Ensayos sobre historia social colombiana*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Dirección de divulgación cultural, 272 págs. (BNSF).
- Juajibioy, Alberto, 1962, *Breve estudio preliminar del grupo aborigen de Sibundoy y su lengua kamsá en el sur de Colombia*, Medellín: Boletín del Instituto de Antropología de la Universidad de Antioquia, vol. 2, n.º 8, págs., 3 - 33. (Bican).

- — —, 1965, *Los ritos funerarios de los aborígenes kamsá de Sibundoy*, Medellín: Boletín del Instituto de Antropología de la Universidad de Antioquia, vol. 3, n.º 9, págs. 67-115. (Bican).
- — —, 1967, *Cuento de un «matrimonio» de los aborígenes kamsá de Sibundoy*, Medellín: Boletín del Instituto de Antropología de la Universidad de Antioquia, vol. 3, n.º 10, págs. 145-153. (Bican).
- Langdon, Jean y Robert McLennan, 1973, *Conceptos etiológicos de los Sibundoy y de la medicina moderna*, Informe n.º 1, División de Antropología y Sociología, Cali: Centro Internacional de Investigaciones Médicas. (Bican).
- Melo, Jorge Orlando, 1978, *Historia de Colombia. El establecimiento de la dominación española*, tomo I, Bogotá: Editorial La Carreta, 255 págs. (BNSF).
- Oberg, Kalvero, 1973, «*Types of social structure among the lowland tribes of South and Central America*», *Peoples and Cultures of Native South America*, págs. 189-210, edición preparada por Daniel R. Gross, Nueva York: Doubleday / The Natural History Press. (BJAR).
- Ortiz, Sergio Elías, 1946, «*The modern Quillacinga, Pasto and Coaiquer*», *Handbook of South American Indians*, vol. 2, págs. 961-968, edición preparada por Julian Steward, Washington: Smithsonian Institution. (Bican).
- Pachón, Ximena, 1980, *Los pueblos y los cabildos indígenas: La hispanización de las culturas americanas*, Medellín: Segundo Congreso Nacional de Antropología, 41 págs.
- Pinzón, Carlos E. y Suárez, Rosa, 1980, *Salud y estrategias de poder*, Medellín: II Congreso Nacional de Antropología, 11 págs. (BNSF).
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1973, «*The agricultural basis of the sub-andean chiefdoms of Colombia*», *Peoples and Cultures of Native South America*, págs. 28-38, edición preparada por Daniel R. Gross, Nueva York: Doubleday/The Natural History Press. (BJAR).

- Romoli, Kathleen, 1977-1978, «Las tribus de la antigua jurisdicción de Pasto en el siglo XVI», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXI, págs. 11-55, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Seijas, Haydée, 1969a, *The medical system of the Sibundoy indians*, Nueva Orleans: Tulane University, PhD dissertation, Ann Arbor: University Microfilms Inc. 69 - 20, 502, 207 págs. (Bican).
- — —, 1969b, *Algunos aspectos de la etnomedicina en los indios sibundoy*, Caracas: Boletín Informativo n.º 6, págs. 5 - 15. (Bican).
- — —, 1970, *El crecimiento de población de los indios sibundoy de Colombia a partir del siglo XVIII*, Lima (Ponencia presentada en el 39 Congreso Internacional de Americanistas, 12 págs. (Bican).
- — —, 1973, «*An approach to the study of the medical aspects of culture*», *Current Anthropology*, vol. 14, n.º 5, págs. 544-545, Chicago: University of Chicago Press. (Bican).
- Soriano Lleras, Andrés, 1972, *La medicina en el Nuevo Reino de Granada durante la Conquista y la Colonia*, Bogotá: Ed. Kelly, 348 págs. (BNSF).
- Taussig, Michael, 1975, *Folk Healing in Southwest Colombia*, Bogotá: ms. (BJAR).
- Tovar, Hermes, 1974, *Notas sobre el modo de producción precolombino*, Bogotá: Ediciones Aquelarre, 119 págs. (BNSF).
- Uribe, María Victoria, 1980, *Las etnias prehispánicas del altiplano de Ipiales, Colombia: Consideraciones finales*, Medellín: II Congreso Nacional de Antropología, 9 págs. (BNSF).
- Uribe, María Victoria y Afanador, Claudia, 1977-1978, «Recopilación bibliográfica del departamento de Nariño», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXI, págs. 375-400, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Vollmer, Loraine, 1976, *Aponte y yo*, Bogotá: Tesis de grado, Universidad de los Andes. (Bican).
- — —, 1977-1978, «Doña Rosa», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXI, págs. 315-374, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).

Zúñiga, Eduardo, 1978, *Evolución de la propiedad y transformación del indígena en campesino*, Popayán: I Congreso Nacional de Antropología. (BNSF).

▪ PELÍCULAS

Moore, Sylvia y Bernard Broere, 1980, *Sindanamoy: donde nace el sol*, 16 mm, color.

Visión general de las relaciones interétnicas que se establecen entre las diferentes culturas del departamento de Nariño y las montañas de Putumayo. Se enfocan los indígenas del valle de Sibundoy, los negros de la costa pacífica y los campesinos y artesanos de la región —aún no está disponible en Colombia—.

Palau, María Constanza y María del Carmen Palau, s. f., *La gente del yagé*, color, betamax.

Película sobre la toma del yagé en una comunidad mestiza. También enfoca a un curaca cofán. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.



En Guambía
Fotografía de Diego Samper, 1977

▪ 5. CAUCA INDIO, GUERREROS Y ADALIDES DE PAZ

*En el comienzo de los tiempos un jaguar
que había sido indio pijao raptó a una
niña paez con quien engendró al Niño-trueno,
antepasado de los paezes.*

▪ ANIQUILAMIENTO EN METÁFORA

EL REALISMO DE LAS IMÁGENES cautivaba a quien se situara frente al televisor la noche del 23 de junio de 1981, cuando se comenzó a transmitir una telenovela poco común por su tema: *La Rubiera*. Su buen lenguaje cinematográfico ayudaba a que uno se contagiara de la angustia padecida por unos vaqueros de los Llanos Orientales. Habían sido llamados a juicio por «cuibiar» o matar indios: algo que muchos llaneros consideraban «normal». Sin embargo, gran parte de quienes vimos la telenovela quedamos frustrados. El director no le transmitió al auditorio el vértigo que debieron de experimentar las víctimas. También dejó por fuera la moral y la visión respetuosa que los cuibas tienen sobre el derecho a la vida. Siendo los indígenas colombianos protagonistas en la telenovela, habían sido excluidos por las cámaras. Los lentes se convirtieron así en cómplices

de los vaqueros, al ayudarles a borrar los rostros indios de la imagen nacional.

La telenovela pretendía mostrar que la violencia y la discriminación racial son el resultado de la ignorancia. Para ello contrastó a los llaneros con los tolimenses. Los primeros, más ignorantes, absolvieron a los vaqueros. Por ello el juicio fue trasladado a Ibagué, donde un nuevo jurado de conciencia los halló culpables. Al telespectador no le quedaba más sino concluir que el veredicto más justo había sido tomado por la gente más «cultas».

Las cámaras y grabadoras empleadas por el director de *La Rubiera* resaltaban cómo en el Tolima ya era delito matar indios. Pero disimularon que allá, como en los Llanos, no es ilegal usurparles tierra a los indígenas. Hoy en día el Consejo Regional Indígena del Tolima lucha contra terratenientes invasores. Es la continuación de un largo conflicto que tuvo uno de sus puntos culminantes en la década de 1940, cuando el indio caucano Manuel Quintín Lame, defensor de los indígenas tolimenses, logró que el Gobierno central reconstituyera el resguardo de Ortega y Chaparral. Empero, los jueces tolimenses hicieron caso omiso de lo decretado por la capital, pese a los alegatos del defensor. Y las tierras del resguardo pasaron a manos de terratenientes locales con la complicidad de las autoridades, como lo demuestra Diego Castrillón Arboleda, biógrafo de Lame.

Manuel Quintín Lame era de origen paez y no podía residir en su tierra natal del Cauca, especialmente después de su segundo arresto, cuando fue torturado. Castrillón

Arboleda relata cómo Leonardo Ramírez, el policía que arrestó a Lame, no pudo contener la ira y lo trató soezmente en el momento de detenerlo. Luego, le dio tantas patadas que le deformó la cara; le ató una soga al cuello y lo llevó a pie a Popayán, esa misma noche. Al otro día, 10 de mayo de 1917, el líder indígena comenzó a ser exhibido como un animal en la cárcel de una de las ciudades más cultas de Colombia. A nadie se le pasó por la mente demandar al oficial por haber maltratado a un prisionero indefenso. Este era un indio y su captura, según Castrillón, ocasionó que los notables y las autoridades de Popayán trataran a Ramírez y a su jefe Jorge Mosquera como héroes.

La discriminación y la violencia no son consecuencia de la ignorancia, sino componentes esenciales de nuestra historia. La sociedad dominante ha catalogado a los indígenas como seres carentes de ciertas cualidades y atributos volitivos, intelectuales y físicos. Les ha negado la calidad de hombres; los ha deshumanizado para acallar sus remordimientos por la esclavitud, los genocidios, los asesinatos y la usurpación de tierras.

Los indígenas, sin embargo, no han bajado la cabeza. En el Cauca es especialmente evidente. Su batalla ha sido dura, constante y aguerrida. Hace cuatrocientos cincuenta años pusieron en jaque a los ejércitos españoles o dejaron de cosechar sus campos para negarles el maíz a los conquistadores. Hoy en día dirigen una de las organizaciones populares más importantes de todo el continente. Por medio del Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC— están afirmando y actualizando sus formas tradicionales

de gobierno, los cabildos: han recuperado o ampliado sus resguardos o tierras dominadas por sus propias comunidades, y crean empresas económicas sobre el concepto del trabajo comunal propio de sus antiguas mingas.

▪ CAUCA INDIO

En su *Adecuación del PAN-DRI a las zonas indígenas del Cauca*, Elías Sevilla Casas explica que el número de indígenas y la variedad de sus culturas hacen del Cauca el departamento más indio de Colombia. En efecto, allí residen 101.000 del medio millón de indígenas que hay en el país. Ocupan 59 parcialidades o comunidades tradicionales, donde las diferentes unidades familiares se vinculan entre ellas por lazos de parentesco o formas especiales de organización política o económica. Estas parcialidades incluyen 44 de los 75 resguardos oficialmente reconocidos por el Gobierno nacional, además de varias zonas de reserva indígena. El mismo autor ha clasificado estas comunidades de acuerdo con los siguientes «grupos étnico-culturales».

▪ PAEZ

Para él este conjunto incluye cerca de 58.000 individuos residentes en los municipios de Paez e Inzá en Tierradentro; en los municipios de Corinto, Caldon, Toribío y Jambaló, sobre la vertiente occidental de la Cordillera Central, y en los municipios de Buenos Aires y Morales, sobre

la vertiente oriental de la Cordillera Occidental. Debido a lo quebrado, abrupto y escarpado del hábitat paez, los asentamientos indígenas se hallan desperdigados por las montañas y los valles³¹.

La indumentaria y la vivienda de los paezes no permite diferenciarlos de los campesinos que los rodean. Sin embargo, el idioma y el arraigo de sus resguardos, cabildos, mingas, medicina y religión los separan totalmente. No hay acuerdo sobre la filiación lingüística del paez; para algunos lingüistas pertenece a la familia chibcha, para otros a la caribe. Empero, unos y otros concuerdan en el afianzamiento de esa lengua: en 19 parcialidades, el 80 % de los habitantes hablan paez; en 10 parcialidades el 60 %; en 4 % el 40 %, y en las 7 restantes por lo menos el 20 %.

³¹ Entre octubre de 1978 y junio de 1980, la antropóloga norteamericana Joanne Rappaport hizo trabajo de campo fundamentalmente en San José de Togoima, con visitas a Jambaló, Calderas, Vitoncó y Mosoco. También llevó a cabo una investigación de los archivos de Popayán, Bogotá y Quito. Sobre estas bases, estima que la población paez en Tierradentro asciende a 80.000 personas. Véase: Rappaport, Joanne, 1985, «*History, myth, and dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia*», *American Ethnologist*, págs. 27-45, Washington: American Anthropological Association.

Por su parte, y respondiendo a un llamado del Consejo Regional Indígena del Cauca, Esther Sánchez de Guzmán ha venido realizando peritajes legales para indígenas paezes y guambianos acusados por la justicia penal. Así, ha podido constatar que la expansión paez en la zona plana del norte del Cauca pondría el tamaño de esa etnia por encima de las 100.000 almas.

Su economía se basa en la agricultura de tumba y quema. Hace años, cuando el antropólogo Segundo Bernal realizó su clásico estudio etnográfico, el territorio paez cubría diferentes altitudes. Gracias a ello podían realizar una rotación adecuada de parcelas y cultivar una amplia gama de productos. Hoy en día la situación se ha deteriorado debido a la usurpación adelantada por agricultores, ganaderos y colonos no indígenas. Consecuentemente, se hace más difícil dejar descansar las tierras y obtener una dieta variada. Además, muchos indígenas se ven forzados a emplear sus rústicas herramientas para derribar los árboles de sus empinados bosques, con el fin de ganar áreas de cultivo. No es que ignoren la importancia de preservar su entorno físico. Es que la sociedad mayor les ha ido cerrando alternativas.

En Tierradentro, las parcelas paezes se sitúan más arriba de los 2.000 metros sobre el nivel del mar. En las pocas áreas de tierra templada que conservan, como en el resguardo de San Andrés, cultivan maíz, plátano, fríjol, arracacha, yuca, caña de azúcar y café. En las tierras más elevadas cosechan maíz, arracacha, coles, papas y arvejas.

La vinculación de los paezes con la economía de mercado es en general aún limitada. La adquisición de productos manufacturados y alimentos se logra mediante la venta de café, cera de laurel, papa, ajo, ganado o trabajando en fincas y haciendas próximas a los resguardos. En los resguardos más tradicionales la gente está poco familiarizada con las transacciones mediante dinero. Esta desventaja frente a la economía imperante es explotada al

máximo por los comerciantes. Por ello la participación de los indígenas en el mercado es tan desigual, que terminan sacando a vender cosechas y trabajo esenciales para su propia supervivencia física.

Durante los últimos diez años los resguardos paeces han sido testigos de una mejora significativa en las vías que los comunican con el Cauca y el Valle. Por este motivo, la tradicional influencia del Huila sobre Tierradentro se atenuará y en su reemplazo aumentará la importancia de Cali y Popayán como polos de atracción. Es muy probable que este cambio aumente la integración de los paeces a la economía de mercado.

▪ GUAMBIANO

A este grupo pertenecen 8.000 indígenas residentes en el resguardo de Guambía, situado a poca distancia del municipio de Silvia. Hay un número indeterminado de guambianos que ha comenzado a comprar tierras en las zonas templadas de los municipios de Piendamó, Caldoño, Caloto y Morales. No obstante, parece que estas personas no rompen totalmente su vínculo con el resguardo. Óscar Osorio dice que la emigración a «lo caliente» es circular. Ronald Schwarz indica que el proceso responde al rápido crecimiento de la población dentro del resguardo y a la dificultad de expandir los dominios comunales.

Pese a la cantidad de elementos adoptados de otras culturas, la indumentaria guambiana distingue a estos indígenas de cualquier otro colombiano. Tanto hombres

como mujeres usan botas pantaneras de caucho y sombreros de fieltro, que contrastan fuertemente con las faldillas de paño azul oscuro de los hombres, y los anacos negros, los chales azules y los collares de chaquira de las mujeres. Las cuentas vienen desde las islas de San Blas, donde habitan los kunas de Panamá.

Aun cuando se encuentren lejos del resguardo, los guambianos hablan en su idioma. La cantidad de préstamos que el guambiano ha hecho del quechua y del paez hace que los lingüistas se devanen los sesos clasificando este idioma. Muchos consideran que pertenece a la familia chibcha y que no está en peligro de desaparecer debido a su importancia como aglutinante de este grupo étnico.

Como los paezes, los guambianos son fundamentalmente agricultores de tierra fría. Empero, a diferencia de los anteriores, han aceptado no pocas innovaciones tecnológicas a fin de lograr el sustento del número creciente de comuneros, dentro de un resguardo cuya área no puede ampliarse fácilmente. En consecuencia, emplean fertilizantes químicos, fungicidas, herbicidas e insecticidas. En las parcelas que los emigrantes han adquirido en la tierra caliente, ha sido necesario aprender nuevas técnicas y prácticas para cultivar exitosamente el café, el plátano, la naranja y demás productos de «lo caliente».

Los guambianos toman parte activa en la economía de mercado. Además de las cosechas comerciales de la tierra templada, en el resguardo cultivan grandes cantidades de cebollas y papas que hasta hace pocos años se vendían todas en el mercado semanal de Silvia los martes.

Sin embargo, de acuerdo con el estudio de mercados caucanos llevado a cabo por Manuel José Guzmán, esta práctica está cambiando. Como un crecido número de guambianos ha adquirido tiendas y camiones, la venta de productos agrícolas puede llevarse a cabo dentro de la propia parcialidad. Ahora, muchas personas bajan de Guambía para hacer sus compras y tramitar diligencias con el cabildo y la burocracia. También para divertirse viendo a los turistas que llegan de Nueva York, Bogotá, Cali, o Popayán a ver mercar a los indígenas. Ya por la tarde, los guambianos regresan al resguardo en los buses que ellos mismos poseen, manejan y mantienen.

Este proceso de fluida modernización selectiva, dentro del cual han defendido su identidad étnica, en gran medida ha sido impulsado por las nuevas vías de comunicación que unen el resguardo con Silvia, Piendamó, Totoró, Popayán y Cali. Cualquiera puede preguntarse hasta qué punto la cultura guambiana podrá permanecer como tal frente a la inmersión de sus portadores dentro de la economía capitalista. Precisamente para tratar de responder esta pregunta, Óscar Osorio estudió las parcelas guambianas de «lo caliente». Encontró que el requisito de mantener vínculos de trabajo con el resguardo, para poder reclamar el derecho a usufructuar una parcela dentro del mismo, actuaba como integrador étnico. Por su parte, Sevilla Casas considera que en la medida en que se haga difícil vivir como indígena en la tierra caliente, los guambianos se irán asimilando a la población campesina que los rodea.

▪ ANDINO GENÉRICO

A este grupo pertenecen 28.000 individuos que viven en las parcialidades del Macizo Colombiano y de las tierras planas cercanas a Popayán y en el resguardo de Guanacas en Tierradentro. El impacto de la conquista y la mezcla con los yanaconas que trajeron los españoles del Perú fueron borrando sus idiomas de la memoria de los moradores de Guachicono, Caquiona, Pancitará, Totoró, Plindara, Paniquitá, Coconuco y Puracé. Actualmente todos hablan español.

Este grupo heterogéneo se distingue de los campesinos caucanos solamente porque aún conserva sus resguardos, sus cabildos, algo de las mingas y ciertas prácticas autóctonas de medicina y religión. Como los paeces, ocupan tierras altas y frías, y como ellos enfrentan serios problemas ecológicos y económicos.

▪ CHOCÓ

Cerca de mil emberaes y noanamaes viven en las selvas húmedas del Cauca. El capítulo «Escultores de espíritus», de este mismo libro, se refiere a ellos.

▪ INGA

Alrededor de dos mil ingas ocupan el extremo sur del departamento, conocido como la Bota Caucana, sobre el valle del Caquetá Medio.

En Guayuyaco existe un resguardo ingano de 850 hectáreas. Hablan quechua y comparten muchos rasgos culturales con los indígenas de la selva tropical amazónica. Baste recalcar aquí su papel en la transmisión del conocimiento médico y botánico del Amazonas a los paeces y demás indígenas de los Andes.

■ PROBLEMAS COMUNES

Pese a la diferencia de sus culturas, las etnias del Cauca andino comparten serios problemas relacionados con su propia supervivencia biológica y cultural. En el estudio que se viene citando, Elías Sevilla Casas demuestra que al poseer pocas tierras fértiles y carecer de crédito y asistencia técnica apropiada para sus necesidades, un gran número de indios come poco. La desnutrición elevada es responsable de la muerte de muchas criaturas, antes de que lleguen a su primer año de vida. Los niños que logran sobrevivir muestran un desarrollo físico más lento y menor que el de los niños campesinos del mismo departamento. Por ello la totalidad de estos grupos étnicos parece no estar aumentando de estatura, como lo hacen todas las poblaciones del mundo con el transcurso del tiempo. En otras palabras, no es que los indígenas del Cauca por herencia sean bajos de estatura; es que la desnutrición no les está permitiendo aumentar de talla al ritmo de los demás colombianos.

Además de la desnutrición, el aislamiento geográfico agrava los problemas de salud. Los servicios modernos de medicina, deficientes de por sí, simplemente no llegan a

muchos resguardos. Nacen muchos niños, pero mueren otros tantos y con ellos sus madres, desgastadas prematuramente por los múltiples partos y por el arduo trabajo de la casa y la parcela. La poca comida y las enfermedades hacen que el crecimiento de las poblaciones del Cauca indígena sea más lento que el de las poblaciones del Cauca campesino.

La pausada expansión demográfica de los indígenas del Cauca no es un fenómeno reciente. Bayona y Sevilla Casas la detectaron en la época de la Colonia. Entonces, sin embargo, no obedeció a la desnutrición y a la carencia de servicios de salud, sino a las guerras de conquista, a las epidemias del siglo XVI, y a los efectos devastadores de la encomienda y la mita. No fueron pocas las sociedades del centro y del norte del Cauca que desaparecieron, en tanto que las restantes estuvieron cerca del aniquilamiento biológico. Por ello, no debe sorprender que el número actual de indígenas caucanos sólo sea levemente mayor al registrado por los cronistas para la época del comienzo de la Conquista.

Los indios del Cauca siguen enfrentando una sociedad dominante que desde hace cinco siglos los trata como fuerza de trabajo cautiva. El sometimiento se ha logrado mediante balas, curas doctrineros o doctrinas imperiales que en su tiempo originaron resguardos y cabildos indígenas. Si bien estas dos instituciones frenaron el exterminio físico de las poblaciones aborígenes, se aprovecharon al máximo para extraer el tributo y el trabajo de los indios. Estos, por su parte, emplearon como pudieron la mínima

autonomía que les brindaba el dominio comunal sobre sus tierras ancestrales y la elección semidemocrática de unos funcionarios, cuyos cargos se modelaban totalmente de acuerdo con las leyes y costumbres ibéricas. De este modo lograron que muchos rasgos distintivos de sus etnias continuaran vigentes.

▪ DE LOS CACIQUES PAYÁN Y CALAMBÁS AL LÍDER PAMA

Pese a los golpes recibidos, guambianos, paeces y demás grupos del Cauca andino no parecen desfallecer en su lucha ahora, después de 400 años de resistencia. Durante los siglos XVI y XVII libraron una batalla recia; de ahí en adelante, fueron aceptando las instituciones ibéricas. Dentro de ellas, sin embargo, lograron desarrollar al máximo su autonomía sociocultural.

Los pobladores de la vertiente oriental de la Cordillera Central siempre han sido muy distintos de los de la vertiente occidental. Haciéndole eco a Carlos Cuervo Márquez, Sevilla Casas considera que los paeces habían llegado a Tierradentro hacia el siglo XIII y que, por sus características bélicas y expansivas, parecían afiliados a la familia caribe, y por lo tanto se hallarían emparentados con los pijaos del valle del Magdalena.

Para Joanne Rappaport, es débil el apoyo empírico en pro de este punto de vista. Lo considera bastante

influenciado por la estereotipia de los cronistas, y en su reemplazo sugiere que los paezes provienen de las selvas amazónicas³². Ello porque, en primer lugar, hay evidencias arqueológicas y etnohistóricas no sólo de la ocupación reciente de Tierradentro por parte de los paezes, sino de sus estrechos vínculos socioeconómicos con los grupos de tierras bajas como las de Timaná. En segundo lugar porque —según ella— el cultivo de la yuca dulce prevalece en la agricultura paez de las tierras cálidas y es reemplazada por el maíz sólo en razón de las limitaciones para almacenar el tubérculo. Frente a este razonamiento, no sobra volver sobre un punto resaltado por el primer capítulo de esta publicación: por una parte, los derivados de todas las variedades de yuca pueden deshidratarse y almacenarse. Por otra parte, la domesticación de la yuca amarga tuvo que ver más que nada con su eficiencia para producir carbohidratos.

Rappaport también equipara dos leyendas paezes con la mitología tucana de la anaconda celeste porque aquellas hablan de «[...] serpientes fragmentadas como seres animados [que] parecen estar nadando, cabeza arriba, hacia las cabeceras de los ríos». Adicionalmente, sostiene que, entre otros, los términos usados por los paezes para designar al tío paterno, al esposo de la tía paterna, al tío materno,

³² Véase: Rappaport, Joanne, 1982, *Tierra Paez: la etnohistoria de la defensa territorial entre los paezes de Tierradentro, Cauca*, págs. 113-128, Urbana-Champaign: University of Illinois, Tesis doctoral. (BMORO).

al esposo de la tía materna y a los abuelos, «[...] demuestra[n]... posibles afinidades con las tribus de la selva tropical, especialmente con aquellos grupos que poseen una terminología de tipo dravidiano [...]».

Por último, considera que la antigua «[...] práctica paez de tomar cabezas de trofeo [...]», así como su «[...] actitud positiva frente a las drogas alucinógenas [...]» confirman la procedencia amazónica de la etnia.

Para el siglo xv, y en la medida en que la colonización de Tierradentro avanzaba, los paeces establecían relaciones con la gente integrada a los cacicazgos guambianos y coconucos. Estas entidades sociopolíticas vinculaban ambalós, tunías, coconucos, guambias, polindaras, puracés, totorós, guanacos, chisguíos, palacés, colazas, guamazas, guachiconos, malvazás, piendamoes, sotaraes y usendaz, además de otras etnias del sur del Valle y el occidente huilense.

Alrededor de Pubén —hoy Popayán— existía un número grande de aldeas defendidas por cuatro fuertes de los ataques de petequíes, patías, bojoleos, pijaos y yarapogos. El comercio entre las gentes de la confederación era tan dinámico como las actividades políticas y militares. La responsabilidad de estas últimas recaía sobre los caciques Payán y Calambás. El primero ejercía jurisdicción sobre las áreas planas de la vertiente occidental; el segundo, sobre las montañas orientales. Toda esta red de intrincadas relaciones económicas, sociales y políticas se cimentaba sobre una base agrícola bastante sólida.

Los indios confederados sumaban cien mil, cuando la expedición comandada por Pedro de Añasco y Juan de

Ampudia, capitanes al mando de Sebastián de Belalcázar, inició la conquista del Cauca andino. Era el año 1535 y, pese a que el cacique Payán fue dado de baja, los indígenas no aceptaron la autoridad española e hicieron fracasar esta campaña.

Belalcázar organizó entonces una segunda expedición, con más hombres y caballos. En Guazabara se encontró con las fuerzas de Calambás, quien sólo cayó después de un mes de lucha. A partir de esta contienda, las tácticas del conquistador se hicieron más sanguinarias. Hacia Cali, arrasó con todo lo que se le interpuso. Sólo quedaban las cenizas de las aldeas y los huesos de los indios asesinados. En compañía de Añasco y Ampudia, las emprendió contra Pubén. Yazguén, el líder religioso de la confederación, organizó una resistencia de tal calibre, que las propias mujeres combatieron heroicamente en la refriega. Con la muerte de Yazguén, se pudo fundar la ciudad de Popayán en diciembre de 1536.

Pero la gente del Cauca andino siguió resistiendo. Muchos se refugiaron en regiones más apartadas para no someterse; los vecinos de Popayán dejaron de cultivar el maíz de sus campos con la esperanza de que el hambre alejara a los conquistadores. Las consecuencias de esta táctica, lógicamente, fueron desastrosas para los indígenas. Por su parte, los paeces reforzaron sus alianzas con los indios del valle del Alto Magdalena, como los pijaos y yalcones. Gracias a ello dieron de baja a los capitanes Pedro de Añasco, Juan de Ampudia, Francisco García Tobar y Domingo Lozano, quien comandó la decimoquinta

campana infructuosa contra las gentes de Tierradentro. El propio Belalcázar fue vencido en 1540 en la batalla del Peñón de Tálaga, también en Tierradentro. En 1570 los miembros de la alianza indígena destruyeron Neiva; en 1571 San Vicente Ferrer, y en 1577 San Sebastián de La Plata.

Aunque muchos españoles consideraron que era necesaria una campana de exterminio total, se asignó a los misioneros un papel más sobresaliente en el proceso de pacificación. Fue así como lograron someter a las gentes del complejo guambiano-coconuco a principios del siglo XVII. Empero, los paeces siguieron dando la batalla. Atacaban frecuentemente Popayán y Caloto, asentamiento que tuvo que ser fundado cinco veces.

Abocados a la posibilidad de ser totalmente exterminados, los paeces fueron cambiando su estrategia de supervivencia a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Los indígenas dejaron de guerrear contra los españoles y comenzaron a adoptar instituciones ibéricas dentro de las cuales daban vigencia al contenido de su cultura. Para seguir existiendo, las deidades paeces entraron a los templos católicos, con nombres cristianos y agarrándose de los nichos de esa liturgia. Dentro de este proceso de transacción cultural pudieron ir logrando cierto grado de autonomía económica y política.

Durante el siglo XVIII surgen los llamados «caciques nuevos», que establecieron nuevas alianzas políticas entre sus territorios, revitalizando así el antiguo sistema cacical y convirtiendo resguardos y cabildos en armas contra la

dominación peninsular³³. De esos adalides, Angelina Guyumús y Juan Tama pasaron a ser figuras mesiánicas en razón del papel que desempeñaron en la lucha de los paeces por consolidar su territorio tradicional³⁴. Después de estudiar su desempeño en la defensa de los paeces, Roberto Pineda Camacho sugiere que Juan Tama probablemente fue un indígena tama de la selva tropical amazónica, arrancado por los españoles de su tierra natal y esclavizado. Como otros tamas, quizás fue llevado al Huila, región hacia la cual se orientaba Tierradentro hasta hace muy pocos años. Conocedor de la cultura de sus captores y de la de sus anfitriones, Tama actuó como mediador en la crisis por la supervivencia de los paeces. Fue persuadiendo a los indígenas para que hicieran ciertas concesiones, a cambio de las cuales fueron logrando los títulos de sus tierras.

Pineda Camacho explica que, de acuerdo con el título del resguardo de Vitoncó, Juan Tama y el cacique Calambás compitieron por el liderato de los paeces, hasta que Tama venció a Calambás. Como representante de los indígenas del Cauca, Tama logró que la Corona española les

³³ Véase: Rappaport, 1982, págs. 133-176.

³⁴ Dilucidar el desarrollo de una estrategia política que se cimenta en el reconocimiento de los logros fundamentales de los héroes mitológicos paeces es uno de los objetivos principales de la investigación llevada a cabo recientemente por Myriam Jimeno. Su meta global consiste en delinear las políticas coloniales y estatales frente a los indígenas, así como las reacciones motivadas por ellas. Con el apoyo de Colciencias, sus resultados serán publicados próximamente.

reconociera a los pueblos indígenas de esa región los derechos de propiedad comunal sobre sus tierras ancestrales. Tama a su vez les reconoció derechos de herencia a los descendientes de Calambás, hasta la cuarta generación. En cambio, el título del resguardo de Pitayó hace referencia a la alianza entre Tama y Calambás como paso previo a la titulación de los resguardos caucanos a nombre de los indígenas.

A cambio de sus resguardos, los paeces, como los demás indios del Cauca andino, aceptaron el pago de tributo a la Corona y el desempeño de tareas comunales que no revertían necesariamente en beneficio de las comunidades. Tal fue el caso de los trabajos colectivos realizados en la «manga del padre», con el objeto de subsidiar la labor del misionero. Pese al poder aniquilador de las instituciones españolas que los indígenas fueron aceptando, dentro de ellas emplearon toda su creatividad para expresar sus creencias, valores y prácticas tradicionales.

▪ LOS CABILDOS DE INDIOS

La etnografía de Ronald Schwarz señala la forma como la política tributaria de la Corona española contribuyó en la propagación de cabildos y resguardos de indígenas. A finales del siglo XVII, la casa de Habsburgo ocupaba la monarquía española. Incrementó los impuestos sobre la encomienda, con el fin de hacerles frente a las grandes obligaciones económicas contraídas. Imposibilitados para

cancelarle a la Corona los nuevos tributos, muchos encomenderos perdieron sus derechos de explotar el trabajo indígena. Tales derechos revirtieron a los reyes españoles, quienes comenzaron a valerse de alcaldes y corregidores para recolectar impuestos y administrar la labor de los indios. El empleo de funcionarios gubernamentales en esos oficios resultó contraproducente. No sólo la eficiencia del sistema de recolección disminuyó, sino que se desató una represión mayor que la que habían ejercido los encomenderos sobre la población indígena. Antes de que se exterminara la fuente de ingresos fáciles, la Corona optó por popularizar las instituciones del resguardo y el cabildo de indios. Se esperaba que, al proteger a los indígenas, habría continuidad en la recolección del tributo.

Mediante la Cédula del Pardo, promulgada en 1591, España venía reconociéndoles a los indígenas el dominio comunal sobre sus tierras ancestrales. Por su parte, los cabildos de indios venían consolidándose desde 1618, por medio de cédula real de Felipe III. Ninguna de las dos instituciones se había difundido en la Nueva Granada por el factor tributario anotado arriba y porque sólo a finales del siglo XVI se apreciaron los efectos devastadores de la mita y la encomienda sobre el crecimiento de las poblaciones indígenas. La opción de concentrar grupos de indios en territorios fijos, con gobiernos semiautónomos, representaba una manera de proteger esos grupos y, por lo tanto, de aumentar sus posibilidades de supervivencia. Adicionalmente, le permitía a la Corona extraer trabajo y capital indígenas por medio de los funcionarios indios del cabildo

y de una manera más sencilla que empleando funcionarios gubernamentales. Todo lo anterior presentaba otra ventaja: facilitar el traslado de contingentes grandes de indios que dejaban libres áreas cultivables que luego eran aprovechadas por los españoles.

Las disposiciones que regían el funcionamiento de los cabildos prohibían expresamente el refuerzo de la autoridad y del gobierno tradicionales. Las nuevas formas de gobierno se introdujeron siguiendo el modelo fijado por los cabildos españoles. Debían incluir alcaldes, regidores, escribanos, alguaciles y cargos menores de sacristán, cantor y fiscal. Debían conocer de los delitos menores, velar por la moralidad pública y administrar los bienes y el trabajo comunitarios. Los funcionarios debían elegirse democráticamente por un año; no podían reelegirse dentro de los dos años siguientes; no debían estar emparentados entre sí, ni aceptar la influencia de las autoridades civiles y eclesiásticas.

Como es de suponerse, la aplicación de las normas sobre cabildos era bastante laxa. Las elecciones no eran totalmente democráticas y contaban con altos índices de abstención. Por su parte, el cura doctrinero no escatimaba esfuerzos por influir en los resultados de una votación o las determinaciones de un cabildante. Sin embargo, esa relativa flexibilidad permitió ir modificando las funciones de los cabildantes o ir creando nuevos cargos que posibilitaran validar dentro del cabildo las formas de autoridad tradicional. Valiéndose de esa laxitud, a los cabildantes les fue dado castigar otros delitos, fuera de los menores. Con ello

fueron adquiriendo un mayor control sobre la moralidad pública, amén de una mayor inmediatez en la aplicación del castigo. Paradójicamente, con sus defectos, el cabildo ha sido un instrumento que les ha permitido a los indígenas afirmar y defender su autonomía.

Esta combinación doble de elementos positivos y negativos ha marcado la evolución de los cabildos caucanos. A principio de la década del cuarenta, Gregorio Hernández de Alba hacía una descripción del cabildo paez que da cuenta de los cambios operados dentro de esta institución:

[...] generalmente [está] constituido por un gobernador —lazo de unión con las autoridades municipales—, dos alcaldes, dos o tres fiscales y varios alguaciles que son generalmente muy jóvenes. Este cabildo se renueva cada año por votación en apariencia popular entre los indios y se juramenta ante el alcalde municipal. Los indios mismos agregaron un capitán con suplente y un síndico que son vitalicios, se deben juramentar ante el misionero, a la puerta de su propia iglesia, a veces transmiten el cargo por sucesión familiar, lo que me parece como sobrevivencia del antiguo gobierno cacical, pero en la elección anual de cabildo la junta de antiguos gobernadores y los capitanes llevan los candidatos a los indios comunes o macaneros. Por esta vía se puede ejercer presión de sanedrín político dirigido desde lejos por los blancos y por la iglesia [...].

▪ ARRAIGO DE LOS CABILDOS

Como la responsabilidad fundamental de los cabildantes es velar por la integridad de las tierras del resguardo, la fortaleza de este determinará la importancia y el arraigo del cabildo. Cuando una comunidad indígena ha perdido un número elevado de hectáreas o cuando sus miembros se han visto forzados a adoptar el trabajo asalariado, el cabildo pierde poder. Inversamente, cuando se fortalece el resguardo, crece el cabildo. Este último es el caso de Guambía. Allí la población de comuneros pasó de 1.500, a principios de siglo, a 7.030 en 1970. Lógicamente, el número de adjudicaciones de derechos a usufructuar la tierra aumentó, así como los litigios por linderos, herencias e invasión de las tierras del resguardo. Y con los problemas fueron aumentando las actividades de los cabildantes y el número de ellos. Se fueron haciendo necesarios más alguaciles para mantener a la población oportunamente informada, y el número de alcaldes aumentó a un alcalde mayor y tres alcaldes menores, para mejorar la efectividad de las diligencias del gobernador. La complejidad de los conflictos y alegatos viene requiriendo el trabajo de dos secretarios con niveles altos de escolaridad.

La confianza que los guambianos depositan en sus cabildantes se aprecia considerando que, en delitos tales como «lesiones personales», las gentes prefieren entenderse con el gobernador y sus alcaldes que con la justicia ordinaria. Schwarz hace referencia a una pelea ocurrida en una tienda. Uno de los contrincantes resultó herido por

la navaja de su adversario. Antes de que lo acusaran frente a las autoridades de Silvia, el agresor solicitó la ayuda de uno de los alcaldes. Este instó al herido para que arreglaran el caso amigablemente. Después de cobrar una modesta multa por haber peleado, el cabildo les pasó una amonestación escrita en la cual les advertía que la reincidencia les acarrearía una multa alta y la intervención de las autoridades de Silvia. Esto último significa enfrentarse con un sistema judicial ajeno al derecho consuetudinario de Guambía; sistema que es además altamente discriminatorio del indígena y se basa en procedimientos complejos, engorrosos, lentos y poco efectivos.

Guambía claramente muestra que cuando el dominio que la comunidad ejerce sobre sus tierras es fuerte, fuerte es el cabildo. Allí ni la óptima calidad de la infraestructura vial, ni la alta escolaridad, ni la mayor influencia del sistema médico moderno, ni la proximidad y ni el poder de las autoridades nacionales parecen hacerle mella a la prestancia e influencia de los cabildantes. Inclusive, en la década de 1930, cuando el resguardo fue víctima de una fuerte arremetida por parte de colonos mestizos, los guambianos reafirmaron su identidad étnica introduciéndole a su atuendo cambios que lo hicieron más indio. Entonces se aferran a las faldillas de paño azul oscuro de los hombres combinándolas con las ruanas de lana virgen. Los anacos de paño negro de las mujeres se combinarán con chales de paño azul oscuro y los collares de cuentas de vidrio traídos por los ingas del valle de Sibundoy desde mercados distantes. Y el idioma —reforzado por el cabildo— sigue

afirmando los vínculos especiales que existen entre los indígenas, aun fuera del resguardo, cuando se ven forzados a adquirir tierras en «lo caliente».

No obstante la modernización del resguardo, en Guambía el cabildo continúa rigiendo la moralidad y orden públicos. Schwarz describe cómo el gobernador dispone multas altas para mujeres que reinciden en adulterio o negligencia en el cumplimiento de sus labores hogareñas, o castigos para los hombres que golpean a sus esposas. En el cabildo paez de Tumbichucue, mucho más tradicional que el de Guambía, el *kmisario* siempre lleva un «juete» al cinto para dar testimonio de la influencia de los cabildantes sobre los asuntos internos de la comunidad. Allí quienes contravienen la moral pública pueden ser «juetiados», pese a que los castigos físicos han sido prohibidos por las leyes colombianas.

Claro está que el Estado colombiano ha tratado de extinguir los cabildos de indios. La reciente propuesta de 1980, contenida en el llamado Estatuto Indígena, exigía que las comunidades de indios obtuvieran personería jurídica para validar su existencia. Ello equivaldría a exigirle personería jurídica al Congreso de la República. Sin embargo, de hecho esta política discriminatoria ya lleva varios años en práctica por cuanto las juntas de acción comunal, con su personería jurídica, son las únicas que pueden obtener partidas gubernamentales para realizar obras. Como la obtención de dineros estatales implica plegarse a las exigencias de los directorios de los partidos políticos tradicionales, muchas comunidades indígenas son testigos de la división

entre cabildantes y miembros de la junta de acción comunal. Los últimos pueden sacrificar su autonomía política pero, por su capacidad de llevar a cabo realizaciones concretas, pueden opacar el desempeño de los primeros. Empero, hay cabildos que les han salido adelante a los políticos asumiendo las responsabilidades, las funciones y la personería jurídica de las juntas de acción comunal.

▪ RESGUARDOS

Para no perder la perspectiva sobre la problemática indígena caucana, es necesario reafirmar que la posesión de un espacio terrestre es prácticamente la única garantía contra los constantes embates aniquiladores y discriminadores de la sociedad dominante. Los resguardos consisten en amplias extensiones de tierra pertenecientes a toda una comunidad indígena, conforme lo dispone la Ley 89 de 1890. La función primordial de los cabildos es defender la integridad de los resguardos.

Entre las prácticas y políticas estimuladas por la sociedad dominante contra la permanencia de los resguardos, Jorge Morales Gómez menciona: a) el arriendo clandestino de parcelas dentro del resguardo a campesinos mestizos, con el fin de obtener un ingreso que les permitiera a los comuneros pagar el tributo exigido por la Corona en el siglo XVIII; b) la autorización otorgada en el siglo XVIII para vender a españoles y mestizos aquellas tierras que les «sobraran» a los resguardos, y c) la distribución de

resguardos impulsada por el gobierno del general Santander a partir de 1821, como mecanismo para aumentar el dominio individual de la propiedad y —en concepto de los legisladores— mejorar la dignidad de los indígenas.

La persistencia de un número tan elevado de resguardos en el Cauca se debe, en gran medida, a la participación activa de los paeces como soldados del general Tomás Cipriano de Mosquera. Como retribución a la ayuda prestada para derrotar las fuerzas gubernamentales en 1860, el general les ofreció protección a los indios.

Actualmente la Ley 89 de 1890 garantiza el dominio comunal sobre la tierra, mediante la autoridad de los cabildos de indios. Desafortunadamente, existen leyes que contradicen la de 1890. Morales Gómez hace referencia, entre otras, a la 55 de 1905, cuyo artículo segundo dice que «la nación cede a los distritos municipales los terrenos de resguardo ubicados dentro de su jurisdicción». Y el Decreto 2117 de 1969, que en su artículo quinto del capítulo II anota: «Corresponde a la junta directiva del Incora, previa consulta al ministro de Gobierno, decretar la división de los resguardos de indígenas».

Como consecuencia de las disposiciones anteriores, en 1945 fueron extinguidos los resguardos de Guanacas, Turminá y la Laguna-Topa en el municipio de Inzá (Tierradentro). En 1970, se parcelaron los resguardos de Calderas y, por la situación de orden público, el de Araújo (Riochiquito). Los indígenas, sin embargo, no han estado de acuerdo con estas prácticas y han iniciado diligencias tendientes a reconstituir seis resguardos. Este paso ha

motivado fuerte oposición de quienes tomaron posesión de las antiguas tierras de indios. De ahí los serios conflictos que caracterizan muchas áreas del Cauca. En las 38 parcialidades restantes, los resguardos continúan vigentes.

Una de las mayores fuerzas desintegradoras de los resguardos es el sistema económico colombiano. Este gira alrededor de la propiedad individual, de suerte que discrimina contra las formas colectivas de tenencia. El estudio sobre adecuación de los planes Nacional de Alimentación y Nutrición —PAN—, y de Desarrollo Rural Integrado —DRI— a las zonas indígenas del Cauca indica cómo los nuevos programas perpetúan la práctica de exigirle al usuario una prenda de garantía por el crédito o la asistencia técnica solicitados. Este requisito pone en condiciones de inferioridad a los miembros de un resguardo. Por definición, ellos carecen de las escrituras que exigen instituciones como la Caja Agraria, y muy pocos tienen los documentos que acrediten la adjudicación que hacen los cabildos sobre los derechos a usufructuar una parcela. Adicionalmente la legislación vigente prohíbe que las tierras de resguardo se hipotequen. Por estas razones, el estudio aludido recomienda que los nuevos programas de desarrollo rural se adapten a las condiciones especiales de los resguardos. Lo contrario acarreará la desintegración del régimen comunal y limitará el beneficio de los nuevos planes.

Las presiones de la economía imperante se añaden a las de terratenientes y colonos pobres para erosionar el dominio comunal sobre la tierra. El censo de resguardos del Cauca, realizado en 1972, reveló que —con la excepción

de Tierradentro— la proporción de parcelas adjudicadas por el cabildo fluctuaba entre el 54 % y el 67 %; en ciertas áreas hasta un 37 % de las familias poseía tierra sin que necesariamente el cabildo hubiera autorizado la ocupación de los terrenos. Se halló que entre el 4 % y el 12 % de las familias ya tenían escrituras y que dentro de algunos resguardos hasta un 4 % de las familias era de aparceros y hasta un 6 % de arrendatarios.

Entre los paeces la situación se mostró menos dramática. En Tierradentro, el 80 % de las adjudicaciones aún dependen de los cabildos de indios. El porcentaje de ocupación sin injerencia del cabildo es del 4 %; el de familias con escrituras del 8 %, y el de arrendatarios no llega al 2 %. Allí, sin embargo, hay una alta proporción —7,5 %— de aparceros dentro de los resguardos.

En términos más palpables, las cifras anteriores sobre tenencia de la tierra en el Cauca indígena se traducen en que cabildos como el de Guambía ya no se reúnen para hacer una redistribución anual de derechos, sino a expedir la documentación que acredite las adjudicaciones. En Guambía ya se negocian libremente los derechos a usufructuar una parcela. Quien recibe una adjudicación puede estar seguro de disfrutarla de por vida y de transmitir el derecho a sus herederos, aun en casos en que el comunero no haya residido dentro del resguardo. Esta modalidad de tenencia, añadida a la imposibilidad de expandir el resguardo, ha convertido a Guambía en tierra de minifundistas. Allí la disponibilidad de tierra cultivable por unidad productiva bajó de 12 hectáreas que había en 1900, a tres

hectáreas en 1970. A cada unidad productiva corresponde un promedio de seis personas.

En la muestra de veredas, el estudio realizado para adecuar el PAN-DRI a las zonas indígenas del Cauca mostró que la distribución de la tierra imperante en Guambía no es atípica. Si bien hay resguardos como Tumbichucue, con un promedio de 17 hectáreas de tierra cultivable por unidad de producción, allá la calidad de la tierra es inferior y por lo tanto superior el esfuerzo requerido para hacerla producir.

Por supuesto que Tumbichucue se aproxima más que Guambía al ideal del régimen colectivo de tenencia. Allí sólo las personas mayores de 18 años, empadronadas y clasificadas como indios y miembros del resguardo, pueden aspirar a obtener del cabildo un derecho para usufructuar una parcela. Aunque la ocupación de las áreas de cultivo tiende a ser permanente, en Tumbichucue el cabildo aún se reúne periódicamente para redistribuir derechos en caso de que haya comuneros negligentes; los derechos de estas personas se transferirán a quienes demuestren ser más activos. Hasta hace tres años, cuando Sevilla Casas concluyó sus estudios sobre la economía de esa parcialidad, el cabildo aún velaba para que el trabajo comunal se aplicara a los terrenos de toda la comunidad, como la «roza del santo» y la «manga del padre». En algunas ocasiones, los productos de esas parcelas podían entregarse a los comuneros más necesitados. Cuando no, se aplicaban a las arcas de la comunidad, para contribuir en las obras públicas.

Hay quienes consideran que el resguardo es una camisa de fuerza que le impide al indio tomar parte activa dentro de

la economía moderna. Este concepto, sin embargo, tiene que ser valorado frente a la legislación que rige el funcionamiento de las parcialidades, a la situación económica de los comuneros y a las aspiraciones de los propios indios. Extinguir los resguardos significaría otorgarles a los comuneros escrituras que comprobaran el dominio individual sobre la tierra. Colocados en la posición de propietarios privados, los indios tendrían que hacerle frente al pago del impuesto predial y demás impuestos de los cuales están exentos por la legislación vigente. Pagar esas obligaciones con el Estado implicaría la venta inmediata de sus tierras, por cuanto un alto porcentaje de los indígenas dispone de suelos, capital y técnicas que sólo les permiten un nivel de subsistencia; otra cantidad respetable de comuneros sólo ha comenzado recientemente a integrarse dentro del sistema monetario. Para el Cauca indio, perder la tierra equivaldría a unirse de inmediato al proletariado urbano y rural, y por lo tanto a perder la autonomía política, social y económica que ha logrado conquistar dentro del resguardo.

Considerando este último aspecto, no es de extrañar que las organizaciones políticas de los indígenas caucanos no sólo pretendan reforzar sus instituciones tradicionales, sino presionar a las agencias de desarrollo para que acomoden sus programas al funcionamiento de resguardos y cabildos. El Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC— descarta que la modernización del indio sólo pueda realizarse extinguiendo el dominio comunal sobre la tierra. Además rechaza la emigración como alternativa a las restricciones impuestas por el minifundismo. Al contrario,

considera esencial que crezcan los resguardos, recuperando tierras que la sociedad dominante les quitó mediante la violencia o valiéndose de subterfugios legales, como clasificar de «sobrantes» los bosques y demás áreas de reserva.

▪ TIERRA Y COMIDA

Los indígenas del Cauca andino, como otros indígenas y campesinos de Colombia, no conciben la tierra como un bien material susceptible de compra y venta, de acuerdo con el mercado de finca raíz, sino como la esencia de la vida. Lo anterior no es un mero capricho simbólico de las gentes. No extraña que los guambianos les hubieran sugerido a Jan Kleijn y Nina de Friedemann el título de *Tierra es vida* para la película que realizaron sobre esta etnia.

Los resguardos del Cauca andino, como las tierras de casi todos los indígenas colombianos, continúan siendo presa de grandes agricultores y ganaderos o de colonos pobres desplazados de otras áreas rurales. Comparando los estudios más recientes con los de las décadas de 1940 y 1950, se observa que los indígenas han ido perdiendo las áreas más fértiles y fáciles de cultivar, localizadas en las tierras templadas.

En Tierradentro es evidente que los indígenas tienen que invertir gran cantidad de energía para transformar los bosques de sus resguardos en tierras cultivables, debido a lo rudimentario de la tecnología. Este proceso acarrea la degradación del hábitat paez. Desafortunadamente los

indígenas no tienen muchas escogencias: seguir cultivando las tierras agotadas o emigrar.

Sevilla Casas encontró que una cantidad apreciable de las tierras cultivadas por las gentes de Tumbichucue sólo producía 125 kilogramos de maíz por hectárea. El promedio nacional, utilizando tecnologías relativamente rudimentarias, está en una tonelada de maíz por hectárea. En ese resguardo la necesidad de adquirir utensilios, herramientas y alimentos que no se producen allí ha restringido la cantidad de comida disponible por cada familia, a niveles que están por debajo de la subsistencia física. Los comerciantes blancos y mestizos inflan exageradamente los precios de los artículos que les venden a los indios y explotan su poca familiaridad con el sistema monetario.

El análisis realizado para adecuar a las zonas indígenas del Cauca el Plan Nacional de Alimentación y Nutrición y los Programas de Desarrollo Rural Integrado indica que casi a todos los resguardos estudiados les faltaban cantidades apreciables de proteínas y calorías. Además, las proporciones del fríjol y maíz consumidas no le permitían al organismo humano utilizar las proteínas vegetales. La magnitud del problema se hace mayor debido al bajísimo consumo de carne de res, cerdo y pollo, de huevos, queso y leche.

Los responsables de ese análisis investigaron el estado nutricional de una muestra representativa de parcialidades caucanas. Compararon el peso, la talla y la edad de estos niños con el peso, la talla y la edad de los niños del Cauca campesino. Hallaron que dentro de cada grupo de edad, los

niños indígenas son bastante más pequeños y flacos que los niños blancos y mestizos más pobres del Cauca, que a su vez están por debajo de los niños del resto del país.

Es increíble y por demás discriminador que algunos expertos en nutrición concluyan que los datos anteriores no son alarmantes por cuanto, según ellos, los indios heredan una talla menor que la de blancos, negros y mestizos. Tal aseveración contradice el hecho comprobado de que los colombianos han aumentado de estatura con el paso del tiempo. Los autores del estudio a que se viene aludiendo consideran que el fenómeno que han detectado sólo se puede interpretar adecuadamente estudiando cómo el ambiente está afectando el desarrollo de los indígenas. Por un lado, el peso promedio de los niños indígenas del Cauca al mes de nacidos es de 3.875 gramos, es decir 605 gramos menos que el peso promedio de otros niños colombianos de la misma edad. Por otro lado, por cada mil niños indígenas que nacen, mueren entre 200 y 267. Estas dos situaciones indican que es tan deficiente la cantidad de maíz y fríjol que consume la madre que esta carece de nutrientes para la alimentación adecuada del feto. Entonces, nace un número elevado de criaturas de peso bajo —2.600 y 2.800 gramos—. La debilidad de estos recién nacidos los hace vulnerables a los rigores de las tierras frías, donde viven los indios, y a las deficiencias higiénicas que caracterizan a muchas viviendas de esas regiones. Solamente los niños mejor nutridos sobreviven.

El retardo con que la madre introduce alimentos sólidos en la dieta infantil aclara por qué el aumento de peso

de las criaturas indígenas sobrevivientes es menor que el promedio logrado por otros niños colombianos. Mientras que los primeros aumentan 2.625 gramos durante el primer año de vida, los segundos ganan 5.030 gramos y su altura se hace mayor en un 9 %. Sevilla Casas y Alzate opinan que, en este caso, el hecho de que el niño menor de un año dependa totalmente de la leche materna resulta contraproducente, por cuanto la madre no está recibiendo las calorías y proteínas necesarias para producir leche suficiente para la buena nutrición del niño.

El mínimo acceso de los indígenas caucanos a las tierras fértiles resulta en pérdida de peso y estatura de los niños y en detrimento del bienestar y la supervivencia de las madres. La alta cifra de niños que mueren se compensa con la abundancia de nacimientos. La casi total carencia de servicios modernos de salud, añadida a la falta de higiene del medio y a los partos frecuentes, cobra muchas vidas entre las mujeres indígenas. Bayona, Sevilla Casas y Vejarano indican que en todas las etnias del Cauca escasean las mujeres mayores de 45 años, en contraste con el número de hombres de edad análoga.

▪ MINGA

Los indios del Cauca andino comen poca carne y, cuando lo hacen, es dentro del marco casi ceremonial del trabajo colectivo. La minga ha sido otro componente fundamental de las culturas indígenas del Cauca intensamente

auspiciado y defendido por los cabildos. El gobernador del cabildo guambiano debe programar y llevar a cabo mingas para celebrar la iniciación y la finalización de su cargo, la fiesta de las Ánimas y la Navidad. La obligación de costear las carnes y demás alimentos es causa de que las gentes se fijen en hombres pudientes en el momento de candidatar a alguien para el cargo.

El arraigo de la minga ha influido precisamente en que la parcialidad paez de Tumbichucue sea clasificada como una de las más tradicionales del Cauca. Allí el trabajo comunal patrocinado por los miembros del Cabildo en beneficio de los comuneros recibe el nombre de *cuēs-nmi*. Requiere planeación cuidadosa, además de la invitación oportuna para que un número alto de comuneros participe en las diferentes faenas. Estas se aplican al mantenimiento de las vías que unen al resguardo con San Andrés, Mosoco, Avirama y Calderas; a limpiar la manga donde pasta la bestia del misionero, área que en caso de emergencia puede ser empleada por los comuneros que tienen ganados, y en tercer lugar, para atender la «roza del santo». En esta parcela se cultivan productos cuya venta le asegura algún capital al cabildo y en ocasiones pueden emplearse para suplir las necesidades de personas o familias indigentes.

Además del *cuēs-nmi* también existe en Tumbichucue, como en todo el Cauca indígena, el intercambio festivo de trabajo. Allí recibe el nombre de *picy-nasa* y aún el trabajo cooperativo con la expansión festiva, cumpliendo el propósito de un rito agrario. También requiere planeación y organización anticipada, a fin de adquirir los alimentos y las

bebidas con que se agasaja a los participantes. El anfitrión es un comunero que necesita llevar a cabo determinada tarea agrícola con gran eficiencia, pero que además espera que sus invitados lo conviden a participar en las mingas que ellos organicen.

Dice Bernal Villa en su etnografía sobre los paeces:

En el ciclo productivo se realizan las siguientes mingas: para talar el monte —rocerías—; para amontonar la madera que queda después de las quemas y cortar estantillos para la cerca; para construir cercas; para efectuar siembras y deshieras.

En Calderas una minga para rocería se desarrolla en la siguiente forma:

El dueño de la minga mata una res o, más comúnmente, un cerdo. Prepara una canoa de chicha [...] varias botellas de aguardiente, una arroba de mote [maíz pelado con ceniza] y adquiere algunas libras de coca. Invita a los hombres de su preferencia. A la madrugada del día convenido para el trabajo, todos los invitados, con su herramienta al hombro, se dirigen a la casa del mingüero. Allí reciben un huevo de coca, chicha y un plato de mote con carne. A las 8 a. m., todos están trabajando. Asisten hasta treinta peones. Al lugar de trabajo llevan calabazos de chicha para beber en los descansos, que corresponden exactamente con la «botada de la mambuada». En el día realizan tres mambueadas y, por tanto, tienen tres descansos. Coinciden más o menos con las 10 a. m., 12 m. y 2 p. m. Durante estos descansos se sientan, conversan, ríen, beben chicha y luego reinician con entusiasmo el trabajo. Este lo realizan con diligencia y constancia. Nadie conversa, entonces. A las 4 p. m., abandonan el trabajo y se dirigen a la casa del mingüero, donde ya se encuentran

también sus respectivas mujeres. Todos reciben chicha y aguardiente. Luego la comida, consistente en un plato grande de madera, repleto de mote, revuelto con fríjol, arracacha, plátano y tres pedazos de carne. Como no pueden consumir todo esto, lo guardan en mochilas de fique para llevarlo a sus respectivas casas. Después de la comida, rezan invocando siempre a los familiares fenecidos del mingüero, bien sea antecesores, colaterales o descendientes. Enseguida, reciben nuevos totumos de chicha hasta que se emborrachan. Muchas veces forman bailes. En estas ocasiones no están ausentes las peleas.

▪ MINGA DE MÚSICA, COMIDA Y BEBIDA

No todas las mingas se realizan para completar un trabajo determinado. La satisfacción de reunirse y compartir alimentos y bebidas y el sentido de constituir una comunidad especial se celebra en otros contextos. El más importante de ellos es el del matrimonio. Los guambianos siempre han querido que las bodas constituyan el tema central de las películas que los muestran ante el mundo. Durante una filmación dirigida por los antropólogos Ronald y Gloria Duncan, como los indígenas no podían ofrecerles una boda de verdad, representaron una celebración con todo el colorido y la belleza de una ceremonia auténtica. Querían mostrarse bellos ante otras comunidades del mundo, y se ataviaron con las galas propias del festejo. El maestro de escuela sirvió de novio; una niña de 14 años de novia;

la madre de esta, otra señora y los respectivos esposos, de padrinos. Dice Gloria Duncan: «Querían que, sobre todo, enseñáramos la minga de música y la de comida y bebida».

El padre del novio costea todos los gastos de la celebración. Las mingas se efectúan después de una sencilla ceremonia católica que se celebra en Silvia, ya cuando los novios, sus padrinos y parientes cercanos han regresado al resguardo.

A la minga de comida pueden asistir hasta cien invitados, y los parientes del novio tratan de asegurarse de que todo el mundo se entere de la celebración. Los asistentes, hacia las nueve de la noche, reciben un plato abundante de comida, incluyendo la carne de la vaca o el cerdo sacrificado para la ocasión, café y pan.

Hacia las 11 de la noche, los novios y los padrinos salen de la casa para recibir la bendición del padre de la novia. Aún llevan los vestidos de boda: ruanas blancas con rayas azules los hombres; falda y blusa blancas y manta roja, las mujeres, que también llevan sombrero negro con bordes dorados. Terminada la bendición, la pareja regresa a la casa y se coloca, junto con los padrinos, frente a una mesa que exhibe los regalos de boda, y sobre la cual se depositan una botella de aguardiente y otra de vino, una bandeja de cigarrillos y otra de galletas. Todos los invitados son llamados a pasar; cada uno recibe dos tragos de aguardiente del padrino, del novio, de la novia y de la madrina; luego una galleta y un cigarrillo. Esta ceremonia repite otra similar que tiene lugar el mismo día en el pueblo, al salir de la iglesia y a la cual son invitados los silvianos que se hallen alrededor.

Comienza entonces la música de tambor y flauta. La gente baila animadamente hasta las tres o cinco de la madrugada, cuando el padrino llama a los novios a un cuarto separado y les imparte consejos sobre la vida matrimonial. Oídos estos, la pareja se cambia de ropas y abandona la fiesta. Días más tarde visitarán a la familia de la desposada.

Además de su eficiencia económica, la minga es algo de lo que la gente goza enormemente, y por lo tanto fortalece la unión dentro de las comunidades indígenas. No sólo el anfitrión espera ser invitado a las mingas de sus huéspedes; para todos compartir un conjunto de tareas en un ambiente jovial resulta emotivamente satisfactorio. La dificultad de minguear en los nuevos asentamientos de la tierra caliente es una de las razones por las cuales los guambianos no rompen sus vínculos con el resguardo, sino que retornan a este cada año. Desperdigados por diferentes veredas y rodeados de extraños, los guambianos tienen que aprender a contratar trabajadores.

▪ LEJOS DEL RESGUARDO

Debido al crecimiento de la población guambiana y a la usurpación de tierras por blancos y mestizos, las tres mil hectáreas del resguardo se han tornado insuficientes. Ante la gran dificultad de ampliar los límites del resguardo, los guambianos han optado por adquirir tierras lejos de Guambía, principalmente en los municipios de Piendamó, Caldono, Caloto y Morales.

La pujanza de estas nuevas labranzas guambianas ratifica la convicción de que esta cultura es una de las más maleables de América. Además de las innovaciones que los guambianos han aceptado en su atuendo, en su agricultura, en su economía y en sus relaciones políticas, desde hace cuatro lustros, cultivan con éxito café, plátano, naranja y otros productos de «lo caliente». Estas cosechas requieren enfoques y destrezas tecnológicas totalmente diferentes de las que exigen la papa, la cebolla, los ullucos y demás cultivos del resguardo.

El éxito del experimento guambiano no se limita a los aspectos materiales de la existencia. En las veredas de los municipios de Morales y Caldon, estos indígenas ocupan posiciones de liderato comunitario. Los campesinos mestizos los buscan afanosamente por su pericia agrícola y por sus conocimientos y práctica en organización comunitaria. Ocupan lugares destacados en las juntas de acción comunal de «lo caliente». Allí el compadrazgo ha dado un vuelco total: ya no son los guambianos quienes humildemente le suplican al campesino que les cargue un niño. Son los campesinos blancos y mestizos quienes sumisamente les piden a los indios ser padrinos de sus hijos.

Parece que el modo de vida guambiano resulta aleccionador para los campesinos, por su civismo y apego a la tierra y al trabajo cooperativo, que se forja por el influjo, así sea remoto, del cabildo, el resguardo y la minga. Tienen que portarse muy distinto los individuos que crecen bajo autoridades que, si bien en ocasiones no son representativas de la comunidad, sí parecen ser parcialmente

controlables por esta; sobre un suelo que no se concibe como algo que puede pasar fácilmente de una mano a otra por unos pesos, y con unos compañeros que pocas veces representan competencia y casi siempre colaboración y satisfacción emotiva. Resulta explicable entonces que el CRIC, organización que vela por los derechos indios del Cauca, apuntale su lucha en la defensa, el fortalecimiento y la mejora de los cabildos de indígenas, de los resguardos y de las formas colectivas de trabajo.

▪ MANUEL QUINTÍN LAME

Pese a la desnutrición, al lento crecimiento de las poblaciones y a la presión aniquiladora de la sociedad dominante, los indígenas caucanos siempre han irradiado gran fervor por organizarse y defender sus derechos. La combatividad indígena de los siglos XVI, XVII y XVIII se renovó y fortificó a partir de la década de 1910 con las actividades de Quintín Lame. Para entonces, este indígena comenzó a poner en tela de juicio las razones por las cuales él y los suyos tenían que descontar terraje para la hacienda. El terraje se descuenta trabajando uno o dos días a la semana para el terrateniente, con el fin de poder explotar un «encierro» o parcela localizada dentro de la hacienda. Con su cónyuge, Lame se trasladó de Paniquitá, donde vivía, a Popayán para ponerse en contacto con un abogado payanés y averiguarle acerca de los derechos de los blancos sobre las tierras americanas. Explica Castrillón Arboleda,

cómo el líder descubrió que «toda aquella comarca había sido donada por el propio rey de España, [...] “con los indios tributarios que en ella había” [...] [confirmando así] que desde aquellos [...] tiempos [...] los hombres de su raza fueron tomados como objetos que se vendían con la tierra».

Lame comenzó a leer libros de derecho; estudió los códigos y viajó a Bogotá para convencerse de que el monarca español había usurpado las tierras de los indígenas por medio de las armas, para entregárselas en encomienda a los españoles. Concluyó que «toda Colombia era baldía, sólo propiedad de los indios, pero que esto no lo reconocían los blancos que hacían las leyes. No les quedaban a los indios sino dos caminos: o rescatar sus tierras peleando, o cambiar las leyes haciéndose elegir como representantes al Congreso, a las asambleas y a los concejos municipales».

A partir de 1913 comenzó a difundir sus ideas. Aprovechando velorios y mingas y luego promoviendo encuentros. Mediante sus secretarios, comenzó a llevar su pensamiento a los terrazgueros de las haciendas próximas a Popayán. También inició la defensa de indígenas y comunidades por los abusos cometidos por los terratenientes, hasta el punto de que los cabildos de San Isidro, Puracé, Pitayó, Jambaló, Toribío y Cajibío lo nombraron jefe, representante y defensor general. Para 1914 su movimiento tenía tal fuerza que pudo llevar a cabo la toma pacífica de Paniquitá. A partir de entonces se extendió a Tierradentro.

Los paeces extendieron el rango de su influencia y los objetivos de su causa. Quienes lo habían invitado a

Tierradentro buscaban afanosamente defensa contra los extraños que estaban invadiendo los resguardos indígenas. Necesitaban un representante ante las autoridades centrales para que se respetara la autonomía y la base de subsistencia de las comunidades indígenas. Por ello, Lame viajó a Bogotá por segunda vez. Se entrevistó con los ministros de Relaciones Exteriores y de Guerra, y presentó documentos ante la Cámara de Representantes, después de haber consultado en el Archivo Nacional las cédulas reales de los resguardos del Cauca.

Para 1915 amplió aún más las metas de su programa, hasta incluir en ellas la independencia total de los cabildos indígenas de Tierradentro, que bajo su dirección formarían una «República Chiquita». Esta idea debía materializarse mediante un levantamiento general que se echó a pique por la improvisación. Lame fue capturado en Coetando, junto con sus secretarios y asistentes, entre los cuales ya figuraba un indígena del Huila.

Realmente la cárcel fortaleció el movimiento de Lame. A los pocos meses de salir, ya había realizado un ataque contra el municipio de Belalcázar en Tierradentro; se había tomado Inzá, en la misma región, y había asaltado varias haciendas cerca de Totoró y Silvia. Vehementemente continuaba proclamando el enfrentamiento de su «Gobierno Chiquito» con el «Gobierno Grande» de los blancos y persistía en denunciar la opresión a que eran sometidos los indígenas. Desafortunadamente, hizo caso a los coquetos de los políticos tradicionales, hasta creer que podría reunirse con el directorio liberal de Cajibío. Por dinero,

uno de sus integrantes notificó al gobernador del Cauca acerca de la reunión que se planeaba con Lame. El mandatario envió un destacamento de la policía, que capturó al indígena el 9 de mayo de 1917, en El Cofre.

Después de cumplir condena, trasladó su lucha al Tolima y al Huila. Viajó a Bogotá en repetidas ocasiones, hasta lograr la reintegración del resguardo de Ortega y Chapparral. Debido a la oposición de los terratenientes y las autoridades locales, las gestiones de Lame resultaron infructuosas y hasta el momento de su muerte, en 1967, esas tierras continuaban embargadas porque los indígenas no habían pagado un impuesto del cual estaban exentos por ley. Entretanto, los agricultores capitalistas sí contaban con el visto bueno de las autoridades para explotar esas tierras.

▪ EL CRIC

Tres años después de la muerte de Quintín Lame, terrajeros de El Chimán y El Credo comenzaban a luchar por no pagar terrajes y hacer que los resguardos de Guambía y Tacueyó tomaran posesión de las tierras que trabajaban, pero que hasta entonces se hallaban en manos de los terratenientes. En gran medida los indígenas de El Chimán se inspiraban en los logros de los guambianos de Las Delicias, quienes después de tomar posesión pacífica de la tierra habían adquirido sus encierros comprándole al hacendado mediante un préstamo de la Caja Agraria. Las gentes de El Chimán y El Credo consideraban que las tierras deberían

pasar a sus manos sin tener que pagar las mejoras, que existían gracias a su propio trabajo.

Los indígenas del Cauca andino realizaron una asamblea en Toribío para apoyar a los terrajeros de El Chimán y El Credo. Allí dieron los primeros pasos para constituir el Consejo Regional Indígena del Cauca. En una segunda asamblea, celebrada en septiembre de 1971, el Consejo adquirió forma más sólida y ratificó la importancia de las metas de Lame, proclamando un programa basado en los siguientes puntos:

1. Recuperación de las tierras de resguardo.
2. Ampliación de los resguardos.
3. Fortalecimiento de los cabildos indígenas.
4. Eliminación del terraje.
5. Divulgación de las leyes indígenas y exigencia de su cumplimiento.
6. Defensa de la historia, la lengua y las costumbres indígenas.
7. Formación de profesores para educar a los indígenas de acuerdo con su situación y su lengua.

Naturalmente que el CRIC es ya un movimiento que refleja la experiencia de largos años de lucha por los derechos indios, enriquecido por los años de educación formal adquirida por muchos indios. Uno de sus puntos más fuertes ha sido la búsqueda y el ofrecimiento de apoyo a otros organismos populares, incluyendo los campesinos, los sindicales, los de intelectuales y los estudiantiles. Desde sus inicios se propuso integrar a todos los indígenas del

país alrededor de algún tipo de entidad que les permitiera actuar coordinadamente y ampliar el apoyo al movimiento indígena.

Durante sus diez primeros años de funcionamiento, el CRIC ha logrado la recuperación de 30.000 hectáreas pertenecientes a antiguos resguardos y la reconstitución de cabildos indígenas en los municipios de Caldon, Santander, Miranda, Morales, Corinto y Caloto. Al mismo tiempo puso a andar más de 50 tiendas comunales y 25 empresas comunitarias, con el propósito doble de mejorar la situación económica de los indígenas y recalcar las ventajas del trabajo colectivo.

Las tácticas no violentas del CRIC le han ganado un lugar destacado a nivel internacional. Entidades prestigiosas como Cultural Survival o Survival International lo catalogan como uno de los organismos indígenas más importantes de toda América del Sur. En el plano nacional, entretanto, su efectividad y prestancia le han significado balas de asesinos a sueldo, impunidad para quienes han cometido abusos contra los indígenas y cárcel para varios de sus asesores y miembros del comité directivo.

▪ COMUNICACIONES

En Colombia, al igual que ha sucedido en otros países, instrumentos de aniquilamiento indígena, tan efectivos como los empleados en la Colonia, pasan inadvertidos incluso para personas con las mejores credenciales académicas.

Hablamos de los medios de comunicación de masas, con su capacidad de diluir la línea que separa la metáfora de la realidad.

Durante la época de las luchas caucanas de Manuel Quintín Lame, la prensa payanesa se encargó de ridiculizarlo al extremo de hacer que las reivindicaciones de su movimiento se percibieran como pretensiones increíbles y alucinadas. Los periódicos caucanos sirvieron de tribuna a los pensadores que todavía hallaban completamente justificados, loables y racionales la usurpación y el control de las tierras de los indios por parte de los blancos.

El propio Castrillón Arboleda parece no haber podido librarse de la estereotipia difundida por los medios, y termina por dibujar los rasgos de un antihéroe. En su libro sobre Manuel Quintín Lame, blancos y mestizos de cualquier clase social reciben el apelativo de don; los indígenas el de «indio» o «fulano» a secas. Las transcripciones de las grabaciones magnetofónicas de diálogos entre blancos y mestizos revelan un castellano impecable. Entretanto, los indios aparecen acribillando la gramática, la ortografía y el buen gusto. Las hazañas de Lame se clasifican como «fechorías», y cuando se habla de su ideología política, se ponen las palabras entre comillas. Pioquinta, la esposa de don Manuel, es en ese libro la única mujer que no camina; trota con pasitos cortos y sumisos detrás de su marido, llevándole códigos y memoriales.

Y ahora las cámaras, las luces y la acción televisada en las horas de mayor sintonía se han comenzado a fijar en el indio. Sólo para mostrar sus osamentas calcinadas. Por

supuesto, subrayaron la moral y la visión del mundo de los asesinos de indios, de sus defensores y de sus jueces. En ese programa de televisión se mostró a los indios cuibas sin moral y sin ideología. Sin la angustia humana por morir acribillados después de una invitación a almorzar. Sólo quedaron en el pasado.

Las pantallas y los periódicos, sin embargo, podrían llenarse con muchos de los aportes de los indígenas al país en los campos de la tecnología, la ciencia y la economía. Por ejemplo, las técnicas empleadas por los indios amazónicos para deshidratar la yuca podrían difundirse en aras de mejorar la nutrición de aquellos grupos que carecen de suficientes carbohidratos. Los medios de comunicación podrían ilustrar la forma como la ciencia moderna se ha servido de la botánica indígena para desarrollar drogas y terapias benéficas para grandes masas de población. Baste recordar el empleo de la quina contra la malaria. O podrían presentarse realizaciones tan inventivas como el sistema monetario basado en la quiripa de los Llanos Orientales, el cual facilitó la formación de complejas redes comerciales que llegaban hasta las Antillas en el siglo XVIII.

Resulta paradójico pensar que mientras las exhibiciones de orfebrería indígena del Museo del Oro le dan la vuelta al mundo, en Colombia sean bien escasas las exposiciones que enaltecen logros como los señalados arriba. Y mucho menos la vida de los artífices de las piezas espectaculares. Al respecto, el arqueólogo León Reines señala cómo en Colombia se muestran con orgullo los objetos de arte indígena, pero se esconde al indio que los elabora.

Como ruptura de este marco de discriminación, el periódico *Unidad Indígena* constituye el logro más significativo del CRIC. Este medio de comunicación masiva expresa la solidaridad india en torno a su tierra, su cultura y su futuro. Publicadas y distribuidas sin interrupción durante los últimos ocho años, las páginas de *Unidad Indígena* están llenas de fotografías y textos que muestran gentes recias, creativas y orgullosas de su cultura auténtica y de su pasado heroico.

JAI ME AROCHA RODRÍGUEZ

■ REFERENCIAS

Agradecemos la lectura crítica de este ensayo y las informaciones y sugerencias suministradas personalmente por Xochitl Herrera, Miguel Lobo-Guerrero, Ximena Pachón, Carlos Patiño, Roberto Pineda, Sergio Ramírez Lamus y Elías Sevilla Casas.

Agudelo, Carlos, 1980, «*Colombia: Represión Unmasked*», *Nacla Report on the Americas*, vol. XIV, n.º 3, págs. 41-43, Nueva York: North American Congress on Latin America. (BJAR).

Anónimo, 1980a, «Abriendo paso a nuestros derechos», *Despertar Guambiano* n.º 3, Popayán (?). (BNSF).

Anónimo, 1980b, *Gobernadores indígenas en marcha. En defensa de nuestros derechos*, Popayán (?): Consejo Regional Indígena del Cauca. (BNSF).

Anónimo, 1980c, *Reconocimiento al derecho del pueblo guambiano*, Cali: Otra Vuelta de Tuerca Editores. (BNSF).

Bayona, Alberto y Fernán Vejarano, 1976, *La población indígena de los resguardos del Cauca: algunas características demográficas*, Cali: Fundación para la Educación Superior (FES), fotocopia. (BFES).

Bayona, Alberto y Elías Sevilla Casas, 1977, *La población de la Provincia de Paez en el siglo XVIII*, Cali: Fundación para la Educación Superior, (FES), Fotocopia. (BFES).

Bernal Villa, Segundo, 1953, «La fiesta de San Juan de Calderas, Tierradentro», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. II, n.º 2, págs. 219-264, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).

— — —, 1954, «Economía de los Paez», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. III, págs. 291-367, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).

- — —, 1955, «Bases para el estudio de la organización social de los paez», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. IV, págs. 165-188, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- — —, 1978, «Paez», *Literatura de Colombia Aborigen*, Biblioteca Básica Colombiana, vol. 39, págs. 453-472, edición preparada por Hugo Nido, Bogotá: Colcultura. (BNSF).
- Bonilla, Víctor Daniel, 1978, *La lucha indígena en Jambaló*, Popayán (?): F. C. N. Editores. (BNSF).
- Cabildo de Guambía, s. f., *Primera asamblea del pueblo guambiano para proclamar nuestro derecho*, Guambía. (BNSF).
- Cabildo de la Parcialidad de Guambía, 1980, *Manifiesto guambiano*, Ibe Namuiguen y Ñimmereay Guchá Cauca. (BNSF).
- Castrillón Arboleda, Diego, 1973, *El indio Quintín Lame*, Bogotá: Ediciones Tercer Mundo. (BJAR).
- Cinep, 1981, «Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Diez años de lucha y documentos», *Controversia*, n.º 91-92, Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular. (BJAR).
- CRIC, s. f., «Nuestras luchas de ayer y de hoy», *Cartilla del CRIC* n.º I, Popayán: Consejo Regional Indígena del Cauca. (BNSF).
- DANE, 1977, *Elementos para el estudio de los resguardos indígenas del Cauca*, Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (BXP).
- Friedemann, Nina S. de, 1981, «El sexto congreso del CRIC: una década del movimiento indio en Colombia», *Nueva Frontera*, n.º 328, 20-26 de abril, Bogotá.
- Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha, 1970, *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos*, Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia, 444 págs. (Bican).
- Friedemann, Nina S. de, Juan Friede y Darío Fajardo, 1981, *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*, Bogotá: Ediciones del CIEC, 152. (BJAR).
- Hernández de Alba, Gregorio, 1949, *Nuestra gente «Namuy Misag»*. *Tierra, costumbres y creencias de los indios guambianos de Popayán*, Popayán: Universidad del Cauca, 123 págs. (Bican).

- — —, s. f., *Los indios paezes*, ms. (BRPC).
- Hoyt, Josué W., 1979, «*Colombia: Paez indians persecuted*», *Nacla Report on the Americas*, vol. XII, n.º 14, págs. 38-41, Nueva York: North American Congress on Latin America. (BJAR).
- Lame, Manuel Quintín y Reyes, Ángel, 1940?, *Datos acerca de algunos resguardos de indígenas*, ms. (BRPC).
- Long, Violeta, 1978a, *Morfología del guambiano*, Popayán: I Congreso Nacional de Antropología. (BNSF).
- — —, 1978b, *Análisis fonológico del guambiano*, Popayán: I Congreso Nacional de Antropología, 10 págs. (BNSF).
- Long, Violeta y Amanda Astudillo, 1978, *Situación de subordinación de la mujer en Guambía en relación a algunos aspectos de la producción y la cosmología*, Popayán: I Congreso Nacional de Antropología. (BNSF).
- López Méndez, Harold, 1976? *Guambía*, Bogotá: Publicaciones Especiales de Colcultura, Editorial Andes, 120 págs. (BJAR).
- Morales, Trino, 1981, «El movimiento indígena en Colombia», *Controversia* n.º 91-92, págs. 135-148, Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP. (BJAR).
- Morales Gómez, Jorge, 1979, «Vicisitudes de los resguardos en Colombia: Repaso histórico», *Universitas Humanística* n.º 10, págs. 77-88, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. (BNSF).
- — —, 1972, «Bibliografía básica de los grupos guambianos y paez», *Universitas Humanística*, n.º 3, págs. 37-38, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. (BNSF)
- Ortiz, Sutti, 1973, «*Uncertainties in peasant farming: A colombian case*», *Themes in Economic Anthropology*, Monographe n.º 46, págs. 191-228, editado por Raymond Firth, Londres: Tavistock Publications. (BJAR).
- Osorio, Óscar, 1966-1969, «La institución del compadrazgo entre los indios guambianos», *Revista Colombiana de Folclor*, vol. 4, n.º 10, págs. 136-151, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).

- — —, 1969, *El sistema de parentesco entre los indios guambianos*, Bogotá: Tesis de grado, Universidad de los Andes. (Buandes).
- — —, 1976, *Guambiano migration*, Cali: Fundación para la Educación Superior, (FES), Mimeógrafo. (BFES).
- Otero, Jesús, 1952, *Etnología caucana: estudio sobre los orígenes, vida, costumbres y dialectos de las tribus indígenas del departamento del Cauca*, Popayán: Editado por la Universidad del Cauca, 322 págs. (Bican).
- Pachón, Ximena, 1980, *Los pueblos y los cabildos indígenas: la hispanización de las culturas americanas*, Medellín: II Congreso Nacional de Antropología. (BXP).
- Pineda C., Roberto, 1980, *Los desamparados del Caguán. Crónica histórica de la Alta Amazonía colombiana en los siglos XVII y XVIII*, Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas, fotocopia. (BNSF).
- Rappaport, Joanne, 1978, *La reproducción humana y el estatus de la mujer en Guambia*, Popayán: I Congreso Nacional de Antropología. (BNSF).
- Sarasty Morera, Álvaro, 1969, *Aspectos de la economía guambiana en un resguardo indígena del Cauca*, Bogotá: Tesis de grado, Universidad de los Andes, 86 págs. (Buandes).
- Schwarz, Ronald, 1973, *Guambia an ethnography of change and stability*, Michigan: State University, Tesis de grado, 381 págs. (BJAR, BNSF).
- — —, 1976, «Hacia una antropología de la indumentaria: el caso de los guambianos», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. xx, págs. 295-334, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Sevilla Casas, Elías, 1976a, *Estudios antropológicos de Tierradentro*, Cali: Fundación para la Educación Superior, (FES), Mimeógrafo. (BFES).
- — —, 1976b, «Lame y el Cauca indígena», *Tierra, tradición y poder en Colombia: Enfoques antropológicos*, Biblioteca Básica

- Colombiana, vol. 12, págs. 85-105, edición preparada por Nina S. de Friedemann. Bogotá: Colcultura. (BNSF).
- — —, 1976c, *Atraso y desarrollo en Tierradentro*, Bogotá: Universidad de los Andes, Mimeógrafo, 275 págs. (BJAR).
- — —, 1977, *Adecuación PAN-DRI a zonas indígenas del Cauca*, Bogotá: Departamento Nacional de Planeación: Mimeógrafo, 278 págs. (BA. Alzate).
- — —, 1978a, *Economía, dominación y sobrevivencia en Tumbichucue*, Bogotá: Universidad de los Andes, fotocopia. (BESC).
- — —, 1978b, «Economía y dominación en una comunidad indígena colombiana», *Estudios Rurales Colombianos*, vol. 1, n.º 3, sept.-dic., págs. 125-165, Bogotá. (BJAR).
- Sevilla Casas, Elías, con la colaboración de Gonzalo Mejía Ospina, 1978, *Introducción a los estudios y escritos sobre Tierradentro*, Popayán: Universidad del Cauca, Departamento de Investigaciones Sociales, Facultad de Humanidades. (BFES).
- Triana, Adolfo, 1980, *Legislación indígena nacional*, Bogotá: Fundación Comunidades Colombianas (Funcol); Editorial América Latina, 432 págs. (BNSF).
- Villa Posse, Eugenia, 1969, *El campesinado latinoamericano. Los guambianos, un pueblo campesino*, Bogotá: Tesis de grado, Universidad de los Andes. (BNSF).
- — —, 1979, «Salud y enfermedad en Tierradentro», *Universitas Humanística* n.º 11, págs. 7-96. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. (BXH).

▪ PELÍCULAS

Duncan, Ronald J. y Gloria S. Duncan, 1974, *Guambianos*, 16 mm, blanco y negro, 20 minutos.

Esta película resalta el orgullo étnico de los guambianos y su capacidad de participar activamente en la economía de mercado. Muestra las características de su medio geográfico y retrata

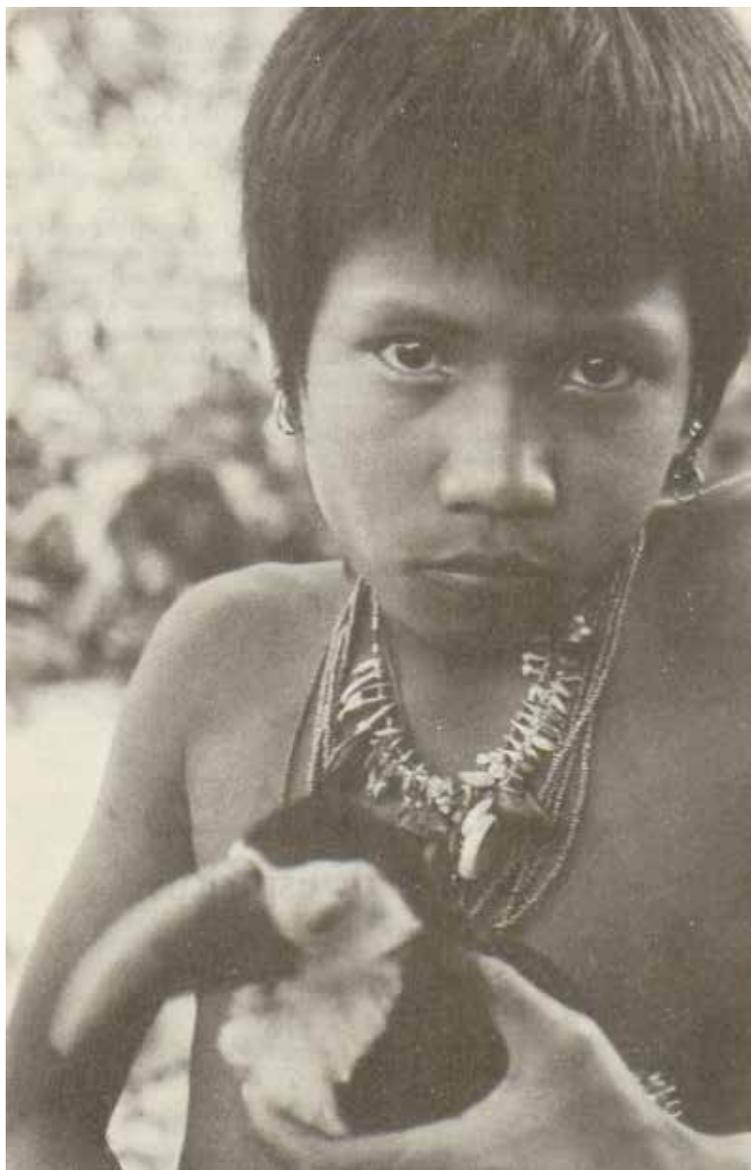
sus patrones de asentamiento y sus actividades sociales, económicas y rituales.

Kleijn, Jan (dirección) y Nina S de Friedemann. (asesoría antropológica y textos), 1974, *Tierra es vida*, Focus films, 16 mm, color, 20 minutos.

[...] La película se inicia con un diálogo del líder y artista guambiano Francisco Tumiñá Pillimué con el entonces candidato presidencial liberal Alfonso López M., a quien el indígena desea informar sobre la asfixia que enfrenta [Guambía] por falta física de tierras laborables. El candidato afirma la necesidad de una reforma agraria en beneficio de los indígenas... Se muestran aspectos del hábitat montañoso, así como de la agricultura, el transporte y la venta de productos en Silvia, la división del trabajo, la vestimenta, la ornamentación, la música, la recreación de los jóvenes, y se destaca un ceremonial de matrimonio [...] (Tomado de la reseña escrita por Iván Zagarra en Friedemann y Arocha, 1979, pág. 142).

Silva, Jorge y Martha Rodríguez, 1982, *Nuestra voz de tierra, memoria y futuro*, 16 mm, 180 min, b/n.

Silva y Rodríguez se valen de la imagen de un jinete apocalíptico que se transforma a medida que transcurre la cinta. De conquistador, llega a monstruo fantasmal, pasando por el sacoleva y el sombrero alto simbólicos del Tío Sam. La alegoría visual, tanto como el sonido de los cascos del caballo, se usan reiteradamente para que el espectador identifique escenas que retratan la forma como a los indígenas se les arrebatan sus tierras o violentan sus derechos. El lenguaje visual de esta película la deslinda del clásico documento etnográfico.



En el Atrato.
Fotografía de Nina S. de Friedemann, 1971

▪ 6. EMBEREAS, ESCULTORES DE ESPÍRITUS

*Narimabia, el jaibaná más antiguo,
antes de entrar al río sosegaba con sus cánticos
a la boa que cuidaba las aguas.
Por eso, para viajar tranquilos por los ríos,
los jaibanaes le siguen cantando a la boa.*

▪ CHOCÓ: ORO Y RÍOS DE ORO

EL CHOCÓ, EN EL LITORAL Pacífico colombiano, es húmedo y caluroso. La lluvia cae constantemente sobre sus innumerables ríos, pantanos y laberintos de corrientes. La selva, el bosque, los tambos redondos de los indios, las chozas cuadradas de los negros, los bloques de vivienda en los puertos siempre escurren la lluvia de ayer.

De norte a sur la serranía del Baudó sobre la costa y la Cordillera Occidental, con sus picos altos cubiertos de nieve, son enormes muros que separan al Chocó en grandes trechos, tanto del mar como del interior de Colombia. Dos enormes ríos —el Atrato, que lleva sus aguas al Atlántico, recibe corrientes de 150 ríos y 350 arroyos, y el San Juan, navegable en casi 300 kilómetros y que desemboca en el Pacífico— corren por el centro del Chocó. Ambos recogen el oro y el platino que arrastran las quebradas

que bajan de la Cordillera Occidental, un ramal de los Andes.

En la Colonia, un español, que empujaba cuadrillas de trabajadores negros para sacar el oro de los ríos, describió el área como un abismo de horror, montañas, ríos y tremedales. El ansia del oro en la empresa de saqueo de la conquista fue, sin embargo, más fuerte que ese horror y, pese a la hostilidad de los indígenas y la resistencia de los negros, los europeos montaron su sistema de explotación en el Chocó.

Desde el siglo XVI la fiebre del oro impulsó en los españoles el establecimiento de campamentos rústicos, sin mayor planificación, todos a lo largo de los ríos, que a su vez fueron las vías de comunicación. Al encontrar las corrientes y los depósitos de oro aluvial en los flancos orientales del Atrato y del San Juan, se acentuó el ansia de dominio sobre la población aborigen para que trabajara en la minería. Nóvita y Tadó, sobre el río San Juan, y Citará (Quibdó) y Lloró, sobre el Atrato, se convirtieron en los principales centros mineros del Chocó durante la colonia.

Sin embargo, resultaron vanos los esfuerzos de los españoles para concentrar a los indios en poblados y forzarlos a trabajar en minería. En 1586 Nóvita fue arrasado y, aunque se reconstruyó, varias veces más sufrió ataques de los indios. Estos, conocedores de la región, dueños de una organización social muy flexible, buscaron refugio lejos de las minas.

Pero de todos modos el desastre demográfico que en América ocasionaron los europeos a su llegada en el siglo

xvi también tuvo su escenario tétrico en el Chocó. Los 60.000 indígenas que había en 1660, descendieron en 1783 a 15.000, y en 1808 sólo sumaron 4.450. El problema del derrumbe demográfico, que significó pérdida de brazos para el trabajo minero, intentó solucionarlo el español con la inmigración forzada de esclavos negros procedentes del África. En 1704, Chocó contaba con 600 esclavos importados y en 1782 los negros ya representaban casi el 75 % de la población en el Chocó, de un total aproximado de 35.000, mientras los blancos constituían apenas el 2 %, y el resto los indígenas. Los blancos eran dueños o supervisores de las minas, oficiales de la Corona, curas o comerciantes, y estaban allí en su calidad de explotadores. Casi todos eran hombres y solteros. Nunca fueron colonos. A menudo contrajeron la viruela rápidamente y se mostraron susceptibles a las fiebres, una de ellas seguramente la malaria. De todos modos, los dueños de minas más ricos y poderosos nunca se quedaron en el Chocó; controlaban sus haberes desde ciudades del interior de la Nueva Granada, prefiriendo Buga, Cartago, Cali, Anserma, Popayán y aun Santa Fe de Bogotá. Además, en la época se creía firmemente que el clima cálido y húmedo del Chocó no era apto para blancos. De tal suerte que ni los sueldos altos ni el mismo oro los pudieron retener como colonos.

En la actualidad, el 84 % de la población del Chocó, con un total de 250.000 personas, desciende de los inmigrantes negros traídos para trabajar en las minas; un 8 % es indígena y el resto lo componen gentes de variados orígenes, a las que por su identificación sociocultural dominante

en Colombia puede llamárseles blancos. Ello dentro de un esquema socioétnico en el cual negros e indígenas, como grupos étnicos, ocupan las escalas inferiores en la sociedad de clases de Colombia.

Lo que estos datos significan es la sustitución violenta de la población aborigen por la proveniente y descendiente del África, fenómeno que actualmente dibuja al litoral Pacífico con un rostro de negro. Allí, no obstante, la presencia indígena trasciende la expresión de muchas vivencias culturales. Perfiles indios en los caseríos rurales y urbanos, en la minería o en la orfebrería de los puertos vibran en la vida diaria de mineros y orfebres negros.

La agricultura de roza y descomposición y la cestería para cargar y almacenar productos son técnicas adoptadas de los indígenas. Tanto como la estética ancestral emberá que ostentan las líneas nítidas de las magníficas y esbeltas canoas de ríos y esteros en las que se mueven los negros de todo el litoral Pacífico. Con todo, la presencia indígena más importante es la de los mismos indios de carne y hueso que viven en diversos territorios. Hoy en día existen dos grupos principales, conocidos como chocoes: emberaes y noanamaes.

Los emberaes, más numerosos, con unos 17.000 individuos, se hallan asentados no sólo en las cabeceras del San Juan y del Atrato y sus afluentes, sino dispersos en las cabeceras del Baudó y sus afluentes occidentales. También en enclaves en pequeños ríos a lo largo de la costa Pacífica desde el Docampadó, hasta la frontera con Panamá. En el noroeste de Antioquia viven también en varios lugares y se conocen con el nombre de katíos, y al noroeste

del departamento de Risaralda se les identifica como los chamíes. La expansión de los emberaes ha llegado hasta el departamento de Córdoba, en el río Sinú; en Panamá, a la provincia del Darién; por el sur hasta el Caquetá, cerca de Florencia, y aun hasta el Ecuador, según documentos. En Panamá, según la antropóloga Reina Torres de Arauz, la expansión de los emberaes ya ha logrado representatividad política en la Asamblea Nacional de Corregimientos.

Los noanamaes, por su parte, ascienden actualmente a unos 3.000 y tienen núcleos en el Medio y Bajo San Juan y afluentes como Calima, Munguidó y Docordó entre otros. Además, se han asentado a orillas del río Micay, en el departamento del Cauca, y también han llegado a la provincia del Darién en Panamá, en las riberas del río Sambú. Sus patrones de dispersión territorial, al igual que muchos rasgos de su vida en general, muestran trazos similares a los de los emberaes.

El entronque de su idioma ha sido durante muchos años tema de discusión de los lingüistas. Paul Rivet señaló que tanto el emberá como el noanamá pertenecen a la familia caribe, en tanto que Greenberg y Loukotka los consideran parte de la familia macro-chibcha. Otros, como Loewen, los han clasificado dentro de la familia chocó, en la cual tan sólo el emberá consta de nueve dialectos. Esta disparidad de opinión denota al menos la carencia de suficientes estudios, no solamente lingüísticos sino de historia cultural. Una estrategia para dilucidar el problema lingüístico consistiría en la aplicación del método comparativo para comprobar la hipótesis formulada por

Reichel-Dolmatoff en 1960 sobre la procedencia amazónica de emberaes y noanamaes.

▪ LA DISPUTA POR EL ORO

Ya en 1511 los españoles sabían que en el Chocó había oro. Los expedicionarios abundaron. Por el norte entraron navegando el Atrato y desde Antioquia vinieron por tierra, a través del valle de Urrao. Desde el sur los puntos de partida fueron Popayán, Cali o Cartago por entre brechas de la Cordillera Occidental. Desde Buenaventura, el puerto que Pascual de Andagoya inició en 1536, los expedicionarios se dirigieron al mismo río San Juan. Pero los frutos no fueron halagüeños. La hostilidad de los indígenas, lo tupido de la selva, las nubes de insectos y la escasez de comida marcaron el fracaso de muchos exploradores durante décadas.

En 1624 el gobernador Valenzuela Fajardo, de Popayán, adoptó una estrategia diferente, dice el historiador William Sharp. En vista de que las armas y las armaduras de acero españolas no daban resultado, la apertura conquistadora se encomendó a frailes trajeados de negro y carmelita equipados con crucifijos de madera para que se enfrentaran con las flechas envenenadas de los indígenas. Así lo hicieron y un par de jesuitas se fueron al río San Juan entre los noanamaes, donde trabajaron como diez años iniciando las *reducciones* de indios. Estas noticias llegaron tanto a Cartagena como a Antioquia. Entonces,

los curas franciscanos también se animaron. En 1648 fray Matías Abad, que estaba en Cartagena, viajó al Chocó y aunque alcanzó a escribir cartas y un diario contando cómo la región era una de las más ricas del mundo, sólo duró vivo allí un año. Ello no obstó para que los franciscanos siguieran interesados en la región y obtuvieran permiso de la Corona para instalar reducciones de indios en las riberas del Atrato.

De esta manera quedó instaurada la rivalidad entre las provincias de Popayán con sus jesuitas en el San Juan y la de Antioquia con sus franciscanos en el Atrato. Ambos misioneros sirvieron de puntas de lanza a la conquista del oro, al poder político y al dominio económico del Chocó.

En 1690 los primeros españoles independientes buscadores de oro llegaron al Chocó con reducidas cuadrillas de esclavos negros. Algunos por su cuenta y riesgo también empezaron a forzar a los indios a trabajar desmesuradamente en las minas. Estos reaccionaron no solamente emprendiendo la huida, sino en ocasiones uniéndose en rebelión a los esclavos negros para destruir los campamentos y los trabajos mineros. Para mantener el orden, los gobernadores de Antioquia enviaban soldados. Las milicias españolas lograban devolver algunos indios a las reducciones, en tanto que los negros eran ahorcados.

Sven-Erik Isacson, refiriéndose a la estrategia de los españoles para reunir indios durante la Colonia, anota cómo las tácticas españolas para fundar pueblos en el Alto Atrato consistieron en derribar primero las casas indígenas para obligar a sus moradores a buscar refugio temporal, y

después talar las rozas y los platanares a fin de forzar a los indios a quedarse en el pueblo, bajo el control político y religioso de los colonizadores. En un comienzo, las reacciones de los indígenas fueron de protesta, indignación y violencia hasta el punto de quemar y abandonar Citará (Quibdó) en 1684.

Con el tiempo, las reacciones se hicieron menos airadas, pero el forcejeo continuó y los indios siguieron su política de dispersión. Los españoles, en su empeño por reunirlos, no cesaron nunca en la fundación de pueblos. Capturaban y devolvían a los indios fugitivos a sus sitios de reducción. En otros casos mezclaban a distintos indios «cimarrones» y con ellos trataban de iniciar más poblados. Ese fue el caso de Murri en 1711, que fundaron con indios huidos de Quibdó, Lloró, Bebará y Tadó.

Aquellos que fueron sometidos ejecutaron trabajo agrícola y proveyeron el alimento de los negros en las minas. Además, trabajaron como cargueros y bogas en el arrastradero de San Pablo, istmo situado entre el Alto Atrato y San Juan, y a través de la cordillera; también participaron en la construcción de iglesias y casas. Aunque por esta época empezó a hablarse de un Chocó «pacificado», hubo también de reconocerse el fracaso de la cristianización.

Pero la disputa de los españoles por el dominio total del Chocó no había terminado. Era el año 1679 y la época próspera de bucaneros y otros piratas en el Caribe. Unos trescientos piratas bien armados y con provisiones arriaron sus barcos a las costas del Darién. Entre ellos los conocidos capitanes ingleses John Coxon y John Cooke,

que se lanzaron a navegar por el Atrato y llegaron a Quibdó. Su ambición de oro tenía claras dimensiones. Cada uno desembarcó con un enorme baúl, para llevarse una enorme sorpresa. No había tanto metal disponible en el momento. Pero la aventura marcó el despegue de más piratas, quienes, encontrándose en las bocas del Atrato, hicieron tratos con los kunas del Darién para invadir el territorio.

No fueron sólo amenazas. En 1702 los ingleses, aprovechando la enemistad de los emberaes y noanamaes con los kunas, se aliaron con estos últimos para intentar tomar posesión de territorios, enfrentándose con los españoles y cuadrillas de noanamaes, en la boca del río Bebará. En la batalla murió un apreciable número de kunas, y los ingleses perdieron hombres, botes, canoas y provisiones. Pero estos no cedieron en su interés por el oro. Se asentaron y establecieron intercambios con los kunas, iniciando el comercio de mercancías y esclavos negros a cambio de oro de contrabando procedente del Chocó.

▪ PRESENCIA INDÍGENA EN CHOCÓ

A la vuelta de trescientos años, después que las autoridades españolas consideraron a los indios «pacificados», luego de haber utilizado negros esclavos para explotar las minas de oro, y de haber sustituido el rostro indígena del Chocó por el del negro, cualquiera puede preguntarse cómo fue posible que los emberaes y noanamaes llegaran hasta nuestros días.

Algunas de estas preguntas pueden contestarse examinando las maneras como el indígena se ha desenvuelto en el forcejeo interétnico que ha enmarcado el transcurrir del Chocó desde el siglo XVI y en el cual el indio no ha dejado de participar. El forcejeo interétnico no ha sido otra cosa que el proceso de alianza, fricción o enfrentamiento en el cual tanto indígenas como negros han tenido que boyar para hacer frente al blanco y a su dominio de pólvora, cruces evangelizadoras e intereses mercantiles.

El forcejeo vino a agudizarse a mediados del siglo XIX, cuando a los esclavos negros que aún no habían comprado su libertad y no habían sido manumitidos se les declaró libres legalmente. Entonces abandonaron las minas de los antiguos amos y se internaron en el bosque tropical en busca de minas y tierras. Consecuentemente, ejercieron presión sobre el hábitat de los indios.

A partir de este momento las transacciones interétnicas de indios, negros y blancos han sido intensas. Para el indio, tanto el negro como el blanco significan, por un lado, la inminencia del mal, y por el otro una puerta hacia la supervivencia. En el forcejeo, la estrategia del indio ha consistido en el uso de tácticas y destrezas que se acomodan al juego de semejante dualidad vital.

Una de sus tácticas se basa en el compadrazgo. Cuando el negro se convierte en intermediario comercial de los productos del indio, este generalmente se vuelve también su compadre y lleva al puerto las pieles de animales, los cerdos y las gallinas, las cestas, las canoas y algunos frutos agrícolas. Pero cuando el indio está cerca del centro comercial

y él mismo le puede vender sus productos al comerciante blanco, este termina siendo compadre del indio.

Otra de sus tácticas es el jaibanismo, que desempeña un papel importante en el juego de todas estas relaciones. Siendo un intrincado sistema de creencias, conocimientos y ritos de control del mundo natural y de un mundo de espíritus y fenómenos vitales, remedia no solamente problemas de salud sino también otras situaciones. El *jaibaná*, su oficiante, tiene la facultad de hacer el bien y el mal principalmente por medio de su sabiduría, diálogo y manejo de los espíritus.

El jaibanismo permea así la vida interna de los indígenas y ha llegado a constituirse en un lenguaje entre indios, negros y blancos. El indio modela por medio del jaibanismo sus relaciones con los otros indios, con la tierra, los ríos, los animales y el mundo sobrenatural. Los negros, por su parte, le temen a este poder y, dentro de sus propias estrategias de participación en el forcejeo interétnico, han intentado aprender a manejarlo y han elaborado sus propios poderes. Así, el indio le teme profundamente al mal de ojo del negro, en tanto que al negro lo atemorizan los espíritus de las enfermedades que maneja el jaibaná.

En una fase del forcejeo interétnico, han sido las tradiciones europeas las que se han asentado en las narraciones de los indios.

Muchas están pobladas con temas sobre el drama cristiano de la crucifixión o el mito católico de la creación del mundo y Adán y Eva por un dios todopoderoso. Pero asimismo, la literatura indígena les ha concedido papeles

importantes a hombres y animales en cuentos que trascienden innegables influencias africanas.

Otras respuestas en relación con la presencia indígena empiezan también a articularse. Ello a través de enfoques específicos de la historia del Chocó y estudios de la vida contemporánea de los indígenas en un contexto nacional. El trabajo de George Stipek sobre la organización social y el *chapakau* o, técnicamente, el *kindred* de los emberaes y sus patrones de asentamiento disperso y adaptación económica presentan líneas al respecto.

▪ EL CHAPAKAU DE LOS EMBERAES

En el Chocó, tanto indígenas como negros tuvieron que afrontar durante años el embate explotador de la Conquista, de la Colonia y de la República. Recursos naturales como el oro, el platino, las maderas, la tagua, el caucho y los brazos trabajadores fueron el botín y siguen siendo el interés de la sociedad dominante. Indígenas y negros trabajaron al menos por un tiempo en los centros coloniales, tanto que la tecnología minera actual de los negros es la misma que tenían los indígenas a la llegada de los españoles. Claro que, en un momento dado, el peso del trabajo recayó completamente sobre los hombros de los negros.

No obstante el gran número de indígenas que huyeron, hubo suficientes que no pudieron hacerlo y llevaron la responsabilidad de cultivar y proveer el alimento para los trabajadores negros. Todo esto en medio de la tragedia

demográfica en la cual los indios que sucumbían eran reemplazados por negros. Y cuando estos se agotaban eran sustituidos por más hombres comprados en Cartagena o introducidos de contrabando por el Darién, Riohacha, Santa Marta y Tolú, en el Atlántico, y por el Pacífico a través de Buenaventura, Chirambirá, Gorgona y Barbacoas.

En este tráfico, comprando su libertad con trabajo extra, obteniéndola por manumisión y finalmente a través de la abolición legal de la esclavitud, los negros mineros elaboraron una organización social con base en grupos de parientes, conocida con el nombre de «troncos». La organización social de los indígenas, por su parte, también debió sufrir profundamente. Pero es posible que aun así hubiera influido en la organización de los negros, habida cuenta de que la presencia indígena aparece tan fuertemente dibujada en su vida material.

Por ello, a comienzos de la década de 1970, el encuentro de troncos llamados ramajes en terminología antropológica, entre los mineros del litoral Pacífico, me provocó bastantes preguntas. ¿Existiría alguna relación entre esos troncos y la organización de los chocoes?

El tronco, conforme se encuentra entre los mineros, es un grupo de parientes que viven en caseríos a lo largo de ríos auríferos. Los mineros invocan ser descendientes de un antepasado común que años atrás se asentó allí y originó la parentela actual. Este origen les da derecho a trabajar en una mina de oro, a vivir en el caserío y a tener una chagra o parcela de cultivos. ¿Pero fue esta una creación independiente en el litoral Pacífico? Claro que los

troncos hasta ahora se han encontrado solamente entre los mineros.

Pero hay que mencionar que, mientras Norman Whitten en 1965 encontró que en puertos urbanos del litoral Pacífico muchos negros que habían emigrado del bosque organizaban su vida alrededor de parentelas o *kindreds*, en 1961 Louis Faron también había localizado *kindreds* entre emberaes del Darién en Panamá.

En 1976 los interrogantes se irguieron con más fuerza. Particularmente cuando Stipek, después de viajar solo mes tras mes sobre las aguas de uno y otro río, en una canoa de cinco metros de larga y con motor fuera de borda de cinco caballos, llegó a la universidad con la noticia de que los emberaes en el Chocó tenían *chapakau*, o sea *kindreds*. Es decir, se organizaban en parentelas con la estructura de las descritas por Whitten, tal como existían entre negros en los puertos.

El *kindreds*, conforme se encuentra en Chocó entre los indígenas, es un grupo de parientes que, para asentarse en las riberas de un río, invoca el hecho y el derecho de hallarse viviendo allí un primo hermano. O sea un *chapakau* en el idioma emberá. Varios primos hermanos de ese *chapakau* y su grupo doméstico forman la parentela que habita en tambos dispersos en las riberas de este o del otro río.

El interés por comparar el surgimiento de los ramajes y los *kindreds* entre negros y el de los *kindreds* entre los indígenas y las posibles influencias de la organización de los unos sobre los otros en el litoral Pacífico es comprensible. Particularmente si se tiene en cuenta que estamos

contemplando un mismo horizonte ecológico en un escenario sociohistórico similar.

Es posible, claro, que la ansiedad frente a la necesidad de este conocimiento pueda parecer fútil a algunos. Para otros, sin embargo, es tan extraordinario como poder acercarse al crisol en el instante en que se realiza un acto de creación único.

Es intentar palpar algo del fenómeno humano.

▪ TRONCOS Y *CHAPAKAUS* EN EL BOSQUE HÚMEDO

Ahora bien, si confrontamos el tronco de los negros y el *chapakau* de los indígenas y examinamos con detenimiento sus funciones, vemos que ambas elaboraciones sociales son respuestas adaptativas de supervivencia de dos grupos étnicos a un mismo ambiente socioecológico. Para dar un ejemplo, tanto hombres como mujeres tienen que buscar sus esposas y sus maridos por fuera del *chapakau* y del tronco. De esta manera se facilita no solamente una gran movilidad de los individuos en lo que hace a cambio de residencia y lugar de trabajo, sino, además, la solución a problemas de sobreexplotación del terreno agrícola o de agotamiento del oro en las minas. Todo ello sin traumas socioeconómicos y fluidamente por entre las redes de las parentelas.

A estas alturas, es posible que surja la pregunta sobre cuáles han sido las respuestas adaptativas del blanco durante

su vida en el Chocó. Baste mirar la historia y el presente demográfico del Chocó para darse cuenta de que el blanco no ha vivido en la región como colono. El blanco ha ido como representante del poder colonial o republicano o en desempeño de un cargo oficial. Pero en el marco de la sociedad de clases en Colombia, estos blancos, que actualmente son genética y culturalmente mezclados, viven en los puertos urbanizados y representan y ejercen el poder de la clase dominante. En estas condiciones, ¿podemos hablar de estrategias de supervivencia del blanco comparables a las elaboradas por indios y negros en la profundidad de la historia y del tiempo?

Los emberaes viven de sus huertos sobre las riberas de los ríos, que se enriquecen cuando las aguas se desbordan periódicamente. Cultivan plátano, bananos y caña de azúcar para su subsistencia básica. Siembran el maíz, la yuca y el ñame en el bosque. Tienen también frutales como chontaduro, aguacate, árbol del pan, lima, guamo, papayas y otras como lulos, ají y jagua, cuya fruta rallada sirve para pintura corporal. Además, cultivan una cantidad admirable de hierbas medicinales que crecen en canastos colocados sobre plataformas cerca de los tambos. Complementan su alimentación con caza y pesca. La agricultura de los negros se ajusta a la misma descripción y al sistema de tumba y descomposición que ambos grupos practican. Los indígenas venden plátanos, bananos, gallinas, cerdos, canoas y cestas, y con el dinero de esas ventas compran hachas y machetes, perros y pólvora para la cacería; máscaras de buceo y otros aparejos para la pesca. Los mineros negros usan el polvo de oro como producto de intercambio.

Los indígenas que se desenvuelven en lo que Stipek llama el ciclo de desarrollo ribereño han adaptado el *chapakau* a ese ciclo con el número de habitantes que vive en cada río, a la intensidad de sus cultivos y a las presiones territoriales que han sufrido durante ya tantos años. Cuando la producción disminuye a causa del agotamiento del suelo, como sucedió hace un tiempo en los ríos Panguí y Juanchiradó, las gentes empiezan a marcharse. El ciclo ribereño ha terminado.

Pero cambiar de residencia de un río a otro no es sencillo. En primer lugar, cuando la productividad del río empieza a decaer, sus habitantes generan gran ansiedad y, por supuesto, tratan de encontrar respuestas al fenómeno. Generalmente estas situaciones desembocan en hostilidad, recelos y temores. Frecuentemente se culpa a un jaibaná y su mal proceder. Ahí es cuando los buenos oficios de otro jaibaná son necesarios en un momento opresivo, cuando parecería como si los espíritus y monstruos que pueblan el hábitat emberá estuvieran de acuerdo con unas gentes y en contra de otras. Y en casos como el del río Buey, a juzgar por los hechos, no hubo poder de jaibaná que contrarrestara el del otro.

De orillas del río Buey hace veinte años todos los habitantes se marcharon. Hace doce años, en el mismo río, volvió a iniciarse otro ciclo ribereño cuando un indígena que había nacido allí regresó y sus primos hermanos o *chapakaus* paulatinamente empezaron a instalarse en la ribera invocando el parentesco. Venían de otros ríos donde la producción empezaba a decaer.

Todo el ciclo ribereño, sin embargo, se había desarrollado en un escenario donde los espíritus y un jaibaná desplegaron tal actividad que se desparramó la sospecha de que todos en el río Buey morirían si no abandonaban el lugar. Nueve años después, cuando el jaibaná murió, las parentelas regresaron y las riberas ya habían recuperado su fertilidad.

▪ LA INCREÍBLE HISTORIA DE UNAS TIERRAS «BALDÍAS»

En los últimos años la presión territorial que sufren los indígenas del Chocó ha sido abrumadora. La extensión de terrenos en los cuales se pueden movilizar sigue encojiéndose a causa de actividades de la sociedad dominante en materia de prospección de petróleo, trabajos hidroeléctricos, explotación de maderas y de oro y platino, y construcción de algunas vías carretables.

Hasta hace pocos años oficialmente los terrenos del Chocó se consideraban en gran parte «baldíos», es decir desocupados, y por ende de propiedad del Estado. Tanto, que cualquiera podía registrar para sí una extensión de tierra, especialmente después de haber vivido cinco años en ella. Aquí, naturalmente, surge la gran incoherencia en relación con indígenas y negros. A los primeros, cuyos antepasados se asentaron hace por lo menos quinientos años en esos terrenos, el Estado los pretermitió en su calidad de

pobladores seculares de la zona. A los negros los colocó en la absurda categoría de colonos en tierras baldías con un asentamiento que en algunos casos llega a los 150 años.

Este tratamiento social, económico y de derechos ciudadanos puede enmarcarse fácilmente en un panorama de ignorancia profunda, respecto a la historia del Chocó, por parte de todos los funcionarios gubernamentales de distintas épocas. Pero, desde otro ángulo, si se acepta que los tales oficiales han conocido mal que bien su historia patria, tendría que llegarse a una conclusión no menos grave que la primera. Ella sería que en el Chocó la sociedad dominante nacional y regional ha ejercido una profunda discriminación contra indígenas y negros en su propio territorio.

Así se explica cómo durante años, y apoyándose en la existencia de «terrenos baldíos», el Estado, que ha reclamado para sí el subsuelo de ríos y tierras ricas en oro y platino, el suelo de zonas madereras y los bosques de mangle, los haya entregado en concesiones de explotación y ganancia a empresas privadas nacionales y multinacionales.

Resultado de esta política ha sido que tanto indígenas como negros han quedado flotando en su propio bosque, al albur de sus alternativas de subsistencia, encarando con frecuencia el desalojo de sus áreas de asentamiento.

Los problemas generados por concesiones, explotaciones y exploraciones de recursos naturales estimularon últimamente el trazo por el Incora de unas reservas de tierra para indígenas. Esta acción gubernamental señala ahora la delimitación de lo que serían islas para indios en medio del bosque húmedo tropical, cuyas provisiones

sobre crecimiento de población y agotamiento de suelo no se conocen aún. La opinión de Stipek acerca de las consecuencias de estas reservas en la vida socioeconómica de los emberaes es pesimista. Particularmente, teniendo en cuenta su asentamiento disperso como mecanismo de adaptación a las condiciones ecológicas de los ríos y el *chapakau* como una respuesta de organización social, la reserva aparecería entonces como un cerco a la vida.

No obstante, vale aquí mencionar la experiencia socio-histórica de los mineros del oro en el litoral Pacífico frente a su situación de isla en el bosque tropical. Recogidos en minas y terrenos demarcados en gran parte por la sociedad dominante, los negros han elaborado respuestas adaptativas de aprovechamiento de los recursos naturales y de organización social como son los troncos, a los cuales ya se ha hecho referencia aquí mismo. Así las cosas, yo no comparto el pesimismo de Stipek. Antes bien, anticipo la dinámica creativa de los indígenas y la elaboración de respuestas adaptativas al nuevo reto que las reservas le proponen a su supervivencia.

Ahora bien, si durante años para el Gobierno estas tierras han sido «baldías», para los indígenas el Chocó siempre ha estado poblado de espíritus y almas que vagan por la selva. Así lo afirman no solamente los indios sino también los negros. Y los espíritus son benignos y malignos. Hay espíritus de animales de presa y espíritus de animales del mar. Espíritus dueños de tropas de espíritus y espíritus de los árboles. Espíritus de monstruos de oro y espíritus de animales de oro que salen de los ríos.

▪ JAIBANISMO: OFICIANTES Y PROTAGONISTAS

Tanto entre los indígenas como entre los negros del litoral Pacífico, el jaibanismo aproxima no solamente la salud y la enfermedad, sino muchas otras situaciones. El jaibaná, por su parte, es el hombre o la mujer que tiene el poder de conocer y manejar segmentos del mundo por conducto de los espíritus o *jais*. Es una persona a quien se admira cuando soluciona problemas, pero a quien se teme porque tiene el poder de hacer el mal en muchas formas.

Después de haber vivido muchos meses con los embebraes, Ariane Deluz, miembro del laboratorio etnológico de Claude Lévi-Strauss, en París, y quien había hecho sus estudios entre los guros de la Costa de Marfil, publicó en 1975 un artículo sobre el jaibaná Floremiro Dogirama. Cuatro años antes, Ariane y Floremiro, en un viaje del Chocó a Bogotá, me visitaron. Floremiro, quien buscaba alivio a su ceguera consultando algunos médicos de la ciudad, tuvo la ocasión de discutir problemas de enfermedad y curación con mi hermano médico Liborio Sánchez Avella. Los dos profesionales se embarcaron, durante una tarde, en uno de los diálogos más interesantes que he escuchado sobre enfermos, manera de prevenir enfermedades y cómo curarlas.

La brillantez de esa conversación la acentuó el respeto profesional con el cual cada uno discutió su saber. El jaibaná Floremiro indicaba al médico Liborio cómo localizaba el

daño que una persona tuviera dentro del cuerpo. En tanto que este le explicaba qué indicios tenía que observar para diagnosticar tal o cuál enfermedad. Ambos compararon sus curaciones y sus recetas, cuántos años había tenido que dedicar cada uno al aprendizaje y muchos otros detalles.

El jaibaná Floremiro inició su entrenamiento mucho después de haber acompañado, en 1927, al estudioso Erland Nordenskiöld por los ríos Sambú, Baudó y Docampadó. A Nordenskiöld le impresionaron enormemente las expresiones artísticas indígenas. Tan pronto llegó a Europa dictó en el Museo de Artes Decorativas de París una conferencia sobre el arte, la religión y la magia de los indios kunas y chocoes, refiriéndose a las tallas de madera, a las pinturas, a las chozas de curación chocoes así como a las pictografías kunas. En esa conferencia, Nordenskiöld dijo textualmente: «[en el Chocó] las almas de los hombres que han sido buenos durante su vida no son peligrosas y solamente asustan si uno se las encuentra por la noche. Por el contrario, aquellas almas de los malos se tornan en espíritus malos después de la muerte». Y añadió: «no sé si para los chocoes todos los espíritus fueron en otro tiempo hombres, pero una cosa es cierta, y es que existen muchos espíritus. Y son los espíritus quienes causan las enfermedades».

Roberto Pineda Giraldo y Virginia de Pineda, con base en sus estudios entre noanamaes, emberaes y katiós, confirmaron lo dicho por Nordenskiöld y Wassen, en el sentido de que la gente mala se convierte en espíritus que causan la enfermedad y la muerte. Reina Torres de Arauz, por su parte, anota que entre emberaes y noanamaes las

causas de las enfermedades están siempre relacionadas con la mala voluntad de los espíritus y que los espíritus de los animales de presa son los principales causantes de enfermedades. Así, dice, el jaibaná debe ejercer su influencia sobre estos espíritus o recurrir como mediadores a los espíritus ancestrales, que le indicarán la forma de curar el mal. De modo similar, Gerardo Reichel-Dolmatoff se refiere al tema. Por último, Ariane Deluz también afirma que «los grandes chamanes disponen de jais, que son la metamorfosis del alma que ronda alrededor del cuerpo después de la muerte y que solamente ellos, los jaibanaes, son capaces de captar».

Fue mediante la amistad de Ariane Deluz con Floremiro como este consintió en participar en la filmación de una película acerca de los emberaes, que actualmente forma parte de programas de divulgación sobre América del Sur en el Museo del Hombre, de Londres. La película precisamente enfoca una ceremonia de jaibanismo y Floremiro, dentro de su trance jaibanístico, se comunica con los espíritus de los antepasados, los jais. En efecto, su propia mujer, que estaba enferma, es uno de los protagonistas en el ritual. Floremiro, en su papel de jaibaná, llama a los espíritus buenos para que vengan a ayudarlo a espantar a los malos que han causado la enfermedad.

▪ LA INICIACIÓN: JAIBANÁ, ESPÍRITUS Y BASTONES SE PREPARAN

Ser jaibaná es distinto de ser curandero. El curandero conoce cualidades terapéuticas de las plantas, pero para curar tiene muchas veces que conseguir la ayuda del poder de un jaibaná. En otras palabras, ser curandero no implica ser jaibaná. Por el contrario, hay muchos jaibanaes que conocen las propiedades de las plantas y es así como, después de una sesión de jaibanismo, el enfermo ha de seguir ciertas prescripciones. Tomar infusión de determinadas hierbas, colocarse los emplastos, preparar el jugo de raíces, cortezas, frutos o lianas.

En el Atrato, en 1955, Juan Eulogio Córdoba, un curandero negro, informó a Rogerio Velásquez, quien recogía datos sobre medicina popular en el Chocó, que en muchos casos tenía que acudir al jai, o canto de la chicha, para curar los enfermos, especialmente cuando la enfermedad había sido causada por algún espíritu. Asimismo dice Mauricio Pardo, joven antropólogo que también conoce al jaibaná Floremiro, hay enfermedades de blancos. Estas, como tos ferina, sarampión, varicela, rubéola, solamente las pueden curar los blancos con su medicina. Desafortunadamente estos médicos son escasos en el Chocó. En 1980 Pardo gastó unas cuantas semanas yendo y viniendo de Quibdó, tratando de convencer a los doctores para que fueran a la zona del Baudó a aliviar la epidemia de tos ferina. Como de costumbre, los médicos dijeron que ya iban, pero llegaron dos

meses y medio después. Algunos indígenas no alcanzaron a esperarlos y se murieron.

Aunque Floremiro Dogirama ya tiene 70 años y está ciego, sigue siendo un jaibaná. Empezó su aprendizaje casi a la edad de 30 años. Desde muy chico oía ruidos en el monte, pero un día las voces fueron de pecaríes. Le comunicó su preocupación al abuelo paterno, Lacasuniga Dogirama, que era jaibaná.

—Vamos donde la tía Fulgencia del Baudó —le dijo el abuelo.

Fulgencia era nada menos que una de las grandes jaibanaes de ese río, y después de cantar jai, llegó a la conclusión de que Floremiro debía convertirse en jaibaná. Allí comenzó para Floremiro un periodo largo de viajes en procura de entrenamiento con maestros jaibanaes. Aprendió con noanamaes, emberaes, y también con tres chamanes ingas del Putumayo que viajaban por el Chocó.

Noche tras noche, el aprendiz ha de oír y repetir los cantos y el habla con los que se llama a estos o aquellos espíritus. Día tras día tiene que enterarse de lo bueno y lo malo de plantas y animales. Pero todo depende del maestro y del saber y poder que él le vaya a entregar por medio de un bastón y sus espíritus.

Cada maestro jaibaná es dueño de un número de bastones. Cada bastón simboliza el patrono de cierto número de espíritus. A este patrono se le conoce como el *jai-sarra*. Este jai, fuera de encarnarse en el bastón, está también dentro del jaibaná, dueño del bastón, y tiene su misma cara. De suerte que cuando un aprendiz finalmente recibe un

bastón de su maestro, este le hace entrega del jai-sarra, que puede controlar hasta 40 espíritus. Estos siempre vienen en parejas: un espíritu femenino y uno masculino. Más aún: tanto el jai-sarra como su equipo de espíritus tienen las habilidades de hacer el bien y también el mal. Claro que la entrega de un bastón de manos de un maestro no implica que este pierda su jai-sarra y equipo. Lo que probablemente sucede es un fenómeno de reproducción y, por ende, de aumento de la población de espíritus.

En una curación pueden enfrentarse el poder de un jaibaná con el de otro. Manejando uno de los espíritus de un bastón particular, un jaibaná puede colocar una mariposa dentro del pulmón de un individuo, es decir, es capaz de hacer enfermar a alguien. Otro jaibaná tiene que curar al enfermo. Entonces llama al espíritu que en uno de sus bastones él sepa se ocupe en pulmones. Con la ayuda de este espíritu, que debe ser más poderoso que aquel que plantó la mariposa, este otro jaibaná cura el enfermo extra-yéndole la mariposa incrustada en el pulmón.

▪ LOS ESPÍRITUS VIAJAN EN BARCO Y EN AVIÓN

El saber se afirma durante el entrenamiento del jaibaná, y el poder del bastón que contiene el espíritu patrono y su tropa de espíritus de animales se ejerce a la hora de extraer la enfermedad o de colocarla.

Pero antes de recibir un bastón, el aprendiz debe iniciarse.

Para ello ha de tallar un barco en madera de balso y a medida que el conocimiento avanza debe colocar sobre la cubierta, talladas en la misma madera, las efigies de los espíritus. Un barco puede tener en su cubierta entre 30 y 40 esculturas. Cada una de ellas tiene la figura de un ser humano. Algunas llevan escopetas. Otras portan macanas o garrotes. Definitivamente están ahí para participar en una batalla. Ciertos barcos, como los que se exhiben en el Museo Nacional de Colombia, en Bogotá, muestran aves en la parte superior de sus mástiles.

Si bien para la mayoría de los aprendices sus espíritus llegan en barco, en los últimos años los jais parece que viajan en avión. Dice Floremiro Dogirama que en 1945, cuando uno de sus parientes jaibanaes murió, él trató de agarrar los jais que quedaban sin maestro. Empezó a cantar y los jais, que ya venían volando bien bajito en un avión, de pronto desaparecieron. Otro jaibaná envidioso los agarró antes de que Floremiro pudiera hacerlo.

Hay también bastones que por herencia pasan de padre a hijo jaibaná o le llegan por la familia. A veces estos bastones tienen jais o tropas de espíritus inservibles para el trabajo jaibanístico, malos, traicioneros o incapaces. El jaibaná los encierra entonces en pueblos al estilo de los que habitan los blancos —dice Floremiro—. Además —añade—, ¡les nombra un alcalde para que los mantenga en cintura! Semejante tratamiento a ciertos espíritus expresa la repugnancia que los indios tienen a vivir en

pueblos y sus recuerdos traumáticos de las poblaciones coloniales.

Pero volviendo al aprendizaje del discípulo, a medida que este avanza con la guía de su maestro jaibaná, la talla del bastón toma cuerpo. La madera aconsejada es la de oquendo, que, según los emberaes, fue el primer árbol que Dios hizo. Las formas más frecuentes son figuras de seres humanos. Estos se yerguen sobre el tope del bastón, con sus piernas en flexión, los brazos pegados al cuerpo y una cabeza en la cual la nariz es prominente en la línea y agresiva en la expresión sobre el resto de la escultura. Actualmente son pocos los escultores que representan el sexo. En cuanto al rostro, son escasas las efigies con ojos. Sin embargo, el efecto de la mirada se logra con la sombra que forma la depresión de los arcos superciliares. Los labios escasamente se adivinan. La cabeza, como una totalidad, aparece casi incrustada en el cuello, al cual se une el resto del cuerpo.

Según Reina Torres de Arauz y Gerardo Reichel-Dolmatoff, estos bastones son de dos tipos. Los que tienen figuras antropomorfas, o sea imágenes de hombres, a veces combinados con representaciones de animales: un mico o un pájaro encima de la cabeza, un lagarto en la espalda. De estos, según dicen los citados estudiosos, emana el mayor poder jaibanístico. Los otros, que representan animales como culebras o lanzas con insectos, se usan principalmente con fines terapéuticos.

Las esculturas de balsa, decoradas con colores rojo y negro también por el aprendiz, generalmente se emplean

en la sesión de curación y luego se botan. Asimismo el aprendiz ha de entrenarse en la talla de su banquito de jaibaná y de las tablillas de balsa decoradas, que son elementos del equipo ritual.

Además hay representaciones antropomorfas esculpidas en el mismo tipo de madera, formando objetos que no son bastones. Estas figuras cargan sobre la espalda y en sus hombros aves o mamíferos. En algunas piezas los venados, los monos o los roedores trepan hasta la cabeza de la figura humana, le entierran las patas delanteras en la parte superior del cráneo y apoyan las traseras en la nuca. En ciertas esculturas la figura humana es más pequeña y el dominio del animal sobre el hombre se expresa de manera opresiva.

Si volvemos al forcejeo interétnico y nos situamos tanto en la estética de la creación artística como en el ejercicio del jaibanismo, surge la inquietud acerca de la influencia negro-africana en la cultura indígena. Especialmente, porque hay indicios en los bastones de madera del ritual jaibaná que exhiben semejanzas con bastones de Angola y del antiguo Congo belga, hoy Zaire. Hasta la fecha, sin embargo, todos los estudiosos de las culturas indígenas del Chocó han sido cautelosos al respecto. Hasta tal punto, que la afirmación de Henry Wassen en ese sentido, formulada en 1940, parece haber sido descartada por omisión. Y, aunque nadie ha argumentado en contra si la tesis hubiera sido aceptada, ello habría repercutido dentro de la academia antropológica y en los círculos artísticos. Con todo, la escultura de madera dura y blanda de embebraes y noanamaes y su pintura como expresión artística

del mundo indígena chocoano ha alcanzado un lugar en el arcoíris del arte colombiano. ¿Por qué razón, entonces, la opinión de Wassen se dejó congelada?

Sin duda en las redes del forcejeo interétnico en el Chocó entre indios, negros y blancos se hallan también enredados algunos científicos sociales. De lo contrario, ¿por qué admiten de magnífico grado la presencia indígena en el Chocó y en la sociedad negra de la región, en tanto que descartan con talante escuálido la posibilidad de influencias negras en el arte escultórico indígena?

▪ LA CURACIÓN: LOS ESPÍRITUS LLEGAN AL CONVITE

Un ritual de curación jaibanística puede celebrarse en la casa del jaibaná o en la del enfermo. En ambos casos el jaibaná recibe honorarios por sus oficios, ya sea en animales, dinero o productos agrícolas. De todos modos el tambo donde la ceremonia se lleve a cabo ha de someterse a preparativos especiales. Las mujeres que vivan en el tambo lo alistan desde la víspera. Lavan y perfuman el piso con agua de flores, hojas de heliotropo y hierbas aromáticas. Preparan la barbacoa de madera de balsa para que el enfermo se acueste allí. En riberas de algunos ríos donde la tradición está más preservada, se prepara chicha de maíz y se deja fermentar para la noche del jaibaná. Las mujeres se visten con *parumas* o faldas nuevas. Se pintan el torso de negro con jagua y se adornan con joyería de plata y chaquiras.

Espantan los perros y esconden las escopetas, considerados enemigos de los espíritus de los animales de presa, que llegarán como invitados al jaibaná. Y algo muy importante: retiran la escalera que conecta al tambo con el piso de la selva. Figurillas de balsa, decoradas con colores vegetales, se cuelgan del techo del tambo. La chicha se vierte en calabazos que se colocan alrededor de la barbacoa. Cuando el enfermo está listo, el jaibaná inicia el llamado de los jais, sopla su concha de caracol a manera de clarín y en dirección a la selva. Al espíritu del pecarí se lo llama entre los primeros. El pecarí es la madre de los animales de presa. Su presencia es necesaria para iniciar el ritual de la curación. El pecarí, animal terrestre, llega acompañado de pájaros del paraíso y de peces como el sábalo, el bagre y la doncella, que cantan como hombres.

El jaibaná empieza a beber chicha mezclada con *yagé* o *pildé*, el bejuco alucinógeno, y continúa su llamado insistente a los jais.

Luego inicia su canto. Sentado en su banquito agita sobre el enfermo, con la mano derecha, un manojo de hojas de palma, mientras en la izquierda sostiene los bastones rituales. Cada bastón representa 30 o 40 espíritus de animales a quienes controla un dueño o patrón, el jai-sarra, y que llegaron a su poder entregados por distintos maestros durante su aprendizaje.

—Es difícil saber si cada jai o espíritu corresponde a una enfermedad o si algunos de los invitados vienen a título de espectadores nada más —dice Ariane Deluz.

En medio de los espíritus —añade Deluz—, llegan mezclados los *Antumiás* y los *Pakorés*, espíritus malignos. Además, perros, ranas, diversos pájaros, la mayor parte de los mamíferos domesticados y salvajes, animales del mar en gran número, objetos de tipo europeo, etcétera. Como si fuera poco, los grandes chamanes o jaibanaes disponen de otros jais que son almas de muertos que ellos tuvieron la habilidad de capturar.

En todo caso, en Catrú, cuando Fernando Urbina asistió a uno de los rituales del jaibaná Angelino Tapí, este le dijo que a la luz de la vela él reconocía a cada uno de los espíritus a medida que llegaban. La invitación es a beber chicha, a dialogar con el jaibaná y a ayudarle en su oficio. Aquellos espíritus que acuden al llamado empiezan a rodear el tambo. Cerca de la medianoche el número de asistentes ya es considerable y el ritual llega a su apogeo.

El jaibaná entra en éxtasis alucinatorio estimulado también por la chicha y el pildé; agita con más vigor la hoja de palma sobre la cabeza del paciente. Chupa la parte enferma, escupe y masculla fórmulas para conjurar el daño. Exhala el humo de su cigarrillo o de su pipa sobre el enfermo. Un espíritu más poderoso que aquel que causó la enfermedad debe actuar en el momento. El jaibaná canta, succiona, frota la parte enferma con el bastón, sigue cantando, bebe más chicha, sigue bebiendo. El poder del espíritu que cura entra en acción. El jaibaná está casi extenuado. La noche avanza.

Cuando se perciben los primeros rayos de la alborada, los espíritus empiezan a retirarse, y el jaibaná los despide. Al despuntar el día el tambo está en silencio. La gente de

la casa bebe entonces el resto de la chicha que dejaron los espíritus. Las mujeres recogen todos los objetos del culto. El jaibaná duerme profundamente.

Se coloca la escalera que une al tambo con el mundo y los perros suben de nuevo.

▪ SANTOS CATÓLICOS Y ESPÍRITUS INDÍGENAS EN FORCEJEJO

Por la misma escalera que conecta a cada tambo indio con el mundo, suben los santos católicos y sus oficiantes cuando llegan en sus viajes evangelizadores. Y siempre que lo hacen se reaviva el forcejeo entre los santos católicos y los espíritus indígenas.

La película en que aparece el jaibaná Floremiro muestra también una fiesta de chicha en otro lugar del río, adonde casualmente llega el misionero Francisco de Catrú. Ya instalado en el tambo, abre su caja de elementos rituales, saca una copa dorada, un plato y la cruz de madera, e interrumpiendo la fiesta indígena inicia la misa invocando con cánticos a sus santos. Al finalizar el ritual, distribuye caramelos y bendiciones en forma de cruz sobre las cabezas de los indios. Cuando el misionero Francisco baja del tambo y emprende su camino de regreso a la misión, la fiesta de la chicha se reanuda.

Esta misión en Catrú fue fundada a finales de la década de 1930, con la táctica de siempre: un internado para niños

indígenas, una iglesia, un puesto de salud. Alrededor, los tambos que los misioneros les hicieron construir a los indios en otro intento por fundar un pueblo. Pero la estrategia de reunir indios y formar con ellos poblaciones sujetas a evangelización y a extracción de sus productos, sus tributos o mano de obra, sigue fracasando en el Chocó. Increíblemente, los misioneros, curas y oficiales del Gobierno continúan insistiendo.

—Claro que Catrú es un pueblo fantasma —dice Fernando Urbina, que estuvo allí en 1973—. Los indígenas construyeron los tambos, pero nunca han vivido en ellos —y con una sonrisa comenta que allí, al contrario de lo que generalmente ocurre entre otras gentes, ¡los indios tienen su casa en el monte y un tambo en «la ciudad»!

En Catrú, los tambos han tenido que servir como salones de clase para el internado, en vista de que las instalaciones de este son absurdas. Hechas a costos tremendos, transportando cemento, teja de zinc y ladrillo en lanchas, durante días y días, la construcción despreció la tecnología de vivienda indígena y se levantó para contradecir la cultura y el ambiente húmedo de la región. Los cajoncitos de pañete resultaron antihigiénicos y opresivos por el calor y la humedad.

La disciplina de la evangelización y una educación sobre pautas ajenas a las indígenas, junto con el rechazo al poblado artificial, dejaron a Catrú, al cabo de unos años, macilento. De allí, sin embargo, hasta hace poco seguían saliendo misioneros en viajes evangelizadores. Río arriba y río abajo, entrando a los tambos, han persistido en la búsqueda de almas y de alumnos para el internado.

Otros esfuerzos de cristianización, como la Fiesta del Indio en Quibdó, tampoco han tenido mayor éxito en el reclutamiento de almas. Esta fiesta, que se inició hace más de cuarenta años, forma parte de un complejo de ritos a los santos con la misma finalidad reduccionista, pacificadora y últimamente integracionista.

En esta fiesta, el perdedor, en términos de dignidad cultural, ha sido por muchos años el indio, ya que durante una semana se torna en objeto de «civilización» por parte de curas, comerciantes, oficiales del Gobierno, blancos y negros. Grandes cantidades de aguardiente, burlas y escarnio alrededor de un Judas blanco y una banda de música negra cumplen los objetivos. Sin embargo, cuando el indio abandona sobre la playa del Atrato las camisetas viejas que le han ofrecido los comerciantes y salta sobre la canoa rumbo a su tambo, lejos de Quibdó, lleva consigo sus almas y sus espíritus.

Los santos y los diablos católicos han optado entonces por otras alternativas y se han vestido con el ropaje de los indios para siquiera lograr entrar en sus narraciones míticas. Dios es ahora Caragabí en el mundo emberá. Vive en el cielo, que en un tiempo se comunicaba con la tierra por una escalera formada con los tallos de una bellísima planta transparente como el cristal, con peldaños hechos de flores abiertas y en botón. El diablo es ahora Antumiá, un espíritu maligno que para unos indios del río Nuquí toma indistintamente la forma de un negro, un mulato o un blanco y para otros la forma de serpiente. Siempre vive debajo del agua.

Pero, claro, un proyecto de cambio religioso en el Chocó requiere más que el uso del ropaje del contendor. Los santos católicos provienen de culturas que no surgieron en el bosque tropical, e ignoran la importancia de los animales de presa en la vida selvática. No conocen ni reconocen a los indios. La misma apariencia física de los santos y sus trajes difieren enormemente de los de los indios. En el lenguaje que hablan los representantes de estos santos, nunca les han concedido importancia a los bastones del jai-sarra, a los barcos y aviones en que viajan los espíritus indígenas, ni a los cantos con los cuales hay que invocar el espíritu del pecarí, vital para la cacería.

Los santos, después de tanto tiempo de intentar asentarse en la selva como dueños y señores, no han podido comprender que los espíritus que pueblan el Chocó tienen para los indígenas una existencia tan real como su misma vida. Desconocen que, cada vez que un maestro jaibaná entrega un bastón a un discípulo, sus espíritus correspondientes son una reproducción de los que ya tiene el maestro en su bastón. Tampoco que a la población de espíritus no la afectan las enfermedades de los blancos ni las epidemias que hacen morir a los indios. Ello, por el contrario, aumenta el número de almas que se transforman en espíritus. Así, en el forcejeo de santos católicos y espíritus indígenas, los primeros han resultado perdedores.

Roberto y Virginia de Pineda, en relación con el tema, recalcan el hecho de que la interpretación del mundo por los choques se apoya en la noción básica de la existencia de vida en ultratumba. Este concepto se sustenta, entre los

indígenas, en la creencia de que cada individuo, animal o planta posee un espíritu que permanece después de la muerte y que puede quedarse encerrado en la tumba junto al cuerpo en el que antes estuvo o puede irse a vagar lejos o dentro de los lindes de su hábitat.

Ahora bien: los espíritus, que al salir de las tumbas pueden convertirse en espíritus de venados, tigres, pecaríes o hierbas, son reclutados por los jaibanaes. El jaibaná se yergue así como intermediario entre el mundo de los humanos y el de los espíritus. En el relato que Floremiro hizo a Ariane Deluz sobre su iniciación como jaibaná aparecen elementos que conectan la mítica emberá con el jaibanismo. El bastón en esa narración aparece como una representación del jai-sarra, dueño de los espíritus de animales, aliado y también doble del jaibaná. Allí mismo se cuenta que el primer bastón fue hecho por Dios mismo con un tronco del primer árbol que él creara. De esta suerte, el bastón se torna en un lazo entre Dios y el jaibaná.

Aunque es cierto que muchos representantes de la Iglesia católica han abandonado la actitud conquistadora que generalmente prevaleció en los territorios indígenas hasta muy recientemente, también es cierto que en el Chocó la cacería de almas no ha terminado por parte de los cristianos. Pero el balance no ha sido productivo para los santos.

El Chocó sigue poblado de espíritus indígenas que rondan los bosques y las corrientes, que vigilan los tambos y viven en los ríos, en las lagunas y en los cerros, y que forman parte integral de la vida del indio. Aun en el caso de que el mundo se acabara conforme anuncian los católicos

y demás cristianos que va a suceder, los espíritus indígenas seguirían vagando. De todos modos, mientras eso no acontezca, emberaes y noanamaes continúan esculpiendo sus espíritus sobre el tronco del oquendo.

NINA S. DE FRIEDEMANN

▪ REFERENCIAS

Agradecemos la lectura crítica de este ensayo y las informaciones y sugerencias suministradas personalmente por Mauricio Pardo, Fernando Urbina, Xochitl Herrera, Miguel Lobo-Guerrero, Edgardo Cayón, Francisco Ortiz, Sergio Ramírez Lamus, Carlos Patiño y Reina Torres de Arauz.

Arango, Francisco, 1977, *Colombia. Atlas indigenista*, Bogotá: Ministerio de Gobierno. (Bidane).

Cayón A., Edgardo y Silvio Aristizábal G., 1980a, «Lista de plantas utilizadas por los indígenas chamí de Risaralda», *Cespedesia*, vol. IX, n.º 33-34 págs. 5-114, Popayán. (BEC).

Cayón A., Edgardo, 1980b, *Etnografía de los emberá-chamí de Risaralda, Colombia*, Popayán: Universidad del Cauca, xerocopia, 318 págs. (Bican, Bucauca).

Deluz, Ariane, 1975, *L'initiation d'un chamane embera. Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, n.º 39, págs. 5-12, Ginebra. (Bican).

Faron, Louis, 1962, «Marriage, residence and domestic group among the Panamanian Choco», *Ethnology*, vol. I, págs. 13-38, Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh. (BNSF).

Forero P., Luis Eduardo, 1980, «Etnobotánica de las comunidades indígenas kuna y waunaná, Chocó, Colombia», *Cespedesia*, vol. IX, n.º 33-34, págs. 115-302, Popayán. (BEC).

Friedemann, Nina S. de, 1974, *Minería, descendencia y orfebrería artesanal; litoral pacífico, Colombia*, Bogotá: Universidad Nacional, Facultad Ciencias Humanas, 101 págs. (Bican, Buant, Bunal).

Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha, 1979, *Bibliografía anotada y Directorio de Antropólogos Colombianos*, Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia, 440 págs. (Bican).

- — —, 1980, *Antropología en un proyecto de geografía histórica: poblamiento en la costa Pacífica de Colombia*, Medellín: Congreso Nacional de Geografía, 10 págs. (BNSF).
- Isacsson, Sven-Erik, 1974a, «Indios cimarrones del Chocó», *Etnografiska Museum, Arstryck* 1973, págs. 25-48, Göteborg. (Bican).
- — —, 1974b, «Fray Matías Abad y su diario de viaje por el río Atrato en 1649», *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. 61. n.º 706, págs. 457-477, Bogotá. (Bican).
- — —, 1976, «Emberá: territorio y régimen agrario de una tribu selvática bajo la dominación española», *Tierra, tradición y poder en Colombia: enfoques antropológicos*, Biblioteca Básica Colombiana, n.º 12, págs. 21-38, edición preparada por Nina S. de Friedemann, Bogotá: Colcultura. (Bican).
- Loewen, Jacob, 1960, «Dialectología de la familia lingüística chocó», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. IX, págs. 9-22, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Nordenskiöld, Erland, 1929, «*Les rapports entre l'art, la religion et la magie chez les indiens kuna et choco*», *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n. s., vol. XXI, págs. 141-158, París. (Bican).
- Pardo, Mauricio, 1980, *Transformaciones históricas en los indígenas chocó*, Medellín: II Congreso Nacional de Antropología, 32 págs. (Buant).
- — —, 1981a, *Baubidá, los emberá del alto río Baudó*, Informe de investigación, ms. 170 págs., Bogotá. (Bican).
- — —, 1981b, «Bibliografía sobre indígenas chocó», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXIII, págs. 463-528, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Pineda Giraldo, R. y Virginia Gutiérrez de Pineda, 1958, «En el mundo espiritual del indio chocó», *Miscelánea Paul Rivet, octogenario Dicata*, vol. II, págs. 435-462, México. (Bican).
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1960, «Notas etnográficas sobre los indios chocó», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. IX, págs. 73-158, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).

- Sharp, William Frederick, 1976, *Slavery on the spanish frontier. The Colombian Choco, 1680-1810*, Oklahoma: Oklahoma Press Norman, 253 págs. (BNSF).
- Stipek, George, 1975, «Relaciones interétnicas en el Chocó colombiano», *Revista Universidad de Antioquia*, n.º 193, págs. 75-81, Medellín. (Bican).
- — —, 1976, *Sociocultural responses in modernization among the Colombian Emberá*, Binhamton: Tesis de grado, 189 págs. (Bican).
- Torres de Arauz, Reina, 1962, «El chamanismo entre los indios chocoes», *Hombre y Cultura*, tomo I, n.º 1, págs. 16-43, Panamá. (Bican).
- — —, 1963, «El mundo espiritual del indio chocó», *Hombre y Cultura*, tomo I, n.º 2, págs. 22-41, Panamá. (Bican).
- — —, 1966, «La cultura chocó», *Estudio etnológico e histórico*. Panamá: Universidad de Panamá. 205 págs. (BNSF).
- Urbina, Fernando, 1977, «Un relato de los emberá», *Revista de Historia*, vol. 1. n.º 4, págs. 25-32, Bogotá. (BFU).
- — —, 1979, «La ombligada: un rito de los emberá», *Revista Javeriana*, octubre, n.º 459, págs. 349-356, Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana. (BFU, BUJ).
- Velásquez, Rogerio, 1957, «La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. VI, págs. 195-244, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Wassen, Henry, 1935, «Notes on Southern groups of Choco indians in Colombia», *Etnologiska Studier*, vol. 1, págs. 35-182, Göteborg. (Bican).
- — —, 1940, «An analogy between a South American and Oceanic myth motif and Negro influences in Darien», *Etnologiska Studier*, n.º 10, págs. 69-79, Gotemburgo. (Bican).
- West, Robert C., 1957, *The Pacific Lowlands of Colombia*, Luisiana: Louisiana State, University Studies, 278 págs. (Bican).

- — —, 1972, *La minería de aluvión en Colombia durante el periodo colonial*. Bogotá: Dirección de Divulgación Cultural, Universidad Nacional de Colombia, 140 págs. (Bunal).
- Whitten, Norman E. Jr., 1974, *Black frontiersmen. A South American case*, Cambridge, Schenkman Publishing Company, 221 págs.
- Whitten, Norman E. y Nina S. de Friedemann, 1974, «La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XVII, págs. 75-116, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).

▪ PELÍCULAS

Friedemann, Nina S. de (dirección), 1972, *La fiesta del indio en Quibdó*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 8 mm, color, 14 minutos. (Bican).

La película muestra un escenario de etnocidio cultural indígena en un territorio habitado por negros, que a la vez son manipulados por una sociedad mayor considerada blanca. Es un estudio de relaciones interétnicas.

Friedemann, Nina S. de y Ronald J Duncan. (dirección), 1974, *Guelmambí: un río de oro*, 16 mm, blanco y negro, 23 minutos. (Bican).

La película muestra la vida de mineros del oro en la selva del Pacífico. Está basada en investigación de Friedemann durante varios años, y señala la creatividad de los negros expresada en una organización social llamada técnicamente ramajes, notable porque es la primera vez que se registra entre grupos negros de América.

Moser, Brian (dirección), Ariane Deluz, (asesoría antropológica), 1970, *The end of the road*, Londres: Granada Televisión, 16 mm, color, 60 minutos. (Bican).

HEREDEROS DEL JAGUAR Y LA ANACONDA

Película realizada entre los emberaes del Chocó. Se muestra la vida y las pautas tradicionales de este grupo. Además, los problemas que afrontan en sus relaciones interétnicas con los negros y con las misiones católicas. Finalmente se esboza el futuro que espera a estos indios ante la inminente apertura de la carretera panamericana, que atravesará sus territorios.



Kunas y Molas.

Fotografía de Marianne C. de Schimpff, 1968

▪ 7. KUNAS, PARLAMENTARIOS Y POETAS

El sol y la luna kunas viajan en canoas alrededor de la tierra. El sol recostado en la proa tiene una gran serpiente enrollada en su contorno.

▪ LA POESÍA

HACE CASI QUINIENTOS AÑOS, cuando los españoles llegaron al Darién, los indios kunas corrieron a esconder sus tesoros de oro. Fue entonces cuando la laguna Tacarcuna surgió al pie del cerro del mismo nombre. La narración de este acontecimiento por el cacique segundo de Arquía es apenas una muestra minúscula de la tradición estética kuna. Sus expresiones más trascendentales se manifiestan en la literatura de sus rituales sociales, en la oratoria de los congresos que modelan su organización política y en el campo de la economía mediante la plástica del arte Mola.

Arquía es uno de los dos únicos poblados kunas que aún quedan en el golfo de Urabá en Colombia. Según las tradiciones, es el centro del mundo. Allí vivieron los primeros hombres que fueron los *tules*, ahora nombrados por los occidentales como kunas.

Alfonso Díaz Granados, cacique segundo de Arquía, fue alumno del nele Catalino Urrutia, y también discípulo

del nele de Kantule. En 1969 vivía allí, cuando les confió a Leonor Herrera y a Marianne Cardale de Schrimpff narraciones magníficas de la tradición kuna:

En los tiempos antiguos no había lagos. Había muchos neles y todo era de oro: pájaros, árboles y piedras de oro. Cuando vinieron los españoles, los *neles* o divinadores llamaron al hombre de trueno, Mara, y le dijeron: vamos a hacer lagunas para meter oro. Entonces, los truenos mandaron los rayos y estos cayeron veinte metros debajo de la tierra y así formaron las lagunas [...].

Más adelante, el cacique habló sobre el otro mundo, así:

Cuando los muertos llegan al cielo, Dios les regala a cada uno una bandera de oro.... En el cielo hay ropa de oro, aviones de oro, dantas de oro, todo de oro. Aquí tenemos que trabajar, pero allí podemos descansar porque el alma de cada animal que matamos aquí, o de cada cosa que está hecha aquí, va al cielo... Allí hay fábricas de toda clase, lo que nosotros hacemos aquí, allá lo fabrica Dios... En el cielo no hay ni pobres ni enfermedades.

En el espacio sideral, entre los kunas el barco del sol navega alrededor de la tierra, cargado de láminas lisas y brillantes como espejos dorados que iluminan en una sola dirección. En ese navío viaja el rey del sol con una enorme serpiente enrollada en su contorno y su enorme séquito. En la proa del barco se yergue un gallo que canta al amanecer y al cual le contestan todos los gallos de la tierra. Cada mañana el barco se detiene un instante para que los pasajeros-espíritus de las enfermedades se embarquen. Al

entrar a descansar el sol, el barco de la luna, que también transporta grandes láminas plateadas, colocadas en círculo, inicia su viaje y sobre la cubierta de la nave se acomodan los espíritus de las enfermedades de la noche. Estos espíritus, al igual que los que viajan en la nave del sol, desembarcan, raptan las almas de los enfermos y las transportan a los *kalus*.

Los *kalus* son edificios que, según los *kunas*, existen en ciertos lugares de la tierra, en las montañas, en el mar y donde habitan espíritus benignos, malignos o indiferentes. Son moradas de las fuerzas de la naturaleza y de la potencia vital, y es tal su importancia que sin ellos los *kunas* piensan que dejarían de existir. Hasta allí tiene que interponer sus recursos el *nele*, que es un personaje complejo, predestinado desde el momento de su nacimiento a ser profeta, sabio e historiógrafo y es el único ser que visita los *kalus*.

El *nele* es además quien diagnostica la enfermedad, gracias a su capacidad de dilucidar cuáles espíritus han raptado el alma. Pero es el *inatuledi* quien tiene que recuperar el alma del enfermo, aparte de usar su conocimiento de medicinas preparadas con plantas, pedazos de madera, segmentos de lianas y ramas espinosas, resinas, granos de cacao y piedras mágicas. Para ello se vale de la mediación de los espíritus de los *nuchus*. Estos son bastones y figurinas esculpidos en madera. Tienen forma de hombres vestidos con levita y sombrero de copa. El *inatuledi* envía entonces a los espíritus de los *nuchus* a negociar el rescate del alma en el *kalu* respectivo. Su táctica en muchas ocasiones es levantarse el sombrero debajo del cual cada espíritu de *nuchu* mantiene una reserva de humo con un olor tan

mortalmente repugnante que el secuestrador de almas casi enloquece. Entonces entrega el alma rehén.

Herrera y Schrimpff anotaron la existencia de kalus en donde se modela la naturaleza, la vida y la conducta de los hombres, la de aquellos que sirven de habitación a espíritus y la de otros kalus que tienen funciones variadas. De todos modos, el cacique segundo de Arquía les aseguró a las citadas antropólogas que él tenía informes sobre el kalu ibesaila como el más importante. Y en efecto, les mostró un dibujo del mismo. En este kalu vive *Olomageriyai*, la madre principal que ordena la concepción de los niños en las matrices de las mujeres, y que también ordena la bajada de todos los animales a la tierra.

En el kalu ibesaila viven también todos los reyes de los árboles y de las plantas, de los saínos, los pavos, las dantas, los loros y los peces. Este kalu tiene diez pisos y está rodeado de flores y banderas, de cascabeles de oro y plata. Tiene relojes y teléfonos y muchas oficinas donde se trabaja para Dios, para cuidar el mundo.

Cuando un kuna muere, los bastones de los nuchus adornados con plumas amarillas se colocan junto a la hamaca donde yace el cuerpo. De esta suerte los espíritus que regresan del kalu pueden reunirse para acompañar al difunto al reino de los muertos. El viaje se efectúa en canoa. Se cruza el río. Al otro lado está el bosque donde la arena, las piedras, los árboles y las frutas son de oro. Entonces se entra al kalu ibesaila y desde el último piso se observa al mundo por medio de un catalejo. Allí el espíritu del muerto recibe una explicación sobre la creación de la tierra y del cielo,

después de lo cual emprende viaje a otros kalus y finalmente al paraíso. Allí todo es de oro. De la misma manera que la tierra en un tiempo lejano era también de oro.

Según las tradiciones, el cerro de Tacarcuna, en el Darién, alberga muchos kalus. Asimismo hay bastantes localizados en la cordillera de Púcuru, en Panamá, y también en el río Tuira, hábitat histórico importante de los kunas.

▪ LA HISTORIA

La llegada de los kunas al archipiélago de San Blas debió de ocurrir solamente alrededor de 1850. Las 375 islas y atolones de coral en un mar límpido y brillante forman una franja arqueada de cerca de 300 kilómetros. El paisaje de manglar, las palmas de coco, la abundancia de langosta, peces y toda clase de mariscos, el clima del Caribe y la facilidad de transporte en pequeñas canoas entre una y otra isla han inducido a muchas gentes a imaginar que en San Blas o cerca de allí está el paraíso.

En la actualidad la mayoría de los 25.000 kunas que existen viven en estas islas, aunque en tierra firme panameña todavía hay grupos en los altos del río Chepo o Bayano, en las cabeceras del Chucunaque y a orillas de los ríos Paya, Púcuru y Capeti, tributarios de legendario Tuira.

Los 480 kunas que habitan en Colombia se asientan en Arquía, un poblado cerca de la frontera con Panamá, en el lado occidental del golfo de Urabá, y en Caimán Nuevo, otro pueblo sobre la margen oriental del mismo golfo. A

comienzos de este siglo, los kunas de Colombia formaban siete comunidades en Tigre, Cuqué, Cuti, Tanela, Unguía, El Tolo y Arquía, todas bajo el gobierno del jefe de El Tolo. Desgraciadamente, las enfermedades que introdujeron blancos y colonos y las presiones sobre las tierras indias arrasaron todas estas comunidades, a excepción de Arquía y Caimán Nuevo.

Así las cosas, la proporción de 25.000 kunas en Panamá frente a los de Colombia, —180 en Arquía en 1968; 300 en Caimán Nuevo en 1972— podría estimular la sugerencia de que en Colombia ya no existen kunas.

Desde tal punto de vista, la inclusión de este grupo en una publicación sobre indígenas colombianos podría parecer, si no fuera de lugar, al menos nostálgica. Sin embargo, su presencia en el panorama indio de Colombia la sustentan contextos históricos y elementos culturales que los kunas no sólo comparten con comunidades contemporáneas como los chocoes sino que, además, constituyeron parte de la historia colonial y republicana de Colombia hasta hace menos de un siglo.

Al respecto, Orlando Fals Borda en su trabajo sobre capitalismo, hacienda y poblamiento en la costa Atlántica señala la invasión de los kunas iniciada a mediados del siglo XVII que los llevó hasta la región del Sinú, en lugares que los zenúes habían habitado. Su dominio, que allí prevaleció hasta principios del siglo XIX, tuvo momentos culminantes de agresividad como el incendio de Montería en 1779. Su resistencia violenta contra los españoles obligó a estos a formar escuadras de piraguas armadas para

poder navegar el río Sinú y a enfrentar el bloqueo que en San Bernardo del Viento impidió el paso hacia el sur. En todas estas acciones, los kunas ya estaban usando armamento que habían logrado conseguir de piratas ingleses y corsarios franceses con quienes entraron en tratos desde muy temprano en su historia de contacto.

Valga mencionar, dentro del bagaje de elementos culturales compartidos, precisamente una de las expresiones estéticas notables tanto entre kunas como entre emberaes y noanamaes: las esculturas de madera que representan espíritus. Además, los barcos de emberaes y noanamaes esculpidos en madera, sobre cuyas cubiertas viajan los espíritus del bien y del mal, tienen su equivalente literario en la descripción de la luna y el sol kunas. Estos, como argonautas, viajan alrededor del mundo, en navíos plateados y dorados, con los espíritus de las enfermedades de la noche y del día.

En el campo lingüístico, por otra parte, los kunas surgen como un puente entre el chibcha de los grupos de América Central y el de los procedentes de la Sierra Nevada de Santa Marta, en Colombia, todos integrantes de la gran familia macrochibcha.

▪ LA RUTA IMPERIAL DEL ORO Y LA PLATA

De todos modos, los asentamientos kunas en los últimos cinco siglos han sido una historia de emigración hacia el

norte, desde el oriente y el sur del golfo de Urabá, donde, según David Stout, estuvieron en contacto con los indígenas katíos. Sus antiguos territorios del sur del Darién ahora están ocupados por sus sempiternos enemigos los emberaes y noanamaes, así como por grupos negros.

Naturalmente, la llegada de los españoles al Darién contribuyó al proceso migratorio. En 1510 fundaron Santa María la Antigua en el sector occidental del golfo de Urabá, que en corto tiempo se volvió el primer obispado de América, aunque decayó rápidamente con el descubrimiento del océano Pacífico y la fundación de las ciudades de Panamá y Nombre de Dios en 1519. Estas, con Portobelo, se convirtieron en el paso entre dos mundos y la ruta imperial del oro y de la plata del Perú, como también en un eje de poblamiento ístmico, mientras que el Darién y la costa Atlántica fueron echados al olvido.

Pero en el corto tiempo de quince años que duró Santa María la Antigua, los españoles adelantaron su empresa de pillaje y rapiña con sevicia, avaricia y crueldad contra los indígenas.

David Stout describe este encuentro en el Darién del siglo XVI. Los conquistadores obligaban a los caciques a entregarles su gente para que les labrara la tierra, construyera casas y trabajara en las minas, donde muchos murieron.

Los indios se defendieron del vandalismo español como verdaderos jaguares y construyeron fortificaciones a las que llamaron kalus. Sin embargo, a unos los vendieron en las Antillas y a otros se los llevaron esclavizados al Perú. Las

llamadas «cosechas» de indios y las «cabalgadas», verdaderas embestidas violentas de invasión, contribuyeron aquí, como en otros lugares del Nuevo Mundo, al despojo conquistador que se tradujo en desastre demográfico indígena.

Las actividades del paso a través del istmo, sin embargo, seguramente ocasionaron el olvido en que, durante cierto tiempo, los españoles dejaron las cuencas de los ríos Tuira, Chucunaque y Bayano. Tal vez ello favoreció los asentamientos que se dieron después en estos lugares. Es precisamente en el valle del río Tuira donde se encuentra a los kunas en el siglo XVII, después de que los cuevas habían desaparecido del lugar o su número era insignificante. Y es en este tiempo cuando el vacío demográfico del Darién empieza a disminuir con la inmigración lenta de poblaciones de habla kuna que llegan empujadas desde las riberas del Atrato.

A propósito de las tesis de autores que señalan a los kunas como descendientes de los cuevas, parece que las investigaciones que Kathleen Romoli realizó a comienzos de la década de 1970 las echaron por la borda. Cuando Romoli localizó a los kunas en el Tuira hacía medio siglo que los cuevas habían dejado de figurar en los documentos históricos. Ello significaría, entonces, que hubo ausencia de contacto kuna-cueva y que, por ende, el enlace ancestral sería inexistente.

▪ LAS MIGRACIONES Y LOS CONTACTOS

Ómar Jáen Suárez, en su estudio sobre la población del istmo de Panamá, hace resaltar dos hechos en el Darién: el aniquilamiento casi total de los aborígenes tras la llegada de los españoles, en el siglo XVI, y las migraciones de negros, chocoes y kunas que llenan el vacío demográfico darienita.

Estos dos hechos son fundamentales tanto para la historia demográfica del istmo, como para la comprensión del proceso evolutivo cultural extraordinario que han tenido los kunas, cuyo contacto intenso con gentes diversas, aunque ha significado grandes cambios culturales, no ha resultado en la desaparición de la gente kuna ni menos aún de su identidad. Por el contrario, kuna en el concierto de las naciones americanas constituye actualmente uno de los símbolos de Panamá como país. El incesante y asombroso contacto kuna con negros, indios y blancos, conquistadores, piratas, colonos y nacionales permite vislumbrar el bagaje cultural que los kunas han tenido que enfrentar, rechazar, transformar o adaptar.

En el caso de los negros, por ejemplo, se sabe que en 1513 numerosos esclavos eran desembarcados en Panamá y que en 1548 las bandas de rebeldes fugados empezaron a organizarse en palenques sobre las costas de San Blas y también en las partes altas del río Chepo o Bayano. Los rebeldes atacaban no sólo los caminos que conducían a

Portobelo y a Nombre de Dios, sino también las mismas ciudades. Aquellos que se atrincheraron en el valle del río Chepo con el liderazgo del Rey Bayano obtuvieron su libertad en 1581. De esta suerte, los kunas que se asentaron sobre el mismo río no solamente debieron contar a los negros cimarrones como vecinos sino, de una manera u otra y tarde o temprano, establecer contacto con ellos.

Sin embargo, las relaciones de kunas y negros nunca han sido cordiales. Para comenzar, la política colonial se dirigió a mantenerlos separados prohibiendo que unos vivieran en el poblado de los otros o que se concertaran uniones matrimoniales entre miembros de los dos grupos. Es claro que se trataba de desanimar cualquier tipo de alianza que de suyo pudiera amenazar el sistema dominante.

Por el contrario, los contactos de los kunas con bucaneros y otra suerte de piratas, así como con colonos escoceses y franceses, si bien generalmente con altibajos, se desarrollaron en términos cordiales. Desde la época del famoso Drake en 1570 los barcos piratas arribaron a las costas de San Blas, con intereses que nunca estuvieron enmarcados por halos misioneros religiosos. Querían llenar sus baúles y bodegas con oro de las minas y tesoros de las ciudades. Les interesaban Panamá y Portobelo. Para llegar a Panamá tenían que cruzar el istmo y necesitaban guías, comida y albergue. Los kunas recibían por estos servicios cuentas de collares, cuchillos, tijeras y espejos, y la ocasión les servía para aliarse contra un enemigo común: los españoles. No sólo eso, sino que algunos indios se entusiasmaron con

la aventura del mar y se fueron como marineros y piratas a recorrer el mundo. Es posible que no existiera un solo pirata en el Caribe y en la bahía de Panamá que no hubiera estado en trato, en contrato o en contacto con los kunas.

En 1681 llegó a las costas un barco pirata, cuya tripulación, como todas las de ese tiempo, contaba con un cirujano. Es decir, con un experto en cortar barbas y también en hacer sangrías y amputar extremidades en caso de urgencia y en el trance de guerro o piratería. El hombre se llamaba Lionel Wafer. La tripulación dejó el barco en la costa y se internó por la selva tratando de atravesar el istmo. Accidentalmente el cirujano fue herido y se vio obligado a quedarse con los kunas durante cuatro meses.

Wafer no perdió su tiempo. Estableció magnífica amistad con el jefe indio Lacenta, su esposa y sus familiares. Tomó notas y dibujó escenas de la vida cotidiana de sus nuevos amigos kunas. Y en una ocasión logró que las mujeres le pintaran el cuerpo de pies a cabeza, según la costumbre kuna. Festivamente cuenta el gusto con que las mujeres le dibujaron aves, monstruos y árboles en colores rojo, amarillo y azul.

Lo más interesante de esta experiencia es que Wafer, de regreso en Inglaterra, no solamente escribió y publicó sus notas en 1699 sino que antes de hacerlo alcanzó a suministrarle abundante información a William Patterson, quien salió en 1698 del puerto de Leith en tres buques de guerra y dos transportes con destino al Darién. Patterson intentaba establecer allí una colonia escocesa. Como si fuera poco, con tal publicación Wafer se convirtió en uno de

los «héroes» de la etnografía kuna y en la fuente bibliográfica primordial para la explicación de la evolución de la pieza más extraordinaria del traje de los kunas: la mola.

William Patterson, auxiliado por todas las informaciones de Wafer, logró que 1.200 colonos escoceses seguidos de otros 1.300 llegaran a la bahía de Anachucuna y luego a Punta Escocés. Los kunas se convirtieron no sólo en sus anfitriones, sino en sus aliados de batalla. Y fue también en este tiempo cuando los ingleses, aprovechando la enemistad de los kunas con los emberaes y noanamaes y su aversión por los españoles, en 1702 se lanzaron por el Atrato en plan de invasión.

Los españoles se vieron obligados a presentar varios frentes de batalla. En la boca del río Bebará sobre el Atrato contraatacaron a los piratas ingleses con la ayuda de indios noanamaes. A los colonos escoceses les opusieron las milicias del gobernador de Cartagena, Juan Díaz Pimienta, en varios combates, hasta llegar finalmente a un tratado de paz que obligó a los escoceses sobrevivientes a marcharse.

La experiencia francesa resultó más afortunada. Desde 1690 se inició un esfuerzo de colonización en Concepción por parte de bucaneros que venían de las Indias Occidentales, así como de colonos de la isla de Santo Domingo, muchos de ellos hugonotes, o sea calvinistas franceses. La colonización duró hasta 1757. En ese lapso no pocos se casaron con mujeres kunas y numerosos indios aprendieron a hablar francés. Además, los hijos de estos matrimonios mixtos, según dice Stout, llegaron a ocupar puestos importantes en la comunidad kuna. Naturalmente, una gama de

cambios e innovaciones empezó a cristalizar en los perfiles de su mundo marítimo, en las islas de coral, en las aguas de mariscos y en su cosmos de oro.

▪ ARTE KUNA: UN ESPEJO DEL CONTACTO

Por lo pronto vale la pena mencionar, en el campo del arte, la evolución de la mola, prenda de vestir femenina que consiste actualmente en una blusa de tela de algodón confeccionada mediante la técnica de la aplicación. Dos, tres o más piezas de tela, una sobre la otra, permiten cortar dibujos cuyos colores surgen a medida que estos se abren paso por entre los tajos del diseño, que se cosen con puntadas pequeñísimas. Los kunas usan gran variedad de nombres para las molas. La *chuchumor* dibuja una mariposa enorme, la *kurkumor* pinta un gran calabazo, la *sukumola* tiene como motivo un pez. Esto no quiere decir que haya un catálogo de temas, ni mucho menos. La creatividad es tal en el arte mola, que los cambios del mundo kuna aparecen reflejados con brillo, humor, seriedad y dramatismo. Hace unos años, cuando a la región llegaron las victrolas y los discos de música occidental, en las molas quedaron registrados. Los submarinos que en tiempos de guerra merodearon por las costas, quedaron impresos en el aplicado de las molas. Ángeles en el cielo y hombres en la luna no están ausentes del arte de la mola.

Los colores vibrantes, los diseños y el papel que la mola desempeña en la economía política de los kunas han conseguido convertirla en uno de los signos de la identidad de este pueblo dentro del mundo aborigen. La evolución de la mola data del periodo de contacto intenso con la cultura europea, ya que cuando Wafer estuvo con los kunas, todavía dibujaban pájaros, árboles y hombres sobre el rostro, el torso y el resto del cuerpo, ornamentos estos que constituían parte de su traje. Las mujeres usaban además una pieza de tela de algodón amarrada a la cintura y que les llegaba a los tobillos, pero en 1868 habían introducido en su indumentaria una especie de sencilla blusa encima de la falda larga. Otras innovaciones artísticas vendrían después.

En el ámbito del arte escultórico, la adopción del traje de levita y sombrero de copa que desde finales del siglo XVIII lucen los nuchus, es otro ejemplo de innovación. Ese traje y particularmente el sombrero de copa eran símbolo de los revolucionarios franceses al final del citado siglo, coincidiendo con la época de la colonización francesa entre los kunas.

Ahora bien, los kunas introdujeron cambios en el arte de su propio vestido y en la indumentaria de sus esculturas de madera, y si, conforme anota Lawrence Hirschfeld, el arte como un aspecto de la ideología actúa para almacenar información, tenemos una tarea de pesquisa que va más allá de la mola de las mujeres y del sombrero de copa y la levita del nuchu. Y aunque no nos lancemos tras ella en el momento, esta mención sí sirve para vislumbrar cambios como los que los kalus han tenido en la ideología del

mundo sobrenatural kuna, a medida que han ocurrido innovaciones en el mundo occidental que ha estado al alcance de los kunas.

Hace unos cuarenta años, por ejemplo, los kunas describían los kalus como edificaciones de un sólo piso, en tanto que aquellos dibujados por el cacique segundo de Arquía, hace un decenio, son complicados, tienen varios pisos, teléfonos, jardines y muchas banderas.

Aquí mismo vemos entonces la flexibilidad de los kunas y de su cultura para integrar creativamente rasgos procedentes de las culturas de contacto, de una manera que se ajusta a sus necesidades y preservando sustancialmente lo que podría llamarse el ser kuna.

▪ EL INTERCAMBIO CON EL MUNDO MATERIAL

A finales del siglo XVIII, ingleses y franceses se hallaban embarcados, en territorio kuna, nada menos que en un enredo de rivalidades por los favores de los indios. Mientras los aborígenes continuaban atacando las ciudades de los españoles, estos ejercían venganza sobre los indios. Sin embargo, muchos intentos de tratados de paz y de efectivo dominio colonial del Darién se darían a la llegada del siglo XIX. La piratería, que entretanto había disminuido, empezó a ser reemplazada por un comercio legal o de contrabando sólido en el cual, alrededor del año de

1850, participaban barcos norteamericanos y comerciantes de Cartagena, Curazao, Jamaica y Portobelo.

Con los kunas, el interés del comercio había sido la carne de manatí y de tortuga, la concha de tortuga, tagua, cacao, ipecacuana y plátanos, intercambiados por buenos rifles ingleses, pólvora, telas de algodón y brandy. El comercio de artículos se amplió y los cocos entraron a desempeñar un papel preponderante en la economía kuna.

La emigración a las islas de coral en el archipiélago de San Blas fue entonces un hecho. En las islas el ambiente era saludable y fresco. Los indios se libraban de insectos, culebras y epidemias que barrían los pueblos en el continente, y se sacudían la presión que seguían ejerciendo chocoes y negros. El auge del coco en el comercio externo proveyó la vértebra de soporte económico para el cambio de hábitat. Los kunas de San Blas se dedicaron a sembrar palmas y a comerciar con sus cocos.

Los kunas de Colombia, por el contrario, siguieron bajo presión de negros y otras gentes procedentes del Chocó y de la costa norte colombiana. Actualmente viven de sus cultivos de plátano, maíz, yuca dulce, arroz, ñame y caña de azúcar, y muy esporádicamente llevan excedentes al mercado.

La cacería, aunque disminuida, mantiene aún el ritual que obliga al hombre a comunicarse la noche anterior con el dueño de los espíritus de las pavas cantonas o del tigrillo y, por supuesto, con Dios o *Paptúmati*, que también vive en uno de los kalus, en el cerro de Tacarcuna. Así se prepara el cazador para salir a la mañana siguiente tras

de saínos, armadillos, ñeques, monos, ardillas, iguanas o aves.

La pesca, sin embargo, constituye un recurso básico entre los kunas de Colombia. En el río Arquía, en quebradas vecinas, en la Ciénaga de Unguía, en el Atrato y en el mar pescan peces, tortugas y cangrejos para el complemento de su dieta. Consecuentemente son expertos formidables en navegación marítima y fluvial. Manejan las velas, los remos, la palanca, el canaleta, el timón y sus canoas con maestría, audazmente, pero con la poesía del ritual de pesca. Antonio Gómez recuerda a este propósito cómo un pescador, en trance de faena y frente al amago de una tormenta, masticaba ajíes y escupía en dirección del peligro, en tanto que recitaba al viento así:

Vete, tormenta, no estás obrando bien. ¡Paptúmati te ordenó sacudir la naturaleza con tu fuerza, pero no debes matar a un hombre! ¡No desobedezcas y aléjate de mí o pereceré y sufrirás la ira de Paptúmati!

Pese a que los kunas de Colombia llevan una vida de subsistencia y los de Panamá viven de la producción y mercadeo de cocos, tanto los unos como los otros siguen compartiendo rasgos vitales de cultura y organización social. Por ejemplo, celebran cada semana *congresos*, que son certámenes político-religiosos de afirmación histórica y social, donde lo alegórico, lo heroico y lo contemporáneo se expresan mediante recitaciones y cánticos rituales.

Durante el verano, cuando el pescado y la carne de iguana son asequibles, hay una gama de fiestas o *innas*

que formalmente se desenvuelven alrededor de las etapas de maduración física y social de las niñas. Estas fiestas son ocasiones en las que se afirma la tradición cultural y a la postre la identidad kuna. En la esfera doméstica, se celebran sesiones de curación de enfermedades cuyos cánticos, al igual que los de los congresos y fiestas, forman parte del conjunto de artes músico-vocales kunas. En el ámbito del hogar, la mola cosida por niñas y mujeres ocupa su sitio estético.

Sin embargo, esta concordancia sociocultural entre kunas de Colombia y Panamá, que económicamente se desenvuelven de manera diferenciada, ya que los de San Blas manejan un volumen de producción y dinero en el marco de un intercambio mercantil, suscita profundas inquietudes.

Es cierto que los kunas de Colombia han venido sufriendo un proceso de disminución demográfica y una arremetida evangelizadora que, al menos en Arquía, lleva 50 años. Sin embargo, han conservado la estructura de su estética. Conforme dice Jorge Morales, los misioneros no han logrado desfigurar el marco mágico y ritual de su expresión artística hasta el punto de provocar en el grupo un abandono de las creencias tradicionales. Claro que misiones y misioneros han contribuido a la penetración de colonos, o por lo menos, afirma Morales, no han generado mecanismos en su contra. Así las cosas, tal vez estemos frente a un último paso migratorio de los kunas de Colombia hacia Panamá. Y su persistencia cultural constituye un posible salvoconducto de asentamiento futuro

entre su propia gente. No obstante, esta es apenas una reflexión, sin que ella signifique respuesta satisfactoria.

En cuanto a San Blas, Lawrence A. Hirschfeld trata de entender los mecanismos que allí regulan la circulación de capital o que previenen su distribución desigual. Piensa que los kunas allí se han adaptado a una situación que amenaza su integridad sociocultural, y para ello han preservado su autonomía económica controlando sus compras y sus ventas de productos. Pero Hirschfeld aclara que los indígenas no optaron por restringir la distribución de bienes, decisión que hubiera podido evitar o bloquear actividades que produjeran capital. Por el contrario, ya en 1940, según información de Stout, los kunas vendían 13 millones de cocos, en tanto que en 1960 las ventas ascendieron a 24 millones.

Entonces, ¿cuál fue la opción? Aquí la sorpresa puede ser mayúscula. Pero en la médula del juego del equilibrio de distribución económica, lo que aparece es nada menos que la mola, una de las artes visuales kunas. Y aparece al mismo tiempo que surge la adaptación económica. Como expresión artística de las mujeres, en su papel de pieza central del guardarropa y como símbolo de identidad cultural kuna en los últimos ochenta años, ¡la mola se torna en el principal objeto de inversión de ganancias de la producción del coco!

A este propósito, el citado autor señala cómo a finales del siglo XIX, cuando los kunas empezaron a manejar las plantaciones de coco y las ganancias que estas generaron, lo primero que hicieron fue sustraer a las mujeres de las

labores agrícolas disminuyendo así su contribución a la producción y participación en este campo. Por otro lado, procedieron a reducir el periodo laboral de los hombres. Para el efecto, redefinieron su incorporación como trabajadores, estableciendo que solamente los hombres casados podían trabajar en el coco. Pero la edad ideal para contraer matrimonio empezó a retardarse con relación a la edad en que tradicionalmente solía hacerse. Todo esto ocurría a tiempo que el coco, como artículo de intercambio monetario, tomaba auge y que los kunas emigraban más y más a las islas, aumentando las plantaciones.

Frente a la exclusión a que se vieron sometidas las mujeres, y recluidas en el ámbito doméstico, sus ímpetus laborales se volcaron en la mola. Aunque durante algunos años las molas no constituyeron obras que generaran reconocimiento estético internacional, y por ende su participación en un mercado de arte fue inexistente, comenzó a recalcarse su posesión por las mujeres, como atuendo obligatorio y renovable en las distintas fiestas. A tiempo que la mola evolucionaba en el diseño y la temática, en la técnica del color, la textura y la línea del diseño aplicado, en la sociedad indígena cristalizó un mayor interés por cierto tipo de joyería. En tanto que se afirmó el uso del anillo de oro en la nariz, los zarcillos como grandes discos y el pectoral en las mujeres, se introdujo una profusión de collares, brazaletes y adornos de cuentas de vidrio importadas. Además de telas para faldas y tocados de cabeza.

Los guardarropas de mujeres grandes y chicas empezaron a contar con números apreciables de molas, joyas y

tocas que representan inversiones apreciables de dinero. Al costo de este guardarropa las familias han añadido el de las fiestas inna que cada hija según la tradición debe tener para alcanzar el estatus de mujer adulta. En San Blas estas fiestas se han vuelto más elaboradas y costosas para las familias más afluentes.

La elaboración de molas, por su parte, requiere el uso de telas importadas y tal cantidad de tiempo que el costo representa una inversión mayor que la de su venta. En tanto que la mola promedio utiliza 97 centímetros cuadrados de tela a razón de US\$ 1,50 por metro, el costo de cada mola en 1977 resultaba en US\$ 1,46, sin tener en cuenta el trabajo de 30 horas promedio por cada mola, el hilo y las agujas. Si el precio de venta promedio era en 1977 de US\$ 1,41, la pérdida por cada mola sería de US\$ 0,50. De esta suerte, la mola ha generado un área de trabajo y de proyección sociocultural que, al contrario de producir ingresos, requiere el subsidio económico que las actividades del coco le ofrecen.

Así, conforme Hirschfeld indica, hay una relación dinámica entre las artes kunas como un aspecto de su ideología y la evolución de su economía política.

La mola, por su parte, ha permitido canalizar la ganancia monetaria realizada en el marco de la transacción comercial y cultural entre los kunas y el mundo occidental. A su vez, se ha erguido unitariamente como elemento de identidad indígena frente a su propia comunidad, frente a otros grupos indígenas y en el ámbito internacional. Por otro lado, la organización de la producción de la palma

de coco y su modo de distribución han mantenido un principio básico económico que ha permitido la reproducción de la formación social kuna. Es así como podría entenderse que los congresos, las fiestas y las sesiones de curación con su aparato artístico, con sus artes verbales y sus habilidades oratorias y parlamentarias hayan seguido siendo concurrentes entre kunas de San Blas y Colombia.

▪ LOS CONGRESOS: UN TRABAJO PARLAMENTARIO

El congreso kuna por excelencia es el ámbito del encuentro político y religioso de la comunidad con sus jefes el *Saila*, el *Arkar* o vocero y los vigilantes *sualipet* o *polis*. Dos y en ocasiones hasta tres veces en la semana, hombres, mujeres y niños se reúnen. Los jefes llevan sus bastones de mando y se colocan en el centro de la casa ceremonial, las mujeres y niños a un lado y los hombres al otro. Los viejos en Arquía se pintan suavemente las mejillas con achiote y la punta de la nariz con jagua. Los asuntos que allí se tratan son cívicos, pero también tienen que ver con la historia kuna y con la visión del mundo material y del otro mundo después de la muerte. Estos congresos —religiosos o políticos— pueden ser hablados o cantados. A veces reúnen solamente a los jefes locales y en ocasiones abren sus puertas a los jefes visitantes de otros poblados o de otras islas.

Cuando el congreso es cantado, es el jefe o saila quien canta las hazañas de los héroes culturales, las leyendas o la vida de los neles o chamanes notables, las correrías de algún hombre conocido en su trance de llegar al cielo pasando por los kalus. Este canto que se conoce como *pap ikar* es difícil de entender, porque, aunque es en kuna, está saturado de metáforas, ha preservado giros lingüísticos y palabras del antiguo kuna y difiere del idioma contemporáneo. Entonces el vocero o arkar tiene la tarea de traducir e interpretar el contenido del canto. Como este es repetitivo, largo y exige la atención continua de los asistentes, el polis o sualipet o vigilante permanece pendiente de que nadie llegue a distraerse. En efecto, el polis lanza gritos penetrantes cada vez que sorprende en falta de atención a algún asistente.

En Arquía, dice Leonor Herrera, los asistentes se ocupan en alguna labor mientras los jefes hablan. Las mujeres cardan o hilan algodón, cosen molas o ensartan collares. Los hombres tallan figuras en madera, hacen sopladeras y coladores o diseñan molas. En el transcurso del congreso, las mujeres reparten bebidas frescas de maíz y plátano —la chucula— y a veces jugos de frutas.

Estos congresos, reforzados con la reciente introducción de la escritura alfabética, han desempeñado un papel importante en el mantenimiento de la comunidad, afianzando su solidaridad y afirmando su visión del cosmos. Allí se registran tanto las innovaciones ideológicas, como se resuelven problemas de participación en elecciones del Gobierno panameño o colombiano, para mencionar solamente dos ejemplos.

■ TULE: LA REVOLUCIÓN Y LA CONTROVERSI A POLÍTICA

Dentro de la historia política de los kunas, no puede dejar de mencionarse la revolución de Tule. Conforme anota el panameño Francisco Herrera, en su artículo de 1972 publicado en *América Indígena*, el levantamiento indio de 1925 condujo a una declaración de independencia y a la creación de la República de Tule, nombre tradicional de los kunas. De acuerdo con el mismo estudioso, la rebelión surgió como una reacción necesaria para proteger los bienes económicos del grupo así como su patrimonio cultural. Este trozo de la historia kuna enseña, por un lado, la ideología de independencia que modela a los kunas y, por otro, el papel que han desempeñado sus congresos parlamentarios y sus autoridades tradicionales.

Después de 1903, cuando Panamá se separó de Colombia, algunas comunidades kunas debatieron la cuestión de su alianza entre Panamá o Colombia. Las preocupaciones del nuevo Gobierno de Panamá por la lealtad de los kunas aumentaron cuando el Gobierno colombiano pareció estimular la división de los kunas en torno a su alianza, invitando a Bogotá al jefe Innakinya. Consecuentemente, Panamá creó una Policía de Frontera, años más tarde llamada Policía Colonial, que tenía entre sus tareas la de lograr «la reducción y civilización de las tribus indígenas de la costa de San Blas». Así lo manifestaron miembros de la Asamblea Nacional en 1910 por conducto del doctor Ramón M. Valdés. Los métodos, sin embargo,

no fueron los más apropiados, ya que, según anota Francisco Herrera, los destacamentos policiales efectuaron demostraciones continuas de fuerza que implicaron humillación a la dignidad personal y a la cultura kuna.

Las reacciones ante tales hechos, y posiblemente otras circunstancias, condujeron no solamente a la rebelión kuna sino también a la declaratoria de independencia como la República Tule. Entre las circunstancias que contribuyeron al suceso de Tule se anota la asesoría y el respaldo del estadounidense Richard O. Marsh, quien en 1910 era funcionario de la embajada de su país en Panamá y de 1922 a 1925 recorrió el Darién y San Blas. No obstante, anota Francisco Herrera que la situación estaba dada y Marsh fue solamente un agente precipitador.

Es cierto que algunos científicos sociales llaman «efímera» a esta declaratoria de república indígena, sosteniendo que Panamá no reconoció nunca su existencia, al firmar, por el contrario, un tratado de paz. Pero este mismo hecho, así como lograr que el Gobierno nacional reconociera la validez de sus reclamaciones, enseña el éxito extraordinario de su autodefensa cultural. En todo el conflicto, además, disputaban dos tendencias: una, la aceptación de la cultura occidental; otra, su rechazo; ambas con sus líderes, asesores y adeptos.

Los resultados inmediatos del suceso de Tule fueron la reafirmación de la autonomía política interna de los kunas y el afianzamiento de signos externos de su identidad cultural, como el uso, por las mujeres, de la mola y el anillo nasal.

Asimismo, las misiones diplomáticas y de protocolo kunas ante el Gobierno panameño lograron en 1930 la aprobación de una ley que garantizó la integridad del territorio indígena. Y como una resultante natural de esta actividad política, desde comienzos del decenio de 1970 los kunas han tenido tres representantes en un Consejo Nacional Legislativo y participan en la política nacional de Panamá.

No puede decirse lo mismo de las comunidades kunas que habitan en territorio colombiano. Por el contrario, aquí sus problemas de tierra son agudos, los funcionarios de la oficina de asuntos indígenas del Ministerio de Gobierno parecen desconocer los conflictos de los kunas con los colonos, la situación trágica de su salud y de su reserva territorial. Si se examinan los patrones constantes de emigración kuna de Colombia hacia Panamá y se confrontan con el estado dramático que los indios viven en Arquía y Caimán Nuevo, no es de extrañar la búsqueda que ellos siguen efectuando mediante el éxodo.

▪ LA ESCRITURA: UNA HERRAMIENTA DEL TRABAJO PARLAMENTARIO

Desde hace unos veinte años, según explica James Howe, al menos en los congresos de las comunidades de San Blas, la escritura ha entrado a desempeñar un papel importante. Claro que desde hace muchos años las personas encargadas de los cantos y las curaciones han anotado los versos y las recetas en un tipo de escritura nemotécnica. Actualmente

aquellos que se han alfabetizado en español escriben en kuna usando una ortografía española ajustada a los requerimientos de su idioma.

Por supuesto que los kunas reconocen que la educación occidental es un agente efectivo de desculturación, y algunos rechazaron violentamente las escuelas a principios de este siglo. Con el tiempo, sin embargo, interpretaron el alfabetismo como una herramienta y como un arma para defenderse. Además, tienen maestros kunas y en el currículo han hecho introducir la enseñanza de su historia.

La escritura como herramienta les ha permitido a los jefes establecer un control más estricto de la asistencia a los congresos. Además, envían invitaciones a las reuniones con nombres de poblados, delegados, lugares y fechas. Ello les ha permitido establecer una red de comunicación articulada que sin duda ha reforzado enormemente su organización política.

Desde luego que la adaptación del sistema nemotécnico al sistema gráfico español es, sin duda alguna, la elaboración de aquellas tradiciones pictográficas de las cuales Nordenskiöld dio cuenta desde 1929, y coleccionó ejemplares que se encuentran en el Museo de Göteborg.

La escritura ha permitido ordenar las tareas de control social permitiendo la diferenciación de las funciones legislativas de las judiciales y las administrativas. Ya hay poblados en los cuales existen tribunales judiciales aparte de los comités legislativos y las juntas administrativas. Y en los congresos son frecuentes las ocasiones en que el arkar o vocero lee los códigos escritos. Consecuentemente,

muchas aldeas cuentan hoy con un sistema específico de gobierno y no solamente con unas formas heterogéneas de organización política.

James Howe anota en su estudio cómo, en uno de los poblados de San Blas, los hombres se estaban reuniendo en sesiones legislativas con el objeto de revisar las regulaciones o de proponer nuevas leyes. Pero cualquier propuesta tiene que someterse al congreso kuna.

Conforme dice Howe, los kunas enaltecen la posición de sus jefes afirmando la necesidad de su autoridad y su poder de decisión. Sin embargo, el mismo autor encontró que las comunidades ejercen control efectivo sobre sus dirigentes. La mayor limitación al poder de un jefe es la facultad que la mayoría de una comunidad posee para desautorizar su decisión si ella no ha sido aprobada. En otras palabras, es el poder del sistema parlamentario el que realmente prevalece en el ámbito político.

A los jefes se les asocia con la sabiduría, la excelencia de su moral, sus conocimientos del mundo terrenal y sobrenatural, de la historia y la mitología. Influyen, además, en su elección la elocuencia y las aptitudes como oradores, predicadores y cantores. Sin embargo, cualquier inconsistencia entre la prédica de un jefe y su comportamiento es motivo para erosionar su influencia. Y en este caso prevalece el ejercicio de la desconfianza que sienten los kunas respecto al poder y a los hombres poderosos.

Howe afirma que el motivo para que los kunas vigilen tan agudamente a sus jefes radica en el temor de que uno de ellos con mucho poder y en desarrollo de las relaciones con

la sociedad dominante panameña o colombiana pudiera traicionar los intereses de las comunidades kunas. Desde luego que, en un evento de tal naturaleza, la comunidad ejerce el derecho que no muchos sistemas políticos poseen: destituir a sus jefes³⁵.

▪ INNA Y EL RITUAL ENTRE DOS MUNDOS

Cuando Ibeorgun, el más notable de los héroes culturales kunas, descendió del cielo sobre una lámina de oro resplandeciente, les informó a los hombres que él era el cuarto hijo de Dios Supremo. Su padre lo había enviado como maestro. Los neles, otros héroes, descendieron después de Ibeorgun, descubrieron las causas de muchas enfermedades y también la manera de curarlas. Otros bajaron a enseñar el arte de la cerámica o la preparación de la inna o chicha.

Pero fue Ibeorgun, el hijo de Dios, quien les enseñó a los kunas el significado del oro. Y también la manera de llegar al paraíso, que es de oro. Allí corren ríos de oro, las flores son de oro y los kunas tienen un lugar reservado. Allá

³⁵ Este juego de la democracia aborigen en el marco de la legislación de Panamá y el ejercicio estatal del poder a la luz del funcionamiento del congreso kuna sigue siendo objeto de intenso escrutinio. Véase: Moore, Alexander, 1984, «*From Council to Legislature: Democracy, Parliamentarianism, and the San Blas Kuna*», *American Anthropologist*, vol. 86 n.º 1, págs. 28-42. (BNSF).

verán torres, enormes barcos, trenes y ascensores que serán de oro. Dios estará sentado en una silla giratoria, tendrá asistentes, a quienes les dará órdenes, y dispondrá de fotografías de pecados y pecadores en la tierra.

Ibeorgun también fue el inventor de las pictografías que han servido a los neles para recordar sus conocimientos. Los instruyó además sobre qué palabras usar para llamarse los unos a los otros en el parentesco y en la organización del pueblo. Además, instituyó la costumbre de la inna o chicha, que se bebe en su honor y que permite a hombres y mujeres inspirarse con la poesía de la canción de Dios y asomarse al cielo.

Los rituales o fiestas inna giran en torno a la existencia de lo femenino, de la fertilidad, de la abundancia y de la reproducción. Las niñas recién nacidas, las jovencitas que se acercan a la pubertad y las mujeres que se inician como tales, son el centro de una constelación festiva. El protocolo de cada fiesta fue establecido por un nele en la antigüedad y en todas hay cánticos, se tocan flautas, maracas, y se ejecutan bailes que enaltecen la vida y la fecundidad.

La colocación del *olo* o anillo de oro en forma de medialuna en la nariz de la niña recién nacida es el primer ritual inna con que se registra la existencia de otra mujer en la comunidad. Dos hombres expertos le perforan con una aguja el tabique nasal. El olo aumenta su tamaño a medida que la niña crece. Y cuando la mujer llega a morir, sus familiares lo retiran y a veces la madre o la hermana pueden usarlo como anillo. Pero mientras viva, la mujer luce el olo que le evita después de su muerte, al encontrarse

con los espíritus de los animales en su camino al cielo, que le prendan fuego por no lucir la perforación en la nariz.

Con anticipación, el padre de la niña obtiene permiso del congreso para celebrar el inna, de suerte que es allí donde se inicia la expectación de la fiesta. La excitación que ocasiona un ritual inna es mayor cuando se trata del arribo de una niña a la pubertad. Entonces toda la comunidad se moviliza.

En los preparativos participan hombres y mujeres. Estas se apresuran a alistar molas nuevas y *saburretis* o faldas. Es la ocasión apropiada para lucir las joyas de oro y plata, las cuentas de chaquiras en tobillos y brazos, los mantos carmesíes y dorados y los adornos. Casi siempre gentes de otros poblados reman en sus *cayucos* o canoas durante horas para asistir a la inna.

Los hombres contribuyen con presas de cacería y pesca y cortes de caña de azúcar para la bebida. También con bejucos, cañas, lianas y madera para la construcción de la *surba* o cuarto de los ritos en donde se coloca a la jovencita. Cuando el padre levanta su caracol y lo sopla para avisar la pubescencia de su hija, el pueblo sabe que la bebida y la fiesta se inician. En efecto, las tinajas llenas de chicha se cubren con hojas de plátano y terminan de aderezarse los manjares: iguana con yuca, saíno con plátano, pescado ahumado con ñame, diversas presas de aves con arroz.

Desde el segundo día de reclusión de la jovencita, las mujeres que han acarreado agua dulce y agua del mar la someten a abluciones de purificación. Los baños son continuos. El cuarto día la joven se yergue de su hamaca y se

somete a la pintura corporal total que ejecutan las mujeres con jugo de jagua. El momento cumbre del ritual se aproxima. El protocolo del inna exige que el quinto día los asistentes luzcan sus mejores trajes. Las mujeres se engalanan con molas, joyas, chaquiras y sus mantos. La jovencita se viste en mola magnífica y se adorna con olo y joyería. Un instante excepcional se aproxima.

Hace veinte años Reina Torres de Arauz en San Blas tuvo la oportunidad de ver uno de estos instantes. El *kantule* o cantador, personaje principal por excelencia en estas fiestas, llegó al lugar de la inna ataviado con la exuberancia de una corona de plumas erguidas en dirección al sol. La recitación del kantule y la música de su flauta son los medios volátiles que transportan el alma de la jovencita hasta el borde del mundo de los espíritus, donde moran los reyes de todos los animales. El kantule, con su séquito de seis ayudantes, entró con sus flautas y las maracas. Fumaron sus pipas, quemaron cacao seco y tabaco en los braseros de cerámica y lo dieron a oler a los invitados. El kantule se pintó luego los pies y la nariz con achiote para espantar los espíritus malignos que acechaban a la jovencita. Después se enjuagó la boca y procedió a probar la chicha. Inició el canto y la jovencita en ese momento maravilloso, dio su primer paso en la vida adulta y se asomó al cielo de oro.

En Arquía, dice Leonor Herrera, la música *kamsui* es interpretada por los kantules que tocan flautas, una macho y otra hembra. De igual manera, resuenan maracas macho y hembra y entonan la canción de Dios. Parados en el centro de la casa doblan el cuerpo hacia un lado, flexionan

las rodillas y ululan las palabras de cada verso. Un kantule después del otro:

Vamos a llegar a la casa del rey Águila
Por el camino de Dios viene el águila,
delante de nosotros.

Quienes no toquen suficiente flauta
van a bailar cabeza para abajo y pies hacia
[arriba.

Quienes tocaron suficiente serán salvos.
Las mujeres que no bailen suficiente en esta
[tierra
en casa del rey Águila bailarán al revés.

La canción de Dios habla de flautas de hueso de águila y de cráneo de armadillo. Habla también de sombreros de oro que debieron reemplazar a las antiguas coronas de plumas. Y menciona el traje de los hombres con pantalón negro y corbata, así como su pintura de jagua sobre la nariz, en un encolaje cultural extraordinario.

Siguiendo el mandato de la canción de Dios, las flautas soplan y suenan las maracas. Los asistentes se enlazan en una línea de baile vibrante que avanza y se revuelve en torno a los kantules y al humo de las pepas de cacao que arden en el brasero. Hora tras hora el cordón de la danza tuerce y destuerce al lazo de gentes que se mueven con ímpetu. La canción de Dios les dice a los bailarines que sus espíritus suben al cielo y transitan por el sendero de Dios. La música y la poesía de los innas logran transportar

a los kunas al más allá. Allí alcanzan a percibir el significado del verso que los kantules recitan:

Quienes no tocan suficiente flauta
van a bailar cabeza para abajo y pies hacia
[arriba.
Las mujeres que no bailan suficiente en esta
[tierra
en casa del rey Águila bailarán al revés.

Así, hay que seguir bailando hasta que desaparezcan el postrer aliento, la última gota de chicha o inna y las flautas se silencien.

Asomarse a su cielo de oro, por lo tanto, es un privilegio para los kunas. Pero lo hacen, naturalmente, con el fuero que poseen como arquitectos del mismo. No en vano entonces siguen rechazando con tantos bríos los esfuerzos de los misioneros religiosos cristianos que censuran la bebida de inna en sus celebraciones de música y poesía.

Dejar de beber inna equivaldría no sólo a renunciar a la comunicación con el mundo sobrenatural y al paseo que dan varias veces al año por el camino de Dios. Significaría, además, abandonar la posibilidad de fisgar el otro mundo, a que aspiran los kunas: un lugar con artefactos occidentales hechos de oro, en un edén ecológico de jaguares, saínos, serpientes, árboles, flores y ríos de oro.

NINA S. DE FRIEDEMANN

▪ REFERENCIAS

Agradecemos la lectura crítica de este ensayo y las informaciones y sugerencias suministradas personalmente por Reina Torres de Arauz, Sergio Ramírez Lamus, Xochitl Herrera, Miguel Lobo-Guerrero, Carlos Patiño, Marianne Cardale de Schrimppff y Leonor Herrera.

Biesanz, John y Mavis Biesanz, 1958, «Los indios Kuna de San Blas, Panamá», *La Sociedad Moderna. Introducción a la Sociología*, págs. 17-29, México: Editorial Letras S. A. (BACH).

Fals Borda, Orlando, 1976, *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la costa Atlántica*, Bogotá: Punta de Lanza, 76 págs. (BNSF).

Figueroa Navarro, Alfredo, 1978, *Dominio y sociedad en el Panamá colombiano (1821-1903)*, Panamá: Impresora de la Nación, 398 págs. (BNSF).

Forero P., Luis Eduardo, 1980, «Etnobotánica de las comunidades indígenas Kuna y Waunaná, Chocó, Colombia», *Cespedesia*, vol. IX, n.º 33-34, págs. 115-302, Popayán. (Bucauca).

Friedemann, Nina S. de, 1981, *Jaibanaes, neles y enfermedad: litoral Pacífico*, Ponencia presentada en el II Taller de Medicina Indígena, 18 págs. 1-4 de julio, Bogotá: Funcol. (BNSF).

Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha, 1979, *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos*, Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia. 440 págs. (Bican).

Gómez, Antonio, 1969a, *Los kunas: aspectos culturales de su adaptación al ambiente*, Bogotá: Tesis de grado, Universidad de los Andes. (Buandes).

— — —, 1969b, «El cosmos, religión y creencias de los indios Kuna», *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia*, vol. 3, n.º 11, págs. 55-98. Medellín. (Bican).

Herrera, Francisco, 1972, «Aspectos del desarrollo económico y social de los indios Kuna de San Blas», *América Indígena*, vol.

- 32, n.º 1, págs. 113-138, México: Instituto Indigenista Interamericano. (Bican).
- Herrera, Leonor, 1969, *Arquíu: La organización social de una comunidad indígena Kuna*, Bogotá: Tesis de grado, Universidad de los Andes, 165 págs. (Bican).
- Herrera, Leonor y Marianne Cardale de Schrimppff, 1974, «Mitología Kuna: Los kalu, según don Alfonso Díaz-Granados», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 17, págs. 201-24. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Hirschfeld, Lawrence A., 1977a, «*Kuna aesthetics: A quantitative analysis*», *Ethnology*, vol. 16, n.º 2, págs. 147-166, Pittsburgo: University of Pittsburgo. (Bican).
- — —, 1977b, «*Art in Kunaland: Ideology and adaptation*», *Man*, vol. 12, n.º 1, pág. 104. Londres: Royal Anthropological Institute. (BJAR).
- Howe, James, 1978, «*How the Kuna keep their chiefs in line*», *Man*, vol. 13, págs. 537-553, Londres: Royal: Anthropological Institute. (BJAR).
- — —, 1979, «*The effects of writing on the Kuna political system*», *Ethnology*, vol. XVIII, n.º 1, págs. 1-16, Pittsburgo: University of Pittsburgo. (BNSF).
- Jaén Suárez, Ómar, 1979, *La población del istmo de Panamá del siglo XVI al siglo XX*, Panamá. Impresora de la Nación, 603 págs. (BNSF).
- Kapp, Kit S., 1972, *Mola art from the San Blas islands. Cincinnati, Ohio*: K. S. Kapp Publications, 48 págs. (BNSF).
- Márceles Daconte, Eduardo, 1981, «Las molas. Símbolo de la cultura kuna», *Magazín Dominical*, pág. 9, *El Espectador*, 29 de marzo, Bogotá. (BNSF).
- Mattil, Edward L., 1973, «*The Kuna Mola*», *Everyday Art*, Sandusky, Ohio, 22 págs. Edward L. Mattil (editor). (BNSF).
- Morales Gómez, Jorge, 1969, *Los indios Kuna del golfo de Urabá y sus contactos culturales*, Bogotá: Tesis de grado, Universidad de los Andes. (Bican).

- — —, 1972, «Contactos culturales en el golfo de Urabá: La evangelización de los Kuna» *América Indígena*, vol. 32, n.º 4, págs. 1.197-1.210, México: Instituto Indigenista Interamericano. (Bican).
- — —, 1975, «Notas etnográficas sobre la tecnología de los indios Kuna», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XIX, págs. 79-102, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Nordenskiöld, Erland, 1929, «*Les rapports entre l'art, la religion et la magie chez les indiens Kuna et Choco*», *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, vol. XXI, págs. 141-158, París. (Bican).
- — —, 1938, «*An historical and ethnological survey of the Kuna Indians*», *Comparative ethnological studies*, vol. 10, Göteborg. (Bican).
- Ortiz, Sergio Elías, 1965, «Lenguas y dialectos indígenas de Colombia», *Historia Extensa de Colombia. Prehistoria*, tomo III, Bogotá: Ediciones Lerner. (Bican).
- Parsons J., James, 1974, «El poblamiento de Urabá durante la época colonial», *Revista de la Dirección de Divulgación Cultural*, n.º 13, febrero, págs. 103-126, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. (Bunal).
- Porras de Arias, Mirella, 1977, «Introducción a una relación de Pascual de Andagoya que hace de Tierra Firme», *Patrimonio Histórico*, vol. 1, n.º 5, págs. 45-102, Panamá (BNSF).
- Prestán Simón, Arnulfo, 1977, «El rescate del alma en la sociedad Kuna», *América Indígena*, vol. 37, n.º 3, págs. 749-758, México: Instituto Indigenista Interamericano. (Bican).
- Reuter O., Antonio y Pelucio Chiari, 1978, «Vida rutinaria del Kuna», *Actas del V Simposio Nacional de Antropología y Etnohistoria de Panamá*, págs. 101-108, Panamá: Universidad de Panamá, Instituto Nacional de Cultura. (BNSF).
- Román Saavedra, Álvaro, 1974, *Cambios socioeconómicos en la comunidad indígena Kuna de Caimán Nuevo*, Bogotá: Tesis de grado, Universidad Nacional. (Bican).

- Romoli, Kathleen, 1975, «El Alto Chocó en el siglo XVI», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XIX, págs. 9-38, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- — —, 1976, «El Alto Chocó en el siglo XVI. Parte II. Las Gentes», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XX, págs. 25-79, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Stout, David B., 1947, *San Blas Kuna acculturation*, Nueva York: Viking Fund Publications in Anthropology. (Bican).
- — —, 1948a, «*The Kuna*» *Handbook of South American Indians*, vol. 4, págs. 257-268, Julian Steward (Editor), Washington: Smithsonian Institution. (Bican).
- — —, 1948b, «*The Kuna*», *Handbook of South American Indians*, vol. 4, págs. 257-276, Julian Steward (Editor), Washington: Smithsonian Institution. (Bican).
- Tenison, Robin H., s. f., *Darien Indians in the shadow of progress*, fotocopia, págs. 831-837, Nueva York. (Bican).
- Torres de Arauz, Reina, 1962, «Los indios Kuna continentales», *América Indígena*, vol. 22, n.º 4, págs. 359-361, México: Instituto Indigenista Interamericano. (Bican).
- — —, 1971, «Datos etnohistóricos kunas según documentos de la colonia escocesa en Darién (1699-1799)», *Actas del II Simposio de Antropología, Arqueología y Etnohistoria de Panamá*, págs. 95-103, Panamá, Universidad de Panamá. (Bican).
- — —, 1974, *Etnohistoria Kuna*, Panamá: Instituto Nacional de Cultura, 51 págs.
- Torres de Ianello, Reina, 1956, «La mujer Kuna» *América Indígena*, vol. 16, n.º 4, págs. 2-301, México: Instituto Indigenista Interamericano. (Bican).
- — —, 1957, «La mujer Kuna», *América Indígena*, vol. 17, n.º 1, págs. 9-37, México: Instituto Indigenista Interamericano. (Bican).
- Wafer, Lionel, 1934, *A new voyage and description of the Isthmus of America*, Hakluyt Society, segunda serie, Oxford.

- Wassen, S. Henry, 1940, «*An analogy between a South American myth motif and Negro influence*», *Etnologiska Studier*, vol. 10, págs. 69-79, Göteborg. (Bican).
- — —, 1934, «Mitos y cuentos de los indios kunas», Separata del *Journal de la Société des Américanistes*, 35 págs., París. (Bican).
- — —, 1938, «*Original documents from the Kuna Indians*», *Etnologiska Studier*, vol. 6, Göteborg. (Bican).
- — —, 1953, *Contribución a la etnografía Kuna (Urabá)*, Universidad de Antioquia, n.º 110, enero-febrero, págs. 351-363, Medellín. (Bican).
- — —, 1964, «*Some words on the Kuna indians and especially their 'mola' garments*», Separata de la *Revista de São Paulo*, págs. 329-339, São Paulo (Brasil). (Bican).
- — —, 1979, *Apuntes sobre Mu-ikala, un texto curativo de los indios Kuna de Panamá*, ponencia presentada en el Simposio Internazionale Sulla Medicina Indígena e Popolare dell'America Latina, diciembre de 1977, págs. 455-463, Roma: Instituto Italo-Americano, IILA. (BICC).
- West, Roben, 1957, *The Pacific Lowland of Colombia*, Baton Rouge, Luisiana: Louisiana State University Press, 277 págs. (Bunal).



Indígenas Koguis.
Fotografía de Milcíades Chaves, 1946

▪ 8. KOGUIS, GUARDIANES DEL MUNDO

*Nosotros somos gente jaguar.
Nosotros somos los hijos del jaguar.*

▪ DE LA GUERRA AL SACERDOCIO

EN 1966 UN GRUPO DE ESTUDIANTES de Antropología tuvimos oportunidad de asistir a un ritual excepcional. Gerardo Reichel-Dolmatoff, caminando de un lado al otro en la pequeña biblioteca del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, nos hablaba de la filosofía, el ascetismo, la religión y la vida de los koguis, que viven en la Sierra Nevada de Santa Marta. Nos extasiaba su profunda admiración por la civilización kogui. Su manera de dibujarla convertía el encuentro académico en un trance.

Reichel satisfacía a cabalidad el encargo formulado por los propios koguis: bajar de la Sierra y contarle al mundo que ellos sí están cumpliendo con la responsabilidad de cuidar la tierra, conforme su Dios Haba les ordena. En efecto, llevan a cabo todas las ceremonias del solsticio, «para darle la vuelta al sol», y realizan las ofrendas adecuadas a los Padres, Madres y Dueños de las cosas del mundo, para

que este no pierda su fertilidad. El antropólogo observaba el deseo kogui de divulgar que la religión es el pivote de su sociedad y su cultura.

En 1946, acompañados por Milcíades Chaves, Gerardo Reichel y Alicia Dussán de Reichel establecieron el primer contacto con los koguis o kágabas. Durante cinco meses, Chaves estudió el hábitat, las características anatómicas y la mitología de los koguis; los Reichel, la economía, la organización social y la religión de este grupo social. Los datos recogidos en esta expedición se enriquecieron mediante los aportes de otros viajes al terreno llevados a cabo entre 1947 y 1950, y por las visitas periódicas de los indios de la Sierra al hogar de los Reichel en Santa Marta. *Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta*, *Templos kogi* y *La urdimbre de la vida* ya se fundamentan sobre las expediciones que Gerardo Reichel hizo en 1965, 1976 y 1977.

En 1950, este científico publicó que había cerca de dos mil koguis, la mayoría de los cuales moraba en las estribaciones septentrionales de la Sierra Nevada de Santa Marta, principalmente en los valles de los ríos Palomino, San Miguel y Ancho. Varias olas migratorias llevaron a los koguis a otras áreas de la Sierra.

Los que bajaron por el sur aumentaron sus vínculos con los ijcas o arhuacos de los ríos Ariguaní, Guatapurí y San Sebastián. Quienes tomaron la vertiente oriental incrementaron sus relaciones con los sancás o malayos del San Juan del Cesar. Para ese entonces Reichel estimó que ijcas y sancás sumaban mil individuos. No hay acuerdo sobre

el total de indígenas que viven hoy en la Sierra. El censo indígena de 1980 da las cifras de 6.200 para el departamento del Magdalena y 12.000 para el del Cesar. Empero, no hay ningún investigador que explique por qué y cómo ha aumentado esa población en sólo treinta años.

Koguis, ijcas y sancás pertenecen a la misma tradición cultural. No obstante, los últimos se han ido amalgamando con otros indígenas y con los mestizos, en tanto que la misión capuchina ha desculturado fuertemente a los arhuacos³⁶. Poseedores de una forma de vida menos quebrantada por la sociedad dominante, los koguis son tratados por

³⁶ Actualmente, Jon Landaburu desarrolla un programa de lingüística aplicada respondiendo al llamado de los propios indígenas. En 1977, los arhuacos establecieron contacto con él porque querían introducir cambios radicales en su sistema educativo. Le manifestaron que añoraban escribir su idioma para enseñárselo mejor a sus hijos y aprender el español a partir del ika. Después de visitar varias comunidades de la Sierra, Landaburu concluyó que los miembros de esa etnia no sólo estaban listos para aprovechar los cambios prácticos que acarrearían la introducción de la escritura del ika, sino que de allí pasarían a utilizar la nueva herramienta para reafirmar su identidad cultural.

El trabajo comenzó acumulando conocimientos sobre el idioma y experimentando con la escritura. Con personal del Instituto Colombiano de Antropología y de la Unión Seglar de Misioneros —Usemi—, organizó en junio de 1978 un curso para maestros indígenas. Después de un mes de intenso trabajo, los participantes ya transcribían su idioma y regresaban a sus comunidades sabiendo utilizar las cartillas de alfabetización preparadas por Usemi. Pese a la oposición que en un momento ofrecieron los misioneros capuchinos y los políticos de Valledupar, el programa ha continuado en

los demás indígenas como seres superiores en sabiduría y conocimiento. Con su idioma chibcha se autodenominan *kogi*, que quiere decir ‘gente’, y llaman *nani* o ‘hermanitos menores’ al resto del mundo, incluyendo a los portadores de la civilización occidental.

Con base en un estudio comparativo de la arqueología, la historia, la lingüística y la etnografía de la región, Reichel concluyó que los koguis eran herederos de una de las civilizaciones más avanzadas de América: la tairona³⁷. Según él, los taironas estaban integrados en una federación

su empeño de introducir una gramática que contrasta al ika con el español.

A partir de 1983, el trabajo aplicado entró en una nueva fase. Ese año, los indígenas lograron expulsar la misión capuchina de Nabusímake (San Sebastián de Rabago) y tomaron el control de la educación, bajo la supervisión del Centro Experimental Piloto de Valledupar —CEP—. Hay, entonces, mejores bases para fortalecer la lengua vernácula y, como nueva meta, se vislumbra la recolección y producción de literatura aborígen.

En adición, el Programa de Etnolingüística para Graduados, iniciado en la Universidad de los Andes en agosto de 1984, ha enfocado los idiomas de la Sierra Nevada con especial interés. Por una parte, su director, Jon Landaburu, continúa con las investigaciones aplicadas que ya se han mencionado. Por otra parte, Carolina Ortiz Ricaurte y María Trillos Amaya, dos de los estudiantes de este postgrado, adelantan investigaciones fonológicas y morfosintácticas de las lenguas kogui y arsaria, respectivamente.

³⁷ Véase: Bischof, Henning, 1982-1983, «Indígenas y españoles en la Sierra Nevada de Santa Marta, siglo XVI», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXIV, págs. 75-124, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).

de aldeas y tenían una organización social compleja con clases sociales, incluyendo los gobernantes civiles, los militares y los sacerdotes. Habían establecido una intrincada red de contactos comerciales que, entre otras cosas, les aseguraba el suministro constante de proteínas animales. El pescado de los guanebucán y de otras tribus de la costa Atlántica era intercambiado por el maíz que los taironas producían constantemente gracias a las terrazas de cultivo, canales y diques de irrigación que habían construido en las estribaciones norteñas de la Sierra.

Alden Mason fue de los primeros arqueólogos en efectuar investigaciones y excavaciones científicas de la arquitectura monumental de los taironas. Para el decenio de 1930 ya había documentado la existencia de caminos construidos con lajas de granito, puentes del mismo material y templos de piedra. Pueblito, descubierto entonces, y Buritaca 200, encontrada 45 años más tarde, ostentan una arquitectura y un urbanismo complejos. Los Antiguos, como los koguis llaman a los taironas, también elaboraron las piezas de cerámica y orfebrería que los indígenas de hoy emplean ceremonialmente y que por su perfección han formado parte de un comercio internacional privado y académico de museos y galerías de arte.

Castaño, Carlos, 1984, «Los orígenes, los Tayrona, la conquista», *La Sierra Nevada de Santa Marta*, págs. 42-75, edición preparada por Juan Mayr. Bogotá: Mayr y Cabal.

Serje, Margarita, 1984, «Las ciudades de piedra», *La Sierra Nevada de Santa Marta*, págs. 76-111.

Como el sistema económico de la Sierra permitía la producción y el almacenamiento de excedentes agrícolas, los taironas y sus vecinos de las tierras bajas se hallaban en capacidad de sostener a los conquistadores. Muchos grupos pagaban dócilmente tributos en especie o en trabajo, mientras otros participaban, como aliados de los españoles, en aventuras militares, adquiriendo entretanto nuevas destrezas en la técnica de la guerra, como el manejo de la pólvora y las armas de fuego.

Sin embargo, toda esta docilidad se tornaba en rebeldía y hasta en brutalidad cuando el español irrespetaba los patrones tradicionales de autoridad; cuando el misionero tomaba la religión indígena como algo intrascendente o como obra del demonio y quemaba templos. En fin, cuando los europeos desconocían las tradiciones de las gentes de la Sierra y la Costa.

Fue así como los taironas y sus aliados emplearon todo su arrojo, inventiva y conocimiento de estrategia militar para rebelarse repetidamente. Los primeros levantamientos ocurrieron en el decenio de 1520, como resultado del contacto inicial y la fundación de Santa Marta. El establecimiento de las primeras encomiendas, impulsado por el gobernador García Lerma durante la década de 1530, motivó nuevos alzamientos. Estos se repitieron hacia 1550, cuando el gobernador Luis de Manjarrés reorganizó el sistema de encomiendas y trató de establecer aldeas españolas en el norte de la Sierra. Una cuarta revuelta ocurrió a partir de 1572 con motivo de la construcción de la fortaleza de Bonda. En 1599 se alzaron prácticamente todas

las aldeas indígenas como reacción contra las nuevas encomiendas que se establecían en las estribaciones serranas del oriente y del norte.

Para controlar a los rebeldes, el ejército español de Santa Marta recibió refuerzos de Cartagena, Valledupar, Sevilla y Córdoba. Con la finalidad de desvertebrar la economía indígena, los europeos arrasaron las aldeas que suministraban el pescado y destruyeron los campos de maíz. Si no masacraban a los habitantes de las poblaciones por las cuales iban pasando, les arrancaban labios y orejas. El gobernador Juan Guiral Velón ordenó que todos los jefes indígenas fueran capturados, torturados, mutilados o desmembrados, a fin de exhibir sus miembros en jaulas, en diferentes aldeas.

Dice Reichel: «Las tribus se dispersaron en todas partes, se desorganizaron y aislaron hasta que por fin ellas mismas perdieron la noción de haber sido poderosas». La culminación de este proceso fue muy larga y dramática, como lo demuestra Carlos Alberto Uribe con su estudio de la rebelión de los chimilas. Estos vecinos de los taironas continuaron alzándose hasta finales del siglo XVIII.

Interpretada al pie de la letra, la obra de Reichel indicaría que la represión española logró que los taironas cambiaran sus armas por tradiciones sagradas y que dejaran de ser una sociedad de soldados para convertirse en una de sacerdotes. «Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta», artículo inigualado dentro de la antropología colombiana, nos presenta a los koguis refugiándose desde hace siglos en la altura de sus montañas y de sus dogmas, para sobrevivir. Pero ¿podrán escapar

eternamente? Desafortunadamente, los nuevos antropólogos no han publicado aún los materiales que permitan responder a cabalidad este interrogante.

Sin embargo, Carlos Alberto Uribe, durante sus permanencias de 1978 y 1979, halló que en San Antonio los koguis adoptaban nuevas estrategias para salvaguardar su integridad física y cultural, cultivando más caña de azúcar, café y fique, y en los páramos criando más ganado vacuno.

Para la celebración comunal del veranillo, que ocurre a mediados de año, los «riquitos» aportan media docena de reses y la gente consume ritualmente abundantes cantidades de una proteína que tradicionalmente estaba prohibida. Y definitivamente, la economía indígena se fortalecerá con la reserva arhuaca y con el resguardo kogui, creado en 1980.

Desafortunadamente, estos cambios coinciden con la aparición de nuevas formas de violencia, derivadas fundamentalmente del cultivo y tráfico de marihuana, y de la excavación y venta ilegal de tesoros arqueológicos. Estos nuevos fenómenos y la situación de orden público han afectado la labor del antropólogo. El propio Uribe tuvo que salirse de San Antonio después de que los colonos le entregaran una «boleta», parecida a las de la época de la Violencia, en la cual le fijaban un plazo perentorio para irse. De este modo se torna difícil prever el futuro.

Lo más probable es que hoy, como hace 30 años, la fertilidad de las mujeres y los cultivos, la productividad de la tierra y el orden del universo continúen obsesionando a los koguis. Es posible que algún kogui le diga a un nuevo antropólogo lo que otro le dijo a Reichel-Dolmatoff en 1949:

... la vida es comida, una mujer, luego una casa, una roza. Luego Dios.

▪ CASA, COMIDA Y ROZA

Para los koguis, *Haba*, la Madre Universal, es una deidad exigente. Si bien les hizo la revelación divina de su Ley y del secreto de la fertilidad, les exigió un enorme desprendimiento de lo material. En efecto, les quitó posesiones tan preciadas como sus mejores tierras, para entregárselas a los «civilizados», sus hermanos menores. Así, se han visto forzados a talar nuevos bosques para hacerse a lugares de cultivo. Cada familia posee un promedio de tres hectáreas, segmentadas en pequeñas parcelas localizadas en diversas altitudes en los valles de la Sierra.

Los pueblos de los koguis generalmente son de clima medio —1.000 a 1.500 metros de altitud—. Alrededor de ellos tienen lotes donde cultivan caña de azúcar, arracacha, fríjol, coca y tabaco. Sin embargo, los indígenas no viven permanentemente en los pueblos porque tienen que atender parcelas en otros lugares.

Un lunes en la madrugada, no extraña encontrarse con una mujer sudorosa y agitada, cargando al buey de la familia con pertenencias para hacerle frente al frío de la parcela del «páramo» —2.500 a 3.500 metros sobre el nivel del mar—. Sale del pueblo con su nene a costas, arreando buey, perros, cerdos y gallinas, y jalando a los hijos rezagados. Su cansancio y jadeo aumentan a medida que balancea

con dificultad los pies sobre las piedras resbaladizas del camino.

Más atrás, el marido. Flaco, casi transparente. Hambriento por las noches pasadas fuera de su casa, en el templo, recibiendo consejo del sacerdote. Trata de alejar de su mente las imágenes de comida, pero no puede. Cada paso le recuerda los animales de la Sierra, los de su gente, cada vez más disminuidos y dispersos. Piensa en monos, osos, jaguares, tigrillos, venados, zorros, ardillas, armadillos, conejos, pecaríes y tapires. Se imagina una iguana, ve un lagarto, se acuerda de las boas, cascabeles, corales, mapanaes y tigrillas. Desearía que los cielos se volvieran a poblar, como antes, de cóndores, buitres, gallinazos, paujiles, perdices, palomas, guacamayas, loros, mirlas, cardenales, turpiales, alcaravanes, pericos, tucanes y garzas. Por su linaje podría comer algunos de esos animales y no otros.

Finalmente, llegan al páramo después de mediodía. La casa es como las tradicionales del pueblo; circular y de techo de paja, cónico, con paredes de barro. La asean un poco y van en busca de papa, batata y arracacha; aprovechan para arrancar unas cebollas a fin de vendérselas a los mestizos. No se sorprenden de que, durante su ausencia, se hayan perdido tubérculos; da igual que animales o humanos los hubieran consumido; de todos modos será menos comida para la familia.

Él prende el fuego y ella comienza a cocinar; finalmente tiene tiempo para amamantar a su niño, al cual, una vez satisfecho, mete dentro de su bolsa y cuelga esta de un horcón.

Durante los tres días siguientes atienden las reses que poseen; él recoge y amontona las piedras y troncos del terreno; ella limpia y siembra papas y cebollas, recoge más alimentos y cosas para vender; cuida de los niños y la casa. Se queja de que él trabaja poco; él cree que hace mucho, hasta demasiado, considerando que el puesto de los hombres está en el templo, aprendiendo y llevando a cabo ritos, danzas y cantos de los Antiguos para que el mundo marche bien.

Por el mismo camino tortuoso, dejan atrás la paja amarilla y las piedras negras, para regresar al pueblo. Ella, como todas las mujeres, se queda en el centro social, donde están las casas redondas de las familias; él sigue al centro ceremonial, donde están los templos, también redondos pero más grandes y con techos que llegan al suelo. Allí permanecerá todas las noches, mientras ella se queda con las otras mujeres y los niños.

Los hombres elaboran la panela, benefician el café y tejen las mantas que llevan los varones. Pese a que el vestido se considera sagrado y debería manufacturarse ceremonialmente en el templo, las mujeres han comenzado a vestirse de algodón comercial, según informa Mauricio Sánchez. Los niños ayudan en todo. Los koguis venden la panela, el café, la cebolla de tierra fría, el fique y los animales. Los colonos mestizos y blancos pagan en moneda o en ron, elaborado con la panela de los indígenas.

Transcurridos unos días en el pueblo, empacan las pertenencias, algo de alimentos e inician el viaje a la tierra caliente. Allí tienen otra casa sencilla. Cosechan plátano, yuca, ñame, aguacate, maíz y frutas. Como aquí tampoco

cuentan con facilidades de almacenamiento, los frutos se dejan en la mata o el árbol hasta que estén listos para consumirlos. Claro que este sistema ocasiona pérdidas sustanciales. Generalmente, cuando se termina el plátano, vuelven a iniciar el ascenso al pueblo. La familia siempre sube consigo productos de la tierra caliente.

Además de horticultores, los koguis son recolectores. Mujeres y niños desgajan la fruta del *kandji* —*Metrenusia edulis*—, que se hierve en agua. También cogen cangrejos, caracoles y gusanos; pescan sardinas.

El sistema de tumba y quema es básico en la agricultura de los koguis. Desde el siglo XVIII se ha facilitado con la introducción de hachas y machetes que le permiten a una familia derribar el bosque sin ayuda de extraños. Realmente estos instrumentos han militado en contra del trabajo comunal, sobre el cual a su vez se cimentaba la construcción y el uso de las terrazas de cultivo y obras de irrigación taironas. Consecuentemente, las herramientas de metal contribuyen al deterioro ambiental, sobre todo en los terrenos más inclinados. Esa degradación agrava la escasez de tierras que resulta de la constante presión de colonos blancos y mestizos para usurpar las parcelas de los indígenas.

La falta de suelos fértiles y la dispersión de las parcelas han traído consecuencias funestas sobre la población kogui. Hay lugares donde la mitad de los niños muere antes de haber cumplido un año. Por los cambios bruscos de temperatura, son tan frecuentes los catarros y las bronquitis que de cada diez niños que mueren, tres han sido afectados por estas enfermedades, cuatro fallecen debido

a diarreas y otras enfermedades del estómago y los intestinos, acentuadas estas últimas porque las madres destetan a sus hijos alimentándolos con pedacitos de comida sólida previamente masticada por ellas. Los tres restantes mueren a consecuencia de otras enfermedades o accidentalmente.

Por diversas causas, aún no totalmente aclaradas, por cada cien hombres adultos hay 85 mujeres. De este modo es difícil conseguir esposa, máxime si se toman en consideración las reglas que tradicionalmente han regulado el matrimonio y que restringen aún más las posibilidades de convivir con una mujer.

▪ UNA MUJER

La mujer es el punto focal de la cultura kogui. Precisamente una mujer, Haba, la Madre Universal, es la deidad central. Uno nace de ella y regresa a su útero después de que muere. El horizonte kogui no lo forman valles y montañas sino materializaciones de lo femenino. Los verdes del campo y el azul de los lagos son visiones eróticas. No hay lugar para que existan abismos, cuevas o lagunas; todo eso es la matriz de Haba, donde se depositan ofrendas que la hacen fértil.

▪ LA LEY DE LA MADRE

Si yo fuera kogui, esta noche no tendría la boca dulce sino dormida y amarga, por las hojas de coca tostadas que mambearía con la cal que sale de las conchas del mar traídas

por mis hermanos de Bonda, Taganga y Mamatoco. Estaría en mi templo, acostado en mi hamaca. Abrigado en la penumbra por el fuego sagrado, sin parpadear, oiría a un sabio, nuestro mamo, nuestro sacerdote. Estaría bien, escuchando su consejo y aprendiendo de los taironas, los Antiguos. Sus usanzas guiarían mi recorrido por la vida para que mis actos estuvieran de acuerdo con la Ley de la Madre Universal.

Llamaría «hermanitos menores» a quienes no conocen esa Ley. Aguantaría hambre, a cambio de conocer el secreto de la fertilidad y ser partícipe de la liturgia y del rito que mantiene funcionando al mundo. La Ley de Haba me enseñaría que este universo es un gran huevo y que todo lo que existe dentro de él proviene de un acto de creación. En el universo todo tiene un Padre, una Madre o un Dueño. Hay padres y madres del sol, de la lluvia, de la tierra cultivable, del jaguar, del ciervo y de todos los animales; hay un padre de la sodomía, un dueño del pene y una madre de la vagina. Hasta tenemos un padre de los civilizados y otro para los nombramientos.

La Ley de la Madre indica que el coito es el acto de creación por excelencia; que se puede realizar teniendo relaciones sexuales o comiendo cualquier alimento y que son tan reales los coitos que se hacen con el cuerpo como los que se hacen en *aluna*, o sea imaginándose la relación sexual. Quienes creen en la Ley de la Madre, pueden acoplarse así con seres mitológicos, siempre y cuando hagan las ofrendas adecuadas. De este modo, el sexo adquiere un carácter ceremonial y sagrado.

▪ EL MATRIMONIO

Las múltiples formas que toma el coito son precisamente las que hacen difícil encontrar el cónyuge adecuado. El hombre hereda de su padre la pertenencia a un linaje, descendencia o *tuje* que tiene sus Padres o Dueños mitológicos, un animal que simboliza las cualidades de esta agrupación social, la cual además comparte ciertos atributos, un lugar de origen y, por tanto, la asociación con un punto cardinal. En igual forma, las mujeres heredan de sus madres el linaje femenino o *dake*.

El matrimonio debe fomentar uniones fértiles, juntando animales que puedan acoplarse sexualmente. El hombre del linaje del jaguar debe casarse con la mujer del linaje del saíno, debido a que este último animal es la comida predilecta del primero, pero si aquel hombre se casare con una mujer del linaje de la serpiente, obligaría en cada coito a que el espíritu del felino se alimentara con el del reptil que repudia. Por tanto, fomentaría el coito espiritual, o en alguna, entre un ser que por no constituir el alimento de otro, tampoco puede copular con él.

Empero, el matrimonio es más que la unión de los animales de cada linaje. Si yo fuera kogui, habría tenido el honor de heredar de mi padre una posición dentro del linaje de los hombres jaguares, originarios de *Hukumeiji*, allá en el oriente, donde nace el sol. Me sentiría hijo de *Aldaubiku*, Señor del Fuego. En el templo, el mamo me enseñaría los cantos y bailes para que las cosechas de algodón fueran buenas.

Por mi alcurnia no podría casarme con cualquiera. Visitaría al mamo para pedirle consejo y para que pusiera todo de acuerdo.

Él adivinaría si la mujer querida me conviene. Sería ideal que ella fuera del linaje *Sei-nake*, también originario de Hukumeiji, en el oriente. Hijas de *Monsaní*, Padre de la lluvia y del granizo, son propietarias de la lluvia, la tierra negra, de la yuca y del cerdo salvaje, el alimento predilecto del jaguar, el animal de mi linaje. Nuestra unión no sólo juntaría dos animales que pueden copular, sino al sol y la luz con la lluvia y la tierra negra, el algodón y la yuca. Aumentaría la fertilidad de nuestros cultivos y sería buena para la Gente.

Por su parte los descendientes del linaje *Kurcha* son herederos de los antiguos *Matuna* que vivían cerca de Santa Marta, al norte. Poseen muchos atributos de la Madre Universal, como el cristal de roca, el agua del océano, el color azul y el lado derecho. El mamo les aconseja casarse con una mujer tan ilustre como ellos, una descendiente de los taironas del linaje *Nuge-nake*, dueñas del armadillo, la comida preferida del zorro, animal del linaje *kurcha*.

Los hombres del linaje *Hukukui* se consideran hijos del Dueño de la noche y son vistos como hombres de occidente, por donde se oculta el sol, su animal es el búho, porque canta y caza de noche, su color el negro y se sienten poseedores de los animales negros. Tratan de hallar mujeres del linaje *Mitandú*, también de occidente, dueñas de la culebra, comida predilecta del búho.

Quienes heredan un puesto en el linaje *Hankua*, tienen como animal el puma, son propietarios de la tierra roja, de los animales rojos, del color rojo, del lado izquierdo, en el sur. Sus mujeres son herederas del venado, alimento favorito del puma. Ellas pertenecen al *Huldake*, también del sur, y son poseedoras del agua, de las cuentas de collar y de la papa. Esas uniones también están bien, porque traen fertilidad a la Gente.

Si yo fuera kogui, sufriría angustia permanente porque cada día es más difícil realizar el matrimonio apropiado. Somos diez hombres por cada ocho mujeres, y varios Mayores, por su edad e importancia dentro de la comunidad, pueden tener dos esposas y en casos muy contados hasta tres. Nos estamos casando mal y los que se quedan solteros buscan los favores sexuales de las casadas.

No sería raro que, en mi ausencia, mi mujer se acostara con otro hombre. Después de pasar una o dos noches en el templo confesándome y oyendo consejo, llegaría a mi casa cansado y huraño.

La coca y la cal de mi calabacito me habrían quitado el hambre. No tendría deseos de hacer el amor con mi mujer. Insatisfecha, ella sería blanco fácil de un hombre soltero. Él, por ser menor, sabría menos religión que yo, no tranocharía tanto, ni mambearía tanta coca. Así contentaría mejor a una mujer. En efecto, muchos hombres piensan que el coito embrutece, que impide aprender religión y aspiran a dejar de sentir deseos por las mujeres, cuando sean mayores, para participar más y más en el ritual de la religión.

Si uno fuera kogui, pecaría como los cristianos al desear la mujer del amigo. Como ellos, tendría que confesarse, aunque el sacramento exigiría penitencias más severas. Para comenzar, los koguis se tienen que confesar en público. Frente a los Mayores, a los de la edad de uno y al mamo, uno tiene que ir respondiendo las preguntas formuladas por el sacerdote. Oídos los pecados, el sacerdote da los consejos adecuados e indica las oraciones y ofrendas convenientes.

La confesión pública de un pecado debe repetirse varias veces para lograr la total absolución, aunque las mujeres no tienen que confesarse en público. Pese a que agudizan la crisis del matrimonio kogui, se considera que las confesiones frecuentes son indispensables para los buenos partos y para el bienestar de toda la comunidad.

▪ DIOS, COMUNICACIÓN CON LAS DEIDADES

La existencia cotidiana de los koguis está marcada por el contacto permanente con sus deidades. Como en su mundo todo tiene un Padre, Madre o Dueño, uno debe hacer todo lo que esté a su alcance para no causarles disgustos a esas divinidades mitológicas.

Entonces, si va a sembrar maíz, no debe enojar a la Madre de este cultivo; para ello tiene que realizar un esfuerzo mental y «ponerse de acuerdo» con esa ama. «Ponerse de acuerdo» o *yúluka* también implica tratar de ser o identificarse con las cualidades de la deidad para conocerla y

debilitar su capacidad de perjudicar a la Gente. Adicionalmente, sería indispensable obtener de la Madre del maíz permiso para llevar a cabo la siembra. Consultando con el mamo, uno puede adquirir los amuletos, aseguranzas o *sewas* adecuados y necesarios para disfrutar del permiso de sembrar esa semilla.

Uno no puede obtener todos los *sewas* que se le antojen. Cada uno de los cuarenta linajes koguis posee ciertos *sewas*, generalmente los que corresponden al Padre, Madre o Dueño del linaje y a los atributos del grupo. Un hombre debe casarse con determinada mujer no sólo para acoplar correctamente los animales y atributos de sus respectivos linajes, sino para que los *sewas* propios del linaje femenino complementen los del linaje masculino. Cuando el hombre jaguar se une a la mujer cerdo, junta los *sewas* del sol y la lluvia con los de la tierra negra y la yuca, asegurándole a la comunidad los permisos de regar la tierra negra, de usar su fertilidad, de calentarla y de cultivar allí la yuca. La unión formada por cada tuje y cada dake le otorga así bienes y servicios a todo el mundo. Como hay objetos y actos que son de mayor importancia para la supervivencia del grupo, la posición de los linajes puede ser más o menos elevada. Se explica así el que no todos los linajes se hallen a igual distancia del tronco, la Madre. Como en la mata sagrada de la auyama, el tronco va ramificándose. Primero se separaron los cuatro padres, dando origen a los linajes más apreciados. Luego se desprendieron otros Padres, Madres y Dueños con sus linajes. Aunque todos se conectan con el tronco, la distancia entre este y cada linaje es siempre distinta.

Pero hay más: es esencial que las buenas cosechas de uno no mermen la fertilidad de las de los demás. Que el bien de uno no traiga mal a otros. En un mundo de recursos tan limitados se vive a diario el temor de que la productividad disminuya y haya más hambre. Por eso los koguis tienen que alimentar constantemente a los Padres y Dueños de las plantas, los animales y los fenómenos naturales. Este coito ceremonial hecho con el alma asegura que la fertilidad de lo que controla la deidad no disminuirá. Uno debe consultar al mamó en vista del gran número y clases de ofrendas posibles. El sacerdote aconsejará si se emplean cuentas de los collares de los Antiguos, conchitas de mar, semen, uñas, pelos púbicos reales o sagrados, de la Madre, representados por ciertas larvas casi transparentes que se recogen a la orilla de las lagunas. La ofrenda se envuelve en las hojas interiores y finas de la mazorca, se ata con fibras de maíz y se deposita en el lugar que disponga el mamó; puede ser la grieta de una roca, uno de los cuatro altares que hay siempre en las cuatro entradas de un centro ceremonial o en una laguna. Todos estos lugares representan el útero de Haba.

■ EL DESARROLLO INDIVIDUAL

Siendo la de la Madre una ley de fertilidad, para los koguis el útero es un punto focal de la realidad cotidiana. El recién nacido sale del útero de su madre carnal para entrar al huevo del universo, el útero de Haba, su madre espiritual. Por ello, nacer es sólo iniciar otra existencia intrauterina

también de nueve etapas que culmina con la muerte. El sentido de esta, sin embargo, es muy distinto del de los cristianos. Para los koguis morir es comenzar otro embarazo de nueve meses cortos que transcurren en otro útero, el de la sepultura. No es coincidental que el cadáver yazga dentro del sepulcro como un feto, con brazos y rodillas presionados contra el pecho y el cabello atado con un lazo, a manera de cordón umbilical que llega hasta la superficie del suelo y es visible y palpable sobre la tumba. Al cabo de los nueve días que prosiguen al entierro, el mamó revienta este cordón umbilical, indicando que terminó la nueva gestación del difunto dentro del mundo de los muertos. Se sabe entonces que Haba, mediante un gran calabazo, ha recibido al muerto en su útero, o ha dispuesto su reencarnación y retorno a la tierra.

▪ HABA

La Madre Universal es una deidad tangible. Está representada por las madres en embarazo; los sapos replican su vagina; los abismos, las rendijas de las rocas y las cuevas son su útero. Ella es el agua, las lagunas y el mar. La encarna el cristal de roca. Se le hacen ofrendas frecuentes para acoplarse con ella en aluna y ayudar a que el mundo no pierda su fertilidad.

El templo kogui es la matriz de Haba; el vértice del techo, su vagina, y allí el mamó deposita tiesticos a manera de semillas para fertilizarla. Si yo fuera kogui, iría al templo

por lo menos dos veces por semana. Si nuestras parcelas estuvieran cerca de los centros ceremoniales, iría con más frecuencia. Cada uno de los asistentes lleva leña y ayuda en el aseo. Prendería el fuego y me envolvería en mi hamaca, mi placenta, tejiendo hilos sagrados que penden del vértice, cuerdas umbilicales que me ayudarían a nutrirme del Saber de la Madre. Comenzaría la charla —*duldashi*— que comprende la confesión, dirigida por el mamó y aprovechada por este para dar consejo, incluyendo moralejas aleccionadoras para los asistentes; luego se relatarían mitos, se recitarían genealogías y se entonarían cantos ceremoniales.

Los templos se asemejan a un gran panal de siete u ocho metros de altura y ocho de diámetro. El techo llega al propio suelo, sostenido por sesenta horcones y cuatro vigas transversales, todo atado mediante lianas y anillos de caña. Siempre tienen dos puertas situadas sobre el mismo eje, cuatro fogones y estantes de cuatro entrepaños paralelos a las paredes. Cada uno de estos elementos representa fenómenos importantes en la vida de los koguis.

Una línea imaginaria une las dos puertas, separando el Bien del Mal, el lado derecho del lado izquierdo, macho y hembra, claridad y tinieblas. Es la línea que, si yo fuera kogui, debería seguir para siempre poner de acuerdo los dos lados. Por eso tendría que pecar, dando testimonio de la existencia del Mal, para fortalecer el Bien. Tendría que equilibrar todas esas fuerzas que se oponen, pero se complementan.

El Bien es azul y queda a la derecha, en el lado noreste, donde vive el zorro con su mujer el armadillo. El Mal es rojo, a la izquierda, en el suroeste, donde se encuentra el puma con su esposa el venado. Dos fogones simbolizan estas direcciones y la presencia de cada uno de los cuatro linajes correspondientes a los animales representados. El tercer fogón señala el sureste, que es blanco, donde viven los Dueños del Día, con el jaguar y su mujer el cerdo, en compañía de sus respectivos linajes. El cuarto fogón indica el noroeste de color negro, donde están los Dueños de la Noche, el búho y su cónyuge la culebra, con sus respectivos linajes.

Los cuatro fogones también representan a los hombres míticos que sostienen el mundo, a los cuatro sectores en que se divide la Sierra Nevada de Santa Marta y a las cuatro entradas de los centros ceremoniales, donde hay cuatro altares para hacer ofrendas. La intersección de las líneas que unen los cuatro puntos cardinales es el «punto de en medio» simboliza la propia Sierra —el centro del Universo—, donde el mamo se sienta para hablar con Dios.

Bajo mis pies imaginaría una semiesfera que, unida al techo y a las paredes de la casa, encarnaría el inmenso huevo del universo, dividido en nueve tierras, que son las nueve hijas de la Madre Universal. De esas nueve capas sólo vería las últimas cinco. El mamo y los Mayores que estarían conmigo ocuparían la quinta tierra, «la del medio», y los estantes de cuatro entrepaños representarían las cuatro tierras restantes. El templo viene así a materializar las nueve etapas de gestación características de las existencias

embrionaria, terrenal, mortal, reencarnada y uterina dentro de la Propia Madre Universal.

La precisa localización de los cuatro fogones del templo kogui atestigua la pericia de estas gentes como astrónomos, amén de su familiaridad con lo que los occidentales llaman el método científico. En lo más alto del templo hay un huequito circular por el cual penetra el sol, proyectando sobre las tinieblas del suelo una esfera encendida. A las nueve de la mañana del 21 de junio, la del solsticio de verano, la esfera se posa sobre el fogón del suroeste, y a 1,4 metros por hora se va desplazando con el transcurso del día, hasta pararse sobre el fogón del sureste a las tres de la tarde.

El 21 de marzo y el 21 de septiembre, días de equinoccio, la bola de fuego se mueve entre las puertas del oriente y de occidente, y en el solsticio de invierno —21 de diciembre— el haz de luz pasa del fogón noroccidental al nororiental. Transcurrido el año, sobre el suelo, entre los cuatro fogones, el sol ha dibujado un rectángulo, delimitando así un espacio sagrado y un tiempo material. Ese rectángulo, además, se considera como una tela sagrada, tejida durante el día por el sol que todos vemos, y de noche por el sol negativo que está bajo la tierra. Pudiendo conocer los días que faltan para cada solsticio y cada equinoccio, los koguis pueden emplear sus templos como instrumentos armonizadores del calendario agrícola con el calendario ritual, reafirmando adicionalmente la capacidad de su cultura para integrar lo sacro con lo profano, lo material con lo espiritual.

▪ LOS SACERDOTES

Si yo fuera kogui, permanecería firme en la convicción de que mis hermanos menores saben poco. Ignoran la Ley de la Madre, no respetan los templos y mandan misioneros que no saben. «Primero viene un capuchino y dice: la Virgen, los Santos, todos son buenos. Le decimos que sí, padre. Luego viene otro, evangélico, y dice: sólo Cristo sirve, pero la Virgen y los santos no son buenos. Hermanito: ¡por qué no nos dejan tranquilos si ellos mismos no saben qué es la verdad!».

Los capuchinos no saben qué es la verdad. Predican sobre la Sagrada Familia, pero les han arrancado a las madres arhuacas sus niños para llevarlos al internado de la misión. Más que educarlos, allí les han obligado a trabajar la tierra. En la poca instrucción que se imparte se usa el español y la traducción es deficiente. Al sentirse oprimidos, muchos niños han huido con la intención de regresar a sus casas. Los misioneros, entonces, han mandado tras ellos indios «semaneros» a caballo. De regreso en la misión, los niños han sido castigados de diferentes maneras. A unos se les ha quitado la ropa, que es sagrada; a otros se les ha atado o se les ha azotado con un látigo. No son pocos a los que se les ha encerrado en un cuarto oscuro, a pan y agua. Un «semanero» mató al mamó Adolfo Torres porque alojaba, abrigaba y alimentaba a los niños que huían de la misión por las frías montañas.

A pesar de todo, los ijcas consideraban a los misioneros sus protectores y benefactores. Por eso había muchos

que sí les obedecían. Así es que hay arhuacos que parecen mestizos. Como los hermanitos menores, han olvidado la Ley de la Madre. Ya no saben. Cuál sería su desilusión, cuando los sacerdotes tomaron el lado del Gobierno para que se instalara una granja experimental en tierras arhuacas, cerca de San Sebastián de Rábago. Entonces, fue la autoridad la que les dio el ejemplo a los colonos invadiendo los predios indígenas y desalojando por la fuerza a las familias que tenían sus parcelas.

Y los hermanitos menores parece que no han entendido que los mamos son verdaderos sacerdotes, que su entrenamiento, que dura 18 años, es muy especial y que jamás dejan de aprender y de enseñar. Si yo fuera kogui, explicaría todo el conflicto con nuestros hermanos menores contando la historia del gran mamo Ignacio.

Aunque ese niño era hijo del mamo Javier Auigúí, del linaje kurcha, y muchos creemos que los hijos de un gran mamo deben ser mamos, mamo Javier realizó las ceremonias para adivinar si su hijo serviría para el sacerdocio. Las adivinaciones dijeron que sí y cuando sólo tenía tres meses comenzó a recibir una educación especial, separado de los demás niños. Le fueron enseñando a dormir de día y a estar despierto por las noches. A los pocos días de haber iniciado el entrenamiento, comenzaron a destetarlo, dándole comida especial. Lo fueron entrenando para que retuviera sus secreciones, y a los nueve meses ya defecaba y orinaba afuera a partir de las seis de la tarde. A los doce meses ingresó a la Casa Ceremonial.

Lo bautizaron Ignacio y con sus compañeritos lo llamaban *kuivi* —el que no puede comer de todo—, porque los mamos nunca deben comer con sal. Sólo le daban alimentos que fueran de la Gente, que fueran por lo tanto Gente como nosotros con Padres, Madres y Dueños de quienes obtener sewa —aseguranza— y a quienes hacer ofrendas. Los plátanos, la caña de azúcar, las cebollas, las gallinas y las reses no pertenecen a los Antiguos y por lo tanto carecen de Padres y Dueños. Al pequeño aprendiz le daban maíz, yuca, malanga, carne de monte, caracoles, sardinas, cangrejos, cucarrones, algunos gusanos blancos y hongos. Cuando se dormía por la noche era castigado por el mamo, quien unas veces le pegaba con el palito del poporo; otras lo hacía hilar de noche en la penumbra, o lo hacía arrodillar sobre tiestos con las manos extendidas; cargando objetos pesados.

Comenzó a aprender *teiju*, el idioma de los taiornas, para enseñárnoslo y para que así pudiéramos recitar las historias de los Antiguos como debe ser. Comenzó a memorizar todos nuestros mitos y las genealogías de los linajes. Cuando cometía errores en el ritmo de las recitaciones, *Hatei* —el padre— le daba golpecitos con el palito de poporo o calabacito para la cal con la que se mamea la coca. Vestía túnica ancha y a los siete años recibió las primeras insignias de su alta dignidad: collares, brazaletes de oro y otros objetos. Como lo venía haciendo desde que el niño daba sus primeros pasos, el padre se paraba frente a él, sujetándole la cintura con afecto y guiando el movimiento de sus piernas y caderas para que marcara

bien el compás de los bailes ceremoniales. Todo transcurría en la oscuridad de la noche, con el fuego y el calor de las llamas sagradas.

Su padre era uno de los pocos talladores de máscaras que le quedaba a la cultura kogui. Ignacio lo observaba con cuidado esculpir la madera y un día le llegó el momento de poseer una máscara, con la cual debió bailar de ahí en adelante. Hubo veces en las que aborreció el olor de la madera; otras en las que sentía verdadera asfixia. Nunca lo olvidaría. Jamás jugó; sólo aprendía la Ley de la Madre. Antes de cumplir diez años se había sometido a ayunos prolongados, sabía cómo tejer sus propios vestidos y cómo fabricar la cerámica ceremonial.

Terminando los nueve primeros años de su educación, tuvo la oportunidad de considerar la posibilidad de abandonar el sacerdocio. Por su parte, el padre podía meditar si el joven verdaderamente tenía vocación, pese a ser hijo suyo y de linaje sacerdotal, pese a que hacían falta sacerdotes para todas las gentes de la Sierra y pese a que sabía que muchos de nuestros males dependían de la falta de vocaciones. Las adivinaciones, sin embargo, indicaron que Ignacio llegaría a ser un gran mamo, lo cual permitió reiniciar los otros nueve años de entrenamiento.

Hatei dedicó largas horas a los consejos sobre sexo y matrimonio. Ignacio jamás había visto una mujer y a los doce años pasó por un sencillo rito de iniciación, cuando su padre le entregó un poporo del cual no se desprendería ni en la tumba y que representaba el útero de Haba. Otras insignias atestiguaron su ascenso, y dejó de equivocarse en

la recitación de cantos, mitos, genealogías y consejos. Su baile se hizo preciso y bien acompasado por su maraca. Alto, de manos largas y expresivas, con los cabellos muy largos, atados en forma de turbante sobre la cabeza, era visto como un gran mamo. Jamás olvidaría el día en que por primera vez se deslumbró por la luz del sol que le dibujaba frente a sí un horizonte de colores vivos, negando los grises y negros de la luz de la luna.

▪ EL RENACIMIENTO

Como se ordenó tan joven y su padre aún gozaba de todas sus facultades, comenzó a viajar, con el fin de entrar en contacto con otros sacerdotes y así conocer los siete centros ceremoniales de los koguis. Empero, lo que en el fondo más le interesaba era ir a San José y San Andrés, dos poblaciones que, como su pueblo de Mamarongo, habían sido fundadas a finales del siglo XIX, como parte de un gran movimiento renacentista de la cultura de los koguis, en ese entonces particularmente agredida por el éxodo de combatientes de las guerras civiles.

Años más tarde, mamo Ignacio regresó a Mamarongo. Se encontraba deprimido porque, en su concepto, los nuevos pueblos de los koguis no estaban bien. Después de pensar mucho sobre todo lo que había visto y oído en sus peregrinaciones, le comunicó a su padre que las cosas marchaban mal fundamentalmente porque la gente de San José y San Andrés no había obedecido las disposiciones de la Ley de la Madre.

Ante todo, creía que la localización de ambos lugares no había sido bien adivinada. Ambos pueblos estaban en regiones donde ni se podían cultivar alimentos de la Gente ni había manera de llevarlos de otros lugares. Con tantas prohibiciones que tienen los koguis de alimentarse con comidas mestizas, muchos iban con hambre, hasta que los mamos se volvieron más elásticos en las prohibiciones alimentarias. Con el cultivo de los nuevos productos, vino el cultivo de la caña, la elaboración de la panela, su venta a los mestizos y la venta de ron a los indígenas. Esto había sucedido en lugares como Hukumeiji, pero el número de colonos era mayor en las nuevas localidades, y en San Andrés, debido al contacto de los indígenas con un antioqueño, aumentó la cría de animales y con ello el contacto comercial con los colonos, quienes siempre pagaban en ron. A mamo Ignacio le tocó ver cómo el consumo de alcohol había llegado al extremo de que las propias mujeres se emborrachaban, inclusive en ocasiones no ceremoniales. La agresión entre parejas era grande y los pueblos se encontraban bastante abandonados.

La localización de San José resultó inconveniente, además por lo difícil que fue mantener los contactos con otras poblaciones koguis. Los hombres comenzaron a tener dificultades para hallar mujeres del linaje correcto. Mamo Ignacio pensó que eran escandalosos los casos de adulterio y homosexualidad, y claro, estas malas acciones aumentaban las peleas entre la Gente. Finalmente, consiguieron mujeres sancaes que no sabían las tradiciones de los koguis, lo cual contribuyó a relajar las costumbres.

Curiosamente, en ambos poblados los mamos se mantuvieron distanciados de la gente. Esta separación no sólo deterioró la vida religiosa y moral de los pobladores, sino que afectó la administración pública. Los jefes civiles adquirieron demasiado poder, hasta el punto de que los habitantes de San Andrés solicitaron la remoción del comisario. Ignorantes de la tradición kogui, los políticos de Santa Marta le confirieron al mamo poderes civiles, lo cual aumentó la confusión y los problemas. Ansiosos por solucionarlos, los indígenas se involucraron en complicados pleitos judiciales que desintegraban la comunidad.

Sumándose a esto, a principios del decenio de 1940, los colonos iniciaron nuevas arremetidas contra los indígenas. En San José, los mestizos llegaron a tomarse el pueblo, desplazando a los indígenas hacia más arriba. Les tocó fundar a *Maruámake*, que, como San Andrés, parecía sucumbir víctima del ron introducido de contrabando por los colonos.

Mamo Ignacio urgió a su padre para que establecieran en Mamarongo códigos estrictos que les permitieran evitar las desgracias afrontadas por las gentes de San José y San Andrés. Mamo Javier, sin embargo, no pudo iniciar este movimiento porque murió hacia 1940. Fue enterrado en Cherrúa como una de las personas más veneradas de la sociedad.

Mamo Ignacio tenía sólo 35 años cuando se hizo cargo de Mamarongo. Ordenó la reconstrucción del pueblo, asumiendo un papel preponderante en todos los pasos. Realizó las ceremonias adivinatorias apropiadas para que cada casa quedara correctamente localizada; vigiló el corte

de los árboles, cuidando de hacer las ofrendas necesarias a los Dueños de la madera. Hizo igual con la paja para los techos y con la excavación de los huecos para los horcones. Prohibió el uso de materiales de los blancos, como alambres y puntillas. Los amarres debían ser de bejucos y lianas; las argollas, de caña.

Dispuso que el acopio de alimentos se efectuara en forma colectiva y personalmente vigilaba la distribución de la comida. Prohibió la sal y la carne, exigiéndoles a todos una dieta igual a la que él había observado mientras lo formaban para el sacerdocio. Lógicamente prohibió el ron, los cigarrillos y los cigarros. La gente no debía hablar español, ni aprenderlo.

Para proteger a la población y despistar a los colonos, se construyó más abajo una aldea también llamada Mamarongo. Se trataba de que los forasteros jamás entraran al verdadero pueblo kogui. La aldea de abajo se empleó como centro social, y el pueblo de arriba como centro ceremonial. Mamo Ignacio ordenó la reparación de los caminos, los puentes y los pozos, muchos de los cuales constituían obras de la época de los taironas, por lo cual merecieron especial cuidado en cuanto a limpieza y reconstrucción.

Empero, el mamo prohibió que las gentes de Mamarongo visitaran poblaciones colombianas y tuvieran contacto con colonos y mestizos. Así, se taponaron caminos de fácil acceso, dejando abierto sólo un camino largo y complicado.

Era tal el respeto que irradiaba mamo Ignacio que los hombres de Mamarongo comenzaron a vestir mantas blancas y gorros cónicos y a portar mochilas también blancas,

insignias del linaje de los kurchas, al cual pertenecía el mamó. No sólo desaparecieron diseños que permitían identificar al linaje de la gente por sus gorros y mochilas, sino que esta adopción trajo cambios sustanciales en las reglas de matrimonio. El mamó terminó por aprobar el casamiento con cualquier mujer de la población, debido a la escasez de mujeres Nuge-nake, consideradas como las esposas ideales de los kurchas.

Para suplir la falta de sacerdotes, optó por organizar un seminario kogui en Mamarongo. Envío representantes suyos a diferentes puntos de la Sierra para que trajeran candidatos, pero su gestión resultó infructuosa debido a que, en todas las comunidades, los niños tenían que colaborar en las tareas productivas.

Mamó Ignacio también le dio nueva vida a la institución del comisario; este y sus ayudantes comenzaron a llevar bastones indicativos de su cargo. Hasta la fabricación de cerámica revivió gracias al mamó.

A pesar de los logros alcanzados en lo espiritual y religioso, Mamarongo afrontó problemas económicos muy difíciles. La participación de los hombres en la actividad ceremonial afectaba la producción agrícola. Simplemente, las mujeres y los niños solos no podían alimentar a toda la población. Las hambrunas eran frecuentes y los niños los más afectados; se comían sus propios vestidos. Adicionalmente, se daba una enorme escasez de tierras de cultivo, agravada por la abundancia de áreas arqueológicas que rodeaban a Mamarongo. Eran muchos los que debían abandonar una parcela al descubrir que esta contenía objetos de los

Antiguos y por lo tanto había pertenecido a «otra gente» que podría regresar y atacar a los actuales horticultores.

Pese a las dificultades, el éxito de la revitalización de Mamarongo contribuyó en gran medida a que las gentes de San Andrés y los antiguos pobladores de San José realizaran un esfuerzo sobrehumano por salir adelante. Hacia 1946, los indios de San Andrés vendieron sus pertenencias y se marcharon a las riberas del río Don Diego, donde fundaron la población de *Ulueiji*; otros tomaron diferente rumbo y fundaron San Javier. Por su parte los de San José, restablecidos en Maruámake, acometieron con ímpetu la reconstrucción del nuevo poblado. Los indígenas de todos los pueblos nuevos pusieron en práctica medidas similares a las impuestas por mamo Ignacio en Mamarongo. Hacia 1952 la situación de los nuevos asentamientos era satisfactoria.

▪ EL FUTURO

Algunos, como el mamo Martín Barros, de Maruámake, consideraban que los éxitos logrados se debían al aislamiento de las aldeas recién fundadas. Para él, el contacto con los colonos resultaba definitivamente perjudicial.

Este mamo le decía a Reichel: «Sí, todo cambió. Nosotros así, haciendo para cambiar. Civilizado es distinto. Engaña, pelea. Coge machete, coge tierra, diciendo: eso mío, eso mío. Nosotros buenos. Alquilamos tierra y pagamos; cogemos y devolvemos. Decimos: voy a hacer tal cosa

y la hacemos. Así nada pierde. Así gente está bien. Gente tiene su puesto, gente vale».

Entonces Reichel le preguntó al mamo qué harían los koguis cuando los colonos llegaran a Maruámake. El mamo replicó que se irían más arriba. Intrigado, Reichel insistió, averiguando adónde irían cuando los colonos llegaran más arriba, y el mamo dijo que a los páramos, «luego a la nieve y luego al cielo».

De acuerdo con Carlos Alberto Uribe, actualmente muchos koguis no comparten el pensamiento del mamo Barros. Algunos miran con interés la organización política de los arhuacos y han participado en ella a título personal. Otros se han enfrentado con los colonos, frenándoles su presión y empuje.

Parecería que aumenta el número de koguis que creen que el pasado heroico de su Gente los hace merecedores de un futuro más amable; que el legado de los taironas incluye al estratega aguerrido y lleno de imaginación, además del sacerdote; que la eternidad y el cielo no son buen templo para la liturgia y el ritual kogui, pero que sus tierras sí lo son; que sus dogmas son tan válidos como los de cualquier otra religión y que por tanto deben tener un espacio en el mundo espiritual.

Con la creación del resguardo de los koguis, es muy probable que disminuya el número de indígenas que opinan, como mamo Barros, que la vida es Dios, una mujer, una casa, una roza y comida. Quizás aumenten quienes creen como aquel que en 1949 le dijo a Reichel-Dolmatoff

JAI ME AROCHA Y NINA S. DE FRIEDEMANN

que «la vida es comida, una mujer, luego una casa, una roza. Luego Dios».

JAI ME AROCHA RODRÍGUEZ

▪ REFERENCIAS

Agradecemos la lectura crítica de este ensayo, y las informaciones y sugerencias suministradas personalmente por Xochitl Herrera, Miguel Lobo-Guerrero, Eduardo Márceles Daconte, Francisco Mora, Carlos Patiño, Sergio Ramírez Lamus, Mauricio Sánchez y Carlos Alberto Uribe Tobón.

Amaya, María Teresa, 1975, *La colonización, elemento determinante en el deterioro de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá: Tesis de grado, Universidad de los Andes. (Buandes).

Chaves Mendoza, Álvaro y Lucía de Francisco Zea, 1977, *Los Ijca*, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 218 págs. (BJAR)

Chaves, Milcíades, 1946-1947, «Mitología kágaba», *Boletín de Arqueología*, vol. 2, págs. 423-520, Bogotá: Instituto Etnológico Nacional. (BMCh).

— — —, 1978, «Sierra Nevada», *Literatura de Colombia aborigen*, edición preparada por Hugo Niño, Biblioteca Básica Colombiana, n.º 39, págs. 331-372, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. (BNSF).

Flórez, Alejandra y Cristina Cuevas, 1977, *Primeras experiencias para una educación indígena*, Bogotá: Trabajo de campo, Universidad de los Andes, 66 págs. (Bican).

Friede, Juan, 1963, «Problemas sociales de los Arhuacos: tierras, gobierno, misiones», *Monografías Sociológicas*, n.º 16, Bogotá: Facultad de Sociología, Universidad Nacional de Colombia. (BNSF).

Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha (eds.), 1979, *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos*, Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia

Granados, Beatriz, 1980, *Los kogui. Una visión histórica de su relación con la sociedad occidental*, Bogotá: Tesis de grado, Universidad de los Andes. (Buandes).

- Levi-Strauss, Claude, 1963, *Do dual organizations exist?* Nueva York: Structural Anthropology, Basic Books, Inc., págs. 132-163. (BJAR).
- — —, 1965, «*The bear and the barber*», *Reader in Comparative Religion, an Anthropological Approach*, edición preparada por William E. Lessa and Evon Z. Vogt, págs. 289-297, Nueva York: Harper and Row Publishers. (BJAR).
- Mason J., Alden, 1931, 1936, 1939, *Archaeology of Santa Marta. The Tayrona culture*, Chicago: Field Museum of Natural History, Anthropological series, vol. 20, n.º 1, 2 y 3. (Bican).
- Paz, Felipe, 1976, *La educación en una situación interétnica: Estudio de la comunidad Ijka (Arhuaco)*, Bogotá: Tesis de grado, Universidad de los Andes, 189 págs. (Buandes).
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1950-1951, «Los kogui: una tribu indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia», *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, tomo 4, n.º 1-2, tomo II, Bogotá: Ed. Iqueima. (Bican).
- — —, 1956, *Casta, clase y aculturación en una población de Colombia*, estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio, págs. 435-446, México.
- — —, 1961, *The people of Aritama. The culture personality of a Colombian mestizo village*, Londres: Routledge & Kegan Paul. (Bican).
- — —, 1965, *Colombia*, Londres: Thame & Hudson, 231 págs. (BJAR).
- — —, 1975, «Templos kogui. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XIX, págs. 199-246, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- — —, 1977a, «*Training for the priesthood among the kogui of Colombia*», *Enculturation in Latin America: An Anthology*, edición preparada por Johannes Wilber, págs. 265-288, Los Ángeles: UCLA Latin American Center Publications. (BNSF).

- — —, 1977b, «El misionero ante las culturas indígenas», *Estudios antropológicos de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff*, Biblioteca Básica Colombiana, vol. 29, págs. 419-432, Bogotá: Colcultura. (BNSF).
- — —, 1977c, «Las bases agrícolas de los cacicazgos subandinos de Colombia», *Estudios antropológicos de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff*, Biblioteca Básica Colombiana, vol. 29, págs. 23-48, Bogotá: Colcultura. (BNSF).
- — —, 1977d, «La conquista de los tairona», *Estudios antropológicos de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff*, Biblioteca Básica Colombiana, vol. 29, págs. 49-74, Bogotá: Colcultura. (BICC).
- — —, 1977e, «Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta», *Estudios antropológicos de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff*, Biblioteca Básica Colombiana, vol. 29, págs. 75-184, Bogotá: Colcultura. (BICC).
- — —, 1978, «*The loom of life: A kogui principle of integration*», *Journal of Latin American Lore*, vol. 4, n.º 1, págs. 5-27, Los Ángeles: University of California. (BNSF).
- Sánchez Álvarez, Mauricio, 1977, *Kagamu: la tierra y los Ijka de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá: Tesis de grado, Universidad de los Andes. (Buandes).
- Torres Márquez, Vicencio, 1978, *Los indígenas arhuacos y la vida en civilización*, Bogotá: Editorial América Latina. (BJAR).
- Uribe Tobón, Carlos Alberto, 1977, «La rebelión de los chimila en la provincia de Santa Marta, Nuevo Reino de Granada, durante el siglo XVIII», *Estudios Andinos*, año VII, n.º 13, págs. 113-166, Lima. (Bican).
- Usemi, 1979, *Bases para un modelo pedagógico. Una experiencia indígena de educación*, Bogotá: Editorial América Latina, 92 págs.

▪ PELÍCULAS

Comunidad indígena arhuaca con la colaboración de un equipo no identificado, 1981, *La herencia de Serankua*, en español, 16 mm, color, 45 minutos.

Gran parte del metraje de esta cinta incluye conversaciones de los indígenas arhuacos sobre problemas de tierras y la labor des-culturadora llevada a cabo por los misioneros capuchinos. También expresan puntos de vista sobre la ineficiencia de las agencias del Estado y la presión ejercida por los colonos. De manera sucinta se enfocan algunas ceremonias y tareas comunales. (Bican).

Norden, Francisco, 1978, *Ciudad Perdida*, en español, 16 mm, color, 12 minutos.

Muestra de las ruinas del sitio Buritacá 200, perteneciente a la cultura Tairona. Localizado en la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, sobre las cabeceras del río Buritacá. Entre otras obras de ingeniería, aparecen varias terrazas de habitación, canales de riego, muros de contención y vías de comunicación. (Bican).



David y amigos.
Fotografía de Gregorio Hernández de Alba, 1935.

▪ 9. GUAJIROS, AMOS DE LA ARROGANCIA Y DEL CACTO

*Cuando Mareihua, el Creador, retiró el mar
y puso aves y árboles a La Guajira,
en una gran cueva, como en un gran pozo, dijo:
«Hágase el indio».
A cada familia le dio un par de animales
para que los marcara y no se confundieran.
A los Urianas les dio el tigre
y a los Jusayúes la culebra.*

▪ LA PENÍNSULA DE ARENA, CACTOS E INDIOS

EN RIOHACHA, ANTIGUAMENTE la ciudad del Río de la Hacha, al apearnos del bus en que habíamos viajado dos horas desde Santa Marta, el paso de las indias y sus mantas multicolores, infladas por la brisa del mar, trajeron a nuestra memoria visiones mágicas de La Guajira.

La península de indios, arena, sal, cactus y cabras ha sido fotografiada mil veces en libros y revistas. En el Instituto Colombiano de Antropología, años atrás, mis profesores Gregorio Hernández de Alba, Milcíades Chaves y Roberto Pineda Giraldo se habían referido a ella como escenario de paradojas, donde todos ellos hicieron sus primeras armas en antropología.

—La tierra es bella y dura, guarda fertilidad, pero está seca —decía Hernández de Alba, y añadía. —La Guajira se abre ante el mar, pero permanece aislada.

Mi viaje con Bob Friedemann en 1977 representaba un oasis de descanso en mi trabajo con los negros de Palenque, pero satisfacía una enorme urgencia. Quería ver a los indios guajiros de carne y hueso, bajo el sol, con mis propios ojos y por fuera de las páginas satinadas de las revistas.

En Cartagena, Barranquilla y Santa Marta, los tres puertos más importantes de Colombia sobre el Caribe, había oído referirse a los guajiros como seres provenientes de un mundo diferente: el enriquecimiento instantáneo de algunos y su despliegue de un poder de compra desorbitado, expresado en lujosos carros, grandes casas, edificios y celebraciones pomposas era apenas un reflejo del halo guajiro que agitaba el trascurso de la tibia costa Atlántica. Relatos espeluznantes sobre tráfico de muchas clases, contrabandos de otras tantas, duelos mortales con balas de todos los calibres a la luz del sol y a la de los semáforos porteños, hacían estremecer a cualquier visitante. ¿Acaso estas gentes, llamadas genéricamente guajiros a lo largo de la Costa, y también en el interior del país, eran los indios guajiros de la península, sobre quienes ya en 1964 se habían publicado más de trescientos artículos científicos?³⁸

Y no solamente artículos, sino que se había dado una polémica lingüística alrededor de la gramática, el catecismo

³⁸ Véase: Coppens, Walter, 1983, *Los aborígenes de Venezuela*, vol. I, vol. II, Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.

y el vocabulario de la lengua guajira publicada en 1878 por el cura Rafael Celedón. En la polémica ocasionada por la impugnación de Jorge Isaacs a este trabajo, ¡participaría hasta don Miguel Antonio Caro, el virtuoso del verso latino en Colombia!

Por otro lado, y desde el punto de vista académico, me aguijoneaba el contenido de la publicación de Johannes Wilbert que acababa de leer, titulada *Parientes de carne y sangre: posibles africanismos socioeconómicos en la cultura guajira*. Según Wilbert, los indios habrían adaptado y reinterpretado elementos culturales africanos, mediante intenso y continuo contacto, desde el siglo XVI, con negros africanos, cimarrones y esclavos. Y no solamente aspectos materiales de su pastoreo, adoptado hace más de cuatro siglos, sino nada menos que principios de la conceptualización ideológica de su descendencia.

Para los indios guajiros, apasionados de los caballos briosos y dedicados en su mayoría al pastoreo de vacas, cabras y ovejas, los hombres en el acto de la procreación contribuyen con su sangre —*asháa*—, al tiempo que las mujeres participan con la carne —*eiruku*—. Los hijos, tanto los varones como las mujeres, heredan la sangre del padre, pero solamente las madres pueden transmitirles la carne y el «apellido». Así, un guajiro, sea hombre o mujer, tiene más relaciones económicas y sociales con la familia materna, sus *parientes de carne*, que con la paterna, sus *parientes de sangre*.

Con todo este equipaje de inquietudes, Bob y yo empezamos a caminar las calles de Riohacha, ciudad fundada en

1545 sobre las orillas del río Ranchería y frente al mar. La costa de La Guajira, a partir de este punto, es baja y cubierta de grandes arenales y dunas, unas permanentes y otras migratorias. Tiene enormes depresiones que permiten la entrada y el apozamiento del agua del mar, que al evaporarse ha dado lugar a la formación de salinas naturales en Pájaro, Manaure, y Bahía Honda. En las playas se posan bandadas de gaviotas blancas y cientos de flamencos de color salmón. Sobre el horizonte de cielos amplios que descienden hasta el piso arenoso, se dibujan altos y delgados cactus y abanicos de arenas que se vuelven espirales al ritmo de los vientos alisios del nordeste.

En una de las calles de Riohacha encontramos una agencia de transportes de donde salían vehículos para Manaure y Uribia, bordeando la costa, y hacia Maicao por entre las sabanetas.

—El taxi a Maicao sale primero —dijo el empleado—. Siempre hay más pasajeros.

Un hombre alto, fornido, con sombrero de fieltro y actitud decidida avanzó hacia nosotros.

—Yo voy a Maicao. Paguemos entre los tres todos los puestos del taxi— propuso. Y sin esperar respuesta abrió las puertas del Mustang blanco último modelo, con placas de Venezuela, que acababa de parar frente a nosotros. El hombre resultó ser un indio guajiro. Se sentó en silencio junto al chofer, un joven delgado, rubio. Bob y yo nos acomodamos en los asientos de atrás. El Mustang arrancó cuando el indio lo ordenó.

—No tiene que abrir las ventanas —dijo el chofer—. Tenemos aire acondicionado.

Efectivamente, el olor del aire artificial y una leve corriente fría empezó a circular. Cuando dejamos la última calle de Riohacha, entramos velozmente en una vía que hasta el final del viaje recorrimos con el golpe de una música de *rock* violenta. Cactus columnares y trupillos parecían asomarse por instantes a la ventanilla del Mustang.

De pronto vimos pasar una india empujando su burro por detrás de una mata espinosa. Más adelante, dos mujeres, con sus mantas pegadas al cuerpo por el furor de la brisa, acomodaban unas múcaras grandes enfundadas en mochilas sobre el lomo de un burro de pelo casi negro. Pero la velocidad del automóvil y la intensidad de la música eran tales, que en ningún momento pudimos detallar los aperos de los burros y mucho menos ver las caras de las mujeres. Estábamos en La Guajira de tunos, cardones, pedregales, arenas y ventiscas. Era obvio. Con todo, era una Guajira distinta de aquella que Hernández de Alba recorriera a pie y a lomo de burro 42 años antes y que en 1935, según sus notas de viaje, le hiciera desear tirarse al suelo, gritar y no seguir más. La lengua y las mejillas se le habían pegado a las encías febriles, bajo el sol, en la mitad de la maleza semidesértica.

▪ LA GUAJIRA GEOGRÁFICA: PAISAJE CAMBIANTE

En La Guajira el viento no sólo sopla constantemente, sino que aparece con fuerza en los cuentos, en la mitología y en la

razón de ser de la misma tierra y de sus habitantes. Durante casi diez meses al año los alisios se mueven en la península sin encontrar barreras. Empujan las nubes y causan constante insolación. Es cierto que en la zona, que hasta hace cuarenta años estaba cubierta de pajonales, y donde actualmente sólo hay sabanetas, los vientos suavizan el calor y barren las plagas de mosquitos. Pero en la zona semidesértica del norte, su actuación recia y constante, con velocidad entre 18 y 20 metros por segundo, es capaz de levantar pesos como tejas y pedazos de madera. Es entonces un viento tempestuoso que en esa zona impide la formación de una capa vegetal.

De septiembre a noviembre, cuando los alisios no alcanzan a penetrar ni a barrer las nubes, las lluvias llenan los cauces secos. Los arroyos se pueden volver corrientes imposibles de cruzar, capaces de arrastrar burros, caballos, cabras y vacas. En octubre de 1973, en el curso de su trabajo antropológico, François-René Picon fue testigo de un aguacero torrencial que durante una tarde entera cayó en la región de Uribia depositando unos 30 milímetros de agua. Sin embargo, el volumen de precipitación anual no basta para sustentar una agricultura sin riego.

En su trabajo, Picon señala dos regiones que en La Guajira cubren casi la misma superficie: la Baja Guajira en el sur y la Alta Guajira en el norte. La falla geológica que yace entre el cabo de la Vela en el oriente y el Cerro de la Teta en el occidente se torna en una frontera regional entre ambas Guajiras. Hacia el sur la Baja Guajira carece casi de relieve y la vegetación es de bosque seco, verde, con grandes árboles que se mezclan con plantas de la sabana árida

y arbustos espinosos. Los pajonales que antaño existían han desaparecido, dice Alberto Rivera, antropólogo que actualmente realiza estudios en La Guajira. Y añade que en su lugar hay más bien sabanetas, a manera de islotes, como resultado de un cambio en la cobertura vegetal a causa de múltiples factores, entre ellos la sustitución de ganado mayor por rebaños de cabras, cuyo sobrepastoreo es profundamente dañino para el suelo.

Al norte del río Ranchería —opina Picon, por su parte— es donde comienza la verdadera estepa guajira, comparable al *chaparral* de México o a la *caatinga* del Brasil, cubiertas de plantas espinosas y cactus. Pero es en esta parte de la Baja Guajira, cerca de los montes y regada por el río Ranchería, donde el suelo húmedo es propicio para una vegetación más o menos rica. El ganado, constituido por bovinos principalmente, y la agricultura a lo largo del río sustentan una zona bastante poblada. En tanto que sigue siendo punto de contacto entre blancos e indios, desde la llegada de los españoles se ha considerado neurálgico para el control político y económico de la región.

Picon anota además que hay dunas en la zona del litoral a todo lo largo de la península, de Riohacha a Sinamaica, algunas tan altas que llegan a medir 50 metros. En ciertos sitios las interrumpe la falla geológica, como sucede en la región de Bahía Portete y Bahía Honda.

Ernesto Guhl define al departamento de La Guajira, tanto por su ubicación como por su clima, como de carácter insular análogo a Curazao, Aruba y la península de Paraguaná en Venezuela. Al llamado monte guajiro, lo

constituyen, en la Alta Guajira, las serranías de Macuira, Jarara, Cocinas y Carpintero, y en la Macuira, con una altura de 822 metros, se estrellan las nubes que vienen del oriente y se precipitan en lloviznas. Por lo tanto, resulta posible cultivar allí, aunque en escala menor, frijol, patilla y yuca junto a arroyos como Nazaret y Guajarina, que se secan tan pronto entran en la llanura arenosa.

Puede decirse, sin embargo que, generalmente en la península, fuera del Ranchería, no existe lo que pudiera llamarse ríos, pues tan pronto pasa el tiempo lluvioso, los cauces arenosos que sirven de canales de drenaje se secan. Precisamente al lado de estos lechos los indios excavan los jagüeyes o pozos, a veces con profundidad hasta de diez metros, y de allí extraen, en tiempo de sequía, el agua para sus necesidades y la de sus rebaños.

Una visión de conjunto sobre la península, cuya superficie mide aproximadamente 12.400 kilómetros cuadrados, la ofreció Milcíades Chaves hace treinta y cinco años. Distinguió él una zona de transición verde con agua corriente entre Riohacha y Carraipia, luego el pajonal o sabana guajira, seguido de la estepa semiárida o inmenso cardonal donde ya se encontraba Uribia. Anotó también la zona de montes pegada a las serranías y las dunas y arenales junto a la costa, entre Riohacha y el cabo de la Vela donde los espejismos eran fenómenos característicos. Al atravesar las dunas de Carrizal —decía Chaves— la serranía de Carpintero semejaba un trasatlántico navegando hacia la costa.

Esa fue la ruta que precisamente siguió en 1945 viajando en camiones, cubriendo algunos trechos a lomo de burro,

con la ayuda de intérpretes como Roberto Iguarán, cuando todavía eran pocos los indígenas que hablaban español.

El paisaje descrito por Chaves ha cambiado. Así lo sostienen Alberto Rivera y Ambrosio Adamoli, quienes han venido estudiando La Guajira desde comienzos del decenio de 1970. Asimismo parecen haber cambiado las condiciones del trabajo antropológico en La Guajira. En tanto que Hernández de Alba y Chaves tenían que andar sobre el lomo de un burro, Rivera visita las rancherías de los indios ¡nada menos que en motocicleta!

Por otro lado, según informes de Rivera, existe una visión propia de los indios sobre la península. *Güimpumuin* es la zona más septentrional de la Alta Guajira y significa «hacia el este». *Jalala*, también Alta Guajira, se extiende hacia el sur hasta el límite de la falla geológica, donde precisamente comienza *Guopumuin*. Con este término que traduce «hacia los caminos», identifican a la Baja Guajira. Por último, *Anoui* es la región de verdadera sabana que aún existe para los indios. Pero se localiza en la zona Paraguachón-Paraguaipoa, sobre territorio venezolano, y linda con el mar. Para recalcar el cambio de paisaje que ha sufrido La Guajira colombiana, Rivera comenta que «a los colombianos se les corrió la sabana».

▪ LA GUAJIRA ARQUEOLÓGICA: HORIZONTE FASCINANTE

Colombia y Venezuela, durante largos años, litigaron los derechos sobre la península y apenas en 1923 se logró llevar a término la delimitación definitiva. En este trance el Gobierno de Suiza sirvió como árbitro. La decisión colocó en ese tiempo a un 80 % de los guajiros bajo la nacionalidad de Colombia, en tanto que el 20 % restante se adscribió a Venezuela.

En La Guajira la silueta indígena ha sido dominante por muchos años. Los censos gubernamentales anotan 85.000 indios en la península como parte de una población de 250.000 personas que habitan el departamento de La Guajira. Muchos de estos, pese a no formar parte de la población india, tienen antepasados que sí pertenecieron a ella. No obstante, Rivera sostiene que en los últimos cincuenta años el deterioro de las condiciones ecológicas y socioeconómicas ha empujado a más de la mitad de los guajiros colombianos hacia Maracaibo y Perijá en Venezuela en busca de alguna forma de subsistencia. De esta suerte, de la población india que alcanza, según Rivera, a unos 110.000 individuos en ambos países, solamente 40.000, o sea un 37 %, estarían en Colombia y el 63 % restante, unos 70.000 o más, en Venezuela.

La Guajira, como división administrativa colombiana, tiene el nombre de la etnia indígena, hecho totalmente singular en Colombia. Tal vez esta circunstancia y haber

contado con una proporción tan crecida de indios en la población total de un departamento explicarían algunos de los motivos que existen para que cualquier individuo procedente de La Guajira sea señalado como *guajiro*, con la definición de indio.

Fernando Colón y Diego Ribera en 1527 y 1529 dibujaron dos enormes mapas de América por orden del emperador Carlos V y en ellos el nombre Guajira aparece por primera vez. Los mapas originales se encuentran en la biblioteca granducal de Weimar (República Democrática Alemana) y, según dice el etnólogo Alfred Jahn, han sido publicados varias veces. El texto exacto de la palabra que tienen los mapas es Gochire y en ella la letra gótica *ch* se ha interpretado como *ah*, lo que la convertiría en Goahire. En 1627 el cronista fray Pedro Simón, por su parte, menciona a sus pobladores en sus *Noticias históricas* como indios Guaxiros, y en 1688 el cronista Lucas Fernández de Piedrahita, en su *Historia general de las conquistas*, alude también a los guajiros.

En la evolución milenaria de la población de la península han ocurrido, a partir de una médula indígena, inserciones sociales, económicas, culturales y genéticas variadas. Hacia 1974 el arqueólogo Gonzalo Correal, en sus investigaciones sobre la antigüedad del desarrollo cultural colombiano, encontró en la serranía Cocinas de La Guajira vestigios de herramientas de piedra que revelaron que en la península habitaron cazadores y recolectores hace miles de años. Tales gentes que probablemente llegaron moviéndose a lo largo de la costa Atlántica desde Panamá, forman parte del llamado

horizonte paleolítico en Colombia, investigado por Correal para diversos sitios del país.

Sin embargo, el poblamiento de la península por guajiros, que según estudios lingüísticos provenían de las Guayanas, debió de ocurrir varios siglos más tarde, independientemente de la aludida migración de cazadores y recolectores paleolíticos. Desafortunadamente hasta el momento no hay fechas arqueológicas que precisen la llegada de los guajiros a la península. Actualmente, existen los guajiros o *wayúu*, como los mismos indios se autodenominan, con la significación de «gentes», y hay guajiros a quienes los *wayúu* llaman mestizos, o sea los hijos de un indio y de un *alijuna* o blanco. Asimismo hay guajiros procedentes de enlaces de indios y personas oriundas de otros departamentos o de otros países. Son guajiros también unos pocos indígenas cocinas —voz que significa ‘ladrón’, ‘salteador’— que en un tiempo tuvieron como territorio preferido la cadena de colinas de Cojoro o Cocinas, incluyendo La Teta, los cuales se distinguieron por fabricar flechas provistas de punta con veneno de raya. Aunque los guajiros intercambiaban telas por estas flechas y han mantenido relaciones con los cocinas, siempre los han mirado con desdén, como sus inferiores. Igual actitud han observado respecto a los paraujanos, pescadores que viven en poblados lacustres en la laguna de Sinamaica, al sureste de la península de La Guajira, en Venezuela. La lengua de los paraujanos, al igual que la de los guajiros, forma parte de la familia arawak; parece que la separación lingüística se produjo unos 700 años antes

del descubrimiento de América, según cita del antropólogo venezolano Mario Sanoja³⁹.

Por otro lado, alijuna con el significado de ‘intruso, enemigo o extranjero’, es una voz modificada de *arekuna*, el nombre de una de las tribus guerreras caribes más temidas en la Guayana, que expulsaron de allí a los arawak. En 1887 el etnólogo Adolf Ernst opinó que tal vez este término se conservó por tradición entre los guajiros, para señalar a todos aquellos con quienes han tenido que enfrentarse en contactos difíciles de guerro y transacción social, comercial o política.

Así se entiende cómo, hoy por hoy, es corriente que, de acuerdo con las circunstancias, cualquier indio guajiro reaccione ante extraños exclamando «¡alijuna!, ¡alijuna!», con una carga de ofensa y el significado diáfano de ‘intruso, metiche o invasor’.

De todos modos, y pese al volumen de artículos que se han publicado sobre los guajiros, su trayectoria precolombina no ha sido dilucidada ni mucho menos. En efecto, Max Schmidt y Alfred Jahn en 1917 y 1927, respectivamente, argumentaron la procedencia de los guajiros a partir de grupos arawak cultivadores de yuca y maíz, en expansión y en busca de tierras adecuadas. Recorriendo zonas desconocidas donde algunos quedaron rezagados,

³⁹ En 1977 Miguel Ángel Jusayú publicó un monumental diccionario Guajiro-Castellano. En 1982 el mismo autor con Jesús Olza Zubiri publicó el volumen *Diccionario de la Lengua Guajira Castellano-Guajiro* 228 págs. Maracaibo: Biblioteca Corpozulia.

antepasados de los actuales guajiros y paraujanos habrían avanzado hacia las riberas del lago de Maracaibo. De allí, según Jahn, al ser empujados por los caribes, los guajiros se habrían refugiado en la península.

De acuerdo con Schmidt y Jahn, a medida que estos guajiros penetraron en el territorio semidesértico hubieron de abandonar sus hábitos derivados de la práctica de la agricultura y debieron acogerse a nuevas formas de subsistencia: cacería, pesca y recolección de frutos de cactus como el cardón, la tuna y el buche.

Al fin de cuentas, cualquiera que sea la conclusión sobre el trayecto precolombino de los guajiros, los testimonios históricos señalan que estos indios, cuando la llegada de los españoles a la península en el siglo XVI, se dedicaban en su mayor parte a la cacería, la pesca y la recolección. La excavación de un conchal por el arqueólogo Álvaro Botiva a principios de 1981, en Punta Media Luna sobre Bahía Portete, mostró, por ejemplo, que los habitantes de esta región seguían recolectando moluscos para su subsistencia, durante el periodo de la Conquista, aun después de que los españoles introdujeron el chivo en La Guajira. En efecto, Botiva halló, en su excavación, huesos de chivo asociados a las conchas.

Empero, en el panorama arqueológico de La Guajira parecen surgir más inquietudes. Una cantidad apreciable de textos mitológicos y narraciones sobre la aparición de las estaciones y las enfermedades registran cómo los guajiros, cuando llegaron a la península, desplazaron a otros indígenas, que algunos autores mencionan como nada

menos que indios de la Sierra Nevada de Santa Marta. Jahn, Schmidt, Ernst, Montiel y Hernández de Alba, por ejemplo, refieren que los guajiros consignan en sus tradiciones y mitos la expulsión de los arhuacos de la península. Si esa hipótesis, que últimamente ha sido discutida por Picon, fuera válida, se plantearía un gran interrogante: ¿cuándo sucedió esa expulsión?

De todos modos, de tumbas indígenas en algún lugar de La Guajira, tal vez de sitios a lo largo del río Ranchería, los guajiros han obtenido piedras de cornalina y jaspe a las que llaman *tuumás*, y que ostentan como prendas valiosas y de prestigio. Botiva también encontró, en sus reconocimientos arqueológicos del río Ranchería, ejemplares de estos *tuumás*. Al respecto, los trabajos de Reichel-Dolmatoff en el decenio de 1940 en los sitios La Loma, El Horno, Los Cocos y Portacelli señalan que desde los primeros años de la era cristiana hasta siglos después, en la Baja Guajira se produjo un denso poblamiento. Además, que la cultura de este pueblo tuvo relación con la de los habitantes del occidente de Venezuela y con la de los del río Cesar y el Bajo Magdalena en el norte de Colombia.

Queda entonces por resolver dónde, cómo y cuándo en el periodo precolombino ocurrieron —si es que ocurrieron— esos contactos entre guajiros y gentes de la Sierra Nevada. En el caso de que las mencionadas narraciones y los mitos aludieran a un contacto en tiempos históricos, entonces esa literatura oral de los guajiros vendría a ser una elaboración no tan antigua. Lo que sabemos es que las precisiones cronológicas al respecto son escasas, y la carencia

de trabajos de arqueología que puedan contestar muchas preguntas sigue siendo tan dramática como fascinante en el horizonte arqueológico de La Guajira.

▪ ALIJUNAS Y GUAJIROS: SUS TRATOS Y CONTRATOS

▪ LAS PERLAS

Desde la llegada, en 1499, de Alonso de Ojeda y Américo Vespucio a la entrada del golfo de Coquibacoa, hoy lago de Maracaibo, seguida por la de exploradores y conquistadores, los indios guajiros iniciaron un periodo que Wilbert considera de revolución económica: la adopción del pastoreo de ganados diversos.

Los guajiros, en el curso de sus actividades de pesca, habían desarrollado la técnica del buceo para la recolección de perlas de los ricos lechos a lo largo de la costa comprendida entre el cabo de la Vela y la que más tarde se llamaría ciudad del Río de la Hacha. Los españoles, que a su vez traían caballos, burros, vacas, toros, cabras, cerdos, gallinas y ovejas, encontraron la forma de establecer el intercambio de algunos animales por las perlas de los indios. De esa manera empezaron a circular las perlas guajiras entre los navegantes que en sus rutas al Viejo Mundo pernoctaban en Santo Domingo y en Cubagua. Las fauces de ambición de quienes manejaban la pesca y el comercio perleros en la isla de Cuba

se abrieron desorbitadamente con las noticias de la existencia de lechos interminables de ostras en el cabo de la Vela.

Fue Diego de Paredes quien le informó a Pedro Ruiz de Tapia que los indios del cabo de la Vela intercambiaban las perlas, dispuestas en sartas, por animales y mercancías. Ruiz de Tapia emprendió entonces viaje a La Guajira. Detrás de él, en 1536, llegaron otros a aventurar y a comerciar, pero llevando todos sus enseres y provisiones. Allí, en el cabo de la Vela, fundaron un caserío con el nombre de Nuestra Señora de las Nieves, que luego se llamó Santa María de los Remedios, y empezaron a organizar la pesca de perlas y su intercambio por mercancías. Se echaban así los cimientos del tinglado sobre el cual se escenificarían, siglo tras siglo y hasta el presente, tratos y contratos entre indios guajiros y guajiros no indios con alijunas españoles, holandeses, ingleses, franceses, colombianos, venezolanos y recientemente estadounidenses.

A comienzos de la década de 1540, la pesca de perlas eran tan abundante en La Guajira, dice Ernesto Restrepo Tirado, que cada canoa, tripulada por entre quince a veinte indios, sacaba diariamente el doble de perlas que se conseguían en la isla de Cuba en sus mejores tiempos.

La bonanza de la villa de los Remedios fue tal que en 1547 se creó la provincia del Río de la Hacha, con legislación especial y en torno a la pesquería de perlas. Y claro, arreciaron entonces las incursiones españolas de pacificación y conquista de indios. La pesquería requería muchos buzos indios y la conquista podía producirlos. Pero el trabajo intenso a que se les sometía no tardó en mostrar sus

efectos de aniquilamiento. Era tanto el tiempo que los buzos debían pasar debajo del agua que cuando se zambullían en busca de las ostras, la sangre, debido al cambio de presión, empezaba a brotarles por nariz y boca. Y esto no era todo. De noche los acostaban desnudos sobre el piso de los bohíos, y los custodiaban como criminales, para levantarlos al día siguiente y nuevamente obligarlos a ejecutar la inhumana tarea. Semejante explotación tan brutal, junto con las muertes frecuentes de los que podrían llamarse prisioneros de las perlas, posiblemente dio lugar a la inclusión de una norma en las *Nuevas Leyes* que sobre indios se promulgaron en Barcelona en 1542.

Aunque tales leyes eran «protectoras de indios», la norma correspondiente a los buzos de perlas cubría apenas a los indios libres. Aquellos que no lo fueran, tanto como los negros esclavos a quienes se acudió como recurso de trabajo, debían continuar buceando contra su voluntad, conforme lo anota el texto:

Que ningún indio libre se lleve a las pesquerías de las perlas, so pena de muerte, contra su voluntad, y que el obispo y juez de Venezuela ordenen que los esclavos y negros que anden en la pesquería se conserven sin peligro de muerte, y que si la hubiere, cese la pesquería.

Sin embargo, la «pacificación» de indios continuó a punta de armas de fuego, lanzas y caballos. Pero los indígenas durante un siglo adoptaron la estrategia de no presentarles combate abierto a los pacificadores. Esperaban a que los soldados se encontraran fuera de guardia y los

capitanes dando sus informes en Santa Marta. Entonces se lanzaban al ataque, robaban e incendiaban y atemorizaban a los llamados vecinos de pueblos y haciendas.

En 1550, mediante intercambio comercial con los *peruleros* o tratantes en perlas —quienes para defender su comercio nunca se declararon enemigos abiertos de los indígenas—, los guajiros ya tenían una cantidad apreciable de ganado y avanzaban en su adaptación al pastoreo. Para este mismo tiempo, negros cimarrones, fugados algunos probablemente de las haciendas ganaderas de Mompox que se movían con trabajo de esclavos, buscaron refugio en lugares inaccesibles. Algunos llegaron hasta La Guajira y se refugiaron entre los indios.

El antropólogo e historiador venezolano Miguel Acosta Saignes narra cómo a esos negros, que en la península inquietaban en ese tiempo tanto a los gobernantes españoles, se les conoció como *Los negros del Mariscal Castellanos*. El apelativo surgió de que Miguel de Castellanos, tesorero real en Río de la Hacha, acusado de malos manejos administrativos y financieros, disponía, como guardia personal, de un pelotón de quince negros armados.

Cabe destacar que desde la mitad del siglo XVI ya había negros en La Guajira, fueran cimarrones del palenque *La Nueva Troya*, negros adquiridos en intercambio por perlas y que se convertían en buzos de los peruleros, o llegados como contrabando en los barcos de alijunas ingleses y franceses. John Hawkins, famoso pirata inglés, se contó entre estos. En 1568 llegó al cabo de la Vela con 1.500 esclavos negros para la venta y luego enrumbó hacia Venezuela.

▪ EL CONTRABANDO

El contrabando en La Guajira, como parte vital e intrínseca de su historia, cuenta con una riqueza extraordinaria de documentos valiosos no solamente para la historiografía.

Baste mirar el color del relato, consignado por Ernesto Restrepo Tirado, sobre una de estas incursiones de trato ilícito emprendidas por corsarios ingleses en 1565, en la ciudad del Río de la Hacha, y en la cual estuvo implicado el audaz tesorero real Miguel de Castellanos. La mañana de ese 18 de mayo, los destellos de artillería de bronce de un galeón de 300 toneles, acompañado de otros tres enormes navíos y tres bajeles, deslumbraron a los españoles y a los indios guajiros que desde la playa observaban el avance de la flotilla. Uno de los bajeles se desprendió de la flotilla, con emisarios. Juan de Aquines, el capitán, enviaba solicitud de permiso al cabildo y a los vecinos para desembarcar y vender los esclavos negros que traía. La respuesta fue un no rotundo. Aquines amenazó con arrasar la ciudad e inició el desembarco de 200 soldados. En el primer momento, los españoles corrieron al monte y se escondieron. Ante la insistencia de Aquines de que incendiaría el pueblo, tanto el cabildo como los vecinos salieron y durante doce días estuvieron en tratos, mediante los cuales adquirieron de los ingleses, a cambio de oro y perlas, negros, ropas y provisiones. El fondo de la historia, según parece, consistió en que el mismo Miguel de Castellanos se trasladó con los emisarios al galeón para entrar en negociación y apoyó el simulacro de ataque,

logrando de este modo la participación amplia del pueblo en el intercambio.

Claro que las acusaciones al tesorero Castellanos permiten ver el estilo de administración española imperante durante la época. En La Guajira, sin duda favoreció desde muy temprano el comercio de contrabando, al cual, en documentos de la Colonia, se llamó eufemísticamente *trato ilícito*. Los pormenores varían con las circunstancias y el tiempo, pero los hechos no dejan duda sobre la actividad que desde entonces empezó a modelar la vida de esta región. Naturalmente, el ingreso de los indios guajiros no se hizo esperar. No solamente se convirtieron en intermediarios de este comercio, sino en proveedores de un volumen de ganados y materias primas que como parte de este contrabando se embarcaban en navíos ingleses, holandeses y franceses.

La estrategia de los indios guajiros de establecer relaciones económicas simultáneas con españoles, holandeses, franceses e ingleses, y realizar transacciones intensivas de recursos primos les facilitó establecer una alianza de soporte bélico principalmente con los holandeses y los ingleses contra las acciones pacificadoras de los españoles. El comercio en el siglo XVIII, dicen los historiadores Josefina Moreno y Alberto Tarazona, implicaba una lista de suministros como cueros, mulas, caballos, sebo, carne, palo guajiro y palo brasilete. Y, naturalmente, la posibilidad de recibir a cambio armas, pólvora, telas y herramientas. Todo esto, claro, a sabiendas de las autoridades españolas. Mientras los barcos holandeses e ingleses descargaban sus

mercancías y cargaban las bodegas con materias primas, los pacificadores de indios escribían a sus superiores largas misivas aclarando la jurisdicción de su mando, la falta de suficientes milicias para controlar el trato ilícito y otro sinnúmero de quejas. Así, por ejemplo, don Bernardo Ruiz anotaba en 1761 en uno de estos folios oficiales que:

desde el 1 de diciembre del año pasado hasta el presente [7 de abril] han venido a la costa ocho embarcaciones inglesas y holandesas al trato ilícito que han cargado en ella de mulas, caballos, palo de Brasil, cueros, al pelo, sebo y carne en cambio de las ropas y víveres que han conducido de sus colonias con la mayor indecible desenvoltura sin que las guardias de vuestra merced hayan servido de más que para percibir las regalías de las balandras por el consentimiento de su anclaje y demás de ellas la tasa que tienen puesta a todo lo que se embarca como es un peso por cada mula o caballo, dos reales por carga de palo, un real por cada cuero y al respecto de las ropas que desembarcan, lo que cobran de los españoles.

Claro que para este tiempo, es decir, la segunda mitad del siglo XVIII, los guajiros ya mantenían relaciones económicas simultáneas con los tratantes del contrabando y también habían logrado establecer cierta forma de interacción con los españoles pacificadores de indios. Estos a su vez trataban de celebrar encuentros cordiales y de «granjearse» a los guajiros obsequiándoles maíz y abalorios. No había sido vana su resistencia. La destreza guajira de los jinetes y el uso ágil y audaz de las armas de fuego, el arco y las flechas los habían consagrado ante los pacificadores como

gente altiva, soberbia y poderosa. Como si fuera poco, los indios continuaban oponiéndose con éxito a la fundación de pueblos estimulada por los españoles, y durante un buen tiempo taponaron el camino de Maracaibo al Río de la Hacha, impidiéndoles el paso por la fuerza.

La beligerancia era así constante y opresiva. La sublevación de 1770 y 1771, que dejó a los españoles bastante anonadados, formó parte de esa situación. Suficientes folios al respecto han pasado a la historia. En ellos se narra cómo los guajiros tenían enrolados unos diez mil guerreros repartidos en distintos lugares de la península, pertrechados con provisiones, pólvora y ropa mediante el intercambio con los «extranjeros». La «moneda» con la cual pagaban los guajiros a los holandeses y a los ingleses eran mulas, caballos, cueros, sebo y palo brasil. Ante la situación, los españoles solicitaban a Maracaibo, Santa Marta, Valledupar y Pueblo Nuevo, una y otra vez, el envío de varios miles de hombres para enfrentar la sublevación.

La intención seguía siendo la de reducir a los indios, pacificarlos y, con los frailes capuchinos, aplicarles el evangelio. En las peticiones se mencionaba la urgencia de la pacificación, la cual redundaría en pago de tributos, dedicación de los indios a cultivar e intensificación de la pesca de perlas. Mientras más documentos se escribían, los guajiros robaban más haciendas, quemaban las casas y aniquilaban los alrededores. El impacto fue tal que los moradores de las haciendas se vieron obligados a refugiarse en las ciudades y las deserciones de soldados españoles se hicieron incontables.

En 1772, los españoles, al ver que no podían sofocar la resistencia, empezaron a comprender que la ganadería de los indios desempeñaba un papel importante en ella. Surgieron propuestas para arrebatarles los ganados a los indios como única estrategia para someterlos. Lo cual resultaba más que imposible. Los guajiros defendían sus ganados, dormían junto a ellos y entonces, como ahora, los cuidaban como su misma vida. Intentar semejante acción significaba que los españoles se vieran abocados nuevamente al riesgo de la guerra, de la cual no habían salido bien librados.

El contrabando avanzaba mientras tanto. Ingleses y holandeses continuaban embarcando ganado y palo brasil. La región de Valledupar se integró al negocio. Con el pretexto de llevar ganado a la ciudad, lo empujaban a la costa guajira para venderlo a los ingleses. En 1801 el gobernador de Riohacha se declaró impotente para controlar el contrabando. Conforme dice Picon en su análisis de la situación, se trataba de una lucha de españoles en el territorio guajiro, que por derecho era suyo, pero que de hecho era extranjero.

El siglo XIX ya empezaba a transcurrir. Los guajiros, triunfantes en su adaptación, estaban muy conscientes de los alcances económicos de sus tratos y contratos en sus actividades de contrabando sobre las playas del mar. Sabían cuánto significaban sus ganados en la sabana y se ufanaban de su arrogancia bélica en todo tiempo y lugar. Los españoles comprendieron que la reducción de los indios había fracasado. Lo sentían cada vez que los guajiros llegaban a conseguir provisiones en Río de la Hacha y, conforme

anotan los documentos, les «tomaban la barba» con burla al preguntarles sin el menor reato: «Eh tú, monterilla negra, ¿cuándo sales a buscar indios?».

Las mercancías del contrabando han variado con el tiempo y con los intereses de las distintas naciones que han participado: Inglaterra, Francia, Holanda, España y Estados Unidos han sido las más involucradas. Después del comercio de telas y rifles por ganado y materias primas, hubo trato intenso con electrodomésticos y licores a cambio de café y otros productos colombianos. Últimamente embarques de marihuana a cambio de desembarques de armas y diversas provisiones constituyen el comercio de contrabando en la península.

▪ EL GANADO

En La Guajira, el ganado se convirtió en el soporte de los sistemas social y de valores de los indígenas. Vacas, toros, caballos, mulas, cabras, ovejas y gallinas se constituyeron tanto en fuente de riqueza como en la única base de seguridad económica para los grupos familiares. El ganado enmarcó el prestigio de los clanes y delineó sus jerarquías.

En la mitad del siglo XVIII ni las perlas ni el dinero tuvieron para el guajiro el significado de riqueza de un rebaño de ganado vacuno. Una manada de caballos briosos con pelos de varias tonalidades, descendientes de aquellos que trajeran de Andalucía los españoles en el siglo XVI, constituía además el mayor motivo de orgullo terrenal. Es cierto que desde entonces hubo guajiros dedicados al buceo

de perlas y muchos años más tarde al buceo y pesca de langostas; sin embargo, esta actividad ha sido menospreciada, desde el punto de vista social. Tanto que a los pescadores se les ha llamado peyorativamente «perros» y «zorros». El ganado ha constituido el símbolo de prestigio por excelencia y ha sido la herramienta del poder indígena guajiro.

Grupos de indios viajaban de sitio en sitio, en busca de pastos, corrientes de agua y lugares dónde abrir las casimbas o pozos para captar las aguas subterráneas. Alrededor de ellos y en sus cercanías acampaban. Entonces, los varones principales del grupo colgaban de los árboles sus chinchorros, que desde entonces han sido tejidos por las mujeres. El resto de hombres, las mujeres y los niños dormían sobre el piso de arena. Para alimentarse cazaban venado y conejo, atrapaban armadillos y morrocoyes y recogían *cacahuito*, *macarare* y otras frutas y raíces. José Nicolás de la Rosa, quien tomó notas sobre los guajiros en 1745, registró la yuca entre los alimentos de indios trashumantes a lo largo y ancho de La Guajira. Cuando llegaban a las costas, disfrutaban de los pejes, almejas, hurgaos, erizos y cangrejos, así como de tortugas y toda clase de mariscos. Después de las comidas, que se efectuaban por la noche, los hombres se echaban en la boca el *hayo*, que no era más sino el polvo hecho de hojas de coca que mambeaban mezclado con cal de conchas marinas que sacaban del poporo. Este, un calabacillo hecho del fruto tierno del totumo, con una cintura, una boca y el puntero para revolver la cal, era igual al de los indios arhuacos y a la forma como ellos mambeaban en ese tiempo, dice De la Rosa.

Cualquier español que se aventurara a viajar por la península generalmente llevaba una cantidad de hayo que usaba a manera de salvoconducto entre los indios. Aun cuando se encontrara con una tropa de doscientos guajiros, si tenía suficiente hayo para obsequiarles, los indios lo dejaban pasar. Claro que inmediatamente se podía ver a un niño indio montar sobre un caballo veloz y, como correo, llevar la noticia sobre la presencia del alijuna, a la próxima ranchería, de donde salían otros mensajeros a las demás rancherías, con la voz de alerta.

Pese a que el territorio guajiro secularmente ha sufrido tremenda escasez de agua, los pastos en ciertas épocas del año y en lugares particulares permitieron a los indios una trashumancia fructífera. Así pudieron sostener un comercio activo de ganado con barcos que todavía alrededor de 1890 llegaban de Curazao, Aruba y Jamaica en busca de reses y caballos, cueros y quesos, a cambio de mercancía de origen europeo y estadounidense. Para ese tiempo se calculaba que la península poseía unas cien mil reses vacunas, más de veinte mil mulas y caballos, treinta mil asnos y doscientas mil cabras y ovejas, sin contar gallinas y cerdos.

Los caballos, pequeños, un poco velludos, con crines cortas, colas pobladas y patas finísimas, así como las mulas, han tenido fama de ser resistentes a la sed, al hambre y al trabajo intenso. En La Guajira todavía se recuerda cómo hasta 1947 grandes caballadas fueron adquiridas por el Ejército colombiano.

En la actualidad, dice Adamoli, ganados menores como el ovino y el caprino son más numerosos que el

vacuno. Y el caballar ha disminuido al punto que hoy en día quien tiene un caballo en La Guajira puede considerarse afortunado, dice Rivera. La transformación de la península durante este siglo obedece a múltiples factores sociales, económicos y ecológicos, cuyo estudio forma parte de una tesis que Rivera prepara actualmente.

Según él, a partir de 1930, cuando posiblemente la densidad de población en la península era alta, se desencadenó la emigración indígena. El escenario de comercio lícito e ilícito que históricamente ha tenido lugar en esa región propició en Punta Espada, Puerto Estrella, Carrizal, Bahía Honda y Castilletes el establecimiento de contactos con individuos interesados en obtener mano de obra. Así, muchos guajiros se trasladaron como trabajadores a Aruba y otros iniciaron el éxodo hacia Venezuela. Allí fueron empleados en las haciendas de caña de azúcar y ganadería. Los grandes propietarios venezolanos requirieron más y más trabajadores. La demanda empezó a satisfacerse en Castilletes mediante un mercado de esclavos indios que, en 1944 y ante el Instituto Indigenista en Colombia, denunció Gregorio Hernández de Alba, sin mayores consecuencias.

Entre 1940 y 1950, el desarrollo de la industria petrolera venezolana estimuló en la región de Maracaibo el crecimiento urbano e impulsó la agricultura y concentró más y más indios. Dice Michel Perrin que en el decenio de 1950 la emigración de la península era una hemorragia humana. Rivera explica que las olas migratorias más numerosas se desencadenaron por la disminución del ganado. Este, a su vez, desaparecía víctima de la encefalitis equina

traída por los animales que llegaban con los primeros emigrantes que retornaban, después de haber trabajado mucho y ahorrado algo en Venezuela.

Quienes volvieron al pastoreo, en gran parte lo hicieron con caprinos, no sólo por el menor costo de adquisición, sino por la resistencia a las condiciones adversas del ambiente que en ese tiempo ya eran notorias. Los guajiros son conscientes del deterioro ecológico que la península ha sufrido y muchos recuerdan con nostalgia el pasado exuberante de gramíneas que crecían en el invierno y el sabor de los frutos que cosechaban.

Además de las repercusiones ecológicas ya anotadas, las consecuencias sociales y políticas de la compra de cabras por parte de los indios asalariados en el grupo tradicional guajiro son palpables. Conforme dicen Adamoli y Rivera, el número de indios con ganado menor aumentó y la jerarquización del poder basado en el ganado entró en una «democratización». Por otro lado, no obstante, en esta sociedad cuya organización social y sistema de valores se han apoyado en el ganado, su persistencia podría implicar una manera de defender su cultura. Con todo, sus alcances en el tiempo no se han proyectado aún. Probablemente ocurrirán enormes cambios, si se tiene en cuenta el pastoreo del ganado caprino en las condiciones adversas del suelo y los nuevos retos que propone el enclave multinacional de explotación del carbón de El Cerrejón.

El arraigo de la tradición es tan profundo, sin embargo, que según Adamoli y Rivera el 60 % de la actividad económica tradicional sigue siendo el pastoreo, con la participación de

un 70 % de la población económicamente activa. El otro 30 % de la fuerza laboral está constituido por albañiles, dependientes de comercio, mineros de la sal y del talco. Insignificante número de indios parece tener la oportunidad de trabajar en el proyecto de El Cerrejón. Explica Rivera que de un total de mil indios inscritos a finales de 1981 en la Oficina de Asuntos Indígenas como aspirantes a trabajadores en El Cerrejón, solamente doce fueron aceptados.

▪ PARIENTES DE CARNE Y SANGRE

Glicero Pana Uriana, mestizo guajiro que años después fuera guía e informante de Milcíades Chaves, se mecía adormilado en el chinchorro que el anciano indio Kamamuich le había ofrecido en su rancho, un gesto común de hospitalidad entre los guajiros.

—Me siento feliz por tu llegada —le dijo el anciano a Glicero en aquella ocasión.

—Creo que vas a satisfacer un gran deseo que tengo.

—Siendo tú un mestizo, con dos naturalezas, la blanca y la india, cuéntame cuál es el origen de los alijunas.

El hombre se enderezó en el chinchorro y, sin más ni más, de su boca salió aquella frase que, cuando estaba en la misión capuchina de Nazaret, tenía que repetir en coro con los otros niños:

Dios tomó un poco de barro e hizo al primer hombre, luego le sacó una costilla, e hizo a la mujer.

El viejo guardó silencio por un momento.

—No lo puedo creer —dijo—, no puedo creer que el hombre alijuna haya salido del barro, que venga de algo tan sucio. Yo creía que siendo tan orgulloso tuviera un origen más puro.

El visitante abandonó el chinchorro y tomó del brazo a Kamamuinch.

—Pero, entonces, ¿cuál es el origen de ustedes, los guayúes?

El viejo sacudió de su brazo las manos del hombre, y paseando lentamente, con arrogancia desafiante, le contestó:

—Nosotros los guayúes nacimos de *Jepirech*, el viento del nordeste, y de *Igua*, la diosa de las lluvias. *Juyap*, el invierno, hermano de *Igua*, es nuestro tío materno y representa a todos los guajiros.

Milcíades Chaves, al evocar este episodio, afirma que en el mito relatado por el anciano hay una expresión vívida de la organización social guajira. *Juyap*, el invierno, con toda la fuerza ecológica que implica en ese hábitat semi-desértico, personifica a nadie menos que al tío materno, que precisamente en la familia guajira tiene el rango social y el poder más elevados. Viento, lluvia e invierno, elementos primordiales de la existencia guajira, aparecen en esta narración como antepasados de los indios, en un enlace de la naturaleza con el acontecer cultural de la familia.

Otro mito consignado por Picon y publicado por el guajiro Ramón Paz Ipuana en 1972 relata el origen de los clanes de los indios, creados por Maleigua, quien con

el fin de formar un mundo ordenado decide repartir a la humanidad en grupos o tribus. Entonces crea parejas de hombres y mujeres y les señala un animal como símbolo: los Epieyú con el buitre, los Pushaina con el pecarí, los Sholiyu con el águila, los Ipuana con el halcón, los Gualepushana con el jaguar, los Secuana con la serpiente y así sucesivamente hasta completar treinta y seis clanes.

Maleigua dispuso además que, en la descendencia, las mujeres prevalecieran sobre los hombres y que los hijos tomaran el nombre del clan al que perteneciera la madre. La familia esencial estaría representada por la mano, con su dedo pulgar simbolizando a la abuela materna; el índice a la madre, el corazón al tío materno; el anular al hijo; el meñique al nieto, y la palma al tronco que une a estos familiares.

Todos los estudiosos que se han interesado por La Guajira coinciden en señalar que ese tronco que une a los familiares es el parentesco por línea materna. Para empezar, la unidad doméstica básica o familia nuclear idealmente debe regirla, en su funcionamiento y organización, el hermano de la madre. Las familias nucleares se agrupan en familias extensas, o sea en conjuntos de unidades domésticas emparentadas por línea materna, dentro de las cuales el tío materno más viejo y la abuela desempeñan papel preponderante.

Estos conjuntos de familias nucleares a su vez se agrupan en conjuntos más amplios que incluyen a las unidades domésticas formadas por todos los tíos maternos y la abuela materna. Es dentro de estos matrilineajes restringidos donde,

según Adamoli y Rivera, «se transmite la propiedad y se asegura la defensa y el apoyo mutuo entre los miembros».

Los guajiros pertenecen además a matrilineajes extensos que incluyen toda la parentela materna, los cuales a su vez se integran en clanes o agrupaciones que comparten el mismo apellido.

Aunque han ocurrido cambios en la sociedad guajira india, la línea de herencia de la madre sigue teniendo importancia. Tanto las hijas como los hijos se identifican con el nombre o «apellido» de la madre y de su matrilineaje. Si un hombre Uriana se casa con una mujer Pushaina, los vástagos de esta unión serán Pushainas y tendrán muchas más relaciones de ganado, de agua o de uso de tierras con los Pushainas, sus parientes de carne, que con los Urianas, sus parientes de sangre.

En 1880 se calculó que en La Guajira existían unos veintidós clanes principales. Algunos de los clanes tenían bajo su protección a otros grupos. Los Epieyúes, por ejemplo, protegían a los Secuanas y estos a los Guorguoriyúes. Tanto los clanes principales como los protegidos parecían haber tenido alguna identificación con un animal.

El clan Uriana con el tigre, Epieyú con el buitre, Epinayú con el venado, Ipuana con el gavilán, Jusayú con la culebra, Pushaina con el saíno, Arpushaina con el zamuro. De todos los clanes, Uriana, Epinayú y Arpushaina eran los más ricos y numerosos. Por lo tanto, se les consideraba muy importantes. Se sabe, además, que los Urianas-tigre se aliaron, mediante matrimonios, con los Pushainas-saíno, que en un tiempo fueron los indios más ricos. No obstante,

Jahn, sin precisar las razones, anota que, aun cuando los Epieyúes eran pobres, también se contaban entre los clanes importantes.

Aunque el estudio histórico de los clanes muestra que algunos han dominado determinadas áreas de la península, no puede hablarse de una localización precisa para cada clan. No obstante, quienes estudiaron La Guajira en años pasados presentaron información en este sentido y anotaron que numerosos Urianas se hallaban en Taroa y Bahía Honda, en Cuce sobre la costa de Maracaibo, y diseminados por toda la península. Que los Epinayúes frecuentaban Jayarure y Portete y que en este sitio también estaban los Ipuanas. En la Alta Guajira localizaron a los Secuana-buitre, los Sijuana-avispa, los Samurui-lechuza y los Apusiata-cardenal. En los vallecitos de Macuira los Piesi-zorro y en los alrededores de Ataipa y Parashi los Pushaina-saíno.

En este horizonte de clanes con el de que de una manera u otra se ha tratado de entender la complejidad social de La Guajira, surgen además los «nuevos clanes» como categoría de estudio. El investigador Picon en 1981 llama así a aquellas familias con nombres de origen español como Barros, Montiel, Palmar, Iguarán o Pana, que desde hace mucho tiempo viven en la península, como parte de la sociedad guajira y mantienen alianzas con los indios. Son familias que en gran parte han sido comerciantes y que por variadas razones perdieron su sitio entre los «blancos» o no pudieron contraer matrimonio dentro de ese grupo, pero están situados en la mitad. Si bien hablan

guajiro, representan la sociedad dominante en la región. Algunos de ellos establecieron sus negocios en lugares que al cabo de un tiempo se convirtieron en poblados. Tal es el caso de los Iguaranes, fundadores de Puerto Estrella, sitio que realizó activo comercio con Aruba y Curazao. Estas familias hoy son ricas en términos de la sociedad dominante y también de los indios guajiros. Tienen poder político en la región y sus miembros funcionan en la sociedad indígena, según conveniencias y circunstancias. Por ello no es raro oír hablar de las «castas» de los guajiros Iguaranes o de los Montieles.

En relación con el uso de la tierra, Virginia Gutiérrez de Pineda observó en 1950 cambios que ocurrían en el concepto del uso de los terrenos de pastoreo. El hecho de que algunas familias empezaran a construir pozos por su propia cuenta estimuló a los indios a establecer zonas de propiedad privada y a demarcarlas con cercas. De esta manera también se estableció una ganadería semisedentaria que agudizó el sobrepastoreo. Asimismo, muchos guajiros, temerosos de perder el derecho de uso de la tierra, repartieron por toda la península sus rebaños, ocasionando la dispersión de los matrilineajes. Es claro que esta disgregación contribuye al debilitamiento de la cohesión entre ellos.

Y conforme anotan Adamoli y Rivera, la pérdida de cierta territorialidad clánica se ha acentuado. Los grupos de matrilineajes extensos que formarían un clan —por ejemplo, los Epiyúes— se hallan unidos solamente por lazos espirituales. El hecho de que sus familias se encuentren ahora geográficamente dispersas les impide una actuación

grupales y unificada en caso de conflictos con matrilineajes de otro «apellido». Sucede entonces que un matrilineaje, —por ejemplo: el de los Epieyúes—, entre en disputa de cobro o de venganza con uno de los Jusayúes. Pero esto ya no quiere decir que todo el clan Epieyú de la etnia guajira entre en conflicto o «guerra» con todos los miembros del clan Jusayú.

Cuando la ofensa involucra la muerte de un individuo, la compensación exigía un pago en cabezas de ganado, y un reclamo de la sangre del pariente derramada. El sobrino tendría que cobrar la sangre del tío y del hermano dando muerte a un miembro del grupo ofensor.

En el caso de ofensas distintas del homicidio, el pago en ganado o en artículos puede restablecer el equilibrio de las relaciones entre los grupos. El pago se hace con cabras y ovejas, ganado vacuno, collares y dinero, pollos e hilo para los chinchorros. Además el costo de las ofensas va de acuerdo con la clase social. Ofender a un indio rico implica comprometerse a pagar fuertes sumas, no las mismas que requiere idéntica ofensa a un indio pobre. En todos los casos, la economía de la familia agredida resulta robustecida y la de la agresora sufre disminución en sus bienes y prestigio.

Asimismo, en todas las ocasiones, la víctima no efectúa el reclamo directamente ante el agresor. El cobro exige la actuación de un intermediario, hombre o mujer que negocia el pago. El palabrero, como se llama a este comisionado, es escogido entre un número determinado de expertos en la materia. Su supuesta neutralidad, su facilidad de palabra y

su diplomacia, ejercida en varios cobros, constituyen cualidades básicas. Debe conocer además la historia guajira y saber detalles de muchos pleitos notables, para poder respaldar sus discursos, durante los cuales establece comparaciones con otros casos. Así, se trata de garantizar la satisfacción de las dos partes en conflicto.

Para apreciar y comprender la sociedad guajira es indispensable conocer su compleja organización social, sus leyes económicas y jurídicas y, al fin de cuentas, su tradición. En la península y en algunos lugares de la costa Atlántica, a este conocimiento y al cumplimiento estricto de sus tradiciones que año tras año han dado los indios, se les define como la Ley Guajira. Posiblemente, el cobro de la sangre india, que la sociedad no indígena ha interpretado solamente como venganza, es lo que le ha conferido a la cultura guajira un perfil marcadamente impetuoso. Del trasfondo, sin embargo, lo que surge es la permanencia de reglas culturales que han contribuido a la vitalidad de la sociedad india guajira, particularmente en un medio socioecológico tan rudo como es la península.

▪ ENTIERRO Y MATRIMONIO: RITUALES DE HONOR Y GANADO

En la ley guajira, el robo de ganado se ha castigado con la misma severidad que el rapto violento de una mujer. Ambas han sido ofensas al honor de la familia y del clan. Atrás en

el tiempo, al recobrar ganado que hubiera sido robado, los guajiros percutían el tambor durante horas, anunciando así el cumplimiento de la ley y la recuperación del honor.

El ganado también ocupa un lugar central en la ceremonia del entierro. Los velorios son las ceremonias que reúnen mayor cantidad de gente en la sociedad guajira. A diferencia del matrimonio, los guajiros consideran que, de ser posible, todo el mundo haga acto de presencia en las etapas del entierro. Cuando la muerte de una persona es inminente, el jefe del velorio envía emisarios por toda la península. Los veloriantes llegan a la ranchería con comida y con sus chinchorros. Los rebaños del muerto se distribuyen entre los asistentes como pago a las lágrimas que han derramado. Rivera menciona un velorio donde se distribuyeron más de 200 chivos, 150 ovejas, 12 reses, 20 cajas de aguardiente, 3 pipas de ron, 15 pacas de café, dos cargas de arroz, mucho tabaco y más azúcar. «La gente se fue diciendo que los deudos sí le tenían cariño al muerto»⁴⁰.

Aunque en los velorios se acostumbra sacrificar ganado de propiedad del muerto, a fin de preparar carne para los asistentes, la costumbre establece que los parientes del

⁴⁰ Michel Perrin, en su publicación de 1982, *Antropólogos y médicos frente al arte guajiro de curar* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello), señala dos categorías de enfermedades, la *ayuulee* y la *wanüliüü* que pueden ocasionar la muerte. Es decir, la salida del alma que se dirige entonces a la isla de Jepira, el primer más allá, que se encuentra en la ruta hacia la Vía Láctea, el camino de los guajiros muertos.

muerto no prueben de ella. Hacerlo equivaldría nada menos que a consumir carne del muerto.

Esta relación tan cercana entre la carne y la descendencia del clan con el ganado, y entre el honor del individuo y de la familia con la sangre, cuyo derramamiento exige una restitución, forman parte de un principio de herencia. Esta herencia de propiedades corporales es, según Wilbert, única entre los indios de América del Sur. Tan sólo con los negros del Caribe comparten los guajiros esta ideología. Negros caribeños como los de Surinam y la Guayana Francesa, así como los de Carricou, la tienen. El origen de estos, a su vez, se remonta a sociedades africanas como las de los fanti-ashantis, los bakongos, los hereros o los kromantis, en las que también se contempla ese tipo de herencia. Aquí tal vez podría pensarse que, durante el contacto intenso entre negros y guajiros, cuando estos aprendían el cuidado de los ganados, los negros quizás proveyeron no sólo conocimientos sobre ganadería, sino también elementos ideológicos de interpretación del mundo. Picon, sin embargo, no está totalmente de acuerdo con Wilbert, alegando que no han quedado rastros del proceso de préstamo cultural en el idioma guajiro y que la mezcla racial de los indios con los negros es tenue.

En la celebración de un matrimonio, el precio de la novia se estima de acuerdo con las cabezas de ganado que posea la familia y con las que hubiera recibido de su padre cuando este propuso matrimonio. En 1932, la familia de un guajiro de alta posición que iba a contraer matrimonio con una joven de categoría similar, entregó al tío de la

joven sesenta cabezas de ganado vacuno, cincuenta caballos, diez mulas y veinte prendas de oro que en ese tiempo se tasaron en veinticinco mil pesos.

Siguiendo la costumbre, los enviados, con el tío materno del joven a la cabeza, montados a caballo llegaron a la casa de la muchacha, a celebrar los arreglos con el tío de ella. Los caballos lucían casi tantos adornos como los que se acostumbran en las carreras con que se festejan especialmente las bodas en que la novia pertenece a un matrilinaje poderoso. En las cabezas sacudían los *shákumas*, o sea trenzas, borlas y madejas de cerda de colores brillantes. Del lomo colgaban gualdrapas de cuero de carnero. Las riendas estaban adornadas con estambres escarlatas, azules y amarillos. El bozal era de fibras de trupillo cubiertas de algodón y lana de vivos colores, y en la grupera llevaban dos motas largas de cerda sobre la cola del animal. La comitiva se desmontó, entró al rancho y se acomodó en los magníficos chinchorros preparados para el encuentro. Tomando café se acordó la unión después de largos regateos sobre el número de cabezas de ganado que entregarían y el cariño del pretendiente y de su familia hacia la joven deseada. El tío de la muchacha aceptó entonces el collar de tuumás y cuentas de oro que selló el compromiso.

Y la misma noche de la celebración del matrimonio, el novio llegó a la ranchería de la familia de la novia, bajó de su caballo, lo amarró y esperó a que la suegra se acercara a saludar. Él entonces le entregó varias cabezas de ganado, y ella lo condujo hasta la blanca hamaca nupcial donde la joven lo esperaba. Recompensaba así a la suegra por la

educación apropiada de la novia, e indemnizaba anticipadamente el derramamiento de sangre que iba a ocasionar la pérdida de la virginidad de la joven esposa. El ganado se torna así en pieza clave para la continuidad y el destino del matrilinaje guajiro, y particularmente con ocasión de un matrimonio, legitima el renacer de la carne y el respeto a la sangre⁴¹.

Al comienzo del matrimonio, el esposo llega calladamente por la noche para reunirse con su esposa en la hamaca, alegando su timidez frente a los parientes de su mujer. Sin embargo, la antropóloga Maria Barbara Watson-Franke sostiene que esta costumbre probablemente es reminiscente de tiempos culturales guajiros tempranos, cuando los hombres solamente visitaban a las mujeres y no tenían muchas responsabilidades económicas. Claro que, hasta el presente, las responsabilidades del guajiro como esposo son tenues. Existe la poligamia. El número de mujeres que puede tener un hombre varía de acuerdo con la cantidad de ganado y bienes que él y su matrilinaje posean.

El matrimonio poligámico se ha perfilado así como una estrategia de alianzas políticas entre grupos de familias, particularmente en el caso de personas ricas. Sin embargo, no ha de considerar a la mujer como objeto de intercambio o prenda de garantía, ya que no depende económicamente de

⁴¹ Lilibiana Villegas y Alberto Rivera, en su libro *Iwouya* publicado en 1982 en Bogotá por Intercol, se refieren al *kakuna*, que son las joyas que hacen parte del pago matrimonial que puede, además, incluir reses, chivos y garrafas de aguardiente.

su esposo. La mujer es responsable de ganado vacuno, cabras y ovejas y también de dinero proveniente de la venta de sus hamacas, bolsas y variados tejidos que ella misma elabora.

De todos modos, un guajiro con una o varias esposas cumple la mayoría de sus obligaciones económicas y familiares como tío en la familia de su hermana. Hermano y hermana comparten responsabilidades. Por ejemplo, la educación de los niños, que hasta cierta edad permanecen bajo la tutela de la madre y las mujeres de la familia. Esto no quiere decir que los niños no tengan contacto con su padre. Por el contrario, un chiquillo de tres años va con su papá y sus hermanos no sólo al jagüey, a ver las manadas, sino al campo de pastoreo. A los cinco años ya conoce bastante sobre ganado y empieza a cuidar pequeños rebaños de ovejas y cabras. Antes, cuando cumplía ocho o diez años, ya era capaz de manejar una partida grande de reses, caballos, mulas y burros. En este momento, el tío materno se hace cargo del muchacho, hasta el punto que este se va a vivir a casa del tío y a cuidar los rebaños de propiedad de este y los de su matrilinaje, que con el correr de los años pueden llegar a estar bajo su control.

A los catorce años ya es diestro en el manejo de armas. En un tiempo arcos, flechas y rifles eran parte del equipo de cualquier guajiro, que a esa edad no sólo era capaz de domar, montar y cuidar cualquier bestia, sino que ya se le consideraba apto para tomar parte activa en toda guerra.

A las niñas, desde muy temprano, se les enseña que el pastoreo es un oficio de hombres. A los seis años empiezan a cocinar, atender a sus hermanitos menores y cuidar

el agua. Meses antes de entrar en la pubertad, una jovencita empieza su aprendizaje de bordado y tejido en telar y con aguja. Para el efecto, se va a vivir con su tía materna, a quien, según la costumbre y el sistema de parentesco guajiro, se le llama también mamá. A su debido tiempo, las obras tejidas y bordadas permiten a la mujer guajira no solamente acumular dinero, sino adquirir joyería de tuumás y oro y ejemplares de ganados menores.

▪ PRELUDIO A LA FERTILIDAD: YÓNNA O LA CHICHAMAYA

La chichamaya es una *yónna* en idioma guajiro y quiere decir ‘fiesta’. Una *yónna* se celebra en diferentes ocasiones: cuando la cosecha de los frijoles es buena, cuando las estrellas anuncian la llegada de las lluvias y cuando llegan las lluvias. Una *yónna* tradicional todavía se efectúa cuando una niña se convierte en mujer. Ser mujer es saber tejer. *Yónna* es una danza que festeja la fertilidad.

Después de haber estado años o meses en reclusión en el rancho, evitando los rayos del sol y las miradas de los hombres, aprendiendo el arte maravilloso del tejido, enterándose de los encantamientos que retienen a un esposo, los tabúes y las prohibiciones del matrimonio, la jovencita celebra una *yónna*. En el baile se presenta con el rostro iluminado con pintura roja de onoto, adornada profusamente con joyería en el cuello, los brazos y alrededor de

los tobillos. A medida que danza extiende los pliegues de su manta a manera de alas; el velo que cubre su cabeza ondea y el cuerpo parece empezar a flotar por encima del círculo de personas que han llegado atendiendo el llamado de tambor. Un hombre sale a la mitad del ruedo y baila en cortejo amoroso hasta desfallecer. Otro lo reemplaza. El tambor continúa su percusión hasta el amanecer.

En octubre de 1981, Alberto Rivera llegó en su motocicleta a un sitio de la Macuira donde se celebraba una yónna. Afuera del rancho, en un palo alto, había una lámpara Coleman que según él reemplaza ahora a las hogueras que antes alumbraban el círculo que rodeaba a la pareja. Rivera también cayó extenuado por el baile y como muchos otros tuvo que abandonar el ruedo en medio de las risas de los asistentes. Al aclarar el día se sacrificó un novillo, se preparó la carne y se repartió entre los asistentes para pagarles su cansancio.

▪ JAGÜEYES, CASIMBAS Y LA RUTA DE LOS REBAÑOS

En la sociedad tradicional guajira un hombre recién casado tiene derecho a recibir de su madre la responsabilidad del manejo de una parte de la herencia familiar representada en ganado. El resto de la responsabilidad se la otorgan sus parientes maternos años más tarde. Lo mismo ocurre con la herencia de su joven esposa. El monto de esta entrega

formal de herencia depende de la mayor o menor prosperidad del matrilinaje. Pero tanto los ganados de la esposa como los del esposo pasan al cuidado de este último, aunque la marca de propiedad y la propiedad misma del ganado de la mujer sigue siendo de ella en la red de su familia. El esposo, sin embargo, se convierte en una especie de guardián de los ganados de la mujer. Los lleva a pastar, a beber y tiene derecho al uso de la leche, la lana y el pelo, pero no a venderlos o a disponer de ellos sin permiso de la esposa.

El hombre y la mujer guajiros, añade Lawrence C. Watson, inician su patrimonio ganadero desde recién nacidos, cuando sus parientes de carne, o sea los familiares maternos, le obsequian un ternero o un par de cabritos que quedan bajo la tutela del rebaño de la madre. El padre del recién nacido generalmente también le hace un regalito de ganado y a medida que el niño o la niña crecen, y de acuerdo con el afecto y la atención que demuestran a sus tíos y tías maternos, el número de animales bajo su responsabilidad aumenta. Los niños y jóvenes pueden recibir una porción considerable de obsequios que vienen a ser una entrega informal de herencia.

Con el rompimiento actual de la tradición guajira a causa del contacto intenso que los indios han tenido con las sociedades nacionales de Colombia y Venezuela, los patrones de herencia indígena han cambiado. Hoy por hoy, por ejemplo, aquel regalito que el padre acostumbraba hacer a su hijo recién nacido se está convirtiendo precisamente en ley guajira. A medida que la relación padre-hijo empieza a parecerse a la de la sociedad dominante, la relación

tío-sobrino indígena pierde su vitalidad y los matrilineajes comienzan a palidecer.

Pero la unión matrimonial ha facilitado, sin duda, un intercambio de servicios y ha establecido derechos recíprocos entre clanes, matrilineajes restringidos y extensos y familias. Miembros de una familia, en ejercicio de derechos matrimoniales, llevan a pastar y a beber sus ganados a las tierras de la otra familia. En un tiempo, cuando la necesidad apremiaba, *iban de remonta*, es decir, de visita con los ganados. Se conforma así una alianza que resultaba no sólo de beneficio económico, sino que era de urgencia vital.

En realidad, las necesidades de los rebaños han marcado el uso de un territorio por parte de un matrilineaje o de varios asociados mediante los nexos de un matrimonio. Y las fuentes de agua, tanto como los jagüeyes y las casimbas construidos por los indios, trazaron las rutas de los rebaños.

Los rebaños han pastado generalmente en tierras frecuentadas por el matrilineaje dueño del ganado y abrevado en los jagüeyes y las casimbas que se han construido por iniciativa de un individuo y mediante compensación de comida. Bollos de maíz, carne de res en *friche*, es decir, en su misma sangre, cuajada y unas cuantas porciones de chicha o de *cojosa* animaban el trabajo de remover la tierra, recubrir el hueco con madera del cacto cardón y adecuar bebederos de madera a manera de canoas para proteger el jagüey.

El agua para el consumo de las rancherías, que tradicionalmente ha sido acarreada desde las casimbas y los jagüeyes en grandes múcuras sobre burros, sigue siendo

un trabajo de las mujeres. En la Alta Guajira, a veces por entre el viento de arena, viejas y jóvenes caminan junto a los burros hasta 15 kilómetros de distancia. En las ranherías el uso del agua es cuidadoso, se evita cualquier desperdicio hasta el punto que el consumo es restringido.

De unos años para acá, el Gobierno nacional ha venido impulsando la construcción de jagüeyes y pozos de molinos de viento y el suministro esporádico de agua en carrotanques, con miras a aliviar la situación de escasez de agua. Desafortunadamente, este tipo de servicios se ha ofrecido respondiendo más bien a presiones e intereses políticos regionales y de individuos y matrilineajes. Así, los sitios escogidos para la construcción de los pozos no se han ajustado a las necesidades reales del paraje. Y más bien han logrado cambiar las rutas de los rebaños que acuden a los nuevos pozos en busca del agua. Por consiguiente, en los alrededores de los pozos se ha acentuado el sobrepastoreo y se ha inducido la formación de ranherías permanentes.

Hasta hace pocos años, el concepto de los guajiros en torno a derechos sobre la tierra lo determinaba el uso que les impusieran sus ganados, sus cultivos y sus ranherías. La única limitación en su uso, dice Adamoli, consistía en que estuvieran utilizándola otras gentes.

Una ranhería era abandonada cuando se precisaba conducir los ganados a abrevar y a pastar en sitios más apropiados. Entretanto, otros guajiros del mismo matrilineaje o de matrilineajes de alianza venían, a su vez, a ocuparla. Claro que, al regresar los primeros habitantes, estos recibían pago de los segundos. Con el tiempo, no obstante,

muchas rancherías llegaron a identificarse con determinadas familias que constantemente regresaban. Al volver, reparaban los techos y las paredes con las varas del arbusto *yobeto* y con *yotojolo*: es decir, con láminas del corazón leñoso del cacto columnar, que los guajiros han adaptado creativamente a su vivienda de seminómades. De la misma manera que adaptaron gran variedad de cactáceas como el *yosú* y *cayusú*, con cuyos frutos prepararon, durante años, chichas refrescantes que aliviaban la sed de los jinetes. O aquellos otros cactos que, tras rajarlos y secarlos, han servido de comida a los ganados, especialmente en época de hambruna.

El paso periódico de un mismo grupo por una de estas rancherías y los fallecimientos de algunos de sus integrantes allí los estimuló a destinar un lugar para cementerio y a cercarlo con palizadas de cardones, con lo cual se afirmó el derecho de determinada familia o matrilineaje a usarlo permanentemente. No en vano la respuesta de un guajiro a otro cuando le pregunta «¿A qué cementerio perteneces?», pues informa sobre la localidad del matrilineaje del interrogado.

Es posible que todavía existan rancherías de paso sobre las cuales no ejerza su derecho de uso un matrilineaje particular, pero de todos modos muchas se están incorporando al proceso de cambio.

Precisamente ese cambio en el uso de algunas tierras es lo que ha permitido a integrantes de los matrilineajes Uriana, Apushaina, Epieyú, Epinayú, Ipuana, Pushaina y Sijona lograr títulos de propiedad expedidos por el Gobierno colombiano.

A partir de 1880 el Estado colombiano ha venido adjudicando en propiedad las tierras de La Guajira consideradas «baldías». Durante 70 años los beneficiarios fueron personas no indias. Apenas en 1951 se entregó el primer título a un indígena. De ahí en adelante aumentaron las solicitudes de adjudicación formuladas por indios. Los títulos muestran cómo los matrilineajes recién citados, que son los más numerosos, solicitaron a un mismo tiempo la adjudicación para varios de sus miembros. Este hecho indica la persistencia de la cultura y la solidaridad de clan indígenas frente a exigencias legislativas del país. El clan, dicen Adamoli y Rivera, actuó como unidad a la manera tradicional para un acto eminentemente no guajiro. Se hizo tangible, además, una respuesta adaptativa de la sociedad guajira india al proceso de presión de la sociedad dominante nacional sobre la tierra guajira. Por supuesto que la situación actual y el futuro de tierras en la península, en lo que se refiere a los indios, ya empezó a dibujarse dramáticamente con la explotación del carbón de El Cerrejón.

▪ ESPEJISMOS, MINERALES Y BULDÓCERES

Esa mañana de febrero de 1981, el sol no había terminado de salir cuando se oyó el estampido. Las toldas y los ranchos, el piso de sal y arena y el ambiente blancuzco de Manaure se estremecieron. Cientos de hombres y mujeres

que habían estado esperando la señal del disparo, se abalanzaron sobre la torta de sal, antes de que el soldado acabara de bajar el fusil. Cada uno trataba de establecer posesión sobre las parcelas de la charca. Muchos alijunas habían venido de Córdoba y otros departamentos detrás de la oportunidad de trabajar en la cosecha de la sal.

El escritor Leonel Giraldo vio que buen número de indios guajiros no alcanzaron a tomar posesión de ninguna parcela en la charca, y tuvieron que enrollar sus chinchorros iniciando el regreso a sus rancherías. Conseguir trabajo en las salinas ahora es distinto de como fue años atrás.

Antes que la vigilancia de las salinas fuera encomendada a militares y que el Gobierno nacional tomara posesión de ellas, los indios eran sus dueños. Con cucharas de calabazo y chunches de madera raspaban la sal, la ponían en totumas y tinajas en Bahía Honda y Manaure, y comerciaban con indios de la Sierra Nevada. Una totumada de sal a cambio de una de maíz. Luego empezaron a llegar los alijunas, los proyectos de ley sobre salinas marítimas y las leyes de la República.

En 1970 la mecanización de la explotación mediante el sistema de concesión de salinas produjo 450.000 toneladas de sal al año. Pero en las charcas de Shorshimana y Manaure se siguió ejecutando una extracción semimecanizada en dos cosechas. Una de enero a marzo y otra de agosto a octubre. Ello permitió a los indios un trabajo complementario de sus actividades de pastoreo. Hombres y mujeres indígenas con picas, palas y carretillas siguieron trabajando con el barro hasta las rodillas.

La demarcación de las parcelas en las charcas tiene lugar cuando la sal ya está precipitada. Se traza un surco con la pala o se clavan estacas. Tal demarcación, que en un tiempo estuvo a cargo del charquero indígena, empezó a ser respaldada por las autoridades civiles y de policía y entonces contó la circunstancia de que los trabajadores fueran indígenas o alijunas. El tamaño promedio de las parcelas varió considerablemente: a los indígenas les adjudicaban de 300 a 400 metros cuadrados; a los alijunas blancos y a los mestizos, entre 1.500 y 7.000.

Este favoritismo con los alijunas, permitió que algunos se hicieran adjudicar amplias extensiones, lo cual requirió el enganche de trabajadores subcontratados procedentes de fuera de La Guajira. Los indios guajiros que acudían a las salinas en busca de una fuente complementaria de ingresos, se alejaron de las charcas de sal. Las salinas, otrora indígenas y los beneficios que producían, pasaron al poder alijuna.

Desafortunadamente este proceso no terminó en este punto. Adamoli y Rivera explican cómo, a causa de la disminución de los rebaños, muchos indígenas se ven ahora precisados a trabajar como asalariados y regresan a las salinas. A unos los contratan los «dueños» de las parcelas; otros emigran a Venezuela en busca de trabajo.

Los cambios que esta nueva situación económica produce en la sociedad guajira son enormes. Quien se vuelve asalariado dedica su tiempo a labores distintas de las tradicionales que lo ligan a su grupo familiar: el cuidado de los rebaños, los cultivos estacionales. El individuo empieza a desligarse de sus obligaciones con el grupo. De manera

recíproca, el grupo deja de contar al individuo como miembro indispensable en sus actividades diarias. Y claro que esto ha sucedido en cualquier trabajo alternativo de los tradicionales, sea en las salinas, en el procesamiento de dividivi en Riohacha, en la explotación del yeso en Cardón, Auyama y Carrizal, en labores de Proaguas o en una fábrica de Maracaibo. En 1975 el trabajo asalariado involucraba solamente al 30 % de los guajiros económicamente activos. Hoy, la magnitud de los cambios sociales, económicos y culturales que se avecinan con la explotación carbonera en El Cerrejón puede intuirse, mas no calcularse aún.

Alfred Jahn, en su publicación de 1927 sobre los indios guajiros, anotó con pluma que actualmente se torna profética:

El árido suelo de su territorio no ha despertado aún la codicia de los blancos, pero desventurados de ellos [los guajiros], el día que estos [los blancos] descubran que debajo de aquel suelo, que hasta ahora han visto con desdén, se hallan ocultos tesoros en forma de carbón o de petróleo.

Hace treinta años Milcíades Chaves señalaba a El Cerrejón como una fuente de riqueza para los guajiros, para la economía de la península y del país. Chaves visualizaba el trazado de un ferrocarril desde El Cerrejón hasta Dibulla, Riohacha, o el puerto natural de Bahía Honda y también un cable aéreo Cerrejón-Bahía Honda.

La riqueza carbonífera de El Cerrejón es un hecho. Se planea la extracción de quince millones de toneladas

anuales, durante veintitrés años, a partir de 1986, lo cual significará una producción de más de 1.700 toneladas por hora, o sea casi una tonelada cada dos segundos. El Gobierno contrató con Exxon, firma estadounidense, la explotación de la zona norte en convenio firmado el 17 de diciembre de 1976, y otros contratos se hallan en proceso⁴².

Es seguro que la llegada de miles de técnicos hablantes de idiomas distintos del guajiro constituirá para el indio una tempestad de alijunas. Se sabe que el ferrocarril de 140 kilómetros Cerrejón-Uribia-Portete partirá La Guajira en dos, transportando el mineral hasta la costa, donde se embarcará en trasatlánticos tan grandes como aquellos espejismos en las dunas de Carrizal, frente al mar Caribe.

Desde un helicóptero ya se han visto los buldóceres atravesando La Guajira, haciendo el trazo para los rieles del ferrocarril. Por un tiempo pasaron a un lado de las rancharías y los cementerios indios sin tocarlos. Pero el ferrocarril veloz ya buscó una vía libre y recta. Del mismo modo que los buldóceres en su extracción del mineral, en el sitio de El Cerrejón entre Barrancas y Carraipía, esculcarán las

⁴² Un análisis crítico de estos convenios y negociaciones, por parte del senador Luis Carlos Galán, suscitó un debate político en 1980 en el Senado de la República. Básicamente se discutió que los términos del contrato celebrado por Colombia con la compañía filial de la Exxon no son ventajosos para el país en términos financieros. No obstante, el debate ignoró los efectos de la explotación sobre la población indígena. Véase: Galán, Luis Carlos, 1982, *Los carbones de El Cerrejón. Política petrolera colombiana. La crisis del sector eléctrico*, Bogotá: Editorial La Oveja Negra Ltda. (BNSF).

entrañas de las minas rompiendo, en las riberas del río Ranchería, los sitios arqueológicos que aún guardan respuestas a muchas incógnitas sobre el ser guajiro y el poblamiento indio de América precolombina.

Entre los muchos efectos que podría tener la explotación carbonífera de El Cerrejón, Alberto Rivera menciona la obstrucción de las rutas de pastoreo. Indios y ganados sólo podrán cruzar la línea férrea a riesgo de ser atropellados por largos trenes cargados de mineral. Peor aún si la carrilera se acerca. Es posible que se construyan puentes para aumentar la seguridad. Sin embargo, el andar veloz de los trenes y los vientos alisios esparcirán polvillo de carbón que no sólo contaminará las escasas fuentes de agua situadas a los lados y al final de la carrilera, sino que quizás ocasionará entre la población indígena residente cerca del camino enfermedades respiratorias antes no padecidas.

Rivera también considera que el ferrocarril estimulará la erosión de las relaciones afectivas de las familias guajiras, debido a que muchas rancherías que constituían parada obligatoria en el pastoreo, desaparecerán víctimas del bulldócer. Esto además de los cementerios que se destruirán y de los cambios en la flora y fauna marinas acarreados por el aumento en la temperatura del mar como consecuencia del enfriamiento de los gigantescos motores de las naves cargueras que anclarán en Bahía Portete.

Sin duda, el horizonte de la península será testigo de transformaciones tan gigantescas como aquella que Wilbert llamó revolución refiriéndose al salto que dieron los guajiros de la condición de cazadores, recolectores y

horticultores a la de pastores, hace cuatro siglos, cuando llegaron los primeros alijunas europeos.

Los indios de La Guajira tienen frente a ellos, a su supervivencia, a sus tradiciones de pastoreo, de arrogancia y de cactus, un nuevo reto.

NINA S. DE FRIEDEMANN

▪ REFERENCIAS

Agradecemos la lectura crítica de este ensayo y las informaciones y sugerencias suministradas personalmente por Milcíades Chaves, Gonzalo Correal Urrego, Álvaro Chaves Mendoza, Álvaro Botiva, Mauricio Pardo, Carlos Eduardo Jaramillo, Xochitl Herrera, Miguel Lobo-Guerrero, Sergio Ramírez Lamus, Carlos Patiño, Ambrosio Adamoli y Alberto Rivera Gutiérrez.

- Acosta Saignes, Miguel, 1967, *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas: Editorial Hespérides, 296 págs. (BNSF).
- Adamoli, Ambrosio y Alberto Rivera, 1977, *Estudio social aplicado de la Alta y Media Guajira*, Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 135 págs. (Bigac).
- Adamoli, Ambrosio, 1979, «La Guajira, entre el sueño y la realidad», *Avianca* n.º 42, págs. 24-34, Bogotá.
- Aschmann, Homer, 1975, «*The persistent Guajiro*», *Natural History*, vol. 84, n.º 3, págs. 28-37, Nueva York. (BJAR).
- Botiva, Álvaro, 1981, *Fundamentos para un programa de investigación arqueológica y prehistórica en el área del proyecto El Cerrejón*, Informe e Integral, Medellín. Bogotá: Intercor. Informe preliminar, 2 tomos. (Bican).
- Correal Urrego, Gonzalo, 1977, «Exploraciones arqueológicas en la costa atlántica y el valle del Magdalena», *Caldasia*, vol. XI, n.º 55, págs. 33-128, Bogotá: Instituto de Ciencias Naturales, Universidad Nacional de Colombia. (Bunal)
- Celedón, Rafael, 1878, *Gramática, catecismo y vocabulario de la lengua guajira*, París: Biblioteca Lingüística Americana, vol. v. (BICC).
- Chaves, Milcíades, 1948, «Emigración guajira», *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*, vol. 8, n.º 2, págs. 217-234, Bogotá.

- — —, 1945, «Contribución a la antropología física de los Chimila», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 1, págs. 157-177, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- — —, 1946, «Mitos, leyendas y cuentos de La Guajira», *Boletín de Arqueología*, vol. 2, n.º 4, págs. 305-331, Bogotá: Instituto Etnológico Nacional. (Bican).
- — —, 1953, «La Guajira, una región y una cultura de Colombia», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 1, págs. 123-195, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. (Bican).
- Ernst, Adolf, 1959, «La posición etnográfica de los indios guajiros», *Boletín Indigenista Venezolano*, año VII, tomo VII., Caracas.
- Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha, 1979, *Bibliografía anotada y Directorio de antropólogos colombianos*, Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia, 440 págs. (Bican).
- Friedemann, Nina S. de y Richard Cross, 1979, *ma NGombe: Guerreros y ganaderos en Palenque*, Bogotá: Carlos Valencia Editores, 230 págs. (BNSF).
- Giraldo, Leonel, 1981, «El pueblo más salado del mundo», *Revista Diners*, n.º 133, abril, Bogotá: Diners Club de Colombia S. A. (BJAR).
- Goulet, Jean-Guy, 1977, «El parentesco guajiro de los Apüshi y de los Oupayu», *Montalbán* n.º 6, págs. 775-796, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. (BNSF).
- Guhl, Ernesto, 1975, *Colombia: Bosquejo de su geografía tropical*, tomo I, Biblioteca Básica Colombiana n.º 5, Bogotá: Colcultura.
- — —, 1976, *Ibidem*, tomo II, Biblioteca Básica Colombiana n.º 11, Bogotá: Colcultura.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia, 1948, «Organización social en La Guajira», *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, vol. 3, 255 págs. Bogotá. (Bican).
- Hernández de Alba, Gregorio, 1944, *El problema de un pueblo nómada: el guajiro*, ms., Bogotá: Instituto Indigenista. 12 págs. (BRPC).
- — —, 1936, *Etnología guajira*, Bogotá: Editorial ABC, 64 págs. (Bican).

- Isaacs, Jorge, 1851, «Estudio sobre las tribus indígenas del Magdalena, seguido de los estudios de Miguel Antonio Caro y Rafael Celedón sobre las misiones y la lengua guajira», *Revista Bolívar*, n.º 133, Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. (Bican).
- Jahn, Alfred, 1973, *Los aborígenes del occidente de Venezuela*, Caracas: Monte Ávila, (edición original, 1927). (BNSF).
- Melo, Jorge Orlando, 1977, *Historia de Colombia. La dominación española*, tomo I, Bogotá: La Carreta, 255 págs.
- Moreno P., Josefina y Alberto Tarazona, 1975, *Materiales para el estudio de las relaciones interétnicas en La Guajira, siglo XVIII*, Ensayo de interpretación, serie I, Caracas: Universidad Central de Venezuela. (BNSF).
- Olza, Jesús, 1978, «Investigaciones de sintaxis guajira», *Montalbán* n.º 8, págs. 431-472, Caracas. (BNSF).
- Perrin, Michel, 1976, *Le chemin des indiens morts*, París: Payot. (BARG).
- Picon, François-René, 1981, *Contact et adaptation: Ethnohistoire de l'adoption de l'élevage et des changements socio-economiques chez les indiens Guajiros*, Tesis doctoral III Ciclo, París: Universidad de París, 415 págs. (Bican).
- Pineda G., Roberto, 1950, «Aspectos de la magia en La Guajira», *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, vol. III, n.º 1, 163 págs., Bogotá. (Bican).
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia, 1951, «Investigaciones arqueológicas en el departamento del Magdalena, Colombia, 1946-1950», *Boletín de Arqueología*, vol. III, n.º 1-6, 321 págs., Bogotá: Instituto Etnológico Nacional. (Bican).
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1965, *Colombia*, Nueva York: Thames and Hudson. (Bican).
- Restrepo Tirado, Ernesto, 1975, *Historia de la provincia de Santa Marta. Conquista*, Bogotá: Publicaciones Especiales del Instituto Colombiano de Cultura, 561 págs. (BNSF).

- Rivera G., Alberto, 1981, «Consideraciones para la evaluación social del proyecto de El Cerrejón», *Glosas al Contrato de El Cerrejón*, 13 págs. (editor Amylkar Acosta), Medellín: Editorial Lealon. (BARG).
- Rosa, José Nicolás de la, 1945, *Floresta de la Santa Iglesia de la Ciudad de Santa Marta*, Barranquilla: Biblioteca Departamental del Atlántico, 362 págs. (obra original de 1741). (BNAL).
- Sanoja, Mario, 1966, «Datos etnohistóricos del lago de Maracaibo», *Revista de Economía y Ciencias Sociales*, año VII, Caracas: Universidad Central de Venezuela. (BNSF).
- Simón, Pedro, 1882, *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, tomo I, cap. v, Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas. (BLA).
- Schmidt, Max, 1917, *Die Arauken*, Leipzig. Citado por Alfred Jahn.
- Tarazona B., Alberto, 1975, *Raza y violencia: un estudio sobre La Guajira en el siglo XVIII*, Bogotá: Tesis de grado, Universidad Nacional de Colombia, 65 págs. (Bunal).
- Villegas, Liliana y Rivera, Alberto, 1981, *Iwouya: Como las estrellas que anuncian la llegada de las lluvias. La Guajira a través del tejido*, ms., 50 págs., Bogotá: (BARG).
- Watson, Lawrence, 1968, «*The inheritance of livestock in Guajiro society*», *Antropológica* n.º 23, págs. 3-17, Caracas. (Bican).
- — —, 1972, «*Sexual socialization in Guajiro Society*», *Ethnology*, vol. 11, n.º 2, págs. 150-156, Pittsburgh: University of Pittsburgh. (Bican).
- — —, 1973, «*Marriage and sexual adjustment in Guajiro Society*», *Ethnology*, vol. 12, n.º 2, págs. 153-161, Pittsburgh: University of Pittsburgh. (BNSF).
- Watson-Franke, Maria Barbara, 1976, «*Social Pawns of social powers; the position of Guajiro women*», *Antropológica* n.º 45, págs. 19-40, Caracas. (Bican).
- Wilbert, Johannes, 1972, «*The pastoralists: The Goajiro of the La Guajira peninsula*», *Survivors of El Dorado: Four indian cultures*

of South America, págs. 163-205, Nueva York: Praeger Publishers. (BNSF).

- — —, 1976, «*Kinsmen of flesh and of blood: A comment on possible socio-economic africanisms in Goajiro indian culture*», *Contributions of the Latin American Anthropology Group*, vol. 1, págs. 58-66, Albania: State University of New York. (BNSF).

■ PELÍCULAS

Montaña, Antonio, 1975, *Cosecha indígena*, 35 mm y 16 mm, color, 13 minutos.

Se comparan los métodos de recolección de sal en la zona de Manaure, utilizados por indígenas guajiros y por los concesionarios del Banco de la República. (BAM).

▪ BIBLIOTECAS (CLAVE DE SIGLAS)

EN LAS BIBLIOGRAFÍAS, AL FINAL de capítulo, se registra, a continuación de cada referencia, en forma de sigla, la biblioteca donde se encuentra la obra mencionada. Las siglas usadas son las siguientes:

- BAM Biblioteca de Antonio Montaña
- BARG Biblioteca de Alberto Rivera Gutiérrez, Bogotá
- BEC Biblioteca de Edgardo Cayón, Bogotá
- BGHA Biblioteca de Gonzalo Hernández de Alba, Bogotá
- Bican Biblioteca del Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá
- BICC Biblioteca del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá
- Bigac Biblioteca del Instituto Geográfico Agustín Codazzi
- BJAR Biblioteca de Jaime Atocha Rodríguez, Bogotá
- BLAA Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá
- BLV Biblioteca de Lorraine Vollmer
- BMEN Biblioteca del Ministerio de Educación Nacional, Bogotá
- BMLG Biblioteca de Miguel Lobo-Guerrero, Bogotá
- BMORO Biblioteca del Museo del Oro, Bogotá
- BNSF Biblioteca de Nina S. de Friedemann, Bogotá
- BRPC Biblioteca de Roberto Pineda Camacho, Bogotá
- Buant Biblioteca de la Universidad de Antioquia, Medellín
- BUJ Biblioteca de la Universidad Javeriana, Bogotá

▪ GLOSARIO

▪ A

ACULTURACIÓN Ver transculturación.

ACHIOTE (*Bixa orellana*) Planta de cuya fruta se extrae un pigmento rojo, usado en cosmética y culinaria. También bija, onoto.

AGRICULTURA SEMINÓMADE Sistema de cultivo que consiste en cambiar periódicamente las áreas de siembra para evitar el agotamiento del suelo.

ÁGUILA REAL Ver arpía.

ALIJUNA (Vocablo guajiro) Extranjero, forastero, intruso, entrometido.

ALUNA (Vocablo kogui) Alma o espíritu.

AGUTÍ (*Dasyprocta spp.*) Roedor de gran velocidad y astucia. También ñeque, guatín, tintín, picure.

ALCARAVÁN (*Belonopteros cayennensis*) Ave zancuda de alas blanquinegras, cuerpo rojo y cabeza negra.

AMARRÓN Ver borrachero.

AMARÓN WASKA Ver yagé.

ANACONDA (*Eunectes murinus*) La serpiente americana de mayor tamaño: llega a sobrepasar los nueve metros de longitud. Pertenece a la familia de las boas. Es figura principal y constante en las mitologías indígenas.

ANTEPASADO PRINCIPAL Pariente mitológico del cual dice descender todo un grupo o clan.

ANILAMAMIENTO CULTURAL Supresión de las características socioculturales de un grupo, mediante la agresión militar, política, económica, pedagógica o ideológica.

ANTUMIÁ (Vocablo emberá) Espíritu maligno del río. También Madredeagua.

APARCERO Campesino que, en pago por el alquiler de la parcela que cultiva, entrega al terrateniente parte de la cosecha. Ver arrendatario.

APSOGEDI Médico kuna.

ARPÍA (*Harpia harpyja*) Águila coronada, la de mayor tamaño. También águila real.

ARRENDATARIO Campesino que, por el alquiler de la parcela que cultiva, paga al terrateniente en dinero. Ver aparcero.

■ B

BALAY Cesto plano y circular de diversos usos, característico del Amazonas.

BANDA Grupo de parientes cazadores, pescadores o recolectores.

BARBACOA Parrilla de palos, usada como estante o repisa o, también, para ahumar alimentos.

BARBASCO (*Lonchocarpus spp.*) Planta cultivada usada para envenenar peces.

BARBASQUEAR Pescar con barbasco.

BIAGÁN Ver borrachero.

BIAJÁ Ver yagé.

BIAJÍ Bebida alucinógena preparada con biajá o yagé.

BIJA Ver achiote.

BORRACHERO (*Datura spp.*) Arbus-to cuyas hojas, flores y frutos son alucinógenos. También floripondio, quinde, culebra guamulo, amarrón, muchira, biagán.

BORUGO (*Cuniculus paca*) Roe-dor de exquisita carne, de hábitos nocturnos y que frecuenta las riberas de los ríos. También guagua, guartinaja, lapa, paca, conejo pintado, etcétera.

BOSQUE DE GALERÍA Bosque sobre las riberas de los ríos. También mata de monte.

BUDARE Tiesto cerámico circular para tostar cazabe.

■ C

CABILDO Entidad político-administrativa que desde la Colonia rige la comunidad indígena asentada en un resguardo.

CABILDANTE Miembro del cabildo.

CANALETE Remo de canoa.

CAPACHO Envoltorio de hojas.

CAPI Ver yagé.

CARDÓN (*Lemaireo cerus griseus*) Variedad de cacto.

- CARRAO (*Mesembrinibis cayennensis*) Ave que vive en bandadas en el monte.
- CARRAO (*Cercibis oxycerca*) Ave que habita al borde de la sabana. Varias especies.
- CASIMBA En La Guajira, pozo de agua más pequeño en el jagüey.
- CAYUSÚ (*Cereus sp*) Cacto comestible, usado para preparar chicha.
- CAZABE Torta delgada de yuca amarga.
- CERBATANA Arma consistente en un tubo de madera de dos a tres metros por el cual se dispara un dardo soplando con la boca.
- CIMARRONES Indios y negros que en la época colonial huían a sitios inaccesibles.
- CLANES Parentelas determinadas por la línea paterna o materna, a veces entroncadas con un antepasado mitológico común.
- COJOSA En La Guajira, bebida de la leche. Cuajada.
- COMPADRAZGO Relación entre padres y padrinos con la finalidad de afianzar o establecer vínculos de amistad, confianza y ayuda mutua.
- CONCHAL Ver conchero.
- CONCHERO Yacimiento arqueológico de conchas. También conchal.
- CONUCO Ver chagra.
- COPAL Resina que se obtiene de diversos árboles leguminosos tropicales.
- COROCORA (*Eudocimus spp*) Ave similar a una garza.
- CUIBIADA (También guahibiada). Ver cuibiar.
- CUIBIAR (De *cuiiba*, nombre de una etnia indígena) En los Llanos significa cazar, asesinar indígenas. También guahibiar.
- CURACA Ver chamán.
- CUZMA Traje de lana de los indios del valle de Sibundoy.

■ CH

- CHAGRA Terreno cultivado, rara vez mayor de tres hectáreas. También huerta, conuco o chacra.
- CHAMÁN Practicante de religión y medicina, que utiliza técnicas de éxtasis o de alucinación. También jaibaná, payé, piache, nele, curaca (según las diferentes culturas).
- CHAPAKAU (Vocablo emberá) Primo. Conjunto de parientes más cercanos.
- CHAQUIRAS Cuentas de vidrio, de colores, importadas de Europa o de Asia. También cuentas de vidrio.

CHARRUPANGA (*Banisteropsis cabrerana*) Variedad de yagé. También chagrupanga, chagropanga.

CHICA (*Arrhabidea chica*) Planta cuyas hojas se maceran para obtener un pigmento rojo de uso cosmético. También carayurú.

CHICHAMAYA Fiesta de iniciación femenina en La Guajira.

CHIGÜIRO (*Mydrochaerus hydrochaeris*) El roedor de mayor tamaño. Habita en sabanas fangosas y en ríos bajos. También capibara, carpincho, chigüire.

CHINCHORRO Hamaca tejida en forma de red. Red para pescar.

CHONDURO Árbol empleado por los indios del valle de Sibundoy para curar el malaire (ver).

CHONTA (*Scheelea humboltiana*) Palma cuya madera se utiliza en la construcción y la escultura de los bastones que encarnan espíritus.

CHONTADURO (*Bactris gasipaes* o *Guilielma gasipaes*) Palma cultivada en América con frutos de alto valor nutritivo y madera resistente y flexible. También cachipay, pijibay, pibijay, chonta, pexibae.

■ D

DAKE Linaje femenino de los koguis.

DANTA (*Tapirus terrestris*) Mamífero herbívoro de gran tamaño, que ocupa lugar destacado en la dieta y en la mitología indígenas. También tapir, macho de monte.

DESCULTURACIÓN Proceso de pérdida de rasgos socioculturales.

DIVIDIVI (*Caesalpinia coriara*) Árbol leguminoso de madera cuyo fruto contiene tanino, sustancia esta utilizada para curtir pieles.

■ E

ENCOMENDERO Servidor de la Corona española cuyo desempeño se retribuía asignándole determinado número de indios para que explotara su trabajo. Debía velar por la evangelización y bienestar de los indígenas a su cuidado y pagar tributo al Estado español.

ENCOMIENDA Institución colonial española mediante la cual la Corona retribuía servicios de conquista y colonia autorizando la explotación de la mano de obra indígena.

ESTERO Cauce que forma la marea entre los manglares, por el cual se navega evitando el mar abierto.

ETNIA Grupo humano cuyos miembros comparten características físicas, culturales, históricas y lingüísticas que los diferencian de la sociedad dominante.

ETNOBOTÁNICA Estudio de la forma como una etnia clasifica y utiliza las plantas.

ETNOGRAFÍA Descripción de las características socioculturales de un grupo humano.

■ F

FAMILIA EXTENSA Grupos domésticos formados por dos o tres parejas y sus hijos, o por tres o más generaciones de parientes.

FAMILIA NUCLEAR Grupo doméstico formado por una mujer y sus hijos o una pareja y sus hijos.

FARIÑA (Vocablo de origen portugués) Harina granulada y seca de yuca amarga. También mañoco.

FRICHE (Vocablo guajiro) Carne preparada en la sangre del animal.

FLORIPONDIO Ver borrachero.

FORCEJEO INTERÉTNICO Relaciones conflictivas entre miembros de distintas etnias.

■ G

GOBERNADOR DEL CABILDO Autoridad y vocero máximo del ayuntamiento indígena. Ver cabildo.

GRUPO ÉTNICO Conjunto humano con características culturales, históricas, físicas y lingüísticas comunes.

GUABOTE Planta venenosa usada por los indígenas del valle de Sibundoy.

GUACHO Unidad de superficie, de quince varas de largo por una vara de ancho empleada para tasar trabajo indígena en Sibundoy.

GUAGUA Ver borugo.

GUAMUCO Ver borrachero.

GUATÍN Ver agutí.

■ H

HÁBITAT Lugar en que se desenvuelve normalmente determinado ser vivo.

HAYO Coca. También jayo.

HATO Hacienda ganadera.

■ I

INDIANIDAD Conjunto de rasgos étnicos que definen al aborigen americano.

INDIOS SEMANEROS Indios que ejercían funciones policivas por encargo de los misioneros.

IPECACUANA (*Cephaelis ipecacuana*) Planta de múltiples usos médicos.

INNA Fiesta de iniciación femenina entre los kunas.

INATULEDI Médico kuna.

■ J

JAGUA (*Genipa americana*) Árbol de cuyo fruto se extrae una pintura negra que sirve para decorar el cuerpo.

JAGÜEY Pozo de agua que excavan los guajiros.

JAI Espíritu.

JAIBANÁ Chamán, u oficiante religioso, y médico.

JAIBANISMO Conjunto de creencias y sistema de dominio del mundo natural y espiritual.

JAI-SARRA Patrono de un grupo de espíritus.

■ K

KALU Casa de los espíritus kunas.

KINDRED (Vocablo inglés) Parentela que basa sus derechos en vínculos consanguíneos, sea maternos o paternos, con una persona viva.

■ L

LAPA Ver borugo.

LENGUA FRANCA Idioma escogido, impuesto o elaborado por hablantes de lenguas diversas con el fin de facilitarse la comunicación. El quechua en el sur de Colombia, el tucano en el Vaupés y el tupí en el Amazonas son ejemplos de lengua franca.

LINAJE Grupo de parientes con un antepasado común y que pueden reconstruir su genealogía. Se llama matrilineaje o patrilineaje, según la genealogía se reconozca por línea materna o paterna.

■ M

MALOCA Casa comunal y ceremonial de los indígenas de la Amazonía.

MACANA Garrote grueso de madera dura y pesada.

MAFAFA (*Xanthosoma spp*) Planta de grandes hojas acorazonadas. La base del tallo sirve de alimento. También rascadera, malanga, tumaqueño, *sijses*.

MALANGA (*Xanthosoma spp*) Ver mafafa.

MALAIRE Origen de ciertas enfermedades atribuido a fuerzas naturales maléficas. También mal viento.

MAL DE OJO Origen de ciertas enfermedades atribuido a la mirada o al influjo maligno de determinada persona.

MAMBEAR Mascar y chupar coca.

MAMO Sacerdote de los indígenas koguis, ijcas, y sancas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

MANATÍ (*Trichechus spp*) Mamífero acuático de gran tamaño.

MANDIOCA Ver yuca brava.

MAÑOCO Ver fariña.

MOLA Tela kuna profusamente adornada con figuras mediante la técnica de aplicación. Forma parte importante del atuendo femenino y entraña un alto valor cultural para los kunas.

MONTERILLA Diminutivo de montera, sombrero español.

MINGA Trabajo colectivo, en ocasiones festivo. También convite.

MITA Repartimiento de indios para trabajar en obras públicas.

MOJOJOI Larvas de coleópteros que, recogidas de ciertos árboles como el moriche, sirven de alimento. También gusano del moriche, gusanos blancos.

MORROCOY (*Geochelone denticulata*) Tortuga terrestre.

MORRUCO (*Speotito cunicularia*) Especie de búho que vive en cuevas.

MOTE Maíz pelado con ceniza. También mute.

MOVIMIENTOS MESIÁNICOS Manifestaciones religiosas y en ocasiones políticas, alrededor de un líder carismático que se postula como salvador.

MUCHIRA Ver borrachero.

MÚCURA Vasija, generalmente de arcilla.

■ N

NELE Chamán kuna. Ver chamán.

NUCHUS Bastones y figurinas antropomorfas de madera. Representan espíritus entre los kunas.

■ Ñ

ÑEQUE Ver agutí.

■ O

ONOTO Ver achiote.

OQUENDO (*Charisia biflora*) Árbol con cuya madera se tallan, en el Chocó, bastones que encarnan espíritus.

■ P

PACA Ver borugo.

- PAUJIL (*Crax spp*) Ave del tamaño de un pavo, la mayor de las que se cazan. También pavón.
- PACORÉ (Vocablo emberá) Espíritu maligno del monte. También Madremonte.
- PALANCA Vara larga para empujar la canoa.
- PALENQUE Poblado de negros rebeldes o cimarrones.
- PALMA DE PAXIUBA (*Irriarte exorrhiza*) Palma usada para fabricar flautas y trompetas sagradas.
- PALO BRASIL (*Haematoxylon brasilete*) Árbol pequeño cuya corteza se usa con fines terapéuticos y como colorante. También palo brasilete.
- PARCIALIDAD Comunidad indígena dentro de la cual el resguardo y el cabildo aún rigen las relaciones sociales y económicas.
- PARENTESCO Conjunto de relaciones interpersonales que se originan en el matrimonio y en el reconocimiento de la descendencia.
- PARUMA Parte del traje de las mujeres emberaes y noanamaes. Consiste en una tela envuelta alrededor de la cintura.
- PAYARA (*Hidrolicus scomberoides*) Pez de agua dulce.
- PECARÍ (*Tayassu pecari* y *Pecari tajacu*) Cerdo salvaje americano. Cumple un papel principal en la alimentación. También saíno, puerco de monte, tatabro, cusumbo, manaos, cerrillo, cafuche.
- PEGONGAS Cuadrillas permanentes de trabajo a las cuales pertenecen muchos sibundoyes e ingas.
- PIACHE Chamán guajiro.
- PICURE Ver agutí.
- PILDÉ Ver yagé.
- PILONES HUECOS DE PERCUSIÓN Bastones de madera, gruesos y huecos, que se golpean contra el suelo a medida que se danza.
- POPORO Pequeño recipiente en forma de calabazo para meter la cal con la cual se mambean las hojas de coca tostadas.
- PURUMA Pigmento amarillo.
- **Q**
QUINDE Ver borrachero.
QUIRIPA Tejos de concha que circulaban a manera de moneda.
- **R**
RAMAJE Parentelas que evocan derechos de residencia o trabajo alrededor de un antepasado, con

base en la relación consanguínea materna o paterna.

RANCHERÍA Conjunto de viviendas cuyos moradores se hallan unidos por lazos de parentesco.

RAPÉ DE VIROLA Polvo alucinógeno. Ver virola.

RASCADERA Ver mafafa.

REBALSE Ribera que se anega durante las épocas lluviosas.

REDUCCIÓN DE INDIOS Política colonial que forzaba a los aborígenes a concentrarse en pueblos.

RELACIONES INTERÉTNICAS Contactos sociales, económicos, políticos o religiosos entre distintas etnias.

RESERVA INDÍGENA Área que el Estado considera de su propiedad y que adjudica a una comunidad de indios.

RESGUARDO Amplia extensión de tierra perteneciente a una comunidad indígena de acuerdo con la Ley 89 de 1890.

ROZA Área cultivada. También chagra.

■ S

SANGO Sopa espesa de maíz, carne y legumbres.

SEBUCÁN Tubo de cestería empleado para exprimir mandioca rallada. También matafrío, tipití.

SEWAS Amuletos o aseguranzas empleados por los indios koguis, ijcas y sancás.

SIJSES Ver mafafa.

■ T

TAGUA (*Phytelephas spp*) Palma cuya nuez es de una dureza y textura similar al marfil.

TAMBO Vivienda, sobre pilotes, de los emberaes y noanamaes.

TAPIR Ver danta.

TERECAY (*Podocnemis unifilis*) Tortuga de agua. También terecaya.

TERRAJE Alquiler que el campesino propietario paga al terrateniente con su trabajo.

TERRAJERO Campesino que paga terraje. También terrazguero. Ver terraje.

TERRAZGUERO Ver terrajero.

TINTÍN Ver agutí.

TORTUGA ARRAU (*Podocnemis spp*). Ver tortugas charapas.

TORTUGAS CHARAPAS (*Podocnemis expansa* y *Podocnemis unifilis*)

Tortugas acuáticas apetecidas por su carne y sus huevos. También arrau.

TRANSCULTURACIÓN Adquisición y transferencia de rasgos de comportamiento por contacto entre dos o más grupos.

TRANSACCIÓN INTERÉTNICA Aceptación por una etnia de rasgos de otra, con el objeto de sobrevivir.

TRONCO Ramaje, en el litoral Pacífico.

TRUPILLO (*Prosopis juliflora*) Arbusto cuya fibra se usa para amarras en la vivienda guajira.

TUJE Linaje masculino patrilineal de los koguis.

TUMBA Y QUEMA, AGRICULTURA DE Método agrícola que consiste en tumbar el bosque y quemarlo para sembrar entre las cenizas. También roza y quema.

■ U

UCUCUTO Paloma real.

ULLUCO (*Ullucus tuberosus*) Tubérculo usado en alimentación y medicina. También chugua, ruba.

UNIDAD DOMÉSTICA Conjunto de personas que viven bajo un mismo techo.

■ V

VEGUEROS Colonos que practican la agricultura en las vegas de la Orinoquía.

VERANILLO Corta temporada seca a mediados del año que se da en los trópicos.

VIROLA (*Virola spp*) Planta cuya corteza produce una resina de la cual se extrae un rapé alucinógeno. Ver rapé de virola.

■ Y

YARUMO (*Cecropia spp*) Árbol característico del bosque tropical secundario; en el Amazonas, la ceniza de sus hojas se mezcla con el polvo de coca.

YAGÉ (*Banisteriopsis spp*) Bejuco de las selvas tropicales cuyo jugo, preparado mediante la maceración de la corteza, es alucinógeno. También amarón waska, biájá, capi, pildé, yagé.

YOBETO Vara que crece en la sabana guajira, usada para dar firmeza a las paredes.

YOPO (*Anadenanthera peregrina*) Árbol de cuyas semillas secas se prepara un polvo o rapé narcótico.

YOSÚ (*Emaireocereus griseus*) Cacto usado en alimentación, principalmente para preparar chicha, en La Guajira.

YOTA (*Colocasia spp*) Tubérculo comestible. La planta tiene grandes

- hojas acorazonadas. También taro, bore.
- YOTOJOLO Interior leñoso del cardón que se usa para construir techos y paredes en La Guajira.
- YUCA BRAVA (*Manihot spp*) Variedad de yuca, tóxica por su contenido de ácido prúsico. Muy nutritiva, requiere preparación especial para poder ingerirla. También mandioca.
- YULUKA Importante concepto kogui que significa equilibrar opuestos, poner «las cosas» de acuerdo.
- YURUPARY Sistema simbólico de los indígenas amazónicos y de otras partes de la selva tropical. En el ritual se expresa mediante una procesión de tocadores de flautas o trompetas sagradas.
- Z
- ZAMURO (*Cathartes spp*) Ave carroñera. También chulo, gallinazo.

▪ ÍNDICE ONOMÁSTICO

▪ A

- Acosta S., Miguel 491, 528
Achaguas 102, 139, 143, 145, 147, 148
Adamoli, Ambrosio 25, 481, 499, 501, 505, 507, 519, 521, 523, 528
África 43, 44, 45, 47, 49, 52, 53, 106, 114, 119, 145, 187, 347, 348
Agreda de Chasoy, Rosa 238, 247, 272
Aguilar M., Rosalía 162
Aíricos 123, 139
Amazonas 43, 44, 47, 52, 53, 54, 57, 144, 171, 172, 173, 174, 179, 182, 184, 185, 187, 196, 203, 205, 206, 222, 297, 536, 540, 544
América 20, 37, 39, 42, 44, 47, 48, 49, 52, 60, 85, 87, 88, 89, 90, 94, 96, 97, 101, 109, 111, 113, 127, 137, 183, 327, 346, 396, 434, 483, 485, 526, 538
América del Sur 21, 38, 43, 54, 56, 58, 62, 64, 116, 117, 183, 197, 333, 367, 386, 395, 511
Amorúa 150
Ampudia, Juan de 302
Amú, río 213
Anaconda 72, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 87, 92, 101, 112, 171, 193, 195, 198, 205, 206, 218, 229, 300, 535
Andes 72, 73, 74, 76, 103, 104, 105, 127, 139, 143, 230, 232, 233, 234, 253, 254, 255, 258, 297, 345
Andoques 103, 176, 191, 199, 211, 212, 213, 214
Angostura 141
Angulo Valdés, Carlos 39, 40, 70
Ariporo, río 124
Antillas 61, 144, 335, 397
Añasco, Pedro de 256, 301, 302
Apaporis, río 194
Apure, río 127, 143
Araracuara 176

- Arawak 55, 57, 149, 175, 484, 485
 Arcand, Bernard 124, 125
 Aripuana 56
 Arocha, Jaime 7, 10, 17, 23, 27, 30, 33, 69, 156, 158
 Arquía 389, 392, 393, 394, 404, 406, 407, 411, 412, 415, 422
 Arhuacos 13, 217, 432, 433, 456, 465, 487, 498
 Asia 37, 43, 44, 47, 49, 537
 Atrato, río 345, 346, 348, 350, 351, 352, 353, 368, 379, 397, 401, 406
 Ayacucho 46
- **B**
- Bahía Gloria 37, 43
 Bahía Honda 476, 480, 500, 506, 522, 524
 Bahía Portete 480, 486, 526
Banisteriopsis caapi 171, 544
 Bará 204
 Barajas, Luz Cristina 24, 217
 Barasanas 171, 193, 195, 202
 Barney C., Eugenio 83
 Barranquilla 474
 Baudó, serranía 345, 348, 366, 368, 369
 Bayona, Alberto 298, 321
 Belalcázar, Sebastián de 256, 302, 303, 330
 Bernal Villa, Segundo 26, 292, 323
- Bogotá 37, 38, 85, 97, 164, 216, 218, 245, 271, 291, 295, 329, 330, 331, 347, 365, 371, 413, 513
 Bolaños, Francisco 160
 Bolívar, departamento de 39
 Bonda 437, 444
 Bonfil, Guillermo 34, 274
 Bonilla, Víctor Daniel 262, 264, 266, 267, 269, 270
 Borah, Woodrow 90
 Botiva, Álvaro 25, 486, 487, 528
 Brasil 43, 47, 61, 209, 479, 494, 495, 496, 542
 Bray, Warwick 76, 184
 Bristol, Melvin 229, 230, 231, 232, 234, 236, 237, 251, 252, 254, 277, 278
 Buenaventura 350, 357
 Buriticá 470
- **C**
- Cabo de la Vela 479, 481, 488, 489, 491
 Caja Agraria 314, 332
 Calambás 32, 299, 301, 302, 304, 305
 Caldas, Francisco José de 82
 Cali 71, 245, 256, 271, 293, 295, 302, 347, 350
 Calima 76, 88, 349
 Callejón de Huaylas 42
 Camalipé 159
 Canadá 156
 Canal del Dique 39, 40

- Caño Piedra 199
 Cañón, Marco Tulio 160
 Capuchinos 103, 252, 264, 265, 266, 268, 269, 271, 433, 455, 470, 495
 Caquetá 57, 174, 181, 182, 231, 234, 265, 267, 349
 Caquetá, río 173, 176, 185, 208, 212, 213, 257, 296
 Caramantas 71
 Cardale de Schrimppff, Marianne 25, 26, 76, 390, 425
 Caribe, llanuras 40, 42, 45, 54, 56, 57, 58, 60, 71, 196
 Caribes 56, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 485, 486
 Cartagena 350, 356, 401, 405, 437, 474
 Carter, George F. 47
 Casa Arana 212
 Casanare 101, 139
 Casanare, río 124, 127, 129, 140, 143, 148
 Casiquiare, canal del 54
 Castaño, Gilberto 160, 435
 Castellví, Marcelino de 234
 Castilletes 500
 Castrillón A., Diego 288, 289, 329, 334
 Catrú 376, 377, 378
 Cauca 23, 57, 67, 95, 104, 105, 112, 164, 217, 232, 245, 273, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 296, 297, 298, 299, 302, 304, 305, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 328, 330, 331, 332, 349
 Cauca, Valle del 62, 71, 72, 74, 75, 76, 160, 245, 293
 Caverres 143
 Celedón, Rafael 475
 Cesar 433
 Cesar, río 487
 Ciénaga de la Cruz 65
 Ciénaga de la Hormiga 65
 Ciénaga Grande 39, 70
 Cocinas 38, 480, 483, 484
 Cofanes 103, 229, 230, 233
 Colciencias 21, 229, 273, 304
 Colmenares, Germán 90, 91, 93
 Congo 49, 52, 53, 106, 187, 373
 Cooke, John 352
 Coreguajes 103, 231, 265
 Corocito 134, 162
 Correa, François 25, 26, 198, 208, 215, 219
 Correal, Gonzalo 25, 37, 38, 39, 44, 483, 484, 528
 Coxon, John 352
Crescentia alata H. B. K. 48
Crescentia cujete 48
 CRIC 32, 100, 218, 289, 317, 328, 331, 332, 333, 336
 CRIVA 214, 215, 218
 Cronistas 30, 82, 86, 87, 135, 138, 171, 298, 300
 Cuba 488, 489
 Cubeos 190, 191, 194, 215
Cucurbita 47

- Cuevas 37, 43, 397, 443, 451, 541
Cuiba 102, 124, 125, 135, 141, 149,
157, 168, 169, 287, 335, 537
Cuñaré, río 213
Cuoursey, Celia y D. G. 49
- **CH**
Chamías 348
Chaves, Milcíades 25, 26, 229, 230,
232, 233, 273, 274, 280, 432, 473,
480, 481, 502, 503, 524, 528
Chibchas 72
Chimilas 13, 70, 437
Chindoy, Salvador 229, 242, 254,
278
Chiricoa 150
Chocó 57, 80, 105, 106, 296, 345,
346, 347, 348, 349, 350, 351, 352,
353, 356, 357, 358, 359, 362, 363,
364, 365, 366, 368, 369, 373, 374,
378, 380, 381, 387, 394, 398, 405,
542
- **D**
Dabeibas 71
Darién 37, 43, 80, 106, 349, 352, 353,
356, 358, 389, 393, 396, 397, 398,
401, 405, 414
De La Rosa, José Nicolás 498
Deluz, Ariane 365, 367, 375, 376,
381
Desanos 172
- Descartes, René 31
División de Asuntos Indígenas 272
Dobyns, Henry 90
Dogirama, Floremiro 365, 369, 371
Domínguez, Camilo 181
Duncan, Ronald y Gloria 26, 324,
325
Duque Gómez, Luis 233
Dussán de Reichel, Alicia 432
- **E**
El Abra 37, 38
El Cerrejón 109, 501, 502, 521, 524,
526
El Dorado 99, 127, 129
El Horno 487
Emberaes 23, 79, 105, 245, 296, 348,
349, 353, 356, 358, 360, 364, 365,
366, 367, 369, 372, 373, 382, 387,
395, 396, 401, 542, 543
Ernst, Adolf 485, 487
Esmeraldas, provincia de 76
España 82, 93, 94, 109, 148, 258, 306,
326, 329, 497
Estrada, Eladio 128
Estrecho de Bering 37, 43
Exxon 525
- **F**
Falchetti de Sáenz, Ana María 64,
66, 69
Fals Borda, Orlando 7, 8, 15, 25, 394

- Federmán, Nicolás de 129
 Fernández de Piedrahita, Lucas 86, 483
 FES (Fundación para la Educación Superior) 27
 Flannery, Kent 41, 42
 Florencia 233, 349
 Flórez, Nubia 24
 Florida, ciénaga 65
 Friede, Juan 26, 93, 208, 232, 233
 Friedemann, Robert 474
 Friedemann, Nina S. de 7, 10, 11, 16, 17, 23, 27, 30, 33, 99, 318
- **G**
- Gaitán, Miguel 159
 Gamboa, Pablo 83
 Gaviotas 128, 162
 González, Ignacio 134
 González, Margarita 258
 Gorrones 71
 Gran Chaco 137
 Grass, Antonio 84
 Greenberg, Joseph 349
 Guahibos 9, 13, 19, 23, 30, 61, 101, 102, 123, 125, 126, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 139, 142, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 168
 Guainía, río 173, 182
 Guajira 38, 92, 96, 109, 110, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 486, 487, 488, 489, 491, 492, 493, 494, 496, 497, 498, 499, 500, 503, 504, 505, 506, 508, 509, 510, 515, 516, 517, 519, 521, 523, 525, 526, 527, 537, 538, 544, 545
 Guajiros 10, 13, 23, 30, 108, 109, 473, 474, 475, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 505, 507, 510, 511, 513, 517, 519, 520, 522, 523, 524, 527, 532, 540
 Guambía 293, 295, 309, 310, 311, 315, 316, 327, 331, 342
 Guambianos 13, 57, 291, 293, 294, 295, 299, 301, 303, 309, 310, 318, 322, 324, 326, 327, 341, 342
 Guanebucanes 70, 435
 Guatemala 72
 Guaviare, río 57, 127, 140, 141, 143, 145, 173
 Guayanas 56, 137, 143, 144, 484
 Guayabera, río 173
 Guhl, Ernesto 130, 480
 Gutiérrez, Pedro del C. 125
 Guzmán, Manuel J. 59, 211, 212, 295
- **H**
- Haba 80, 107, 431, 439, 443, 444, 450, 451, 452, 459
 Harlan, Jack 46, 49
 Harris, Marvin 68

Heliconius 55

Hernández de Alba, Gregorio 26,
96, 97, 98, 308, 473, 474, 477, 481,
487, 500

Hernández R., Guillermo 261

Herrera, Alonso de 129, 137

Herrera, Francisco 413, 414

Herrera, Leonor 25, 75, 390, 392,
412, 422

Herrera, Xochitl 22, 24, 165

HIMAT 252, 270, 271

Hirschfeld, Lawrence 403, 408, 410

Hitnü 123, 149

Hiwi 149

Howe, James 415, 417, 418

Hugh-Jones, Christine 202, 226

Hugh-Jones, Stephen 25, 193, 208,
215, 216, 226

Huila 38, 95, 293, 304, 330, 331

Huitotos 210, 265

Hukumeiji 446, 460

Humboldt, Alexander von 61, 127,
136, 141

■ I

ICAN (Instituto Colombiano de An-
tropología) 16, 26, 225, 433, 473

ICBF (Instituto Colombiano de
Bienestar Familiar) 250, 271

Instituto Etnológico Nacional 97,
98, 233

Instituto Lingüístico de Verano 99,
160, 225, 226

Idrobo, José María 278

Ijcas 432, 433, 456, 541, 543

Incora 161, 252, 270, 271, 313, 363

Inganos 230

Inírida, río 140, 141

Isaacs, Jorge 92, 94, 475

Isacson, John 74, 75

Isacsson, Sven-Eric 351

■ J

Jackson, Jean 204

Jaguar 27, 72, 76, 77, 79, 80, 81, 83,
84, 87, 92, 112, 123, 141, 154, 172,
179, 187, 217, 218, 235, 238, 287,
397, 424, 431, 440, 444, 445, 446,
449, 453, 504

Jahn, Alfred 483, 485, 486, 487, 506,
524

Jaramillo Uribe, Jaime 90

Jimeno, Miryam 208, 304

Jiñeke 212

Jiparaná 56

■ K

Kabirri 126

Kamsá 103, 229, 230, 232, 234, 271,
276, 278

Kant 31

Katíos 348, 366, 396

Kleijn, Jan 318, 342

Koguis 23, 30, 70, 80, 107, 174, 431,
432, 433, 434, 435, 437, 438, 439,

- 441, 442, 448, 449, 450, 451, 452,
454, 459, 460, 461, 465, 538, 541,
543, 544
- Kroeber, Alfred 90
- Kunas 19, 23, 80, 101, 106, 107, 294,
353, 366, 389, 390, 391, 393, 394,
395, 396, 397, 398, 399, 400, 401,
402, 403, 404, 405, 406, 407, 408,
409, 410, 411, 413, 415, 416, 417,
418, 419, 423, 540, 541
- Kúwai 154
- **L**
- Lagenaria siceraria* 43, 45, 46, 47, 48,
49, 52, 187
- Landaburu, Jon 25, 211, 433, 434
- Lanning, Edward 68
- La Nueva Troya 491
- La Plata 303
- La Rubiera, ható de 125, 168, 287,
288
- Lathrap, Donald 40, 41, 43, 44, 45,
47, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 58, 59,
60, 61, 74, 75, 187, 196, 207
- Legast, Anne 64
- León, Jorge 48
- Letuamas 214, 216
- Levi-Strauss, Claude 365
- Ley 89 de 1890 95, 265, 269, 273,
312, 313, 543
- Liévano Aguirre, Indalecio 148
- Liles 71
- Lima 360
- Lobo-Guerrero, Miguel 22, 25, 123,
124, 135, 149
- Loewen, Jacob 349
- Los Cocos 487
- Los Patos, ciénaga de 65
- Lumpebana, cultura 43, 49
- **LL**
- Llanos 58, 61, 78, 95, 101, 102, 111,
123, 124, 125, 126, 127, 129, 131,
132, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
139, 140, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 156, 157, 159, 161,
164, 168, 169, 287, 288, 335, 537
- Llanos, Héctor 208, 209
- **M**
- Mabriel 160
- Macaguajes 103, 231, 265
- Macaguanes 124, 135
- MacNeish, Richard 42
- Macunas 194, 225
- Madeira, río 55, 56
- Magdalena 38, 299, 433
- Magdalena, río 7, 40, 50, 55, 62, 65,
210, 302, 487
- Maibas 139
- Maicao 476
- Makúes 58, 61, 206, 207
- Malambo 40, 59, 62, 196
- Maloca 78, 81, 83, 174, 175, 176, 177,
192, 193, 194, 195, 198, 200, 202,

- 203, 204, 211, 216, 217, 225, 233, 540
- Mamarongo 459, 461, 462, 463, 464
- Mamatoco 444
- Manacacías, río 136, 156
- Manaure 476, 521, 522, 532
- Maracaibo 482, 486, 488, 495, 500, 506, 524
- Mason, Alden 435
- Matapías 214, 216
- Mc Ewlan, Colin 74, 75
- Meggers, Betty 54, 55 182, 183, 185
- Melanesia 45
- Melo, Jorge Orlando 91
- Mesai, río 213
- Mesoamérica 43
- Meta, río 57, 101, 127, 129, 134, 136, 140, 141, 143, 148, 156, 162, 212
- México 42, 72, 74, 96, 479
- Micay, río 349
- Migliazza, Ernest 55
- Mirití, río 172, 188, 198, 201, 218
- Mocoa 231, 232, 237, 254, 257, 266
- Mochuelo, pueblo de 124
- Momil 62, 73
- Mompox 491
- Monsú 60
- Montería 67, 394
- Morales Gómez, Jorge 26, 291, 293, 312, 313, 327, 337, 407
- Morcotes 148
- Moreno, Alejandro 162, 163
- Moreno, Josefina 493
- Morey, Robert y Nancy 25, 125, 126, 138, 164
- Muco, río 128, 135
- Muiscas 13, 79
- Mundurukúes 61, 209
- Müller, Sophia 99
- Murphy, Robert y Yolanda 209
- N
- Napo, río 232
- Nechí, río 67
- Negro, río 173
- Noanamaes 105, 245, 296
- Nordenskiöld, Erland 366, 416
- Norteamérica 43, 110
- Nueva Granada 261, 306, 347
- Ñ
- Ñeengatú 175
- O
- Oaxaca 46
- Oceanía 47
- Ojeda, Alonso de 488
- Orinoco, río 127, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146
- Orinoquía 40, 45, 53 54, 56, 57, 58, 61, 180, 544
- Oropesa, Olivo 128
- Ortiz, Francisco 25, 78, 124, 128, 135
- Ortiz, Sergio Elías 234, 261, 262

- Osorio, Óscar 26, 293, 295
 Otomacos 139, 143
- **P**
- Pacífico 105, 144, 229, 245, 345, 348, 357, 358, 364, 365, 386, 396, 544
 Paeces 13, 80, 98, 287, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 313, 315, 323, 330
 Palomino, río 432
 PAN-DRI 290, 316
 Panamá 37, 101, 107, 294, 348, 349, 358, 393, 394, 396, 398, 399, 400, 406, 407, 408, 413, 414, 415, 418, 483
 Panzenúes 62, 64, 65, 66, 67
 Panoano 55
 Papurí, río 188
 Paraguachón-Paraguaipoa 481
 Paraujanos 484, 486
 Pardo, Mauricio 24, 25, 368
 Parson, Loila 159
 Parsons, James 64
 Patiño, Carlos 16, 25
 Patiño, Víctor Manuel 47
 Paya 148, 393
 Peliwasi 160
 Pérez Ramírez, Gustavo 134, 169
 Pérez, Luis Antonio 25, 159, 160
 Perú 42, 43, 61, 94, 95, 232, 296, 396, 397
 Piaroas 142
 Picaras 71
 Pickersgill, Bárbara 41, 42
 Picon, François-René 478, 479, 487, 496, 503, 506, 511
 Pikimachay 46
 Pineda Camacho, Roberto 25, 59, 177, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 219, 304
 Pineda Giraldo, Roberto y Virginia de 366, 473
 Piraparaná, río 171, 193, 225
 Pisba 148
 Planas 133, 157, 159, 161, 162, 169
 Playero 150
 Plazas, Clemencia 64, 66, 69
 Ponare, Aparicio 161, 163, 164
 Popayán 98, 262, 289, 291, 293, 295, 296, 301, 302, 303, 328, 329, 347, 350, 351
 Pore 148
 Portacelli 487
 Preuss, Konrad Theodor 82
 Protoanfíbias, culturas 51, 52, 53
 Proyecto Holanda-Colombia 214
 Pueblito 435
 Puerto Gaitán 128, 134, 150, 156, 157, 159, 162
 Puerto Hormiga 39
 Puerto López 156
 Puinaves 142, 143, 149
 Purús 55
 Putumayo 57, 182, 229, 230, 231, 232, 234, 257, 264, 265, 266, 267, 284, 369

Putumayo, río 173, 208, 230, 233,
257, 264, 265, 266

▪ Q

Quechua 103, 232, 234, 238, 276,
294, 297, 540

Queixalos, Francisco 126

Quibdó 105, 346, 352, 368, 379

Quimbayas 74, 82, 86, 88

Quintín Lame, Manuel 32, 288, 328,
331, 334

Quito 74, 75, 76, 234, 256, 259, 262,
269, 291

▪ R

Rabón 65

Ranchería, río 476, 479, 480, 487,
526

Rapé de virola 172, 543, 544

Rappaport, Joanne 291, 299, 300

Recife 47, 52, 187

Reichel-Dolmatoff, Gerardo 39, 40,
60, 68, 70, 71, 72, 73, 79, 150, 151,
155, 156, 163, 171, 188, 203, 349,
367, 372, 431, 432, 434, 437, 439,
464, 465, 466, 487

Reichel-Dussán de Von Hildebrand,
Elizabeth 25, 185, 207, 211, 217

Restrepo, Vicente 74

Reyes P., Alejandro y Clemencia
134, 169

Riohacha 356, 473, 476, 477, 479,
480, 481, 496, 524

Rivera, Alberto 25, 479, 481, 482,
500, 501, 502, 505, 507, 510, 513,
516, 521, 523, 526

Rivet, Paul 97, 349

Rodríguez, Emiliano 161

Romoli, Kathleen 234, 257, 259, 397

Rosenblat, Ángel 90

▪ S

Salamanca, isla de 39, 58

Sálibas 102, 142, 143, 145, 146

San Agustín 72, 77, 82, 83, 86, 96,
253

San Andrés 67, 232, 267, 269, 292,
322, 459, 460, 461, 464

San Antonio 233, 438

San Antonio, ciénaga de 65

San Antonio de Anime 147

San Blas 294, 393, 399, 405, 407, 408,
410, 411, 414, 415, 417, 421

San Bernardo del Viento 395

Sancás 432, 433, 541, 543

San Francisco 232, 267

Sangoana, cultura 43, 49

San Jorge, río 62, 65, 66, 69

San José 291, 459, 460, 461, 464

San Juan, río 345, 346, 348, 349, 350,
351, 352, 432

San Marcos, ciénaga de 65

San Matías, caño 65

Sanoja, Mario 485

- San Rafael de Planas 133, 134, 161, 162
- San Sebastián de Rábago 434, 456
- Santa María de los Remedios 489
- Santa Marta 357, 432, 436, 437, 461, 473, 474, 491, 495
- Sapper, Karl 90
- Schmidt, Max 485, 486, 487
- Schwarz, Ronald 293, 305, 309, 311
- Seijas, Haydée 26, 241, 244, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 275, 276
- Sevilla Casas, Elías 25, 26, 173, 214, 290, 295, 297, 298, 299, 316, 319, 321
- Sharp, William 350
- Sibundoy 10, 19, 23, 30, 103, 104, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 241, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 261, 264, 267, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 539, 542
- Sibundoy, valle de 91, 103, 229, 231, 232, 233, 234, 238, 245, 253, 256, 257, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 271, 275, 276, 277, 278, 284, 310, 537, 538, 539
- Sierra Nevada de Santa Marta 70, 92, 107, 111, 395, 431, 432, 434, 437, 453, 470, 487, 541
- Sikuanis 61, 78, 102, 159
- Silvia 245, 293, 294, 295, 310, 325, 330, 342
- Simón, fray Pedro 86, 137, 138, 483
- Sinú, río 62, 64, 67, 73, 79, 349, 394, 395
- Sionas 103, 229, 230, 231, 233, 235, 265
- Siripu 150
- Soplavientos 157
- Stipek, George 356, 358, 360, 363, 364
- Stout, David 396, 402, 408
- Suiza 482
- T
- Taganga 444
- Tailandia 46
- Taironas 70, 72, 79, 88, 435, 436, 437, 442, 444, 446, 457, 462, 465
- Taiwanos 198
- Tama, Juan 210, 304, 305
- Támara 148
- Tamaulipas 46
- Tamoabioy, Carlos 233, 262, 272, 279
- Tanimucas 172, 188, 194, 195, 201, 207, 214, 216, 217, 218
- Tarazona, Alberto 493
- Tatuyo 175
- Taussig, Michael 245, 246
- Tehuacán 42, 46
- Tequendama 37, 38
- Tibitó 38, 43
- Tierradentro 77, 86, 96, 210, 290, 291, 292, 293, 296, 299, 300, 301, 303, 304, 313, 315, 318, 329, 330

Tiesto, ciénaga del 65
Tomo, río 125, 129, 150, 156
Toribío 164, 217, 218, 290, 329, 332
Torres de Arauz, Reina 25, 349, 366,
372, 421
Tovar Pinzón, Hermes 26, 89, 91
Trejos, Gregorio 158, 161
Triana, Adolfo 99
Trinidad 139
Tucanos 61, 78, 79, 175, 206, 540
Tuirá, río 393, 397
Tumbichucue 311, 316, 319, 322
Tuparro, río 145, 150, 155, 156,
158, 162
Tuyuca 204

■ U

Ucayalí 55
UDIC 215
Universidad de Harvard 229, 236
Universidad del Valle 246
Únuma 136, 137, 156, 157, 158, 159,
160, 163
Urabá 80, 389, 394, 396
Urbina, Fernando 25, 26, 376, 378
Uribe, Carlos Alberto 25, 26, 437,
438, 465
Uribia 476, 478, 480, 525
Usemi 433
Uva, río 134, 159, 161

■ V

Valdivia 60, 73, 74
Valledupar 433, 434, 437, 495, 496
Vaupés 57, 58, 78, 134, 171, 172, 174,
175, 179, 182, 188, 189, 190, 203,
204, 205, 206, 210, 213, 214, 216,
225, 540
Venezuela 126, 137, 476, 480, 482,
484, 487, 490, 491, 500, 501, 517,
523
Vespucio, Américo 488
Vichada, río 101, 125, 128, 145, 150,
173
Villa, Camilo 24
Villavicencio 150, 156
Villegas, Jorge 134, 169
Vollmer, Loraine 26, 239, 240, 272
Von Hildebrand, Martín 25, 186,
192, 194, 201
Von Hildebrand, Patricio 198, 199,
201

■ W

Wafer, Lionel 400, 401, 403
Walabó 162
Wassen, Henry 366, 373, 374
Watson-Franke, Maria Barbara 513
Watson, Lawrence 517
Whitaker, Thomas W. 47
Whitten, Norman 183, 357, 358
Wilbert, Johannes 475, 488, 511, 526

■ Y

Yagé 171, 172, 199, 230, 231, 238,
284, 375, 535, 536, 538, 542, 544

Yanaconas 296

Yapururu 155

Yarí, río 213

Yaruros 139

Yopalito 134, 161, 162, 163

Yotoco, periodo 76

Yucunas 214, 216

Yuluba 160

Yuruparí 78, 175, 191, 192, 194, 195,
210, 545

■ Z

Zenúes 13, 57, 67, 68, 394



**Biblioteca
Básica DE
Cultura
Colombiana**

Este libro no se terminó de imprimir en 2016. Se publicó en tres formatos electrónicos (PDF, ePub y HTML5), y hace parte del interés del Ministerio de Cultura y la Biblioteca Nacional de Colombia —como coordinadora de la Red Nacional de Bibliotecas Públicas, RBNP— por incorporar materiales digitales al Plan Nacional de Lectura y Escritura «Leer es mi cuento».

Para su composición digital original se utilizaron familias de las fuentes tipográficas Garamond y Baskerville.

Principalmente, se distribuyen copias en todas las bibliotecas adscritas a la RBNP con el fin de fortalecer los esfuerzos de promoción de la lectura en las regiones, al igual que el uso y la apropiación de las nuevas tecnologías a través de contenidos de alta calidad.



MINCULTURA



Biblioteca
Nacional
de Colombia



**TODOS POR UN
NUEVO PAÍS**

PAZ EQUIDAD EDUCACIÓN